Дмитрий Узланер

Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии

Dmitry Uzlaner

The Dialogue of Science and Religion from the Perspective of Contemporary Theories of Democracy

Dmitry Uzlaner — Director of the Center for the Study of Religion and Society, Associate Professor of Chair of State-Confessional Relations, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). uzlanerda@gmail.com

This article deals with the dialogue between science and religion through the lens of contemporary theories of democracy. Can religion, along with science, make valuable contributions to the public debate? Should scientific community respect this contribution, and if yes, then why? The article analyzes the two general considerations in favor of religious contributions. One is normative, connected with contemporary theories of democracy. Another one is epistemological, which, in turn, exists in two versions: weak or «modern», represented by Jürgen Habermas and implying the necessity of «translation» of religious contribution into the language of universal secular rationality; and «strong» or postmodern, implying epistemological equalization of religion and science. Then the article considers concrete historical details of Russian culture (most importantly, its internal binary oppositions), which stipulate the social projection of the dialogue between science and religion in the Russian context.

Keywords: religion and science, Jürgen Habermas, Charles Taylor, public religion, postsecular society, deliberative democracy.

В центре внимания данной статьи — проблема диалога науки и религии. При этом нас не интересует стандартный ракурс этой проблемы: например, академические или околоакадемические дискуссии по частным вопросам, будь то статус теологии в системе высшего образования или же спор креационистов с эволюционистами. Вместо этого нас интересует обществен-

Узланер Д. Диалог науки и религии: взгляд с позиций современных теорий демократии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 136–163.

Uzlaner, D. (2015) "The Dialogue of Science and Religion: A Theory of Democracy Perspective", *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 33 (1): 136–163.

ная проекция данного диалога — взаимодействие науки и религии (и представляющих их сообществ) в публичном пространстве. Есть ли для религии место в публичном пространстве? Способна ли религия наравне с наукой вносить содержательный вклад в публичные дискуссии? Должно ли научное сообщество уважать этот вклад, и если да, то почему?

Под публичным пространством мы будем понимать совокупность институтов и практик, располагающихся между сферой государственной власти и сферой приватности, то есть то, что делает возможной дискуссию по вопросам, имеющим общую для всех членов данного общества значимость[1]. Публичные дискуссии — это те критическо-рациональные дискуссии, которые касаются общезначимых вопросов и происходят в публичном пространстве. В современных работах, посвященных не только общим проблемам демократии, но и вопросу о месте религии в демократическом обществе, публичные дискуссии все чаще выходят на первый план как важное дополнение к «агрегирующим» или «голосоцентричным» моделям демократии. Последние способны обеспечить «механизм для определения победителей и проигравших, но никакого механизма для достижения консенсуса, или формирования общественного мнения, или даже для формулирования достойного компромисса»[2]. Публичные дискуссии, согласно теоретикам «делиберативной демократии», как раз и становятся тем механизмом достижения консенсуса, без которого оказывается невозможной стабильная демократия. Более того, эти дискуссии подчас оказываются не менее важными, чем процедуры и принимаемые благодаря им решения. В частности, они оказываются «основным инструментом, позволяющим организованным группам граждан ограничивать власть и делать могущественных акторов подотчетными»[3].

Вклад науки и научного сообщества в публичные дискуссии очевиден и не требует какого-то специального пояснения[4]. Однако присутствие религии и представляющих ее сообществ в публичном пространстве, равно как и их статус легитимных участ-

1. Подробнее об идее становления и развития публичного пространства см.: Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* [1962]. Cambridge: Polity.
2. *Кимлика У.* Современная политическая философия: Введение. М.: Изд. дом НИУ-ВШЭ, 2010. С. 371.
3. Young, I. M. (2000) *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
4. См., например: Kitcher, F. (2001) *Science, Truth, and Democracy*. Oxford University Press; Kitcher, F. (2011) *Science in a Democratic Society*. Prometheus Books.

ников общественно значимых дебатов, не так очевидны. Так, в частности, в рамках некогда популярных теорий секуляризации был сформулирован тезис о неизбежной приватизации религии[5], который совмещал в себе дескриптивное и нормативное измерения, то есть речь шла не только о констатации того, что на самом деле происходит, но и о представлении данного процесса не всегда желательным, но почти всегда неизбежным итогом общественно-политического развития. Утверждалось, что религия утрачивает свою социальную значимость (какими бы ни были причины этого) и все больше становится частным делом человека, который в пространстве своей приватности имеет право верить/не верить в то, во что считает нужным, не обременяя при этом окружающих.

Несмотря на то что в последние годы этот тезис все чаще пересматривается — в частности, теоретиками десекуляризации и постсекулярного общества, подчеркивающими значимость религий как важных «интерпретирующих сообществ»[6], — он до сих пор популярен среди некоторых «лидеров общественного мнения», не говоря уже об академическом сообществе, ревностно оберегающем свой статус единственного поставщика обоснованных экспертных суждений. Пример — один из ведущих интеллектуалов современности[7] Ричард Докинз, который, являясь одним из лидеров так называемых «новых атеистов», выступает с самой резкой критикой «публичных религий». С его точки зрения, сам факт наличия рясы, бороды и креста еще не дает человеку автоматического права на участие в публичных дискуссиях и уж точно не налагает на остальных участников дискуссии никаких обязательств по принятию этих суждений всерьез[8]. Позиция Докинза не лишена оснований: в отличие от науки, притязающей на знание мира «как он есть» и подкрепляющей свои аргументы в публичных дискуссиях авторитетом этого знания, религия, являясь

5. Berger, P. L., Berger, B. and Kellner, H. (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, p. 138–142. N. Y.: Vintage Books; Parsons, T. (1966) «Religion in a Modern Pluralistic Society», *Review of Religious Research* 7 (3): 134.
6. *Хабермас Ю.* Против «Воинствующего атеизма» // Русский журнал [http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma, доступ от 17.01.2015].
7. По версии рейтинга журнала *Prospect Magazine*, составлявшегося на основе десяти тысяч голосов, поданных из ста стран мира. См.: World Thinkers 2013 // Prospect Magazine [http://www.prospectmagazine.co.uk/magazine/world-thinkers-2013/#.UnBGXECGhjo, доступ от 30.10.2013].
8. *Докинз Р.* Долли и рясоголовые // *Докинз Р.* Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви. М.: АСТ: Corpus, 2013.

делом индивидуальной и в высшей степени субъективной веры, не способна подкрепить свою аргументацию столь же весомым эпистемологическим авторитетом.

Таким образом, право религии на присутствие в публичном пространстве и полноправное участие в публичных дискуссиях нуждается в дополнительном обосновании. Ниже будут представлены аргументы в пользу этого участия, которые, мы надеемся, покажут общественную значимость диалога науки и религии и его желательность для стабильного существования современных конституционных демократических государств, к которым хотя бы по формальным признакам хотелось бы отнести и Россию. В некотором смысле данная статья является репликой в полемике с новыми воинствующими атеистами, полагающими, что религии не место в публичном пространстве, что она неспособна внести никакого вклада в публичные дискуссии и что она, являясь делом сугубо субъективным и индивидуальным, должна оставаться в пределах приватной сферы.

Религия — полноправный участник публичных дискуссий

Ниже будут представлены отвлеченные, «идеально-типические» соображения, позволяющие говорить как о неизбежности присутствия религий и представляющих их сообществ в публичном пространстве, так и о необходимости самым серьезным образом относиться к их вкладу в публичные дискуссии, независимо от того, насколько субъективны и с точки зрения научного сообщества шатки эпистемологические основания подкрепляющих этот вклад метафизических доктрин.

Таких соображений два. Первое мы назовем нормативным и будем считать относящимся к формальной стороне диалога науки и религии; второе — эпистемологическим и относящимся к содержательной стороне.

Суть нормативного соображения — в указании на то, что конституционное демократическое общество основывается в первую очередь на *согласии* всех его членов, а не на истине, как бы того ни хотелось поборникам научной или же религиозной истины. Сам факт того, что нечто является истиной (например, с точки зрения науки), не имеет никаких обязывающих последствий для общества в целом. Даже если эта истина будет воплощена в политических, правовых, экономических или любых других социаль-

но значимых формах, для ее признания необходимо достижение хотя бы минимального общественного консенсуса. Как справедливо указывает Чарльз Тейлор, современные общества начиная с XVII века осуществили переход от космическо-религиозных концепций политического порядка к концепциям, «восходящим снизу», то есть к представлению о том, что общество существует для защиты и взаимной выгоды своих членов, равных друг другу. Эти концепции содержат в себе очень мощное нормативное измерение, подразумевающее равное вовлечение всех членов общества в совместные дискуссии, касающиеся общезначимых вопросов. Как подчеркивает Тейлор, законы и институты подобного общества должны вытекать из согласия, из убежденности в том, что общество и его будущее принадлежит всем членам данного общества без исключения[9].

Принцип согласия осложняется неизбежным плюрализмом современного общества, в котором всегда наличествуют сообщества, опирающиеся на разные и зачастую несоизмеримые «всеобъемлющие доктрины», если воспользоваться терминологией Джона Ролза[10]. Это могут быть доктрины, некоторые из которых в качестве своего фундаментального основания имеют знание, а другие — веру. В логике рассматриваемого нормативного соображения вопрос об истинности данных доктрин не имеет принципиального значения, так как присутствие людей, разделяющих необоснованные (например, с точки зрения науки) представления о мире и человеке, не лишает этих людей гражданского равенства и права на отстаивание той точки зрения, которую они по каким бы то ни было причинам считают для себя в достаточной степени обоснованной. В этой ситуации на первый план выходит проблема «публичного использования разума» как инклюзивного и не предполагающего принуждения процесса обмена рациональными и обоснованными аргументами.

В связи с этими новыми реалиями трансформируется и само понимание *светскости*. Как указывает Чарльз Тейлор, светскость

9. См. Taylor, Ch. (2011) «What Does Secularism Mean», in Taylor, Ch. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*, p. 309. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press. Перевод статьи Тейлора на русский язык смотри в этом выпуске нашего издания.

10. См. *РолзДж.* Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского государственного университета, 1995; Rawls, J. (1997) «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review* 64: 765–807; Rawls, J. (1985) «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 223–251.

сегодня — это уже не столько вопрос о взаимоотношениях церкви и государства, о должной степени влияния религии на государство (и наоборот), об охране общества от излишнего влияния религии, сколько вопрос о том, как реагировать на вызовы все расширяющегося плюрализма. Исторически вопрос о светскости в его современном звучании был впервые поставлен в условиях кровопролитных религиозных войн XVI–XVII веков: противоборствующие религиозные фракции оказались вовлечены в ожесточенный конфликт, поставивший под угрозу целостность общества и поднявший вопрос о работоспособных механизмах обеспечения гражданского мира. Светскость в ее истоках — это проблема поиска таких норм и соглашений, которые бы никак не зависели от непримиримости конфессиональных разногласий[11].

Этот поиск привел, по мнению Тейлора, к двум возможным типам светскости как попытки ответа на вызов раздирающего некогда целостное общество плюрализма. Первый тип — секуляризм общего основания, суть которого в нахождении общего знаменателя, который бы объединил все противоборствующие стороны. На христианском Западе таким основанием стали самые общие христианские принципы, разделяемые всеми противоборствующими фракциями. Однако по мере усиления социального разнообразия, включающего в том числе и нехристианские сообщества и мировоззрения, секуляризм общего основания стал работать все хуже.

Вторым типом стала светскость независимой политической этики, являющаяся попыткой принципиального абстрагирования от любой конфессиональной фракционности и создания независимых норм и принципов, действующих на основе посылки «как если бы никакого Бога не было», говоря словами Гуго Гроция[12]. Например, в качестве основания таких независимых принципов можно считать положение о том, что человек — это рациональное социальное существо, стремящееся, как и все в этом мире, к самосохранению и процветанию бок о бок с другими такими же существами. Однако с появлением в обществе атеистов и агностиков как общественно значимой силы, для которых слова Гуго Гроция перестали быть просто методологическим приемом и стали фундаментом их мировоззрения и жизни, стратегия «независи-

11. Taylor, Ch. (1998) «Modes of Secularism», in R. Bhargava (ed.) *Secularism and Its Critics*, p. 32. Oxford University Press.

12. *Гроций Г.* О праве мира и войны. М.: Ладомир, 1994. Пролегомены XI. С. 46–47.

мой политической этики» превратилась в позицию лишь одной из фракций. Эта фракция по умолчанию получила преимущество, которое она пыталась упрочить путем стремления осуществлять «строгий надзор за границей между религиозной и независимой политической этикой», при этом всячески способствуя «дальнейшему превращению религии в нечто, не имеющее никакого значения для общественной жизни»[13]. Как и светскость общего основания, данная разновидность светскости едва ли может быть названа справедливой и жизнеспособной в условиях современных постсекулярных обществ.

Таким образом, обе стратегии светскости, «одна из которых подразумевает отсылку к разным сообществам и поиск точки схождения между ними по некоторым фундаментальным положениям, а вторая — необходимость абстрагирования от любых фундаментальных возвышенных верований во имя целей политической нравственности»[14], столкнулись с достаточно серьезными трудностями в условиях перехода к плюралистическому обществу, основанному на согласии. Отсюда возник запрос на третий тип светскости, который Тейлор, вслед за Джоном Ролзом, называет светскостью «перекрывающегося консенсуса» (o*verlapping consensus*).

Светскость «перекрывающегося консенсуса» заключается в признании всеми сторонами набора самых общих политико-этических принципов и ценностей. При этом данные принципы обосновываются лишь сугубо политически как механизмы достижения гражданского мира в условиях плюралистического общества, основанного на согласии. Более фундаментальное метафизическое обоснование этих принципов — будь то на основе христианских представлений о справедливости и братстве или же на основе либеральных представлений о естественных правах и свободах — является делом второстепенным и может опираться на самые разные соображения, вплоть до сугубо прагматических, подсказывающих той или иной стороне, что у нее не хватит ресурсов для победы в возможной гражданской войне. Что же касается политико-этических принципов, которые должны стать основой «перекрывающегося консенсуса» разных фракций, то они должны быть связаны с достижением трех основных целей: (1) защитой прав людей на то, чтобы иметь и /или реализовывать

13. Taylor, Ch. *Modes of Secularism*, p. 36.

14. Ibid., p. 34.

на практике любое избранное мировоззрение; (2) одинаковым обращением со всеми людьми, каким бы ни был их выбор; (3) созданием условий для того, чтобы все люди были услышаны[15]. В данном случае не имеет значения большая или меньшая истинность того или иного мировоззрения. Принципиальным оказывается сам факт наличия группы, считающей свое мировоззрение обоснованным и желающей принять участие в публичных дискуссиях по общезначимым вопросам. Если голос этой группы игнорируется (какими бы ни были причины этого), тогда у части общества (неважно, меньшинство это или большинство) может сложиться впечатление, что ее голос систематически не слышен и что ее вклад в решение общих для всех проблем невозможен. В этом смысле, вопреки «новым атеистам», сама логика современного конституционного демократического государства подразумевает прописку религии и представляющих ее сообществ в публичном пространстве и их право на полноценное участие в публичных дискуссиях наравне с учеными и прочими «интерпретирующими сообществами».

Если нормативное соображение имело в основном формальный характер, то второе — эпистемологическое — соображение касается уже содержательного измерения вопроса. Действительно ли религия неспособна внести вклад в публичные дискуссии и Ричард Докинз прав в своем высокомерном отношении к «рясоголовым»?

Здесь сразу же следует отметить, что в исследованиях, посвященных десекуляризации и феномену «публичных религий», вопрос очень часто ставится не столько в понятиях нормативного устройства современных обществ, сколько в понятиях того *содержательного* вклада, который разные религиозные сообщества способны внести в публичную сферу. Так, известное исследование Хосе Казановы «Публичные религии в современном мире»[16] посвящено как раз исследованию того вклада, который религии, вполне успешно осваивающие публичное пространство, способны внести в «сошедшую с рельс» модернизацию, помогая последней не утратить ценности свободы и прав человека. В частности, Казанова показывает, как именно публичные религии помогли

15. Taylor, Ch. (2011) «What Does Secularism Mean», p. 309. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

16. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: Chicago University Press.

конструировать публичное пространство (Польша), а также способствовали публичным дискуссиям о либеральных ценностях (США). Как пишет Казанова, приветствующий феномен «публичных религий», их распространение способно сыграть позитивную роль, в частности, скорректировать некоторые из опасных перегибов современности, так как «религия нередко служила и продолжает служить в качестве оплота против „диалектики просвещения“, как защитник прав человека и гуманистических ценностей против секулярных сфер и их абсолютных притязаний на внутреннюю функциональную автономию»[17]. Даже Юрген Хабермас, при всем его недоверии к религии и в целом крайне рационалистических установках, готов признать как минимум возможность того, что мировые религии несут в себе некое «когнитивное содержание»[18], которое может оказаться полезным для всего общества *в целом* и, в частности, внести свежую струю в «захиревшее всюду нормативное сознание» в условиях «сходящей с рельсов модернизации»[19].

Однако само признание того вклада, который религиозные граждане могут сделать в публичные дискуссии, еще не отвечает на вопрос о том, каков статус этого вклада и как остальным гражданам следует к нему относиться. Хабермас подчеркивает этот момент: «Демократическая процедура обязана своей порождающей легитимацию силой двум компонентам: с одной стороны — равномерному политическому участию граждан, которое гарантирует, что адресаты законов в то же время могут понимать себя в качестве их авторов; с другой — эпистемическому измерению форм дискурсивно управляемой дискуссии, которые обосновывают настрой на рационально приемлемые результаты»[20]. Что представляет собой это «эпистемическое измерение» дискуссии? Это прежде всего вопрос о статусе, в частности, религиозной метафизики и вытекающей из нее аргументации и риторики в публичных дискуссиях.

Таким образом, если в рамках нормативного соображения речь идет о принципиальном политическом уравнивании науки и ре-

17. Casanova, J. (1994) Public Religions in the Modern World. p. 39.

18. *Хабермас Ю.* Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011. С. 134.

19. *Хабермас Ю.* Граница между верой и знанием. К истории воздействия и актуальному значению философии религии Канта // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011. С. 200

20. *Хабермас Ю.* Религия и публичность. С. 115.

лигии как двух возможных всеобъемлющих метафизических доктрин, то в рамках эпистемологического соображения речь идет о новой попытке их упорядочивания: должны ли наука и вытекающая из нее аргументация и риторика стоять в публичных дискуссиях выше религиозной аргументации и риторики?

Здесь возможны как минимум два ответа, один из которых можно назвать модерным, а второй — условно «постмодернистским» (едва ли рассматриваемые в рамках данной статьи авторы согласились бы с такой классификацией, учитывая неоднозначное отношение к постмодернизму). Модерная стратегия заключается в стремлении сохранить за наукой приоритетный эпистемологический статус, то есть статус общедоступного универсального языка, на котором должна проходить любая публичная дискуссия. Религия как менее статусная с эпистемологической точки зрения метафизическая доктрина должна пройти через обязательную процедуру перевода своих высказываний на общедоступный язык секулярно-научной рациональности, в этом случае она сможет рассчитывать на внимательное отношение к своим когнитивным содержаниям. «Постмодернистская» стратегия, в свою очередь, заключается в принципиальном эпистемологическом уравнивании любых метафизических доктрин, по крайней мере в их проекции на общественно-политические дискуссии. В этом смысле научная и религиозная картины мира оказываются лишь разными, но равно возможными языками описания и — что особенно важно — в равной степени понятными и доступными для любого гражданина вне зависимости от того, является ли он верующим или же атеистом/агностиком.

В качестве примера модерной стратегии можно рассмотреть позицию Юргена Хабермаса. В эволюции взглядов Хабермаса на религию можно выделить несколько этапов[21]. На первом этапе (начало 1970-х годов) он мыслит религию в рамках марксистской материалистической философии истории. На втором этапе (представленном, в частности, работой «Теория коммуникативного действия», 1981) он мыслит религию в категориях «лингвистификации сакрального» и эволюционной социологии религии Эмиля Дюркгейма. Наконец, на современном этапе, начало которого было ознаменовано работой «Постметафизическое мышление» (1988), он приходит к осознанию тех долгов, которые ра-

21. См. Harrington, A. (2007) «Habermas and the 'Post-Secular Society'», *European Journal of Social Theory* 10 (4): 543–560.

циональный анализ имеет перед религиозными источниками познания.

В каждой из своих последующих работ Хабермас движется ко все более симпатизирующему пониманию религиозных традиций. После «9/11» Хабермас открыто заговорил о постсекулярном обществе, подразумевающем «*via media* между излишне самоуверенным проектом модернизирующейся секуляризации, с одной стороны, и фундаменталистскими религиозными ортодоксиями — с другой»[22]. Он начал писать о том, что религиозные и секулярные граждане имеют друг перед другом «эпистемологические обязанности», что они должны быть вовлечены во «взаимодополнительные процессы обучения»[23].

Дальше возникает вопрос о пределе присутствия религии в публичном пространстве, то есть о таком ее присутствии, которое не нарушало бы, с одной стороны, принцип светскости государства (в смысле равенства и равноудаленности мировоззрений), а с другой — границу между верой и знанием, между перспективами, центрированными на Боге, и перспективами, центрированными на человеке[24]. То есть это как раз проблема двух обозначенных нами аспектов — нормативного и эпистемологического.

Что касается интересующего нас в данном случае эпистемологического аспекта, то, несмотря на изменения, которые претерпевают взгляды Хабермаса на религию, его базовый подход остается одним и тем же: религиозные мировоззрения по сравнению с мировоззрениями светскими/научными имеют более низкий эпистемологический статус и поэтому нуждаются в обязательной «обработке» со стороны философии. Дело в том, что, по мнению Хабермаса, религия всегда укоренена в особом партикулярном опыте, она касается принадлежности к особому партикулярному сообществу, которое по определению не способно претендовать на ту универсальность, которую способна дать только философия. Поэтому Хабермас подчеркивает: «Религиозный дискурс, осуществляемый в рамках сообществ верующих, имеет место в контексте особой традиции с субстанциальными нормами и проработанной догматикой. Он апеллирует к общему ритуальному праксису

22. Harrington, A. (2007) «Habermas and the 'Post-Secular Society'», *European Journal of Social Theory* 10 (4). p. 543–544.

23. *Хабермас Ю.* Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. С. 138.

24. *Хабермас Ю.* Граница между верой и знанием. С. 229.

и опирается на особый религиозный опыт индивида»[25]. В этом отличие религиозного дискурса от дискурса философского, который в идеале призван апеллировать к аргументам, имеющим универсальную значимость и понятным независимо от своей укорененности в той или иной традиции или в том или ином событии (например, Откровение)[26]. Эта граница, по мнению Хабермаса, оказывается непреодолимой: «Философия разумным образом подпитывается религиозным наследием до тех пор, пока ортодоксальный источник откровения остается для нее когнитивно неприемлемым предположением. Перспективы, центрированные либо на Боге, либо на человеке, несоизмеримы»[27].

Хабермас строго противопоставляет мир веры и мир разума. Мир разума, по его мнению, имеет приоритет в силу того, что он работает с *аргументами, в равной мере доступными всем людям*[28]. В этом отличие разума от веры — ибо последняя доступна лишь тем, кто причастен к определенному типу опыта, кто принадлежит к определенному сообществу, кто признает определенный тип авторитета (Откровение), а значит, вера по определению не способна быть *доступна всем*.

Как указывает Эдуардо Мендьета, комментирующий Хабермаса, «без секуляризации и трансформации, которые осуществляются путем перевода философией религиозных концептов в секулярные, само религиозное останется немым и будет даже под угрозой оказаться омертвевшим и исторически импотентным. Без философии то, что живо в религии, может исчезнуть или же оказаться недоступным для нас, чад Просвещения»[29]. В этом смысле Хабермас декларирует свою верность принципу «методологического атеизма», то есть такому принципу, в соответствии с которым «философия не может присваивать то, о чем говорится в религиозном дискурсе именно в смысле религиозного опыта. Этот опыт может быть добавлен в фонд философских ресурсов, опознаваемых как собственная основа для опыта философии, лишь если философия идентифицирует этот опыт, ис-

25. Habermas, J. (2002) «Transcendence from Within, Transcendence in This World», in Habermas, J. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*, p. 73. Polity Press.

26. Habermas, J. (2002) «A Conversation About God and the World», in Habermas, J. *Religion and rationality*, p. 162.

27. *Хабермас Ю.* Граница между верой и знанием. С. 229.

28. Там же. С. 114.

29. Mendieta, E. (2002) «Introduction», Habermas, J. *Religion and Rationality*, p. 28.

пользуя описания, которые уже более не одалживаются у языка особой религиозной традиции, но берутся из вселенной аргументативного дискурса, отъединенного от события откровения»[30].

В качестве примера подобного «подпитывания» секулярного дискурса религиозными содержаниями Хабермас рассматривает Иммануила Канта как одного из основоположников постметафизического мышления. Фактически отрицая саму возможность религиозного опыта («чувственный опыт сверхчувственного невозможен») и отождествляя религию с этикой, Кант рассматривает вопрос о религии в своей «Критике практического разума», посвященной вопросам морали и долга. Этические идеи Канта достаточно хорошо известны, поэтому мы не будем на них останавливаться, а обратимся к конкретному аспекту его этической доктрины. Проблема его этики долга заключается в том, что «моральный закон сам по себе… не *обещает* счастья». Более того, этика долга требует от человека вынести за скобки все свои естественные склонности — «которые только и способны сделать человека счастливым». А значит, возникает естественная потребность в компенсации отсутствия связи между тем счастьем, которого достоин моральный индивид, и его реальным эмпирическим счастьем[31].

Но зачем вообще тогда быть моральным? — как бы спрашивает Хабермас[32]. Здесь Канту приходится выходить за пределы морального законодательства строгой этики долга в пространство религиозных представлений о Царстве Божием, в котором каждый получит по заслугам. Далее Канту приходится прибегать к тезису о высшем благе как том долге, к которому обязан стремиться человек; он фактически говорит о Царстве Божием на земле, в которое приходится верить, так как это должно помочь «укрепить моральный настрой в доверии к самому себе и защитить его от пораженчества»[33].

Таким образом, на примере Канта мы видим, что «без исторического задатка, который позитивная религия передает стимулирующим наше воображение богатством образов, практическому разуму недоставало бы эпистемологического импульса к постула-

30. Habermas, J. (2002) «Transcedence from Within, Transcendence in This World», p. 74–75.

31. *Хабермас Ю.* Граница между верой и знанием. С. 203.

32. Там же. С. 208.

33. Там же. С. 209.

там, посредством которых практический разум пытается добраться до уже артикулированной религией *потребности* в горизонте разумных рассуждений»[34]. По мнению Хабермаса, философия Канта — это пример удачного перевода религиозных содержаний на язык рациональной этики. Он признает легитимность и даже полезность содержаний религиозных традиций; вопрос только в том, что эти содержания должны быть отфильтрованы и уже в отфильтрованном виде усвоены присваивающим их разумом.

Таким образом, для Хабермаса присутствие религии в публичном пространстве допустимо лишь после соответствующей обработки со стороны секулярного разума, осуществляющего как бы «*спасающее* усваивание» религиозных содержаний, которые в противном смысле оказались бы навечно заперты в партикуляристскую, субъективную и в высшей степени непрозрачную вселенную религиозных традиций. Хабермас готов признать нормативное равенство науки и религии и представляющих их сообществ, но лишь для того, чтобы тут же это равенство релятивизировать, указав на несомненный эпистемологический приоритет науки и знания.

Сторонники «постмодернистской» стратегии, выступающие за уравнивание религиозного и секулярного дискурсов в публичных дискуссиях, критикуют модерный подход за его «секулярную предвзятость». Суть этой предвзятости прекрасно выразил Чарльз Тейлор: «Представление о том, что нейтральность государства — это ответ на разнообразие, воспринимается „светскими“ людьми на Западе достаточно проблематично. Эти люди сохраняют свою причудливую зацикленность на религии как чем-то странном и, возможно, даже угрожающем. Подобные настроения подпитываются не только прошлыми и нынешними конфликтами либеральных государств с религией, но также еще и особым эпистемологическим разделением: религиозно ориентированная мысль неким странным образом оказывается менее *рациональной*, чем сугубо „светское“ мышление. Подобное отношение имеет политические обоснования (религия как угроза), но также еще и обоснования эпистемологические (религия как нечто ущербное с точки зрения разума)»[35].

Позволим себе далее привести некоторые соображения, которые позволяют поставить под вопрос эту «секулярную предвзя-

34. *Хабермас Ю.* Граница между верой и знанием. С. 211.

35. Taylor, Ch. «What Does Secularism Means?» p. 321.

тость». В частности, укажем на те неоднозначные нюансы, которые присутствуют в рассмотренной позиции Хабермаса.

Во-первых, Юрген Хабермас говорит об универсально значимых секулярных аргументах. Однако возможны ли подобные универсально значимые аргументы тогда, когда речь идет о фундаментальных вопросах, касающихся современного общества? Не будут ли эти аргументы также сводиться к тем или иным несоизмеримым традициям, основания которых не могут претендовать на универсальную значимость, к которой апеллирует Хабермас? Не могут ли основные аргументы, касающиеся ключевых морально-практических вопросов современного общества — будь то справедливость, миграция, семейно-интимные вопросы и т. д., — быть сведены к разным, но равнозначным интеллектуальным традициям (как религиозным, так и секулярным)[36]? Например: либеральная традиция, традиция государственного интереса, утилитаристская традиция и т. д. Каждая из этих традиций подчинена своей логике, которая вполне доступна для понимания, но едва ли она может быть названа универсально значимой, так как можно отрицать сами предпосылки, на которые данная традиция опирается. И почему в этом случае под требование редукции и перевода попадают только религиозные традиции?

Во-вторых, разве религиозные представления не являются более доступными и понятными для «толпы людской»? (Собственно, большинство философов во все века это прекрасно понимали.) Неужели аргумент о том, что человек создан по образу и подобию Бога, человеку иудео-христианской культуры доступен в гораздо меньшей степени, чем аргумент в духе утилитаризма, кантианства или любой другой научной светской доктрины? В некотором смысле здесь уместнее говорить не о большей рациональности как критерии эпистемологического ранжирования, а о включенности той или иной метафизической доктрины в общекультурное пространство конкретного общества. Как писал Макинтайр, в современных общественных дискуссиях о справедливости намешаны аргументы и обломки как минимум пяти интеллектуальных традиций, с каждой из которых житель современного общества знаком хотя бы на самом примитивном уровне[37].

36. Подробнее об интеллектуальных традициях см. MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? What Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

37. Подробнее см.: *Макинтайр А.* После добродетели: исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000; MacIntyre, A. *Whose Justice? What Rationality?*

Тезис Хабермаса о партикулярности религиозных доктрин и об их неясности для тех, кто не принадлежит к соответствующим религиозным сообществам, может быть опровергнут анализом реальных публичных дискуссий. Нам, например, удалось обнаружить только один пример, когда в публичной дискуссии один из участников попросил перевода с религиозного языка на общедоступный. Речь идет об известном российском атеисте и полемисте Александре Невзорове, который в ходе дебатов отказывается не просто понимать смысл религиозной риторики, но и признавать само право представителей религиозных сообществ присутствовать в публичном пространстве (суть его тезиса: «Мы не обязаны понимать, о чем идет речь»). Однако биография Невзорова, который в свое время, как сообщает его сайт, «был послушником в монастыре» и «пел партию баса в церковном хоре»[38], позволяет предположить, что подобное моноязычие является скорее сознательным жестом человека, прекрасно понимающего, о чем идет речь, чем примером ситуации, подтверждающей императив перевода партикулярных содержаний религиозных традиций на общедоступный язык секулярных концепций.

В-третьих, подход Хабермаса излишне рационалистичен: он принимает во внимание только когнитивное содержание высказываний и конструирует публичную дискуссию как обмен рациональными аргументами. При этом он обходит вниманием эмоциональную, образную, поэтическую, метафорическую составляющую любой дискуссии, которая при наличии этих элементов зачастую может оказаться куда более значимой, чем обмен логически выстроенными рациональными аргументами[39].

В-четвертых, существует и проблема «непереводимости», когда суждения, вытекающие из одной традиции, не могут быть

38. См. главную страницу персонального сайта А. Невзорова: http://nevzorov.tv/[доступ от 03.11.2013].

39. Американский ученый и общественный деятель Крейг Калхун вспоминает свое участие в круглом столе, на котором присутствовал Юрген Хабермас: «Как справедливо отметил Корнел Уэст, религия — это не только рациональные аргументы, это еще и музыка, проповедь, словом — эмоциональное восприятие. Он очень забавно смотрелся на конференции со своей стилистикой негритянского проповедника („Сестра Джудит и брат мой Юрген, я к вам обращаюсь!“). Как мне показалось, это произвело на Хабермаса сильное впечатление. Он потом мне сказал: „Ты мне уже несколько лет твердишь, мол, я порой что-то упускаю в религии, считая ее набором рациональных утверждений. Так вот, послушав Корнела Уэста, я понял, что ты имел в виду“» (См.: *Калхун К.* Постсекулярность при демократии // Русский журнал. 15.06.2011 [http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Postsekulyarnost-pri-demokratii, доступ от 03.11.2013]).

адекватным образом переведены на язык другой традиции. Например, есть ли какой-то когнитивный потенциал в понятиях «грех» или «богоподобие»? И как не утратить его в процессе перевода на общезначимый, с точки зрения Хабермаса, секулярный язык?

В-пятых, Хабермас исходит из некоей «идеальной коммуникации», когда в расчет принимаются только рациональные аргументы, причем оцениваемые исключительно с точки зрения их общечеловеческой значимости. Однако любое общество и, соответственно, любая публичная дискуссия обременены историей, своим прошлым, которое оказывает существенное влияние на то, как воспринимается конкретный, даже самый рациональный аргумент в данной конкретно-исторической ситуации. Например, некоторые вполне рациональные и общепонятные аргументы или даже целые дискурсы в рамках некоторого общества могут вообще не восприниматься в силу тех неприятных ассоциаций, с которыми они связаны. Тот же дискурс «прав человека» в современном российском обществе может попросту не восприниматься некоторыми группами — и не в силу каких-то своих эпистемологических изъянов, а в силу исторической нагруженности данного дискурса для этих групп. Или, например, в Европе трудно представить рациональную дискуссию относительно эффективности политики Гитлера в 1930-е годы.

Приведенные выше соображения позволяют допустить некоторую степень правоты в позиции так называемых «постмодернистов», отстаивающих равноправие религиозного дискурса и дискурса научно-рационального[40].

Таким образом, эпистемологическое соображение может быть сформулировано в двух версиях: слабой и сильной. Согласно слабой версии, религиозные содержания являются потенциальным резервуаром ценных содержаний, идей, аргументов, которые могут быть использованы в публичном пространстве. Однако их эпистемологическая ущербность, определяющаяся, в частности, их партикуляризмом, требует постоянной процедуры перевода

40. При этом, естественно, речь не идет об отмене так называемой «оговорки Ролза», суть которой в том, что любые религиозные или научные обоснования должны выноситься за скобки в нормативных актах современного светского государства. То есть дискуссии, предшествующие решению, могут быть любыми, как любыми могут быть и основания для принятия этого решения, однако после того, как это решение принято, оно должно быть облечено в правовую форму в максимально нейтральных формулах, исключающих отсылки к любым всеобъемлющим метафизическим доктринам.

этих содержаний с частного языка конкретных религиозных «интерпретирующих сообществ» на общезначимый универсальный секулярный язык. В своей более сильной версии данное соображение приводит к релятивизации научного секулярного дискурса, его превращению в один из возможных языков, укорененных в конкретной интеллектуальной традиции. Эта интеллектуальная традиция — не лучше и не хуже других интеллектуальных традиций, одной из которых является традиция христианской рефлексии. Если в естественнонаучных спорах этот тезис вряд ли выдерживает критику, то как только этот спор выводится в публичную сферу и начинает затрагивать ключевые морально-практические вопросы, равенство традиций дает о себе знать.

В поисках тернарной модели

Два вышеприведенных соображения могут быть дополнены еще одним, касающимся непосредственно особенностей русской культуры. Как отмечают многие исследователи[41], русская культура и, соответственно, русская история имеют одну характерную особенность — *бинарность*. Речь идет о постоянном колебании между двумя крайними полюсами, не имеющими между собой никакого нейтрального третьего элемента, способного эти крайности уравновесить. В частности, Ю. Лотман и Б. Успенский указывают на то, что «специфической чертой русской культуры… является ее принципиальная полярность, выражающаяся в дуальной природе ее структуры. Основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в двуполюсном ценностном поле, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны»[42]. В этом отличие русской культуры от западной, по преимуществу «тернарной» культуры, предполагающей наличие третьего элемента, как бы уравновешивающего два крайних полюса, каждый из которых стремится взять верх над другим.

Прослеживая теологические корни этого разрыва, исследователи указывают на отсутствие в русской традиции понятия чистилища, находящегося между раем и адом. Католическая идея чистилища не знает столь обостренного деления на праведников и грешников и предполагает шанс для не всецело праведных

41. См. работы Михаила Эпштейна, Бориса Успенского и Юрия Лотмана.

42. Цит. по. *Эпштейн М.* Религия после атеизма. М.: АСТ-ПРЕСС, 2013. С. 165

и не всецело грешных людей на спасение. В правовой сфере бинарность проявляется в дихотомии справедливость/милосердие, которая в западной культуре уравновешивается третьей, промежуточной реальностью закона, находящегося как бы посередине между милосердием и справедливостью: «В антитезе милости и справедливости русская, основанная на бинарности, идея противостоит латинским правилам, проникнутым духом закона: *Fiat justitia — per eat mundus* и *Dura lex, sed lex*»[43].

Эта же бинарность может быть прослежена и в плане паттернов секуляризации. Дэвид Мартин, сделавший теорию секуляризации более восприимчивой к особенностям конкретных обществ, в своей фундаментальной работе «Общая теория секуляризации»[44] обратил внимание на два базовых сценария религиозного развития модернизирующегося общества: «порочную» и «благотворную» спирали. «Порочная» спираль характеризует модернизацию, которая принимает форму антирелигиозной борьбы и приводит к расколу общества на два непримиримых лагеря, что обычно свойственно обществам с религиозной монополией. В таком случае секуляризация приводит к упадку религиозности (Франция). «Благотворная» спираль — когда модернизация не связана ни с какими антирелигиозными выступлениями, а религия сохраняет свое место в современном обществе на условии компромисса (США) — обычно связана с религиозным плюрализмом[45]. Под «порочностью» и «благотворностью» здесь имеется в виду не этическая оценка процессов, но просто констатация: либо мы имеем дело со «спиралью внутренней враждебности или отвращения и взаимного антагонистического определения друг друга, либо же — со спиралью внутреннего компромисса и взаимного приспособления»[46].

Российская секуляризация, если следовать логике Мартина, пошла по пути «порочной спирали». Между религией и секулярной современностью не возникло ничего третьего, поэтому религия в ходе насильственной секуляризации времен СССР была

43. «Да свершится правосудие и да погибнет мир!», «Закон суров, но это закон». *Лотман Ю.* Культура и взрыв // *Лотман Ю.* Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство — СПБ», 2000. С. 144.

44. Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization.* Harper and Row.

45. Ibid., pp. 16–17.

46. Ibid., p. 16–17.

отвергнута вместе со всеми остальными институтами «старого порядка».

Еще одним проявлением бинарности русской культуры является отсутствие в ней феномена «религиозного Просвещения»[47]. Просвещение принято интерпретировать как сугубо секулярный феномен, как «краеугольное основание современной секулярной культуры»[48]. Однако, помимо радикального французского Просвещения, существовало еще и Просвещение религиозное, которое выстраивалось именно в логике тернарной модели, то есть в логике поиска «срединного основания» между крайностями догматической веры и секулярного разума. Представителями религиозного Просвещения двигало желание найти «разумную веру», которая бы находила здравую середину между традиционными формами нетерпимой, догматической, фанатичной веры и крайностью превознесения разума, чреватую безнравственным скептицизмом и превращением религии в лучшем случае в «естественную религию», выводимую из философских спекуляций о том, что такое Бог и в чем может заключаться богоугодная деятельность человека.

Как указывает Дэвид Соркин, религиозные просветители пытались «совместить естественную религию с религией откровения… Они рассматривали естественную религию как необходимое, но недостаточное основание веры. Одной естественной религии было недостаточно для наставления в вопросах морали и истинной веры. Только разум в паре с Откровением был адекватным ответом на поставленную задачу»[49]. В своем стремлении к «разумной вере» религиозные просветители пытались интерпретировать Писание с использованием принципа «приспособления»: Бог, сообщая свою волю людям, всегда «приспосабливался» к конкретным временным, пространственным и ментальным особенностям своих собеседников, что требует от толкователя Библии постоянного учета этого конкретно-исторического контекста[50].

Если в европейской традиции интерпретация Просвещения как сугубо секулярного проекта еще как-то смягчается понимани-

47. См. Sorkin, D. (2008) *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. Рецензию на книгу см. в нашем журнале (№ 1 за 2013 год, с. 261–269).

48. Ibid., p. 2.

49. Ibid., p. 13.

50. Ibid., p. 13.

ем того, что помимо «радикального Просвещения» была и влиятельная традиция «умеренного Просвещения» (представленного Джоном Локком и Исааком Ньютоном в Англии, равно как и многими другими мыслителями в Германии, Испании, Нидерландах и прочих странах), то в российском сознании — в силу особенностей российской культурной истории, а также во многом в силу специфики советской традиции истории идей — Просвещение почти однозначно отождествляется со своей радикальной разновидностью и до сих пор канонизируется в той форме, которую оно приняло во Франции в XVIII веке. В результате противостояние верующих и атеистов в России принимает наиболее радикальные формы: просвещенческие идеи свободы, разума, веротерпимости, прогресса мыслятся как сущностно несовместимые с той религиозной традицией, которая исторически доминирует в нашей культуре. «Срединное основание», поиском которого как раз и занимались религиозные просветители, остается в русской культуре так и не помысленной альтернативой. И хотя сам Соркин завершает свое исследование грустными размышлениями о том, что проект «религиозного Просвещения» в общем потерпел неудачу, все же следы этого альтернативного Просвещения до сих пор прослеживаются в западной «тернарной» культуре.

Бинарность русской культуры, способствующая бросанию из крайности в крайность, делает переход к «тернарной» модели культуры одним из ее насущных императивов. Как указывает Михаил Эпштейн, зачатки подобного перехода прослеживались в русской культуре еще в XIX веке. Однако, по мнению Эпштейна, эта попытка так и не увенчалась успехом: в середине XIX века она привела к новой поляризации, когда сошлись две очередные крайности — суперрелигиозность Гоголя и квазирелигиозность Белинского[51]. Современную постатеистическую ситуацию Эпштейн видит как возможность развития третьего элемента, способного уравновесить традиционную для русской культуры полярность[52]. Иначе говоря, сегодня есть очередная возможность, если выражаться словами Лотмана, «переключиться с бинарной системы на тернарную»[53]. При этом Эпштейн указывает на два возможных сценария реализации этой тернарности: (1) апокалиптический синтез религиозного и светского, представленный иде-

51. *Эпштейн М.* Религия после атеизма. С. 160–161.

52. Там же. С. 218–222.

53. *Лотман Ю.* Культура и взрыв. С. 147.

ей всеединства Владимира Соловьева, «Третьим заветом» Дмитрия Мережковского, «святой плотью» Василия Розанова, и (2) поиск срединного основания через создание «нейтральной полосы» в виде политико-правовых учреждений, которые не снимали бы имеющиеся противоречия, как это делает первая альтернатива, но скорее обеспечивали бы условия их безопасной коммуникации, способной удержать оба полюса от скатывания в «порочную спираль», когда действует принцип «Кто не с нами — тот против нас»[54].

Второй, умеренный, сценарий предлагает не столько поиск «русской идеи» или новой «российской идеологии», сколько выстраивание нейтральных оснований, способных обеспечить безопасные и взаимовыгодные формы коммуникации между крайними предельными позициями (например, между секулярной наукой и религией) и предотвратить дальнейшее раскручивание «порочной спирали» русской истории с ее стремлением бросаться из крайности в крайность, подразумевающим разрушение своего оппонента до самого основания. Эти нейтральные основания вполне могли бы идейно опираться на те соображения, касающиеся устройства современного конституционного демократического общества, о которых речь шла в предыдущем разделе.

«Обремененность» прошлым, или препятствия на пути диалога

Приведенные выше соображения — нормативное и эпистемологическое — являются сугубо абстрактными, отвлеченными от российских реалий. Они могут быть названы соображениями, отталкивающимися от идеально-типической модели конституционного демократического государства. Критике может быть подвергнуто и наше указание на бинарную структуру русской культуры и на утопическую мечту о переходе к тернарной модели. Дело в том, что любое общество «обременено» (если воспользоваться понятием, с помощью которого коммунитаристы критиковали утопические либеральные проекты[55]) историей и культурой. Эта «обремененность» способна свести на нет любые соображе-

54. *Лотман Ю.* Культура и взрыв. С. 145.

55. Подробнее см. *Кимлика У.* Современная политическая философия: введение. М.: Издательский дом Государственного университета — Высшей школы экономики, 2010. С. 287–297.

ния о пользе диалога в рамках современного конституционного демократического государства. Далее мы кратко обозначим те препятствия, которые, на наш взгляд, стоят на пути описанного выше диалога (при этом мы не будем затрагивать общих моментов, касающихся, например, характерной для российской политической системы авторитарности, и ограничимся теми препятствиями, которые непосредственно касаются интересующего нас вопроса). В каких аспектах «обремененность» российского общества препятствует признанному нами необходимым диалогу науки и религии в их общественной проекции? Рассмотрим эту «обремененность» как со стороны религиозного лагеря (на примере Русской православной церкви), так и со стороны лагеря секулярно-научного.

Во-первых, в социальном и политическом воображаемом Русской православной церкви — крупнейшего в России религиозного объединения, — судя по всему, отсутствует представление о гражданском обществе и публичном пространстве как инстанции, которая может на что-то влиять. Государство не отчленяется от общества, а последнее не признается за какую-то самостоятельную инстанцию. Как констатирует Алексей Ситников, категории православного социального учения основывались преимущественно на представлениях, заимствованных из византийской мысли, в которой не могло быть установившихся в Европе XVIII–XIX вв. различий между государством и обществом. Идеал сакрализованной, неконкурентной и жестко иерархизированной модели управления государством был традиционно присущ русскому православию и утверждался им как богоустановленный[56]. В результате основной акцент делается на взаимоотношениях церкви и государства — минуя гражданское общество и публичное пространство: «Руководство церкви, желая сделать ее влиятельной организацией, стремится развивать не столько приходы и другие объединения, созданные рядовыми верующими, сколько контакты с представителями власти, ищет их поддержки и полагает, что влияние церкви прямо пропорционально ее связи с государством, что она может быть значимой организацией лишь благодаря власти»[57].

56. *Ситников А.* Православие, институты власти и гражданского общества в России. М.: Алетейя, 2012.

57. Там же. С. 210.

Сама проблематика «политической справедливости» Джона Ролза, на которую мы в основном опирались в первом разделе статьи, по выводам Ситникова, остается чуждой для православия. Оно по-прежнему мыслит себя в ситуации монолитного, вертикально интегрированного государства, которое в идеале должно ориентироваться на христианские представления об общем благе. В частности, в социальной концепции РПЦ (в разделе, где речь идет о свободе совести) констатируется, что «в современном мире религия из „общего дела“ превращается в „частное дело“ человека. Сам по себе этот процесс свидетельствует о распаде системы духовных ценностей, потере устремленности к спасению в большей части общества, утверждающего принцип свободы совести. Если первоначально государство возникло как инструмент утверждения в обществе божественного закона, то свобода совести окончательно превращает государство в исключительно земной институт, не связывающий себя религиозными обязательствами»[58]. Здесь можно зафиксировать все то же отсутствие середины между государством как «инструментом утверждения в обществе божественного закона» и частной жизнью человека. Целый пласт гражданского общества и публичного пространства оказывается упущенным.

В такой ситуации общественная дискуссия становится просто дымовой завесой, за которой скрываются непрозрачные частные сделки руководителей светской и духовной власти. Со стороны церкви это приводит к ощущению неловкости и общей неготовности к публичной аргументации своей позиции, со стороны секулярно-научной — к постоянно подогреваемому ощущению угрозы и вытекающей из этого ощущения неспособности слышать даже те аргументы, которые все же приводятся. Отсюда все большая популярность «секулярной предвзятости» и тезиса о том, что религия — частное дело человека и что ей не место в публичном пространстве.

Во-вторых, это общее неразличение государства и общества и нивелирование значимости общественной дискуссии накладывается на отсутствие развитой традиции общественно-политической рефлексии. Получается, что место для высказываний есть, «микрофон включен», а сказать нечего. Как отмечает исследо-

58. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Русская православная церковь. Официальный сайт Московского патриархата. 12.09.2005 [http://www.patriarchia.ru/db/text/141 422.html, доступ от 03.11.2013].

ватель К. Костюк: «Социально-этическая мысль церкви остается такой поверхностной, что реальные мощные вызовы, вопросы, касающиеся демократии или экономики, не вызывают в лоне церкви никаких движений. Присутствие христианской закваски ощущается еще в вопросах медицинско-биологических, касающихся эвтаназии или использования человеческих эмбрионов, но никак не проявляется в комплексных социально-этических проблемах, затрагивающих демократические ценности, политическую структуру, начала самоосмысления общества»[59].

Отсутствие традиции общественно-политической рефлексии, не сводящейся к воспроизведению византийских риторических ходов, приводит к тому, что церковь лишь с большими оговорками может рассматриваться в контексте тезиса о «деприватизации религии». Дело в том, что само присутствие религии в публичном пространстве и в публичных дискуссиях еще не свидетельствует о феномене «публичной религии». Возможно, в данном случае речь следует вести об обобществлении частного — например, семейно-интимной сферы, которая традиционно считалась квинтэссенцией приватности; или, наоборот, — о приватизации публичного, которое все чаще уходит в тень, становясь результатом частных сделок отдельных лиц, наделенных властными полномочиями. Иначе говоря, русское православие, даже выходя в публичное пространство, пока не становится «публичной религией»; оно по-прежнему ограничивает себя приватной сферой, но только уже делает эту приватность публичной.

В-третьих, для секулярного лагеря характерно то же неразличение государственного и публичного (по крайней мере тогда, когда речь заходит о религии), о чем свидетельствует часто повторяемая «мантра» о религии как частном деле человеке. Опознаются либо сфера государственной власти и принуждения, либо сфера приватности и культурно-досуговых предпочтений. Протестуя против сближения церкви и государства, «секуляристы» вытесняют религию в пространство частной жизни, минуя публичное пространство, где ей, если следовать логике вышеизложенных соображений, как раз самое место.

В-четвертых, упоминавшаяся бинарность русской культуры оказывается одним из самых серьезных препятствий на пути возможного диалога. Если между наукой и религией нет никакого

59. *Костюк К.* История социально-этической мысли в Русской православной церкви. М.: Алетейя, 2013. С. 398.

срединного основания, то, значит, невозможна и никакая рациональная коммуникация, которая неизбежно будет подменяться силовым противоборством двух сторон, говорящих на разных языках и опирающихся на разные метафизические доктрины.

В-пятых, фиксируемый социологами «кризис доверия» также не позволяет надеяться на успешное развитие диалога. Выдвигаемые аргументы почти с ходу отвергаются — как не имеющие никакого значения и служащие скорее для обмана оппонента; спор идет вокруг «серых аргументов», которые читаются как бы между строк. Участники диалога не воспринимают друг друга в качестве независимых акторов, словам которых можно доверять; они мыслятся как ретрансляторы чьих-то частных, корпоративных интересов, за которыми стоит желание дискриминировать оппонента, лишить его важных финансовых и символических ресурсов.

Библиография/References

Гроций Г. О праве мира и войны. М.: Ладомир, 1994.

Докинз Р. Долли и рясоголовые // *Докинз Р.* Капеллан дьявола: размышления о надежде, лжи, науке и любви. М.: АСТ: Corpus, 2013.

Калхун К. Постсекулярность при демократии // Русский журнал. 15.06.2011 [http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Postsekulyarnost-pri-demokratii, доступ от 03.11.2013]

Кимлика У. Современная политическая философия: Введение. М.: Изд. дом НИУ-ВШЭ, 2010.

Костюк К. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. М.: Алетейя, 2013.

Лотман Ю. Культура и взрыв // *Лотман Ю.* Семиосфера. Санкт-Петербург: «Искусство — СПБ», 2000.

Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. М.: Академический проект, 2000.

Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: Издательство Новосибирского государственного университета, 1995.

Ситников А. Православие, институты власти и гражданского общества в России. М.: Алетейя, 2012.

Хабермас Ю. Граница между верой и знанием. К истории воздействия и актуальному значению философии религии Канта // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.

Хабермас Ю. Против «Воинствующего атеизма» // Русский журнал [http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma, доступ от 17.01.2015].

Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичного использования разума» религиозных и секулярных граждан // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. Философские статьи. М.: Весь мир, 2011.

Эпштейн М. Религия после атеизма. М.: АСТ-ПРЕСС, 2013.

Berger, P.L., Berger, B. and Kellner, H. (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. N.Y.: Vintage Books.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: Chicago University Press.

Dokinz, R. (2013) «Dolli i riasogolovye» [Dolly and the Cloth-heads], in Dokinz, R. *Kapellan d'iavola: razmyshleniia o nadezhde, lzhi, nauke i liubvi* [A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love]. M.: AST: Corpus, 2013.

Epshtein, M. (2013) *Religiia posle ateizma* [Religion after Atheism]. M.: AST-PRESS.

Grotsii, G. (1994) *O prave mira i voiny* [On the Law of War and Peace]. M.: Ladomir.

Habermas, J. (1989) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a category of Bourgeois Society* [1962]. Cambridge: Polity.

Habermas, J. «A Conversation About God and the World», in Habermas, J. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Polity Press, 2002.

Habermas, J. «Transcendence from Within, Transcendence in this World», in Habermas, J. *Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity*. Polity Press, 2002.

Harrington, A. (2007) «Habermas and the 'Post-Secular Society'", *European Journal of Social Theory* 10 (4): 543–560.

Kalkhun, K. (2011) «Postsekuliarnost' pri demokratii» [Democratic Postsecularity], *Russkii zhurnal* 15.06.2011 [http://www.russ.ru/layout/set/print/pole/Postsekulyarnost-pri-demokratii, dostup ot 03.11.2013]

Khabermas, Iu. (2008) «Protiv 'Voinstvuiushchego ateizma'" [Against «military atheism»], *Russkii zhurnal* 23.07.2008 [http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma, dostup ot 17.01.2015].

Khabermas, Iu. (2011) «Granitsa mezhdu veroi i znaniem. K istorii vozdeistviia i aktual'nomu znacheniiu filosofii religii Kanta» [The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion], in Khabermas, Iu. *Mezhdu naturalizmom i religiei. Filosofskie stat'*I [Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays]. M.: Ves' mir.

Khabermas, Iu. (2011) «Religiia i publichnost'. Kognitivnye predposylki dlia 'publichnogo ispol'zovaniia razuma' religioznykh i sekuliarnykh grazhdan» [Religion in the Public Sphere], in Khabermas, Iu. *Mezhdu naturalizmom i religiei. Filosofskie stat'*I [Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays]. M.: Ves' mir.

Kimlika, U. (2010) *Sovremennaia politicheskaia filosofiia: Vvedenie* [Contemporary Political Philosophy: An Introduction]. M.: Izd. dom NIU-VShE.

Kitcher, F. (2001) *Science, Truth, and Democracy*. Oxford University Press.

Kitcher, F. (2011) *Science in a Democratic Society.* Prometheus Books.

Kostiuk, K. (2013) *Istoriia sotsial'no-eticheskoi mysli v Russkoi pravoslavnoi tserkvi* [History of Social-ethical thinking of the Russian Orthodox Church]. M.: Aleteiia.

Lotman, Iu. (2000) «Kul'tura i vzryv» [Culture and Explosion], in Lotman, Iu. *Semiosfera* [Semiosphere]. Sankt-Peterburg: «Iskusstvo — SPB».

MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? What Rationality?* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Makintair, A. (2000) *Posle dobrodeteli: issledovaniia teorii morali* [After Virtue: A Study in Moral Theory]. M.: Akademicheskii proekt.

Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*. Harper and Row.

Parsons, T. (1966) «Religion in a Modern Pluralistic Society», *Review of Religious Research* 7 (3).

Rawls, J. (1985) «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs* 14 (3): 223–251.

Rawls, J. (1997) «The Idea of Public Reason Revisited», *University of Chicago Law Review* 64: 765–807.

Rolz, Dzh. (1995) *Teoriia spravedlivosti* [Theory of Justice]. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta.

Sitnikov, A. (2012) *Pravoslavie, instituty vlasti i grazhdanskogo obshchestva v Rossii* [Orthodoxy, Institutions of Power and Civil Society in Russia]. M.: Aleteiia.

Sorkin, D. (2008) *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Taylor, Ch. (1998) «Modes of Secularism», in R. Bhargava (ed.) *Secularism and Its Critics*. Oxford University Press.

Taylor, Ch. (2011) «What Does Secularism mean», in Taylor, Ch. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Young, I. M. (2000) *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.