Брайан Трейнор

Теоретизируя на тему постсекулярного общества

В «ДИАЛЕКТИКЕ секуляризации» Хабермас сознательно говорит как неверующий, обращаясь как к верующим, так и к неверующим, хотя прежде всего имеет в виду первых. В этой статье я намереваюсь сознательно говорить как верующий, обращаясь одновременно к верующим и неверующим, но имея в виду прежде всего последних. Я буду утверждать, что в настоящее время мы наблюдаем: (1) весьма знаменательный отход от «старой» модели либерального общества, в котором поддерживается *разделение* сакрального и секулярного и государство является (*только*) нейтральным третейским судьей, сознательно культивирующим отношение «преднамеренного публичного безразличия» к «внутренней жизни» громадного количества (частных) ассоциаций, деятельность которых оно должно беспристрастно регулировать, и (2) переход к «новой» постсекулярной модели либерального общества, в котором поддерживается и подчеркивается *различение* сакрального и секулярного (взаимодополняющее единство различных аспектов) и государство должно переосмыслить себя самого и стать (*также и*) государством *своего* общества; постсекулярное либеральное государство является элементом и частью общества, а не парит над ним, практикуя отношение преднамеренного безразличия к внутренней жизни своих граждан и их ассоциаций. Этот процесс, на мой взгляд, является крайне желательным и сильно запаздывающим. В чем мы нуждаемся — и что, к счастью, в настоящее время возникает, — это подлинно публичный дискурс и действительно публичная сфера, которые включают в себя различение сакрального и секулярного и позволяют состояться настоящему разговору между верующими и неверующими членами *одного* политиче-

Оригинал см.: *Trainor B.* Theorising Post-Secular Society // Philosophy & Theology. 2007. Vol. 19. No. 1-2. Права на перевод и русское издание предоставлены автором.

ского сообщества. Однако это требует от нас усложнения нашего понимания либерального государства: следует добавить к пониманию государства как «нейтрального третейского судьи» — понятие о государстве как «интегрирующем принципе» своего общества и его «единой» коллективной жизни и, таким образом, рассматривать государство как «единство различий и в различиях», а не как отчужденно и независимо существующее «единство поверх многообразия». Надо заметить, что строго нейтральное секулярное либеральное государство — это не государство своего общества, но государство, стоящее вне и *над* обществом, его жизнью и ценностями, не «сообщество сообществ», охватывающее и координирующее различные ценности и взгляды составляющих его групп и культур, а «внешний» арбитр тех, кто заявляет о своих правах.

Главная задача постсекулярного либерального государства — стать объединяющим началом, пронизывающим все аспекты общественной жизни. Как и в случае «старого» секулярного либерального государства, «новое» постсекулярное либеральное государство продолжит сохранять нейтральное отношение к мировоззренческим вопросам, позволяя им сосуществовать без взаимного вмешательства, но оно также будет стремиться искать связующие их нити. В этом отношении оно напоминает государство христианской эпохи. Мы прежде всего (в первом разделе) обратим внимание именно на это сходство, чтобы затем рассмотреть, какие препятствия возникают у Ролза (второй раздел) и Хабермаса (третий раздел), когда они теоретизирует на тему постсекулярного общества. Затем я буду говорить о тех проблемах, которые возникают у Хабермаса и Ролза, когда они теоретизируют по поводу публичного разума, исходя из своей строго антиметафизической позиции (раздел четвертый), и о тех преимуществах, которые возникают, если исходить из ясной и откровенной метафизической позиции (раздел пятый). В заключительном разделе я буду настаивать на том, что граждане современного постсекулярного государства должны предпринять новые усилия, чтобы реинтегрировать различные основополагающие верования, ими разделяемые, и стать членами единой политической вселенной. Я также кратко скажу о том, как мы могли бы подойти к решению трудной задачи рассматривать характерную для постсекулярного общества «устремленность к единству» наиболее универсальным образом.

1. Христианский мир (*Christendom*) и постсекулярное общество

Возникающее постсекулярное общество во многих значимых аспектах подобно «христианскому миру» (*Christendom*); в этом мире церковь (область священного) играла две важнейшие роли. Во-первых, она указывала на исток и цель политической, или секулярно-временно́й области [*saeculum* = «век»]; в этом смысле церковь, говоря о предназначении и цели государства, от имени которого действуют правительства, была и над обществом, и над правительством и оказывала влияние (или, по крайней мере, такова была ее задача) на светские власти постольку, поскольку выступала в роли наставника и «напоминала» об этом предназначении. Во-вторых, церковь была признана и в своем секулярном измерении — как часть секулярного (живого социополитического целого, именуемого «христианским обществом»), которая, подобно университетам и другим корпоративным образованиям, имела голос в секулярном (публичном/политическом) пространстве. В этом, втором, смысле, церковь, как и любая другая ассоциация, обладала законным голосом, но не политической властью; ее жизнь была неотделима от жизни более широкого общества, и она имела все права быть услышанной в публичной сфере, так, чтобы ее голос был должным образом учтен, но в этом отношении она ничем не отличалась от любого другого значимого социального института или тела. С точки зрения государства/правительства как живого, действующего средневекового «сообщества сообществ» церковь была лишь одним из сообществ, хотя с точки зрения церкви как священного перста, указующего на божественный источник (государство), легитимирующий правительство, она была уникальным сообществом с особой «основополагающей» ролью и была в этом качестве универсально признана[1].

1. В книге «Желание наций: новое открытие корней политической теологии» (2003) Оливер О'Донован дает критическую оценку христианского мира, которая не игнорирует и позитивных черт христианской эпохи и потому помогает противостоять менее критической и в целом негативной оценке христианского мира в таких работах, как «Соседи-чужаки» (1989) Стэнли Хауэрваса и Уильяма Уиллимона. В моей работе «Христос, общество и государство» (2009) я стараюсь теоретически осмыслить наше нынешнее постсекулярное общество таким образом, чтобы показать его «эмпирическое сходство» с христианским миром и его «теоретическое сходство» с тем типом отношений между секулярным и сакральным, который имел в виду Мартин Лютер в своем учении о «двух царствах».

В этом средневековом мире различение секулярного и сакрального было вполне живо и актуально. Нам, живущим в XXI веке, особенно интересно понять, что мы могли бы сегодня назвать «основополагающей» ролью, которую «сакральное» играет в отношении «секулярного», то есть тот способ, посредством которого «сакральное» постоянно указывает на законные основания «секулярного» в христианском мире. Возможно, мы могли бы назвать эту роль «дополитической» ролью, исполняемой «сакральным», исключая при этом представление о том, что Бог как исток и цель общества «всегда уже» неотделим от политической жизни христианского мира, от его предельного и вечного оправдания. Важно отметить, что «сакральное» нельзя понять вне его контрастного и дополняющего отношения к «секулярному», а также наоборот, именно ввиду первой роли «сакрального» (оправдание политического/секулярного), а не второй роли (его рутинное участие в жизни светского общества). Рутинные, или мирские, отношения церкви (а именно, Католической Церкви) с политическими властями в публичной сфере можно в целом понять и выразить, рассматривая церковь как одно из сообществ (а государство — как относительно автономное «сообщество сообществ»); для этого не обязательно обращаться к различению сакрального и секулярного (и к пониманию государства как в конечном итоге имеющего божественное обоснование). В христианскую эпоху представление о том, что государство, в конечном счете, имеет божественное обоснование, всегда присутствовало как некий фон политической жизни и выходило на первый план только тогда, когда это было необходимо[2]. Любопытно, что это напоминает происходящее сегодня. В настоящее время на Западе (1) все более широко, как никогда раньше, признается, что церковь оказывает свойственное ей влияние на публичную сферу, что она есть сообщество, играющее законную роль в более широком сообществе государства, но в то же время (2) от церкви все больше ждут, что она через свое усиливающееся присутствие в публичной сфере или каким-то иным образом обеспечит «сакральное» разрешение кризиса легитимности, который ныне переживают западные общества. В последнее время Хабермас являет собой

2. Интересно, что то же самое можно сказать об основополагающем «паттерне» Соединенных Штатов, где секулярное государство наделено прорелигиозным смыслом (*Martin D.* A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell, 1978. P. 5) и, в отличие от Франции после 1879 года, где «последовательный и массовый секуляризм противостоит последовательной и массовой религиозности» (Ibid. P. 6).

пример крупного современного теоретика, которого эта «двойная роль» религиозной веры в постсекулярном обществе привлекает или, по крайней мере, у которого она вызывает интерес.

Хабермас приветствует усиливающееся присутствие «сакрального/религиозного» в публичной сфере. Он убежден, что нам нужно преодолеть коммуникационный разрыв между «секулярной речью, доступной, по ее собственному пониманию, всем, и речью религиозной, зависящей от истин откровения»[3], создав такое публичное пространство, которое обеспечило бы возможность коммуникации между всеми группами (верующими и неверующими). Конечно, он не сомневается в важности культивирования такого объединяющего духа, который будет не нейтрально парить над нами и выносить объективные суждения относительно наших религиозных и культурных различий, но будет стремиться гармонизировать их как неотъемлемые части общего политического мира. Он задается вопросом: «какими мы хотим сознавать себя в свете многообразия наших культурных образов жизни, наших мировоззрений и религиозных убеждений в качестве… [граждан государств] и в качестве европейцев?»[4] — и его ответ состоит в том, что более глубокое чувство солидарности и разделяемые всеми принципы справедливости, исторически отложившиеся в образе жизни, управляемой конституцией (и практически и конкретно реальные и «живые» в умах и сердцах), — это должно пронизывать «культурные ценностные ориентиры»[5]; он настаивает на том, что недостаточно просто схватить умом «моральные содержания основных прав»[6], так как такое схватывание, даже если оно и является составляющей (чисто когнитивного) мирового консенсуса, «достаточно лишь для призрачной интеграции граждан политически сложившегося всемирно общества»[7]. Хабермаса интересует действительная и подлинная социополитическая интеграция, а не «поверхностная». Он резко против «политического распространения секуляристского мировоззрения на всех людей» и считает, что неверующие «не дол-

3. *Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. San Francisco: Ignatius Press, 2006. P. 42 [*Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006. С. 64].
4. Ibid. P. 32 [С. 54].
5. Ibid. P. 34 [С. 56].
6. Ibid. P. 34 [С. 55].
7. Ibid.

жны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию»[8]. В этом открытом, «диалогическом» обществе главная задача хабермасовского постсекулярного государства состоит в том, чтобы охватывать все его религиозные и культурные различия в рамках единой, коллективной и объединяющей жизни. В разделе, озаглавленном «Как должны обходиться друг с другом верующие и нерелигиозные граждане», он настаивает на том, что политическая интеграция верующих (членов религиозной общины) и неверующих должна выходить за рамки «простого *modus vivendi*»[9]; он обращается к понятию Джона Ролза о «включенности», чтобы забить последний гвоздь в гроб (1) разделения сакрального и секулярного и тем самым — (2) либерального государства как просто нейтрального посредника религиозных и культурных различий, а затем предлагает западным обществам переход к сакрально-секулярной диалектике (диалектике постсекуляризации), к пониманию «сакрального» и «секулярного» как контрастирующих, но взаимодополнительных, различных, но «коммуницирующих» аспектов одного политического целого (аспектов всегда различных, но всегда стремящихся к интегральному единству):

> Универсалистский правопорядок и эгалитарная общественная мораль должны примыкать к этосу общины изнутри таким образом, чтобы одно логично следовало из другого. Для такой «включенности» Джон Ролз выбрал образ модуля: этот модуль светской справедливости должен, несмотря на то, что он конструируется посредством мировоззренчески нейтральных оснований, вписываться в считающиеся в каждом отдельном случае ортодоксальными контексты обоснования[10].

Хабермас идет дальше Ролза, считая, что в постсекулярном обществе «складывается признание того обстоятельства, что „модернизация общественного сознания“ охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет» и требует

8. Ibid. P. 51 [С. 75].
9. Ibid. P. 48 [С. 72].
10. Ibid. P. 49 [С. 72].

от них «принимать всерьез роль друг друга в дискуссии на сложные общественные темы»[11].

Мы ранее отмечали, что, как и в христианскую эпоху, церковь сегодня (1) все более широко признается, по сравнению с прошлым, как имеющая особое влияние на публичную сферу и что в то же время (2) от церкви все больше ждут значимой помощи (или «принципиального рецепта») в деле разрешения кризиса легитимности, в котором оказались западные общества. Как мы только что видели, Хабермас ясно и определенно высказывается по первому пункту, то есть он приветствует возрастающее присутствие «сакрального/религиозного» в публичной сфере, но делает это в основном потому, что ожидает помощи в противостоянии процессам засыхания культурных/мотивационных корней западных обществ. На мой же взгляд это последнее, то есть культурно-мотивационный упадок западных обществ, есть одновременно причина и следствие более глубокого кризиса легитимности, который Хабермас неспособен правильно понять, потому что он ошибочно рассматривает политическое/секулярное пространство как полностью автономную сферу, не требующую никакого оправдания извне, тогда как христианский мир верно понимал эту сферу как относительно автономную и потому требующую обоснования свыше. Все же временами Хабермас, кажется, почти признает «дефицит обоснования» нынешних западных обществ. Призывая к «взаимодополняющему процессу обучения»[12] между верующими и неверующими, Хабермас как бы обращается от лица «тех, кто не может верить», к «тем, кто может», призывая их твердо держаться своей веры (и провозглашать ее) в прочность оснований (этических, божественных и метафизических) западного либерализма. Он говорит, что «в интересах конституционного государства следует бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними»[13], но можно спросить, что́ в этом контексте могут означать «культурные источники», кроме как «во что граждане принципиально верят», «на что опирается их существо как людей и как членов конкретного государства», «что придает им смелость действовать политически» и проч.? Однако в «Диалектике секуляризации» он на-

11. *Habermas J., Ratzinger J.* Op. cit. P. 46–47 [С. 70].

12. Ibid. P. 47 [С. 70].

13. Ibid. P. 46 [С. 69].

стойчиво и совершенно ясно подтверждает свою веру в то, что «правовые порядки подлежат легитимации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса»[14], и это создает для него немалые трудности при «теоретизации» возникающего постсекулярного государства. Кратко: (1) его (чисто) процедурный подход неадекватен задаче оправдания либерального государства (секулярного или постсекулярного), и (2) он не понимает, насколько серьезные последствия для нейтрального «секулярного» либерального государства имеет утрата метафизических/религиозных оснований. Интегральное «постсекулярное» государство является как раз реакцией на эту утрату. Это постсекулярное государство, которое можно назвать «средневековым государством христианского мира в современных условиях», реинтегрирует сакральное в коллективную жизнь либерального общества и тем самым компенсирует «дефицит обоснования» секулярного (чисто процедурного и нейтрального) либерального государства. В последующих разделах мы обратимся к тем препятствиям, которые встают на пути Ролза и Хабермаса, когда те теоретизируют на тему постсекулярного общества, а возникают эти препятствия потому, что они не могут понять и признать: иссыхание культурных и мотивационных корней западных обществ каким-то образом связано с утратой ими религиозных/метафизических оснований.

2. Ролз

В своей работе «Теория справедливости»[15] (в разделе под названием «Некоторые замечания о моральной теории») Ролз проводит интересное и полезное сравнение между моральной теорией и грамматической теорией. Он говорит, что как теоретическая грамматика имеет целью систематическое и внутренне связное описание того, как люди говорят и используют язык, а также их по большей части имплицитного и неосознанного «знания» грамматики, так и моральная теория стремится достичь внутренне логичного, концептуального понимания наших повседневных моральных суждений и пролить свет на основополагающие интуиции и убеждения, распространенные в конкретном обществе.

14. Ibid. P. 27 [С. 49].

15. *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995].

Общая тональность и настроение этой книги Ролза, а также выраженное им желание сформулировать понимание справедливости *sub specie aeternitatis*, несомненно, приглашают читателей рассматривать тот свет, который проливает моральная теория, как «универсальный» свет, а изложение автором «Теории справедливости» логически последовательной теории наших основных моральных суждений — как попытку не просто систематизировать ценности и принципы, лежащие в основе нашей жизни в либерально-демократическом обществе, *но и* указать на характер этих локально действенных «либеральных» принципов (толерантность, индивидуализм и проч.), то есть на то, что они являются средствами и механизмами, делающими универсальное конкретным, или «систематической» (внутренне логичной) формой, которую наше «универсальное» человечество принимает в конкретном контексте. Однако в своих более поздних работах[16] Ролз, так сказать, отзывает свое приглашение именно таким образом понять «Теорию справедливости», а вместо этого нам предлагается отказаться от любых попыток рассматривать универсальный аспект справедливости — как попыток «метафизических», «априорных» и «базовых» (*foundational*)[17]. Более коммунитаристски настроенный Ролз теперь отвергает «универсальность» в пользу «когерентности» как главного критерия морального, а также центрального понятия моральной теории. Однако на это можно возразить, что когерентность *сама по себе* — безнадежно неадекватный критерий морального. Ибо тщетно надеяться на то, что если просто указать на существование некоего рода логической связности наших моральных данных первого порядка или что она может возникнуть с небольшими модификациями, то это некоторым образом оправдает или легитимирует наши повседневные моральные суждения. Как отмечает Сканлон, «если даже и можно обнаружить внутреннюю связность наших мораль-

16. *Rawls J.* Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. Vol. 14. No. 3. P. 223–251.

17. См. *Rawls J.* Justice as Fairness: Political not Metaphysical. Во введении к этой статье он утверждает следующее: «Здесь я предложу несколько общих замечаний относительно того, как я теперь понимаю справедливость, которую я назвал „справедливость как честность“ (об этом идет речь в моей книге «Теория справедливости»). Я делаю это потому, что некоторым может показаться, что эта концепция зависит от философских установок, которых я хотел бы избежать, например, установки на универсальную истину или на сущностное представление о природе и идентичности человека. Моя задача состоит в том, чтобы объяснить, что такое понимание было бы неправильным» (P. 223).

ных верований, все равно может остаться назойливое сомнение в том, что это так. Они могут быть просто набором социально навязанных реакций, которые, быть может, взаимно увязаны друг с другом, но не являются такими суждениями, о которых можно сказать, что они правильны или неправильны»[18]. «Лучшее», так сказать, чего могут достичь политические мыслители-коммунитаристы, — это показать, что наши главные моральные убеждения образуют некоторого рода внутренне когерентную систему, но это довольно сомнительное, если не бессмысленное, занятие, *если* целью не будет показать (что явно для них целью не является), что каждое моральное верование — в своем месте и тогда, когда им руководствуются на практике — представляет собой «конкретную универсалию», или «универсалию, которая конкретизируется», и что когерентность наших конкретных верований сама по себе есть «объединяющая форма» «блага» (*агафона*, абсолюта), распознаваемая нами, действующая через нас и локально откладывающаяся в глубине нашего собственного существа; в противном случае совсем неясно, как когерентность наших моральных верований их «легитимирует».

Что «коммунитарист» Ролз пытается сделать, но что он, на мой взгляд, сделать просто не может, — это локализовать, релятивизировать и деуниверсализировать «Теорию справедливости» (и, конечно, саму справедливость), продолжая при этом утверждать, что вполне возможно считать конкретный набор политических и социальных институтов «справедливыми». Он говорит, что публично приемлемая политическая концепция справедливости (отметим неуклюжесть и неестественность этого выражения по сравнению просто со «справедливостью») «создает публично признаваемую точку зрения, встав на которую все граждане могут рассмотреть друг перед другом, являются ли их политические и социальные институты справедливыми»[19]. Однако под словами «являются справедливыми» Ролз, отказавшийся от универсальности как морального критерия, теперь может подразумевать только «представляются справедливыми для них» или «рассматриваются как справедливые с их точки зрения и в контексте их истории и традиций». Если кто-то спросит: «Но *являются* ли эти социальные и политические институты *действительно справедливы*-

18. *Scanlon T.* Contractualism and Utilitarianism // Utilitarianism and Beyond/Sen A. K., Williams B. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 106.

19. *Rawls J.* Justice as Fairness: Political not Metaphysical. P. 229.

ми? Делает ли их таковыми сам факт их приемлемости *с нашей* локальной публично признанной точки зрения?», — то в этом случае Ролз может только ответить (и он это делает в статье «Справедливость как честность: политическая, а не метафизическая»), что такие вопросы основаны на определенных метафизических посылках, правильность или неправильность которых он предпочитает не обсуждать, и что в своей концепции справедливости он методично избегает каких-либо дискуссионных метафизических утверждений. Подобным образом, если кто-то спросит: «Является ли *наше* представление о природе и идентичности человека, столь важное для нашего понимания справедливости, подлинным прозрением?» и если спрашивающий заинтересован в живой дискуссии по этому вопросу, то он будет просто обескуражен ответом Ролза-коммунитариста, что на этот вопрос просто нет ответа.

Конечно, Ролз отвергает простое и ясное универсалистское/метафизическое убеждение в том, что личности *суть* носители абсолютной ценности, в пользу взгляда, согласно которому в рамках конкретной культуры обычно распространено некое представление о личности и это представление, что бы ни происходило эмпирически, порождает некоторые следствия для формулируемой теории справедливости. Вызывает сожаление, что Ролз отказался интеллектуально поддержать убеждение в том, что наша культура, в той мере, в какой она может претендовать на то, чтобы быть конкретным (и относительным) осуществлением (абсолютного) блага, — что эта культура может быть оправдана перед судом человечества. По этому важному вопросу он слишком много уступил своим критикам-коммунитаристам, утверждая, что «моральную объективность следует понимать в смысле правильно созданной социальной точки зрения, которую все могут принять», и что «концепция справедливости оправдывается не тем, что она соответствует порядку, нам предшествующему и нами унаследованному, а тем, что она созвучна нашему глубинному пониманию самих себя и нашим устремлениям, а также нашему пониманию того, что в контексте нашей истории и традиций, воплощенных в нашей общественной жизни, она является для нас наиболее разумной доктриной»[20].

20. *Rawls J.* Kantian Constructivism and Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. P. 518. Если иметь в виду это место у Ролза, то, по крайней мере, удивительно читать следующее замечание Хабермаса: «Конечно, Ролз не хочет ограничиться фундаментальными нормативными убеждениями конкретной политической культуры: даже нынешний Ролз, с позволения Ричарда Рорти, не стал контекстуалистом».

Я хотел бы в данном случае подчеркнуть, что простое философское преимущество метафизического утверждения, что «личности суть носители абсолютной ценности», состоит в том, что это такое утверждение, с которым наши собратья-люди вполне могут не согласиться; это спорное истинностное метафизическое утверждение, которое, если его обсуждать, может в ходе дискуссии служить выявлению осмысленных модификаций и привести к дальнейшим прозрениям, тогда как поздний «Ролз-коммунистарист» говорит о широко распространенном эмпирическом убеждении в том, что «личности суть носители абсолютной ценности», в откровенно дескриптивной манере. Он просто описывает или обозначает, что́ в данный момент происходит (эмпирически или в качестве «культурного факта») в конкретной культуре определенного времени. Вместо того чтобы заняться проблемой «дефицита обоснования» либерального общества, такой коммунитаристский подход просто игнорирует эту проблему или уклоняется от нее, потому что для ощущения легитимности нашего общества требуется чувство *истины* (даже дискуссионной и подлежащей изменениям под воздействием критики с точки зрения универсальности) наших культурных верований, их приемлемости перед лицом суда нашего общего человечества, а не напоминание о том *факте*, что у нас есть эти верования или что мы их разделяем. Если мы будем рассматривать постсекулярное общество как ответ на «дефицит обоснования» и утрату культурных корней западных обществ, тогда ранний Ролз (универсалист и скрытый метафизик) окажется гораздо более полезен как мыслитель, работы которого являются теоретическим вкладом в осмысление постсекулярного общества, то есть в постсекулярные усилия обрести обновленное чувство легитимности и «веры в себя». Таким образом, хотя Хабермас справедливо обращает наше внимание на важность идеи позднего Ролза о «включенность» для размышлений о постсекулярном обществе, все же до тех пор пока эта включенность является «деуниверсализирующей» и рассматривается как характерная черта общества, понятого как самообоснованное и отрезанное от света критики с точки зрения универсальности, теоретическая польза этого понятия, без всякого сомнения, близка к нулю. То же справедливо и в отношении мысли Хабермаса, как мы это сейчас и увидим.

См. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // The Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92. P. 120.

3. Хабермас

Хабермас считает, что Ролз, намеренно или нет, «разделяет понятие справедливости, которое принадлежит этике блага, такое, которое более соответствует аристотелевскому или утилитаристскому подходам, чем теории прав, которую сам развивает и которая исходит из понятия об автономии»[21]. Для Хабермаса «этика блага» несостоятельна потому, что она предполагает метафизический поиск сущностно благого и подлинно этического, а также поиск критериев и методов, которые снизили бы связанные с такого рода поиском риски и возможность ошибок. Теперь я буду доказывать, что я уже делал в другом месте[22], что рассматриваемое Хабермасом как несостоятельное и неверное в аристотелевском и утилитаристском подходе является как раз уместным, правильным и полезным, несмотря на иные дефекты этих подходов, но главное здесь в том, что Хабермас решительно отвергает эти подходы как метафизические и выбирает путь (на мой взгляд, неубедительный и, в конечном счете, неприемлемый), обозначенный в следующем пассаже, где он субъективирует «благо» и объективирует «право» (*right*):

> Нормы дают возможность принять решение о том, что следует делать, ценности позволяют решить, какое поведение наиболее желательно. Признанные нормы накладывают равные и не имеющие исключения обязательства на тех, кому адресованы, тогда как ценности выражают предпочтительность благ, к которым стремятся конкретные группы. Если нормы соблюдаются в смысле исполнения обобщенных поведенческих ожиданий, то ценности или блага могут быть осуществлены или обретены только посредством целенаправленного действия. Более того, нормы порождают двойное отношение к их валидности, благодаря чему о них говорят, что они законны или незаконны: на утверждения долженствования, как на ассерторические утверждения, мы можем отвечать только «да» или «нет» — или же воздержаться от суждения. Ценности, напротив, фиксируют отношения предпочтения, которые означают, что одни блага более привлекательны, чем другие: поэтому мы можем

21. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // The Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92 P. 114.

22. *Trainor B.* Christ, Society and the State. Adelaide: Australian Theological Forum/Pantaenus Press, 2009.

> выносить оценку утверждениям в большей или меньшей степени. Обязывающая сила норм имеет абсолютный смысл безусловного и универсального долга: то, что я должен делать, равным образом является благом для всех (то есть для всех, кому норма адресована). Привлекательность ценностей отражает оценку и транзитивный порядок благ, которые установились в конкретной культуре или были усвоены определенными группами: важные оценочные решения или предпочтения высшего уровня выражают то, что является благом для нас (или для меня). Наконец, различные нормы не должны противоречить друг другу, когда они относятся к одной и той же группе адресатов; они должны быть когерентными по отношению друг к другу — другими словами, представлять собой систему. Разные ценности, напротив, соревнуются за первенство; поскольку они сталкиваются с интерсубъективным признанием в рамках культуры или группы, они представляют собой изменчивые конфигурации, чреватые напряжением. Итак, нормы отличаются от ценностей, во-первых, тем, что поставлены в отношение к действию, направляемому правилом, а не целью; во-вторых, двойным отношением к их валидности в отличие от разностепенности, характерной для ценностей; в-третьих, своей абсолютной, а не относительной обязательностью; наконец, теми критериями, которым системы норм, в отличие от систем ценностей, должны соответствовать.[23]

Таким образом, субъективировав (или интерсубъективировав) «благо» и объективировав «право», а также обойдясь без «этики блага», Хабермас вынужден рассматривать ценностные суждения (или оценочные суждения, касающиеся того, что есть благо) как такие, которые *просто* выражают предпочтительность благ, к которым стремятся конкретные индивиды и /или группы. Я специально делаю здесь ударение на слове «просто», потому что это совсем не ясно, и Хабермас не может сказать, что́ еще эти суждения выражают (то есть что́ еще, кроме субъективных предпочтений). Теперь, *если* ценности или суждения, касающиеся того, что́ есть благое либо ценное, суть не что иное, как именно это, тогда нет никакого основания думать или чувствовать, что, говоря вышеприведенными словами Хабермаса, «то, что я должен делать, равным образом является благом для всех». Зачем вообще вам —

23. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason. P. 114–115; *Habermas J.* Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: Polity Press, 1996. P. 259.

или какой-то группе либо обществу — интересоваться моими субъективными представлениями о благе (а тем более стараться продвигать их), представлениями, которые в конечном счете не что иное, как мои предпочтения или происходящее в *моей* голове, или же интересоваться тем, что считается благом в другой группе либо обществе (то есть тем, что происходит в *их* головах)? Безусловный и универсальный долг, о котором упоминает Хабермас, имеет смысл *только* на основе метафизической/онтологической посылки, что «ценность» или «благость» обладают сверхсубъективным, субстанциальным существованием, которое отражается и субъективно выражается в обстоятельствах нашей жизни посредством наших ценностных суждений и действий, даже если выражается ошибочно и неадекватно.

Хабермас[24] пеняет Ролзу за то, что тот не проводит достаточно строгого различения между приемлемостью и принятием. Под этим важным различением, как я понимаю, он имеет в виду разницу между высказыванием «*x должен* быть широко или даже универсально принятым» и высказыванием «*x* на самом деле широко или даже универсально *принят*». Это, судя по всему, действительно так, ибо в связи с теорией справедливости Ролза он говорит, что «чисто инструментальное понимание этой теории несостоятельно уже потому, что граждане должны быть *убеждены* предлагаемой концепцией справедливости прежде... чем может быть достигнут консенсус. Концепция справедливости не должна быть *политической* в дурном смысле и вести просто к достижению *modus vivendi*»[25]. Делая акцент на слове «убеждены», Хабермас явно имеет в виду, что у Ролза граждане должны признать (и иметь на это свои веские основания), что предлагаемую концепцию справедливости *следует* принять, ибо если у них будет лишь «чисто инструментальное понимание теории», они будут рационально мотивированы только к тому, чтобы искать способы как-то согласовать свой эгоистический интерес с такими же эгоистическими интересами других. Стремиться к такого рода прагматическому согласию между соперничающими индивидами означало бы действовать политически «в дурном смысле» или заниматься «чисто политической практикой».

Здесь я хотел бы отметить ироничность ситуации, когда Хабермас выдвигает в адрес Ролза такие упреки, потому что предприня-

24. *Habermas J.* Reconciliation through the Public Use of Reason. P. 122.

25. Ibid.

тая им самим субъективация ценностей нарушает это чрезвычайно важное различение между тем, что должно быть принято/желаемо/ценимо, и тем, что на самом деле принято/желаемо/ценимо, а потому его собственная теория остается «политической в дурном смысле», то есть ведет просто к *modus vivendi*. Например, Хабермас считает, что дискурсивная этика «рассматривает моральную точку зрения как воплощенную в интерсубъективной практике аргументации, которая требует от участников идеализирующего *расширения* их интерпретативных перспектив»[26]. Однако, если мы спросим, что означает это «идеализирующее расширение», особенно в свете его субъективистской теории ценностей, довольно трудно понять, что это нечто иное, чем процесс, посредством которого я стараюсь принять во внимание ваше, а не только мое собственное, представление о том, что́ есть благо. Однако субъективистская теория ценностей предполагает, что смыслом этого процесса для меня является *не* изменение и уточнение моего понимания блага для того, чтобы приблизить это понимание к «благу как таковому» (что и *было бы* идеализирующим расширением), а просто успешное достижение «работающего» *modus vivendi*. Как можно иначе истолковать это «идеализирующее расширение» в отсутствие «метафизического признания» действительного общего блага, нас объединяющего, такого, которое все мы *должны* ценить и желать? Хабермас, конечно же, вообще не говорит об «общем благе» или «общем интересе», то есть не использует выражений, которые он, без всякого сомнения (и справедливо), рассматривает как безнадежно нагруженные метафизическим смыслом и слишком тесно связанные с опасной «тоталистической» политической онтологией. Вместо этого он говорит о «генерализуемом интересе», то есть таком, с которым все мы можем жить. Подобным образом, Хабермас утверждает, что кантовский категорический императив требует от нас «волить справедливый принцип как общее правило», но настаивает на том, что пока мы применяем этот принцип «монологическим образом, он остается индивидуально обособленными точками зрения, исходя из которых каждый из нас частным образом определяет, что́ могли бы волить все»[27]. Однако здесь опять та же ситуация: до тех пор, пока принимается истина субъективистской теории ценностей, нет никакой разницы, как мы применяем требование кантовского категори-

26. Ibid. P. 117.

27. Ibid.

ческого императива — монологическим образом или *каким-либо иным*, ибо кислота субъективизма разъедает возможности идеального расширения, и оно *остается* «индивидуально обособленными точками зрения, исходя из которых каждый из нас частным образом определяет, что́ могли бы волить все».

В целом, те, кто откровенно отрицает необходимость (эксплицитно метафизического) описания способа действия субстанциальных разума и ценности, так сказать, «разума самого по себе» или «ценности самой по себе» в коллективных человеческих делах, все же имплицитно и косвенно такое описание дают. В случае Хабермаса, его «скрытое» описание субстанциальной ценности представляет собой что-то подобное указанию на «невидимую руку». Как радикальные последователи Адама Смита могут утверждать, что правила, регулирующие механизм свободной конкурентной рыночной экономики, чреваты ценностью (то есть производят «благо» и ему способствуют) в том смысле, что они действуют таким образом, что (неким таинственным образом) приводят к наилучшим результатам с точки зрения человеческого благосостояния в целом (чем более совершенны «процедурные» правила конкуренции, тем «лучше» результат), так и Хабермас аналогичным образом утверждает, что правила, действующие в идеальной речевой ситуации, тоже чреваты ценностью (то есть производят «благо» и ему способствуют) в том смысле, что они тоже приводят (не менее таинственным образом) к наилучшим результатам с точки зрения общего благосостояния политического сообщества (чем более совершенны процедурные правила конкуренции, тем лучше результат). Итак, получается, что скрытая рука, действующая на экономическом рынке Смита или в политическом дискурсе Хабермаса, — это всегда рука добродетели или орудие реальной, самостоятельной ценности, а также что то, что́ мы можем назвать «процедурной этичностью», оказывается симбиотически связанным с «сущностной этичностью»; первое естественно и спонтанно производит второе. Однако нам нужно ясно опознать и осознать, что скрытая рука («сущностной ценности») движет и направляет «туда-сюда» дискурс делиберативного политического сообщества лишь к интерсубъективному согласию в той степени, в какой его члены сами ориентированы на сущностную ценность (то есть на их метафизически/онтологически реальное общее благо), и это происходит только потому, что реализация сущностной ценности и есть достижение интерсубъективного согласия. Однако непоколебимо антиметафизический Хабермас

не хочет об этом говорить; он сопротивляется тому, чтобы признать, что суть политической дискуссии состоит в том, чтобы обеспечить максимальный уровень общего согласия относительно того, что́ действительно является наилучшим для политического сообщества в конкретный момент времени, и предпочитает довольно смутные разговоры о том, что *суть* дискуссии — в том, чтобы взяла верх лучшая аргументация или наилучшие доводы (но зачем «лучшее» или «наилучшее», если не для сообщения о публичном благе?) или чтобы выразить поддающийся обобщению интерес, но не (а почему не?) *общий* интерес.

Столь же туманен и нечеток Хабермас и в своем употреблении выражения «процедурный разум», который он, в частности, описывает как «разум, выставляющий себя на суд»[28]. С моей точки зрения, последнее выражение лучше понимать как процесс, в ходе которого идеи циркулируют и несогласие выражается участниками в рамках политической дискуссии для того, чтобы односторонние и узкие взгляды могли быть скорректированы, обогащены и развиты — и смогли стать вместилищем «полноты разума» или занять свое место в «гобелене разума». Однако Хабермас, конечно же, не имеет в виду такого рода «метафизического вовлечения» в истину (или Истину); для него демократия не является таким делиберативным процессом, посредством которого сам разум (или Разум) получает максимальную возможность насыщать наши политические соображения, а сама благость (Агафон) — ставить под вопрос наши слишком подверженные ошибкам, своенравные и эгоистические представления о политическом благе, тем самым заставляя нас подвергнуть заявленные нами представления о благе нашего сообщества «тесту» взаимной критики и помогая нам убедиться в том, что мы находимся на пути (или недалеко от него отклонились), ведущем нас к нашей подлинной коллективной цели — общему благу. В то же время совершенно ясно, *что́* Хабермас имеет в виду. Ясно, что он не одобряет такой вид интерсубъективного процесса, когда соперничающие (но есть надежда, что, в конце концов, взаимодополнительные) представления о *действительном* общем благе политического сообщества обсуждаются для того, чтобы «сам разум» или «благо» смогли восторжествовать и сообщить динамизм — циркулирующую в венах кровь — здоровой и этической политической жизни. Вместо этого он откровенно заявляет, что

28. *Habermas J.* Between Facts and Norms. P. xii.

«после столетия, которое более, чем какое-либо другое, научило нас ужасам существующего неразумия, последние остатки эссенциалистского доверия разуму были разрушены», а также поддерживает «радикально антиплатоническое представление, что нет ни высшей, ни глубинной реальности, к которой мы могли бы апеллировать»[29]. Таким образом, согласно Хабермасу, либерально-демократические граждане (и, по-видимому, постсекулярные граждане) должны перестать ориентироваться на истину и разум — и больше не чувствовать себя оправданными, реализованными, вполне человечными и либеральными в своем поиске истины и разума, — а вместо этого должны признать, что «в головокружении этой свободы уже нет никакого стабильного места за пределами самой демократической процедуры»[30]. Его дискурсивно-теоретическая концепция не предполагает «тождества разума, который, как предполагается, может *выявить* лежащий в основе гомогенный общий интерес»[31] или реальность и тождественность объединяющей народной воли. Он непреклонен в том, что если интерсубъективность демократической процедуры может дать «проблески симметричных отношений, отмеченных свободным взаимным признанием», в то же время «эту идею не следует понимать как тотальность примиренной формы жизни и утопически проецировать на будущее»[32].

Все это заставляет задуматься о том, в чем же для Хабермаса *суть* или цель политики, ибо мы, конечно, должны, по крайней мере, стремиться, если не к «тотальности примиренной формы жизни», то во всяком случае к *более* примиренной форме общей жизни, когда «тотальность» — это предельная, даже если и недостижимая, цель. В чем же тогда, можем мы спросить, заключается цель его политики? Ясно, это больше, чем негативная «цель» избегать бесполезной жизни или вести «жизнь, которая была бы не потрачена зря»[33]. Более того, 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.

29. *Habermas J.* Between Facts and Norms. P. xii.

30. Ibid. P. 186.

31. Ibid. P. 185.

32. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1992. P. 145 [*Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003].

33. Ibid. P. 145–146.

Несомненно и то, что Хабермас вводит в заблуждение, говоря о разуме, который просто видит или непосредственно схватывает («выявляет») общий интерес и общее благо, как будто мы можем непосредственно видеть гору или схватывать ущелье; традиционно общее благо понималось не как непосредственно различаемая «сущность» (*entity*) некоего рода, но как онтологическое и этическое требование, как «указание на Бытие посреди сущего» или как «истинное положение дел, еще не существующее в эмпирической действительности, которое в качестве прескриптивного политического призвания для политического сообщества оглашается его публичными представителями, чтобы быть воплощенным в его жизни». Без сомнения, Хабермас настаивает на том, что «общее» в «общем благе» или «общей воле» может рассматриваться в качестве такового лишь в силу того факта, что оно достигается посредством определенной процедуры, то есть если оно образуется в процессе свободной интерсубъективной дискуссии, предметом которой является то, что он называет «поддающимся генерализации интересом»[34]. Но, конечно, гораздо уместнее говорить об (этическом/онтологическом) общем благе *самом по себе* как вдохновляющем нас и формирующем в нас общую волю, которая является идеальной/прескриптивной, поскольку направлена к цели, которую мы должны достичь нашими усилиями и которая в то же время актуальна, *поскольку* она формирует нас или «формируется» в нас («онтологическое» становится эмпирическим, или «предельное бытие/реальность» становится конкретным). Без всякого сомнения, верно, что в демократическом сообществе свободных индивидов, которые признают *только* интеллектуальную «принудительность» лучших аргументов, озвученных в ходе открытой дискуссии, и которые отвергают какие-либо иные ограничения своей свободы, «интерсубъективный» процесс крайне важен и не является просто «процедурным» средством для достижения (сущностной) цели. Демократические «лидеры» в считающемся «свободным» обществе, которые пытаются выражать общую волю в отсутствие этого важнейшего посреднического процесса коллективного самовыражения, фактически (и другими средствами — не силой аргументации в открытой дискуссии),

34. См. *Habermas J.* The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987. P. 92–93, 271–272; *Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press, 1990. P. 65–68 [*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000].

«заставляют граждан быть свободными». В то же время, однако, следует сказать, что процесс участия в такой дискуссии, хотя и является необходимым для формирования *общей воли* (Хабермас, я думаю, в данном случае сказал бы «некоей» общей воли) и, как правило, соответствует своей задаче, сам этот процесс не всегда является достаточным. Хабермас отвергает гегелевский «высший уровень субъективности государства»[35] в пользу своего собственного «высшего уровня интерсубъективности непринужденного формирования воли»[36], но, без сомнения, «интерсубъективность дискуссии и участия» может быть «высшим уровнем» лишь постольку, поскольку она служит в качестве добросовестного коллективного посредника, через которого находит свое выражение сущностная (онтологическая/прескриптивная) общая воля. Как утверждает Гегель (думаю, правильно), не процесс (или не только процесс), посредством которого складывается воля, но универсальность или общность самой общей воли (то есть эта воля, когда она открывается ее действительному общему интересу, ориентируется на него и формируется им — «разумом и истиной» ее общества) позволяет нам законно использовать выражение «высший порядок». Как замечает Ратцингер относительно законов, принимаемых посредством совершенной процедуры и, как предполагается, ради публичного интереса, «принцип большинства оставляет открытым вопрос об этических основах права»[37]. К чему постсекулярное общество стремится более осознанно и настойчиво, чем это было когда-либо ранее, так это к более ясному пониманию (1) метафизического основания и цели, которые легитимируют его существование, (2) его отношения к Абсолюту, как бы его ни понимать, и (3) онтологических истока и цели временного «эмпирического/политического» — в Истине, Разуме и Благе.

Другой момент, когда антиметафизическая установка Хабермаса оказывает отрицательное влияние на его попытки теоретизировать на тему постсекулярного общества, связан с тем, что эта установка препятствует пониманию того ущерба культурным источникам солидарности, который был следствием утраты западным обществом своих метафизических/онтологических и теологических корней. Он хорошо понимает, что «взаимопро-

35. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. P. 40.

36. Ibid.

37. *Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 60 [С. 84].

никновение христианства и греческой метафизики»[38] имело глубокое влияние на западную мысль и что философия на Западе «трансформировала первоначальный религиозный смысл» целого ряда ключевых понятий («ответственность», «автономия», «оправдание», «эмансипация»), «но не устранила, не выхолостила его из этих понятий»[39]. Он говорит, что «таким спасительным переводом стал перевод идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения»[40]. Однако Хабермасу не удается увидеть, что очень многое утрачивается в этом процессе «перевода», что в онтологическом и религиозном аспектах выражения «чадо Божие» или «образ Божий» имеют такую глубину и сущностное содержание, которые просто отсутствуют в представлении об «универсальном достоинстве всех людей». Вряд ли можно сомневаться в том, что нынешний высокий уровень абортов в западных обществах отчасти связан с тем, что интеллектуальное и культурное распространение первого (теологического и метафизического убеждения в том, что жизнь каждого чада Божия является священной от зачатия до естественной смерти) сменилось простой (то есть «метафизически пустой») формальностью второго. «Утраты в процессе перевода» в данном случае весьма серьезны, потому что они происходят в ходе дегенеративного процесса: от «формы как живого канала реального» (или «формы как онтологически реального, имеющего прескриптивную, практическую силу в эмпирических человеческих и политических делах») — к «просто форме», от положения «хорошо обоснованного» — к состоянию «шаткости и манипулируемости в условиях политического давления». Сколь бы культурно распространенным ни было популярное верование (такое, как верование в «бесценное достоинство человека»), оно ослабляется, если оказывается оторванным от своих теологических и метафизических корней, от связи с Бытием как таковым (как бы его ни понимать) и если становится «чисто политическим» в смысле позднего Ролза, то есть «обычно принимаемым, по любым причинам, теми, кто составляет конкретное политическое сообщество». В том, что касается основополагающих политических принципов, важно, чтобы они были «эмпирически приняты» *потому, что* считаются «вечно при-

38. Ibid. P. 44 [C. 67].

39. Ibid. P. 44–45 [C. 68].

40. Ibid.

емлемыми», исходящими, так сказать, непосредственно из сердца «самой Истины» или из источника и вершины самой жизни и самого Бытия.

4. Хабермас и Ролз: божественная/абсолютная публичная сфера

Другая ущербность антиметафизической установки Хабермаса связана с тем, что он не справляется со следующей трудностью. Он хочет приписать абсолютное или богоподобное качество «публичному использованию разума» (правильному использованию разума в публичной сфере) и полностью поддержать идею Ролза о том, что «разумные всеобъемлющие доктрины (*comprehensive doctrines*), религиозные или нерелигиозные, могут быть введены в публичную политическую дискуссию в любое время при условии, что должным образом будут представлены собственно политические резоны — а не резоны, выдвигаемые исключительно всеобъемлющими доктринами, — достаточные для поддержки того, что́ поддерживают эти введенные [в дискуссию] всеобъемлющие доктрины»[41]. Однако он сталкивается с возражением Пола Вайтмана (и принимает его всерьез), что это (в моих терминах — абсолютизация или деификация «ценностей публичного разума» у Ролза) несправедливо по отношению к религиозным людям. Вайтман считает, что полезная деятельность церквей, которые побуждают «своих членов принимать демократические ценности в качестве основы для принятия важных политических решений и принимать демократические институты как легитимные»[42], окажется под угрозой в случае строгого соблюдения требований публичного разума Ролза и что нечестно и неразумно лишь на верующих возлагать обязанность искать в общедоступном языке эквиваленты каждого религиозного утверждения, которое они делают. Подобным образом, поскольку «тотализирующая черта такого образа веры, который проникает в поры повседневной жизни, противится… всякой стремительной перестройке религиозно укорененных политических убеждений на *другой* ког-

41. *Rawls J.* The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. 1997. Vol. 64. P. 783.

42. *Weithman P.J.* Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 91.

нитивной основе»[43], Хабермас всерьез принимает и то, что он называет, «убедительным возражением» со стороны Николаса Уолтерсторфа: «Для религиозных убеждений весьма многочисленных религиозных людей в нашем обществе характерно то, что они *должны основывать* свои решения, касающиеся фундаментальных вопросов справедливости, *на своих* религиозных убеждениях»[44]. Однако Хабермас выражает серьезную обеспокоенность, когда Уолтерсторф утверждает, во-первых, что (говоря словами Хабермаса) он «не хотел бы подвергать никакому ограничению политическое применение религиозных оснований»[45] и, во вторых, что (передаю своими словами) религиозные мировоззрения обладают абсолютным («неуязвимым для критики») качеством, что делает демократию, в особенности в идеологически или религиозно разделенных обществах, соревнованием между «соперничающими богами», когда лучшее, на что мы можем надеяться, это своего рода прагматический *modus vivendi*[46].

На мой взгляд, Хабермас демонстрирует неубедительную реакцию на стратегию Уолтерсторфа (говорю своими словами), направленную на дедеификацию и деабсолютизацию «публичного разума», для того чтобы деифицировать и абсолютизировать «частный разум» или, более точно в данном случае, «разум, используемый гражданами и их группами для выражения понятий и категорий всеобъемлющего мировоззрения, религиозного или нерелигиозного». Реакция или «контрстратегия» Хабермаса заключается в том, что он ограничивает божественность или абсолютность публичной сферы формальным и «пристойным» политическим дискурсом в противоположность неформальному и «дикому». Он считает, что «многоголосная сложность» публичных голосов[47] и религиозный по своим истокам вклад в публичную дискуссию допустимы *только* в «дикой» неформальной публично-политической сфере; мы должны иметь в виду, говорит он, что «институциональные пороги между „дикой“ политической публичностью и государственными организациями образуют филь-

43. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. P. 8 [*Хабермас Ю.* Религия и публичность // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 122].

44. *Audi R., Wolterstorff N.* Religion in the Public Sphere. New York: Rowman and Littlefield, 1997. P. 105 [*Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. С. 122].

45. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 11 [С. 128].

46. *Audi R., Wolterstorff N.* Religion in the Public Sphere. P. 160.

47. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 10 [С. 126].

тры, которые из гула голосов публичных коммуникативных циркуляций пропускают только секулярные голоса»[48]. И он доходит до того, что заявляет — и здесь божественное и абсолютное качество, приписываемое строгой или надлежащей публичной сфере, достигает своего апогея, — что «регламент в парламенте должен давать президентам возможность вычеркивать из протокола религиозные позиции или оправдания»[49]. Это все равно, что сказать, что только те политики, которые используют отфильтрованный, «очищенный» язык, могут вступать в сферу «публичного разума» и полноценно участвовать в нем (или «поклоняться» его святыне).

Вместо того чтобы приписывать богоподобное, абсолютное качество «публичному [универсальному] разуму», как в случае Ролза и Хабермаса, или же «частному [мировоззренческому] разуму», как в случае Уолтерсторфа, нам следует признать богоподобное, абсолютное качество самого Разума, рассматривая те требования, которые он нам предъявляет, как единственно абсолютные и предельные, принимая на себя обязанность прикладывать все усилия для уяснения того, что́ он говорит нам в наших нынешних обстоятельствах, и оценивая уместность каждого актуального политического использования разума (публичного или приватного, в формальной или неформальной политико-публичной сфере) с точки зрения его согласия с самим «разумом» (или Разумом) или его способности быть конкретным выражением разума. Говоря «мы» и «нам», я имею в виду личности, действующие *в том или ином смысле* как граждане (как индивидуальные выборщики, как члены церкви, как публичные представители и проч.), ибо в коллективной жизни политического сообщества нет такой сферы, которая была бы вне «света разума» или была бы свободна от универсальной критики. Хабермас и Ролз, по существу, жестко ограничивают использование политического/публичного разума и языка, являющегося его выражением, ибо они фактически предлагают изгнать из публично-политического пространства употребление языка, который (1) является особым языком группы граждан, разделяющих определенное мировоззрение, и который (2) не является непосредственно доступным или переводимым на общепонятный и доступный язык. В данном случае предполагается, что граждане могут осмысленно коммуницировать друг с другом политически, *только* встречаясь в общем публичном пространстве, где используется

48. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 10 [С. 126].

49. Ibid. P. 10 [С. 126].

общий публичный язык, то есть встречаясь в возвышенной сфере по ту сторону туманных и разделенных областей «различия» между ними — областей, между которыми коммуникация (подлинное использование политического/публичного разума) невозможна. Однако признать суверенность «разума» и его универсальное присутствие (этическое и актуальное, идеальное и уже воплощенное, «рождающееся» и уже «рожденное») во всех сферах общества и политики (*body politics*) — значит увидеть, что его «вертикальное нисхождение» является эффективной гарантией и условием реальной (подлинной, плодотворной и продуктивной) горизонтальной коммуникации между гражданами, пребывающими в разных «мировоззренческих вселенных», и в то же время «обетованием» того, что их различия суть различия *в рамках* единой политической вселенной. В одно время сформированная «публичным разумом» (горизонтальная) коммуникация «поперек» и «поверх» мировоззрений требует от граждан подняться над своими мировоззренческими различиями и использовать то, что можно назвать «общепонятным и непосредственно доступным публичным языком», вполне в духе Хабермаса и Ролза, но в другое время «вертикально нисходящий разум» требует от них говорить друг с другом, так сказать, «из самой сердцевины» их мировоззренческих различий, чтобы позволить этим различиям интегрироваться в ткань социополитического единства.

Только подлинная открытость различных групп (религиозных, этнических, феминистских и др.) в либеральном демократическом обществе к универсальному и объединяющему «вертикальному» нисхождению «разума» может обеспечить осмысленную, взаимно постижимую, продуктивную коммуникацию между ними и между разными мировоззренческими вселенными, в которых они живут; первое (вертикальное нисхождение «разума») является метафизическим/онтологическим условием и гарантией второго (реальной и эффективной горизонтальной коммуникации). Этика гражданства требует не отбрасывания языка, источником которого является определенное мировоззрение, а использование такого языка публично приемлемым образом, способствующим взаимопониманию и нацеленным на универсальное понимание и достижение общего блага. Так, например, марксист (или феминист, или христианин, или атеист...), будучи вовлечен в публичную дискуссию (в пабе или в парламенте), совершенно свободен употреблять понятия и категории, взятые из марксистского мировоззрения («пролетариат», «прибавочная стоимость»), даже

если уместность и полезность этих терминов могут не признаваться вне марксистских (или феминистских, или христианских, или атеистических...) кругов, но при условии, что сказанное (1) может быть понято теми, кто находится вне соответствующего круга, и что (2) может быть понята связь сказанного с общим благом. Либерально-демократическая этика гражданства требует от граждан, и особенно тех, которые являются приверженцами всеобъемлющих доктрин (религиозных или нерелигиозных), серьезных усилий, направленных на то, чтобы понять, «откуда» происходят другие основные группы общества и почему они интерпретируют общее благо именно так, как интерпретируют.

5. Хабермас и Ролз: приоритетность метафизики

Хабермас, Ролз, Вайтман и Уолтерсторф, каждый по-своему, полагают (с чувством тревоги), что от религиозных граждан требуется (что правильно и справедливо, с точки зрения Хабермаса и Ролза, и неправильно и несправедливо, с точки зрения Вайтмана и Уолтерсторфа) переводить свои религиозные по происхождению взгляды на язык нейтральных «секулярных» терминов, прежде чем они будут допущены в политическую/публичную сферу и что на них несправедливо возложены бремена, которые не возложены на нерелигиозных граждан. Однако я думаю, что озабоченность Ролза и Хабермаса неуместна, и на нее можно отреагировать, обратив внимание на скрытый в том, что они говорят, метафизический смысл. Когда, например, они говорят об этике гражданства — когда Хабермас говорит, что «в случае спорных политических вопросов [граждане] должны искать рационально мотивированное взаимопонимание»[50], или когда Ролз говорит о «ценностях публичного разума», — мне представляется, что нам следует их понимать, имея в виду прежде всего метафизический/онтологический смысл сказанного, или, по крайней мере, не придавать сказанному принципиально антиметафизический смысл, который придают они оба. Это позволит нам думать и говорить о том, что этические требования публичного разума равным и одинаковым образом (это всегда голос одного и того же «Разума») касаются *всех* граждан (религиозных и нерелигиозных, приверженцев «всеобъемлющих доктрин» или не всеобъемлющих), вместо того, чтобы считать, в духе Ролза, что этические

50. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 5 [С. 116].

требования гражданства касаются разных групп граждан неравным образом, что несправедливо.

Принимая во внимание вертикальное отношение «разума» и придавая словам Ролза метафизический смысл, которого тот избегает, мы можем увидеть, что он совершенно верно утверждает, как мы видели ранее, что «всесторонние доктрины (*comprehensive doctrines*), религиозные или нерелигиозные, могут быть введены в публичную политическую дискуссию в любое время при условии, что должным образом будут представлены собственно политические резоны — а не резоны, выдвигаемые самими доктринами, — достаточные для обоснования того, что́ поддерживают эти введенные [в дискуссию] всесторонние доктрины»[51]. С этой оговоркой («оговоркой Ролза») политические оппоненты тех, кто выражает политические взгляды, опирающиеся на всесторонние доктрины, смогут понять — и, быть может, даже с некоторой долей симпатии, — предполагаемую вертикальную связь между «вдохновленными доктриной» политическими предложениями и голосом «разума»/общего блага («предписанием Разума»). Заявленные интуиции относительно того, что́ «разум» требует от политического сообщества, *всегда* политически спорны и потому должны проходить проверку «очистительным огнем» публичной дискуссии, однако такого рода очистительная публичная дискуссия просто не может иметь места, если не будет «взаимной вразумительности». В этом, конечно, сама суть и цель оговорки Ролза; если ее выразить в метафизических терминах, это будет означать, что всегда и везде требуется открытость к Разуму. От каждого из нас, религиозного или нерелигиозного человека, «предписание Разума» требует пройти тест на универсализацию, когда мы делаем публичные/политические предложения от первого лица, то есть со своей (всегда уникальной) точки зрения. Также ясно, что эта универсальная открытость Разуму и Истине является метафизической основой утверждения Хабермаса, что демократическое конституционное государство «до известной степени чувствительно к истине»[52], ибо только посредством «метафизического открытия» чувствительности к истине в сердцевине внутреннего существа каждой личности/гражданина и каждой группы как «коллективной личности» — чувствительности к истине, которая является одновременно «фактом» всегда имеющей

51. *Rawls J.* The Idea of Public Reason Revisited. P. 783.

52. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 18 [C. 138].

место человеческой ориентации и «этической обязанностью», поскольку ее нужно культивировать и действовать в соответствии с ней, — для Хабермаса действенно и вообще возможно «определенное самопонимание модерна»[53]. Чего Хабермас не может понять или признать, так это того, что «области, где одних лишь нормативных аргументов недостаточно»[54], — это метафизическое пространство и что только метафизическая конструкция публичного использования разума — (1) как публичная дискуссия, касающаяся требований самого Разума, обращенных ко всем гражданам в конкретных обстоятельствах и (2) как внешнее выражение внутренней потребности каждого гражданина возрастать в Истине — может в конечном счете оправдать либеральное государство, накладывающее на своих граждан конституционные нормы того типа, о котором говорят Ролз и Хабермас.

В то же время, выдвигая таким образом метафизические предпосылки, мы можем увидеть правоту критикующего «оговорку Ролза» Вайтмана, который утверждает, что было бы неразумно интерпретировать ее в том смысле, что религиозные граждане должны находить соответствующие эквиваленты в общедоступном языке, чтобы заместить все политические утверждения религиозного происхождения, которые они делают. Попытка произвести такой непосредственный, горизонтальный перевод «религиозных утверждений» на язык публично доступных утверждений или найти между ними своего рода горизонтальное соответствие — ошибочна и вводит в заблуждение. Как мы видели, не отбрасывание религиозного языка и не его (прямой, горизонтальный) перевод в публично доступную форму, но использование такого языка таким образом, который может быть всеми понят как относящийся к общему благу и способствующий ему, — вот что требуется для результативной коммуникации и этики гражданства.

6. Заключение: устремленность к единству и формированию идентичности в постсекулярном обществе

Хабермас прав, когда говорит, что ныне существует широкое осознание того, что требуется обновить культурные источники солидарности и что конституционное государство должно «бе-

53. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 18 [С. 139].
54. Ibid. P. 19 [С. 140].

режно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними»[55]. Однако это означает, что всякий гражданин должен перестать жить (или жить только) с единомысленными ему гражданами в социально солипсистской вселенной со своей собственной «всесторонней доктриной» или же «частными основаниями» (религиозными или нерелигиозными, «традиционными» или «нетрадиционными» по своей ориентации, консервативными или радикальными/феминистскими), но что *все* граждане должны прикладывать все новые усилия для того, чтобы реинтегрировать свои различные основополагающие верования и стать членами одной политической вселенной, обогащенной здравым многообразием точек зрения. Хабермас оптимистичен и проницателен в своей оценке того, что́ это означает для верующих, но не совсем понятно, что́ это означает для неверующих. Для первых (верующих) это означает, что, как он говорит, «для них открывается возможность через политическую общественность самим влиять на социум в целом»[56], но в то же время, добавляет он, либеральные законы об абортах накладывают на них «асимметричное» бремя толерантности[57]; для вторых (неверующих) это означает «рефлексию над собой» и «осознание границ просвещенности [или границ Просвещения]»[58]. Что́ все это значит для «антиметафизичного» Хабермаса, не вполне ясно, но для меня «жестким требованиям» толерантности, которые предъявляются верующим либеральными законами об абортах, должно соответствовать требование к неверующим (1) неутомимо и непрестанно искать источники социальной и политической солидарности и (2) признать, (а) что либеральное государство не может само себя оправдать и не подлежит просто процедурному и метафизически нейтральному оправданию, (б) что либеральные свободы и разнообразие, которые мы высоко ценим, имеют свой источник в более глубоком и всеохватном единстве, которое нужно дальше исследовать, и (в) что представление о том, что либеральное государство может себя оправдать автономно, без каких-либо теологических или метафизических оснований, ведет в конечном счете к его упадку,

55. *Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 46 [С. 69].

56. Ibid. P. 49 [С. 73].

57. Ibid.

58. Ibid. P. 50 [С. 73].

и (3) со всей серьезностью рассматривать возможность того, что (а) и (б) могут быть тесно связаны или даже взаимозависимы. Таким образом, когда Хабермас говорит, что мы должны «понимать культурную и социальную секуляризацию как двоякий процесс взаимного обучения, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений»[59], сказанное им совершенно справедливо; однако я хотел бы здесь заметить, что это справедливо и в отношении динамики или «встречи границ» сакрального и секулярного («диалектики» сакрального и секулярного) в христианскую эпоху. В обоих случаях мы не говорим о «границе» в смысле (1) футбольного поля, ограниченного полем для регби, но о границе в более гегельянском смысле (2) устремленности выше себя по направлению к единству с другим, примером чего может быть положение мужа, который ограничен женой или «отрицается» ею. «Он» не есть «его жена»; она — «другая», но *его* «другая», и наоборот; налицо взаимная и дополняющая устремленность к «пересечению границы» ради достижения трансцендентного единства.

Теоретизируя на тему постсекулярного общества (и особенно рассматривая его потребность в легитимации и чувстве значимой идентичности), мы должны различать вопросы о том, «кто мы», с одной стороны, и о том, «что мы делаем»/«как это делать» — о которых пока мы в основном и говорили — с другой. Подход Ролза/Хабермаса помогает разбираться со вторыми, но мало дает для размышлений о первых (касающихся вопросов идентичности или того, чем сделал нас наш коллективный исторический опыт). Их принцип нейтральности, проявляющийся, например, в том, что «все проводимые государственной властью политические решения *должны быть сформулированными* и *могут быть оправданы на языке*, в равной степени доступном всем гражданам»[60], совершенно разумен и не допускает исключений, когда применяется к вопросу о том, «что делать», и даже к столь спорным вопросам, как аборты и однополые браки, но он неуместен и нереалистичен, когда речь идет о вопросе, «кто мы», возникающем в ситуации, когда изменяющаяся этно-религиозная конфигурация какого-то народа поднимает проблему его исторически

59. *Habermas J., Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 23 [С. 43].

60. *Habermas J.* Religion in the Public Sphere. P. 12 [С. 128–129]. См. также *Rawls J.* The Idea of Public Reason Revisited. P. 783.

унаследованного чувства идентичности. Неспособность проводить это элементарное различение имела тяжелые последствия для западных обществ, ибо нам стало трудно понять, что для того, чтобы разобраться с вопросом «кто мы», граждане должны проявлять разумность в смысле поддержания симметричных «ожиданий толерантности» друг от друга; к примеру, это означает, что граждане, обладающие «христианским наследием» в преимущественно христианском обществе могут иметь «ожидания толерантности» со стороны своих сограждан-мусульман — ожидания, являющиеся столь же разумными и в том случае, когда речь идет о христианах в обществе с преобладающим мусульманским наследием. Я думаю, что разумно ожидать от мусульман, живущих в западном обществе — имеющем иудео-христианские корни, все еще публично признаваемые и различным образом ценимые, — (1) что они будут, насколько это возможно, толерантны к тому, что религиозное прошлое этого общества продолжает быть неотъемлемой частью его идентичности, и (2) что они будут проявлять чувствительность и такт в своих усилиях интегрировать (или «привить») аспекты своей собственной религии в публичное выражение национальной идентичности. (Например, члены значительных мусульманских меньшинств в западных обществах могут иметь разумные ожидания, что их сограждане-немусульмане присоединяться к ним в публичном «праздновании» по случаю конца Рамадана.)

Далее, важно признать, что ритуалы, которые мы можем назвать указывающими на то, что «это — мы», такие как произнесение публичных молитв перед парламентскими заседаниями или публичные празднования Рождества, Пасхи или Страстной Пятницы, поднимают проблему идентичности, с которой надо иметь дело *напрямую*. Нам нужно сформулировать критерии и стандарты разумности (симметричные ожидания толерантности), которые специально касаются этих проблем, и вместо того чтобы стремиться создать пустое, безликое публичное пространство (в чем, судя по всему, и состояло, к сожалению, намерение Верховного суда США, когда он изгонял из публичной сферы любые исторически сложившиеся формы репрезентации идентичности), нам следует поощрять все живые этно-религиозные традиции, которые питают мотивационные корни общества, и культивировать культуру взаимоуважения и толерантности, которая порождает и поддерживает дружественные отношения между ними.

Наконец, я утверждал, что «диалектика секуляризации» Хабермаса — так значится в заголовке книги, написанной в соавторстве с кардиналом Ратцингером, хотя удачнее выражение «постсекулярная диалектика» — сегодня, в современных условиях, является функциональным эквивалентом характерного для христианского мира прошлого различения сакрального и светского и его «устремленности к единству во Христе». Однако выяснение того, как следует характеризовать это постсекулярное устремление к единству в современных западных обществах — задача не из простых. Трудно найти фразу или объединяющий лозунг, чтобы с точностью выразить основные черты этого «постсекулярного» общества, о котором говорит Хабермас, или сущность общества, идеальным образом осуществляющего его «диалектику секуляризации» (или, как я бы сказал, «постсекулярную диалектику»). Мне представляется, что, оставаясь в русле его мысли, обозначенной в «Диалектике секуляризации», в настоящее время наилучшим функциональным эквивалентом «устремленности к единству во Христе», которая характеризовала отношение сакрального и секулярного в эпоху христианского мира, было бы выражение «устремленность к единству в Боге и благе», которое характеризует соотношение сакральное/метафизическое — секулярное/политическое в современных постсекулярных западных обществах. Идея «общества в Боге и благе», конечно, должна быть понята, насколько это возможно, наиболее кафолическим и «социально интегративным» образом, чтобы она стала приемлемой для неверующего Хабермаса. Верно, что полнота смысла, связанного с этим выражением, не может найти универсального одобрения; этот смысл может быть принят только религиозными людьми (от всего сердца) и огромным большинством «номинальных верующих» (просто как факт). Однако *многие* составляющие этого смысла вполне *могут* быть приняты и такими «принципиальными атеистами», как Хабермас. Я в данном случае имею в виду «богоподобное» качество, подразумеваемое здесь в слове «благо», суверенное требование, которое оно предъявляет всем нам как гражданам и которое Хабермас, как мне кажется, вопреки своей решительно антиметафизической установке, признает гораздо более ясно и сильно в «Диалектике секуляризации», чем в своих более ранних работах. Он, например, говорит, что от граждан ожидается, что они будут «воспринимать свои права на коммуникацию и участие активно, причем не только в собственных интересах... но и с оглядкой на общественное благо»,

и замечает, что это влечет за собой способность «идти на жертвы»[61]. Как принципиальный атеист Хабермас может отвергнуть выражение «в Боге и благе» в пользу выражения «в благе как Боге», но он может проявить и готовность принять первое выражение, поскольку оно, по сути, подразумевает для него и его собратьев-атеистов второе. Также, как мы видели, он весьма оптимистичен в своем признании того, что диалектика секуляризации предполагает тяжелое испытание для взаимной толерантности. Учитывая, что (1) он достаточно великодушен, признавая, что верующий платит немалую цену в постсекулярном либеральном обществе, принимая право на аборт[62], что для верующих почти равносильно терпимости к абсолютно недопустимому, и что (2) он вполне верит в социо-политическое «единство-в-различии» и принимает напряжения, которые оно неизбежно порождает[63], и что (3) он испытывает глубокое и подлинное уважение к верующим, с которыми не согласен, Хабермас может оказаться готов в отношении обсуждаемого выражения заплатить «высокую цену толерантности», которую он ожидает от других.

Перевод с английского под редакцией
Александра Кырлежева

Библиография

Audi R., Wolterstorff N. Religion in the Public Sphere. New York: Rowman and Littlefield, 1997.

Habermas J. The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Boston: Beacon Press, 1987.

Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1990 [*Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000].

Habermas J. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1992 [*Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. М.: Весь мир, 2003].

Habermas J. Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism // The Journal of Philosophy. 1995. Vol. 92. P. 109–131.

Habermas J. Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy. Cambridge: Polity Press, 1996.

Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. P. 1–25 [*Хабермас Ю.* Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 109–141].

61. *Habermas, J. and Ratzinger J.* The Dialectics of Secularization. P. 30 [С. 51].

62. Ibid. P. 49–50 [С. 73].

63. Ibid. P. 50–51 [С. 73].

Habermas J., Ratzinger J. The Dialectics of Secularization. San Francisco: Ignatius Press, 2006 [*Хабермас Ю., Ратцингер Й.* Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М.: ББИ, 2006].

Hauerwas S., Willimon W.H. Resident Aliens. Nashville: Abingdon Press, 1989.

Martin D. A General Theory of Secularization. Oxford: Blackwell, 1978.

O' Donovan O. The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1971 [*Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995].

Rawls J. Kantian Constructivism and Moral Theory // Journal of Philosophy. 1980. Vol. 77. P. 515–535.

Rawls J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical // Philosophy and Public Affairs. 1985. Vol. 14. No. 3. P. 223–251.

Rawls J. Political Liberalism. New York: Columbia University Press, 1993.

Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. 1997. Vol. 64. P. 765–807.

Scanlon T. Contractualism and Utilitarianism // Utilitarianism and Beyond/Sen A. K., Williams B. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 103–128.

Trainor B. Christ, Society and the State. Adelaide: Australian Theological Forum/Pantaenus Press, 2009.

Weithman P.J. Religion and the Obligations of Citizenship. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.