Чарльз Тейлор

Что такое светскость?

Charles Taylor

What Does Secularism Mean?

Charles Taylor — Professor Emeritus of Philosophy, McGill University (Montreal, Canada). cmt1111111@aol.com

This article analyses what secularism could mean for the modern democratic society. It claims that secularism should pursuit three main goals: freedom (no one must be forced in the domain of religion, or basic belief); equality (there must be equality between people of different faiths or basic belief); fraternity (all spiritual families must be heard and included in the ongoing process of determining what the society is about). Besides, secularism should mean our attempts to maintain relations of harmony and comity between the supporters of different religions and Weltanshauungen. The author critically analyzes what he calls «fixation on religion» among theorists of secularism: this fixation leads to the reduction of secularism to the problem of separation between state and religious institutions.

Keywords: democracy, laicism, post-secular society, public sphere, Rawls, Habermas.

1

Мы живем в мире, в котором идеи, институты, художественные стили, а также рецепты производства и жизни циркулируют между обществами и цивилизациями,

Оригинал см.: Taylor, Ch. (2011) «What Does Secularism Mean?», in Taylor, Ch. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*, pp. 303–325. Cambridge, MA; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press. Права на перевод и издание на русском языке любезно предоставлены автором.

сильно отличающимися друг от друга как по своим историческим корням, так и традиционным формам. Парламентская демократия распространялась из Англии, достигнув, в частности, Индии; практика ненасильственного гражданского неповиновения, зародившись во время борьбы Индии за независимость, распространилась повсеместно, повлияв, в частности, на движение за гражданские права Мартина Лютера Кинга-мл., на Манилу 1983 года или, например, на бархатную и оранжевую революции последних лет.

Однако эти идеи и практики не просто перемещаются как цельные блоки; они модифицируются, переосмысливаются, при каждом последующем трансфере обретают новые смыслы. Результатом этого может стать колоссальная путаница, которая будет сопровождать все наши попытки следовать за этими поворотами и понимать их. Отчасти подобная путаница обусловлена тем, что мы принимаем слова слишком серьезно; слово может быть одним и тем же, однако реальность, раскрываемая данным словом, зачастую может очень сильно разниться.

Это очевидно в случае слова «светское». Мы мыслим «секуляризацию» как самотождественный процесс, который может начаться где угодно (согласно некоторым оценкам, *уже* начался практически повсюду). Мы мыслим светскость как опцию для любой страны вне зависимости от того, проводится данная политика или нет. Само собой разумеется, что эти *слова* мелькают повсеместно. Однако имеют ли они один и тот же смысл при каждом повторении? Не идет ли здесь речь об очень тонких различиях, которые могут сбить с толку любые кросскультурные обсуждения данных вопросов?

Я считаю, что такие различия есть и что они действительно создают проблемы для понимания. Либо мы столбенеем перед избытком противоречий, либо минимальная осведомленность о значимых различиях заставляет нас делать далеко идущие выводы, нередко очень далеко отстоящие от реальности, которую мы пытаемся постичь. Иллюстрацией такой ситуации могут служить следующие рассуждения: раз «светское» — это традиционная категория христианской культуры, аналогов которой нет в исламе, значит исламские общества не могут адаптировать светский режим для себя. Естественно, исламские общества никогда не будут напоминать общества, возникшие в ареале христианской цивилизации, но при этом нельзя исключать и того, что идея, отнюдь не будучи привязанной к конкретному месту, может пу-

тешествовать через границы в высшей степени изобретательным и причудливым образом.

* * *

Давайте проанализируем некоторые из черт «светского» как категории, получившей развитие в рамках латинского христианства. Вначале это была часть диады. Светское имело отношение к «столетию» — то есть к профанному времени, — и оно контрастировало с тем, что относилось к вечному или сакральному времени[1]. Некоторые периоды, личности, институты и действия рассматривались как тесно увязанные с сакральным или высшим временем, иные же — как относящиеся сугубо к профанному времени. Именно поэтому схожее разделение могло выражаться через использование диады «духовное/темпоральное» (например, государство как инструмент церкви в пространстве мирского). Таким образом, обычные приходские священники оказываются «светскими», так как они действуют внутри «века» — в отличие от тех, кто находится внутри монашеских институтов, то есть от «регулярных» священников, живущих по правилам своего монашеского ордена.

Отсюда мы получаем самое простое значение «секуляризации», которое берет отсчет от Реформации. В данном случае оно отсылает к тем ситуациям, когда ряд функций, собственность или институты изымались из-под контроля церкви и передавались под контроль мирян.

Подобные переходы изначально осуществлялись внутри системы, которая удерживалась всеобъемлющей диадой; вещи перемещались из одного пространства в другое в рамках устоявшейся системы координат. Подобный контекст «светского» там, где он все еще сохраняется, может превратить секуляризацию в относительно рядовой процесс, сопоставимый с передвижением мебели в пространстве, основные точки опоры которого остаются в неизменности.

Однако начиная с XVII века возникает новая конфигурация, новая концепция социальной жизни, в которой «светским» исчерпывается все существующее. Так как «светское» изначально отсылало к профанному или повседневному времени в противовес времени высшему, было необходимо прийти к такому пониманию профанного времени, которое бы не требовало никакой

1. Рассмотрение дискуссии о профанном и сакральном времени см. в моей работе: Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*, pp. 54–61. Cambridge, MA: Harvard University Press.

отсылки к этому самому высшему времени. Слово могло продолжать использоваться как ни в чем не бывало, однако его смысл подвергся кардинальному изменению — противоположный полюс оказался полностью изменен. Отныне противопоставление шло не по линии темпорального измерения, в котором «духовные» институты занимали свою нишу; скорее светское в своем новом значении стало противоположностью любым притязаниям, выдвинутым от имени чего-то трансцендентного по отношению к этому миру и его интересам. Можно и не говорить о том, что те, кто разделял новое понимание «светского», рассматривали данные тезисы как в высшей степени безосновательные и достойные лишь того, чтобы их терпели вплоть до тех пор, пока они не начинают бросать вызов интересам мирских властей и мирского благополучия человека.

Однако в силу того, что многие продолжили верить в трансцендентное, церкви по-прежнему сохраняли какое-то место в социальном порядке. Они могли играть значительную роль в жизни общества, однако эта роль понималась исключительно в понятиях «посюсторонних» целей и ценностей (мир, преуспевание, рост, процветание).

Данный сдвиг повлек за собой две важные перемены: во-первых, он ввел новую концепцию благого социального и политического порядка, никак не связанного ни с традиционной этикой благой жизни, ни с особым христианским пониманием совершенства (святости). Это был новый, основанный на идеях Гуго Гроция идеал общества, созданного индивидами и для индивидов с целью обеспечить их потребности в безопасности и средствах пропитания. Критерий благости общества, согласно данному мировоззрению, то есть взаимная выгода, был не только принципиально «посюсторонним», но еще и никак не увязанным с «добродетелью» в традиционном смысле этого слова.

Выделение сугубо «мирского» критерия происходило в рамках более общего разделения «этого мира» на имманентное и трансцендентное. Подобное четкое деление является плодом развития мира латинского христианства, и оно стало частью того, как люди на Западе смотрят на окружающие их вещи. Мы склонны считать подобное деление универсальным, однако ни в одной культуре за всю историю не существовало столь жесткой градации. Что действительно существовало повсеместно, так это выделение высших существ (духов) или сфер, отделенных от обыденного мира, который непосредственно нас окружа-

ет. Однако эти два полюса, как правило, не представляли собой обособленных реальностей, так чтобы нижний полюс мог быть понят как система исключительно в своих собственных категориях. Скорее эти уровни взимопроникали друг в друга, и низший уровень не мог быть понят без отсылки к высшему. Например, если обратиться к истории философии, то для Платона существование и развитие вещей вокруг нас могло быть понято только через их причастность соответствующим идеям, которые существуют по ту сторону времени. Четкое отделение имманентной формы от трансцендентного порядка — это одно из изобретений (не знаю, к лучшему это было или к худшему) латинского христианства.

Описанное мной новое понимание светского опирается на это разделение. Суть этого понимания в том, что «низшим» — имманентным или светским — порядком исчерпывается все существующее, а высший — трансцендентный — порядок есть изобретение человека. Однако, естественно, предшествующее конституирование четкого разделения этих двух уровней подготовило почву для «провозглашения независимости» имманентного.

* * *

Изначально независимость, на которую притязала имманентность, была ограниченной и частичной. В «деистической» разновидности данного притязания, распространенной в XVIII веке, Бог рассматривался как механик имманентного порядка. Так как он творец, то естественный порядок — это доказательство его существования; а в силу того, что должный человеческий порядок взаимной выгоды — это порядок, который был придуман и заповедан Богом, когда мы поддерживает этот порядок, то следуем Его воле. Более того, по-прежнему утверждается, что Бог поддерживает собственный закон вознаграждениями и наказаниями, которые ждут человека в следующей жизни.

Таким образом, некоторая религиозность, некоторая набожность являются необходимым условием благого порядка. Именно поэтому Локк будет исключать из числа тех, кто достоин терпимости, не только католиков, но и атеистов. Выше была описана позитивная связь Бога с благим порядком, однако религия может оказывать в том числе и негативное влияние. Религиозные власти могут вступать в конкуренцию со светскими властями; они могут требовать от верующих того, что выходит за пределы требований благого порядка или даже противоречит им; они могут

выдвигать иррациональные требования. Следовательно, общество должно все время очищаться от «суеверия», «фанатизма» и «энтузиазма».

Попытки «просвещенных» правителей XVIII века, таких как Фридрих Великий и Иосиф II, «рационализировать» религиозные институты — а, по сути, превратить церковь в департамент государства — относятся к этой ранней стадии секуляризации на Западе. Сюда же, пусть и в несколько ином смысле, относится и основание американской республики с ее отделением церкви от государства. Однако первое недвусмысленное провозглашение самодостаточности светского происходит в наиболее радикальные периоды Французской революции.

Полемическое отстаивание светскости вновь заявляет о себе в Третьей республике, «лаицизм» которой опирается на идеи самодостаточности светскости и исключения религии. Можно и не упоминать, что этот дух никуда из современной Франции не делся, о чем свидетельствует продолжающаяся дискуссия относительно запрета на ношение хиджаба. До сих пор популярен тезис о том, что публичное пространство, то есть пространство, в котором граждане встречаются друг с другом, должно быть свободным от любой отсылки к религиям.

* * *

Таким образом, история понятия «светское» на Западе сложна и двусмысленна. Сначала светское — это одно из понятий диады, различающей два измерения существования, каждое из которых относится к конкретному типу времени. Однако затем из этого четкого деления на имманентное и трансцендентное развивается совсем другая диада, в которой «светское» оказывается тем, что принадлежит к самодостаточной, имманентной сфере и противопоставляется тому, что относится к трансцендентной сфере (нередко идентифицируемой как «религиозная» сфера). Эта бинарная оппозиция может затем претерпевать дальнейшие мутации: например, путем отрицания реальности трансцендентного уровня диады — в такой ситуации один из членов диады относится к реальному («светское»), а другой — к чему-то вымышленному («религиозное»); другой пример: «светское» начинает обозначать институты, необходимые для того, чтобы жить в «этом мире», а «религиозное» или «церковное» — дополнительные аксессуары, нередко нарушающие течение посюсторонней жизни.

Посредством подобной двойной мутации диада оказывается самым существенным образом трансформирована. В первом случае оба полюса являются реальными и неизбежными измерениями жизни и общества. Таким образом, диада оказывается «внутренней» в том смысле, что каждый из полюсов требует для своего существования другого — как правое требует левого, а верх требует низа. После описанных преобразований диада становится «внешней»; светское и религиозное противопоставляются как истинное и ложное, как необходимое и избыточное. В ряде случаев целью политики становится уничтожение одного при сохранении другого.

* * *

Постдеистические формы светскости перенимают некоторые из черт деистического образчика, описанного выше. В якобинском мировоззрении проектировщиком становится природа, а требуемая «набожность» — это гуманистическая идеология, опирающаяся на естественный фундамент. Что оказывается неприемлемым, так это любая форма «публичной» религии. Вера должна быть вытеснена в частное пространство. В соответствии с такой позицией должна существовать гармоничная независимая система социальной нравственности, не предполагающая никакой отсылки к трансцендентному. Данное требование, в свою очередь, укрепляет идею о существовании так называемого «только разума» (die blosse Vernunft), то есть разума, не опирающегося ни на какие «дополнительные» посылки, выводимые из Откровения или любого другого якобы трансцендентного источника. Разные варианты данного тезиса нередко всплывают в современных дискуссиях о светскости на Западе[2].

Деистический образец помог определить то, что вот уже на протяжении несколько столетий в большинстве западных дискуссий фигурирует как «благая» или «приемлемая» религия. Хорошая или респектабельная религия — это набор верований в Бога или некую трансцендентную силу, из которого следует приемлемая или — в ряде версий — «рациональная» нравственность. Она очищена от любых элементов, не вносящих своего вклада в эту нрав-

2. Мне уже приходилось разбирать эти тезисы. См. Taylor, Ch. (2011) «Die Blosse Vernunft» («Reason alone»), in Taylor, Ch. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, MA; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

ственность, и таким образом лишена «предрассудков». Кроме того, такая религия естественным образом противоположна «фанатизму» или «энтузиазму», так как эти феномены по определению подразумевают вызов со стороны религиозных властей тому, что́ «только разум» может обозначить в качестве надлежащего общественного порядка[3].

Таким образом, религия вполне может оказывать социальному порядку содействие, внедряя правильные нравственные принципы, однако ей следует избегать опасности превратиться в угрозу данному порядку, то есть не бросать ему вызов. Мыслящий в этой логике Локк готов терпеть различные религиозные воззрения, но при этом исключает из сферы такого благосклонного отношения атеистов (так как неверие в посмертное существование подрывает их готовность держать слово и уважать добрый порядок) и католиков (которые просто не могут не бросить вызов устоявшимся порядкам).

Как в позитивном, так и в негативном случае хорошая религия вносит свой существенный вклад *in foro interno*, то есть во внутреннем измерении: с одной стороны, она порождает правильную нравственную мотивацию; с другой стороны, оставаясь внутри души и ума субъекта, она воздерживается от того, чтобы бросать вызов внешним порядкам. Таким образом, публичный ритуал может быть существенным элементом этой «рациональной» религии лишь в том случае, если он способен внести свой вклад в прославление общественного порядка или в стимулирование внутренней нравственной мотивации.

* * *

В конце концов, все это созвездие терминов, включая «светское» и «религиозное» со всеми их двусмысленностями и глубинными предпосылками, касающимися четкого разделения имманентного и трансцендентного, с одной стороны, и общественного и частного — с другой, начинает путешествовать по миру. Нет ничего удивительного в том, что результатом становится колоссальная путаница. На самом Западе люди нередко путаются в собственной истории. Один из способов понять развитие западной светскости — это рассматривать отделение церкви от государства и вытеснение религии в сферу «частного», отку-

3. Более подробное рассмотрение идеи «современного нравственного порядка» см.: Taylor, Ch. (2004) *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.

да у нее нет возможности вмешиваться в общественную жизнь, как закономерный итог более раннего разделения между светским (темпоральным) и сакральным (вечным). В ретроспективе данный процесс представляется в высшей степени удачным решением, позволяющим вытеснить религию на самый край политической жизни.

Однако разделить стадии этого процесса оказывается не так-то просто. Например, американские секуляристы зачастую путают отделение церкви от государства с отделением религии от государства. Ролз в одной из работ призывал в публичном дискурсе наложить запрет на любые аргументы, отсылающие к «всеобъемлющим взглядам» (в том числе и к взглядам религиозным). Более того, все эти понятия, взятые вместе, провоцируют в высшей степени этноцентрические суждения. Если канонический фон, необходимый для светского режима, — это три описанные выше стадии, то есть разделение церкви и государства, отделение церкви от государства и, наконец, устранение религии из жизни государства и общества, то тогда можно со всей очевидностью заключить, что исламские общества никогда не придут к подобному режиму.

Также нередко можно услышать и суждения о том, что китайское общество времен империи уже было «светским». Здесь полностью игнорируется та колоссальная роль, которую разделение имманентного и трансцендентного, отсутствовавшее в традиционной китайской культуре, сыграло в образовании западного понятия о светском. Ашиш Нанди, обсуждая проблемы, которые вытекают из использования понятия «светское» в разных контекстах, указывает на ту путаницу, которая нередко сопровождает аналогичные суждения об Индии (например, в тезисах о том, что император Ашока уже был «светским» или что мунгальский император Акбар установил «светскую» форму правления).

Однако в этом (недо)понимании может быть заключена и некоторая мудрость. Нанди выделяет два абсолютно различных понятия, которые, осознанно или неосознанно, влияют на индийские дискуссии. Во-первых, есть «научно-рационалистический» смысл понятия, когда светскость отождествляется с современностью; во-вторых, есть множество «сглаживающих» смыслов, укорененных в самых разных традициях. В первом контексте речь идет о попытках освободить общественную жизнь от религии; во втором — об открытии пространства «для продолжающегося

диалога между религиозными традициями, а также между религиозным мировоззрением и светским»[4].

Ссылка на Акбара как на создателя «светского» режима может помочь нам творчески и продуктивно переосмыслить данное понятие. Подобные переосмысления, начинающиеся с определения тех проблем, которые предстоит решить современному обществу, нередко предполагают трактовку светскости как попытки нащупать честные и гармоничные способы сосуществования различных сообществ, отставив при этом в сторону все коннотации слова «светское», связанные с западной историей. В данном случае принимается во внимание тот факт, что поиск взаимовыгодного совместного сосуществования велся в рамках множества самых разных религиозных традиций и что он не является монополией тех, чье мировоззрение было сформировано современной западной диадой, в которой секулярное притязает на эксклюзивное право быть реальным[5].

2

Есть общий консенсус относительно того, что современная демократия должна быть «светской». Как было показано, данное понятие не лишено некоторого этноцентризма. Однако даже на Западе оно остается двусмысленным. Что из этого следует? На мой взгляд, на Западе сегодня есть как минимум две модели светского режима.

Обе модели в той или иной форме подразумевают отделение церкви от государства. Государство не может быть официально связано ни с одной религиозной конфессией, за исключением разве что чего-то остаточного и в лучшем случае символического, как, например, в Англии или странах Скандинавии. Однако светскость предполагает и нечто большее. Плюрализм нашего общества требует, чтобы государство сохраняло нейтральность или

4. Nandy, A. (2002) «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», in Nandy, A. *Time Warps*, chap. 3, esp. pp. 68–69, 80. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

5. Ibid., p. 85. Амартия Сен использует схожие аргументы относительно правления Акбара для того, чтобы нащупать исторические индийские корни некоторых разновидностей светскости. См. Sen, A. (2005) *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity*. New York: Farrar, Straus and Giroux. Прекрасный пример подобного творческого переосмысления см.: Bhargava, R. (1998) «What Is Secularism For?», in Bhargava, R. (ed.) *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press.

«принципиальную дистанцию», если воспользоваться понятием Раджива Бхаргавы[6].

Если углубиться в эту проблему, то выяснится, что светскость — это комплексное требование. Она представляет собой попытку достичь не одного блага, а многих. Можно выделить три цели, сформулировав их в духе триады Французской революции: свобода, равенство, братство. (1) Никто не может быть принужден к религии или вере, принуждение недопустимо. Именно это имеется в виду, когда говорят о религиозной свободе, включая, естественно, и свободу неверия. Собственно, именно так и описывают «свободную практику» религии, исходя из первой поправки к Конституции США. (2) Люди разных вер или основополагающих убеждений должны быть равны; ни одна религиозная перспектива или (религиозное/нерелигиозное) мировоззрение не может получить привилегированного статуса, не говоря уже о превращении в официальную позицию государства. (3) Все духовные традиции должны быть услышаны и вовлечены в продолжающийся процесс определения того, чем является общество (в чем его политическая идентичность), а также того, как именно ему следует стремиться к реализации указанных целей (конкретный режим прав и привилегий). Именно это (если немного развить данный пункт) и подразумевается в императиве «братства».

Эти цели, конечно, могут и противоречить друг другу; порой нам приходится искать между ними компромиссы. Более того, я полагаю, что нам стоит добавить еще и четвертую цель: мы должны прилагать все усилия, чтобы поддерживать гармонию и взаимное уважение между сторонниками различных религий и мировоззрений (возможно, кстати, это и есть настоящее «братство», однако я по-прежнему склоняюсь к обрисованной выше аккуратной схеме, ограничивающейся тремя традиционными целями).

Порой от лица той или иной разновидности светскости выдвигается тезис о том, что она способна реализовать все указанные цели через следование вневременным универсальным принципам. Согласно такой логике, никакие дальнейшие вклады и никакие дальнейшие переговоры, направленные на то, чтобы поставить указанные цели перед нашим обществом, не требуются. Основа для этих принципов может быть выведена из одного

6. Bhargava, R. «What Is Secularism For?» pp. 586–652 (относительно «принципиальной дистанции» см.: pp. 493–494, 520); также см.: Bhargava, R. (1997) «The Distinctiveness of Indian Secularism», in T. N. Srinavasan (ed.) *The Future of Secularism*, pp. 39–41. Delhi: Oxford University Press.

«только разума» или же из некоей перспективы, свободной от религии, то есть являющейся сугубо *laique*, «мирской». В таком духе мыслят якобинцы, а также ранний Ролз.

Проблема подобного подхода заключается в том, что (а) не существует никакого набора вневременных принципов, которые могли бы во всех деталях соответствовать любой политической системе; (б) контексты могут очень сильно разниться, и, соответственно, реализация обговоренных общих принципов требует конкретизации; то есть некоторая степень проработки в любом случае необходима. Отсюда следует, что (в) диктат этих принципов с высоты некоей якобы высшей власти, стоящей над схваткой, является нарушением указанного выше пункта (3). Таким образом, (г) зачастую мы сталкиваемся с ситуацией сложных конфликтов и дилемм между основными заявленными целями.

Хорошей иллюстрацией аргумента (б) является то, как вопросы, касающиеся светскости, эволюционировали в различных западных обществах на протяжении последних десятилетий, потому что представленные в данных обществах веры претерпевали изменения. Мы вынуждены изменить привычный способ действия в тот момент, когда спектр религий или базовых философских позиций расширяется. Это, например, произошло в современной Европе и Америке вместе с возникновением там сплоченных сообществ мусульман.

Аргумент (в) иллюстрируется примером недавнего французского закона, запрещающего носить хиджаб в школе. Обычно такого рода вопросы решаются посредством переговоров. Принимающая страна нередко оказывается вынуждена послать двойной сигнал: (i) этого здесь делать нельзя (например, убивать богохульных авторов или делать обрезание женских половых органов); (ii) мы призываем вас включиться в процесс достижения консенсуса. Эти два сигнала противоречат друг другу: первый (i) сдерживает второй (ii) и делает его менее убедительным. Соответственно, у нас есть все причины для того, чтобы избегать там, где это только возможно, использование сигнала (i). Конечно, порой это невозможно. Некоторые базовые законы все же должны соблюдаться. Однако общий принцип заключается в том, что религиозные группы должны рассматриваться прежде всего как собеседники и лишь в редчайших случаях как угроза.

Эти группы тоже развиваются, если оказываются вовлечены в процесс переопределения, идущий в демократическом, либеральном контексте. Хосе Казанова обращает внимание на то, что

американский католицизм в XIX веке маркировался как принципиально неприспосабливаемый к демократическим нравам. Подобная маркировка напоминает те подозрения, которые сегодня выдвигаются в отношении ислама. История продемонстрировала развитие американского католицизма, который к тому же самым существенным образом повлиял и на католицизм в целом. Нет никакого разума, вписанного в саму сущность вещей, который бы делал такую эволюцию исламских сообществ невозможной. Если же такой эволюции все же не произойдет, это будет связано прежде всего с нашими предрассудками и дурным управлением.

На мой взгляд, одна из основных причин наших трудностей заключается в том, что в наших головах прочно засела ложная модель. Мы полагаем, что светскость (или лаицизм) касается взаимоотношений государства и религии, тогда как на самом деле она связана с (корректным) ответом демократического государства на вызов разнообразия. Если посмотреть на три обозначенные выше цели, то у них есть нечто общее: они связаны с (1) защитой права людей на то, чтобы иметь и/или реализовывать 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. У нас нет никаких оснований выделять религию и противопоставлять ее нерелигиозным, «светским» (еще один широко известный смысл данного слова) или атеистическим точкам зрения.

Суть государственного нейтралитета заключается как раз в том, чтобы уклоняться от предпочтения или игнорирования не просто религиозных позиций, но любых фундаментальных убеждений — как религиозных, так и нерелигиозных. Мы не можем предпочитать христианство исламу, мы не можем благоволить религии в ущерб неверию — и наоборот.

Один из способов доказать преимущество модели светскости, основанной на вышеуказанных трех целях, перед той моделью, которая фокусирует внимание на религии, — это указать на то, что первая никогда не позволит назвать режим, основанный Ататюрком, по-настоящему светским.

Эти размышления подтверждают ценность поздних формулировок Ролза, касающихся светского государства. Они опираются на определенные политические принципы: права человека, равенство, правовое государство, демократия. Это основы государства, которое, в свою очередь, должно их утверждать. И такая

политическая этика может разделяться людьми с самыми разными базовыми позициями (которые Ролз называет «всеобъемлющими видениями блага»). Кантианец будет оправдывать право на жизнь и свободу, указывая на достоинства рационального действия. Утилитарист будет говорить о необходимости так обращаться с существами, которые могут испытывать радость и страдание, чтобы максимизировать первое и минимизировать второе. Христианин будет говорить о том, что человек создан по образу и подобию Бога. Все эти люди согласны в общих принципах, но расходятся в том, что касается глубинных оснований, приводящих к поддержке данной этики. Государство должно распространять эту этику, но при этом воздерживаться от того, чтобы отдавать предпочтение тем или иным глубинным основаниям.

3

Идея, согласно которой светскость каким-то особенным образом сфокусирована на религии, является результатом становления этого понятия на Западе (откуда собственно и пошло само слово). Если говорить коротко, то есть два основных контекста, в которых возник этот режим: США и Франция. В США все всеобъемлющие доктрины или глубинные убеждения первоначально представляли собой разновидности (протестантского) христианства; сюда же относится и поверхностный деизм. Последующая история расширила палитру взглядов по ту сторону христианства, а затем и по ту сторону религии. Но изначально все позиции, относительно которых государство должно было соблюдать нейтральность, были религиозными. Отсюда и Первая поправка к Конституции: Конгресс США не будет учреждать государственную религию или запрещать свободное исповедание веры.

Слово «светскость» практически не фигурировало на ранних этапах американской общественной жизни, что было знаком того, что еще не была опознана основная проблема. Поскольку Первая поправка ограничивалась отделением церкви от государства, она открывала возможность предоставить религии такие привилегии, которые сегодня никто не признал бы приемлемыми. В 1830-х годах судья Верховного суда мог размышлять следующим образом: Первая поправка препятствует отождествлению федерального правительства с любой церковью, а так как все церкви христианские (по сути, протестантские), то в процессе толкования законов вполне можно апеллировать к христианству.

Для судьи Джозефа Стори целью Первой поправки было «исключение любой конкуренции среди христианских сект», что не мешает «христианству получать поощрение от государства». Христианство, по мнению Стори, было сущностно необходимо для государства, так как вера в «будущее воздаяние или наказание» является «неотъемлемой для отправления правосудия». Более того, «для тех, кто признает истину христианства божественным откровением, нет никакой возможности сомневаться в том, что особой обязанностью правительства является укрепление и распространение христианства среди населения»[7].

Приоритетное положение христианства отстаивалось в течение всего XIX века. В 1890 году 37 из 42 существующих штатов признавали в преамбуле или в самом тексте своих конституций власть Бога. Анонимное решение Верховного суда от 1892 года гласило: если кто-то захочет описать «американскую жизнь, ее законы, дела, обычаи, ее общество, то он придет к однозначному выводу… что это христианская нация» (Church of the Holy Trinity v. United States, 143 U. S. 457–471).

В конце столетия началась борьба против подобного видения; однако еще в 1863 году была основана Национальная ассоциация за реформу (NRA), которая ставила перед собой следующую цель:

> Целью этого общества будет: поддержание христианских черт в американском правительстве… принятие поправки к Конституции Соединенных Штатов, которая провозгласит приверженность нации Иисусу Христу и принятие ею нравственных законов христианской религии. Поправка ясно даст понять, что Штаты — это христианская нация, прописав христианские законы, институты и принципы нашего правительства в основополагающем законе нашей земли и тем самым обеспечив им непререкаемый правовой фундамент.

После 1870 года борьба шла между теми, кто поддерживал данный узкий взгляд, и теми, кто хотел реальной свободы для всех религий, а также не религий. Во вторую группу входили не только иудеи, но также католики, которые (справедливо) считали, что «христианство» NRA их исключает. Именно во время этой борьбы понятие «светский» впервые начало фигурировать на американской сцене в качестве ключевого понятия (зача-

7. Koppelman, A. *Rawls and Habermas* (личное письмо).

стую в полемическом смысле чего-то нерелигиозного или даже антирелигиозного)[8].

Во Франции лаицизм возник в борьбе *против* могущественной церкви. Сильным искушением для государства стало желание опираться на свои собственные нравственные основания, независимые от религии. Марсель Гоше показывает, как Ренувье закладывал основы мировоззрения радикалов Третьей республики в их борьбе против церкви. Государство должно было быть «нравственным и просвещенным» (moral et enseignant). Оно «несет ответственность за души точно так же, как церковь или религиозное сообщество, но посыл государства более универсален». Здесь ключевой критерий — нравственность. Для того чтобы не подчиняться церкви, государство должно иметь «нравственность, независимую ни от одной религии», но такую нравственность, которая бы при этом «нравственно превосходила» любые религии. Основой этой нравственности является свобода. Для того чтобы нравственность государства устояла перед натиском религии, она должна быть основана на чем-то большем, чем просто полезность или чувство; она нуждается в настоящей «рациональной теологии» — в духе той, что была предложена Кантом[9]. Мудрость Жюля Ферри, а позднее Аристида Бриана и Жана Жореса спасла Францию во времена принятия Закона об отделении церкви от государства (1905) от введения подобного однополярного режима, однако это не помешало укреплению позиции, согласно которой лаицизм касается прежде всего контроля религии и управления ею.

Однако если мы посмотрим шире описанных выше изначальных контекстов, если мы оглянемся на те общества, которые сложились на современном Западе, то первая черта, способная нас поразить, заключается в крайнем разнообразии не только религиозных, но и нерелигиозных взглядов, не говоря уже о тех позициях, которые не могут быть классифицированы в рамках понятий этой дихотомии. Принципы (1), (2) и (3) требуют от нас беспристрастного отношения к любым взглядам.

8. Smith, Ch. (2003) *The Secular Revolution*. Berkeley: University of California Press. См. также: Wenger, T. (2010) «Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850–1900», in Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd (eds) *Public Religion, Secularism, and Democracy*. London: Routledge Press.

9. Gauchet, M. (1998) *La Religion dans la Démocratie*. Paris: Gallimard.

4

Некоторая помешанность на внимании к религии имеет очень сложный характер и связана с двумя другими особенностями, которые нередко характеризуют споры о светскости. Во-первых, это тенденция определять светскость, или лаицизм, через некий институциональный механизм вместо того, чтобы выявлять те цели, о которых говорилось выше. Отсюда и формулы-заклинания: «отделение церкви от государства» или «религия должна быть устранена из публичного пространства» («пространства Республики», если вернуться к недавним дискуссиям во Франции). Вторая особенность, как представляется, вытекает из первой. Если проблема решается с помощью одной-единственной институциональной формулы, тогда остается лишь определить, какое именно положение дел максимально соответствует данной формуле, и затем уже никакие размышления неуместны. Ни о какой дилемме, встающей перед каждым, кто преследует более одной цели, речи здесь идти не может, потому что все подчинено логике одной главенствующей формулы.

Соответственно, нет ничего удивительного в том, что очень часто мы слышим мантры, используемые для прекращения любых дискуссий, — последний аргумент, который аннулирует любые возражения. В США таким аргументом является тезис о «Стене разделения», а гиперреспубликанцы во Франции ссылаются на лаицизм как на последнюю истину. (Конечно, если обратиться к тексту Первой поправки к Конституции США, то там можно обнаружить две упомянутые мною цели: отказ от установления официальной церкви и гарантию «свободного вероисповедания». Однако нет ничего невероятного в том, что эти две цели могут противоречить друг другу.)

Подобные подходы, если смотреть на них с той точки зрения, которую я здесь отстаиваю, приводят к фетишистскому отношению к излюбленным институциональным механизмам, тогда как на самом деле следует начинать именно с преследуемых целей и вырабатывать конкретные механизмы, им соответствующие. Никто не спорит с тем, что какое-то отделение церкви от государства, определенная взаимная автономия административных и религиозных институтов просто необходимы для любого светского режима. То же самое верно и в отношении нейтральности общественных институтов. Однако то, как именно данные императивы будут реализованы на практике, должно определяться на-

шими усилиями, направленными на максимально полное достижение трех (или четырех) основных целей.

Давайте рассмотрим в качестве примера ношение хиджаба женщинами-мусульманками в государственных школах. Эта тема стала предметом острых дискуссий в целом ряде западных демократий. Во Франции ученикам государственных школ было запрещено носить хиджабы, которые, согласно печально известному закону Стази от 2004 года, маркировались в качестве «signe religieux ostantatoire» (нарочитых религиозных знаков). В Германии в некоторых землях ученикам разрешено носить хиджаб, однако этого не позволяется учителю. В Соединенном Королевстве и ряде других стран подобных общих запретов не существует, однако конкретные школы могут принимать такие решения.

В чем причина подобных различий? Очевидно, что во всех случаях законодатели и чиновники пытались сбалансировать две цели. Во-первых, они стремились к сохранению нейтральности государственных институтов, что (вполне справедливо) может быть рассмотрено как следствие цели (2), то есть обеспечение равенства всех основных верований. Во-вторых, принималась во внимание и цель (1), призванная гарантировать максимум возможной религиозной свободы или, если говорить в самых общих понятиях, максимум свободы совести. Цель (1) вполне естественно подталкивает к повсеместному разрешению хиджаба. Однако целый ряд аргументов во французском и немецком случаях препятствовал принятию этого решения. Немцев волновало то, что некое лицо, облеченное в государственном институте властью, будет религиозно маркировано. В случае французов была предпринята попытка усомниться в том, что ношение хиджаба — это акт свободного выбора. Выдвигались разные мрачные предположения: якобы девочек вынуждали соблюдать дресс-код семьи или сверстники мужского пола. Данный аргумент при всей его сомнительности в свете социологических исследований, проведенных среди самих учеников, использовался очень часто, и комиссия Стази полностью проигнорировала выводы, сделанные учеными.

Еще одним ключевым аргументом было то, что ношение хиджаба в школе — это не столько религиозный акт, сколько демонстрация враждебности по отношению к Республике и ее основополагающим лаицистским ценностям. Эта логика лежала в основе концепции «нарочитых знаков». Согласно комиссии Стази, менее броские знаки не создают никаких проблем, однако де-

тали одежды, привлекающие внимание, предназначены как раз для того, чтобы бросить обществу вызов. Женщины-мусульманки пытались возражать, что «платок — это не знак» (*le foulard n'est pas un signe*), но тщетно.

Таким образом, мы видим, что различные ответы на один и тот же вопрос являются отражением различных подходов к проблеме: как именно можно сбалансировать две основные цели светского режима. Но одновременно сама дилемма и ее разрешение оказались заслонены иллюзией, что здесь речь идет только об одном принципе — например, лаицизме и его следствии в виде нейтральности государственных институтов и публичного пространства (*«les espaces de la République»*). Такая логика имеет в виду лишь одну задачу: воплощать в жизнь сущностную черту нашего республиканского режима; здесь не возникает потребности выбирать или же сопоставлять различные цели.

Вероятно, наиболее опасной особенностью подобной фетишизации является то, что она скрывает от нас те реальные дилеммы, с которыми мы сталкиваемся и которые встают перед нами в полный рост, как только мы признаем плюральность тех принципов, которыми дорожим.

5

Следует понимать, что эта фетишизация является отражением более глубоких особенностей жизни в условиях современных демократий. Как только мы начинаем размышлять о том, что такое самоуправление, о том, какова форма легитимации государств, то мы видим, что все это основано на народном суверенитете. Для того чтобы народ стал сувереном, ему необходимо сформировать единый организм, превратиться в личность.

Революции, ставшие спутниками режимов народного суверенитета, передали власть от короля к «нации», или «народу». В ходе этого процесса был изобретен коллективный актор, чему не было прецедентов в истории. Понятия «нация» и «народ» существовали и раньше, однако то новое явление, на которое они теперь указывали, было абсолютно беспрецедентным, по крайней мере в контексте Европы начала Нового времени. Понятие «народа» вполне могло применяться к совокупности подданных королевства или же по отношению к не элитным слоям общества, но до революционных преобразований оно не обозначало сущности, способной принимать решения и действовать сообща, более

того, оно не обозначало такой сущности, которой можно было бы приписать некую общую *волю*.

Для того чтобы народ мог действовать сообща, чтобы он мог вести дискуссию ради формирования общей воли, в соответствии с которой он и будет действовать, требуется очень высокая степень связанности друг с другом, чувство общей идентичности. Подобное общество предполагает общее доверие, которое должны разделять все члены и группы этого общества. Люди должны быть уверены, что они действительно являются участниками процесса формирования консенсуса, что их мнение будет услышано, а их взгляды приняты во внимание всеми остальными. Без взаимной преданности доверие обречено на энтропию.

Таким образом, в Новое время складывается новый тип коллективного актора. Именно с этим актором отождествляют себя люди, он мыслится как реализация/гарант их свободы, является локусом их национального/культурного самовыражения (чаще всего мы имеем дело с сочетанием одного и другого). Нет никаких сомнений в том, что и в досовременных обществах люди «отождествляли» себя со своими режимами, с освященными королями или же иерархическими порядками. Чаще всего они делали это по доброй воле. Однако в век демократии мы идентифицируем себя как свободных акторов. Именно поэтому понятие народной воли играет такую важную роль в легитимирующей идее[10].

Это значит, что современное демократическое государство в целом признало общие цели или точки отсчета, ключевые понятия, посредством которых оно может притязать на право считаться оплотом свободы и локусом самовыражения для своих граждан. Вне зависимости от того, являются ли эти притязания обоснованными, государство — для того, чтобы быть легитимным, — должно воображаться своими гражданами именно таким образом.

Перед современным государством встает вопрос, аналогов которого в истории не было: для чего или для кого существует это

10. Руссо, который одним из первых изложил эту логику, прекрасно понимал, что демократический суверен не может быть простой «суммой сил»; он должен быть «ассоциацией», то есть сильным коллективным актором, «нравственным и коллективным телом» со своим единством, со своим общим Я, со своей жизнью и волей. Последнее понятие следует считать ключевым, так как то, что придает этому телу его личностность, есть именно «общая воля» (См. *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре, или принципы политического права // *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: Москва Терра — Книжный клуб, Канон-пресс-Ц, 2000. Кн. I. Гл. 6. С. 207–209).

государство? Чью свободу, чью волю оно выражает? Этот вопрос не имел бы никакого смысла в контексте австрийской или турецкой империй — хотя, конечно, в этом случае на вопрос: «для кого?» вполне можно было бы ответить отсылкой к династии Габсбургов или Османов; но этот ответ едва ли даст вам понять их легитимирующие идеи.

Именно в этом смысле можно говорить о том, что современное государство имеет то, что я бы назвал политической идентичностью, понимаемой как всеми признанный ответ на вопрос: «для кого/чего государство существует?». Ее следует отличать от идентичностей членов государства, то есть от тех многочисленных и разнообразных точек отсчета, которые для каждого из граждан определяют то, что важно в их индивидуальных жизнях. При этом желательно, чтобы эти идентичности как-то пересекались, если, конечно, члены государства хотят чувствовать себя прочно с ним связанными; однако в любом случае идентичности индивидов и групп, которые они составляют, всегда будут более богатыми и сложными, равно как и более разнообразными по сравнению с политической идентичностью[11].

* * *

Другими словами, современное демократическое государство нуждается в «народе» с сильной коллективной идентичностью. Демократия для своего успеха требует от нас большей солидарности и гораздо большей преданности друг другу, чем то требовалось иерархическими и авторитарными обществами прошлого. В старые добрые времена Австро-Венгрии польский крестьянин в Галиции мог вообще не думать о венгерских деревенских сквайерах, о пражской буржуазии, о венецианских рабочих — это никак не угрожало стабильности государства. Такое положение дел оказалось неприемлемым лишь в тот момент, когда начали распространяться идеи народного правительства. Именно в такой ситуации подгруппы, которые не были или не могут быть соединены друг с другом в единое целое, начинают требовать для себя собственного государства. Это эра национализма, распада империй.

Я говорил о политической необходимости создания сильной общей идентичности, народа как совещательного целого. Однако

11. Я уже рассматривал данное отношение: Taylor, Ch. (1996) «Les Sources de l'identité modern», in M. Elbaz, A. Fortin and G. Laforest (eds) *Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*, pp. 347–364. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.

это очевидно и по ряду других причин. Мыслители, принадлежащие к традиции гражданского гуманизма — от Аристотеля вплоть до Арендт, — отмечали, что свободные общества требуют от своих членов гораздо большей преданности и участия, чем общества деспотические и авторитарные. Граждане сами должны делать для себя то, что в иных контекстах за них делают правители. Однако это возможно лишь в том случае, если они будут чувствовать сильную связь со своим политическим сообществом, а значит, и с теми, кто вместе с ними составляет это сообщество.

Если посмотреть с другой точки зрения, то надо сказать следующее: в силу нужды данных обществ в преданности, без которой никакая общая работа невозможна, а также в силу того, что ситуация, когда кто-то взваливает на себя все бремя участия, а кто-то просто наслаждается выгодой, является совершенно неприемлемой, свободные общества опять же требуют более высокого уровня взаимного доверия. Другими словами, они в высшей степени чувствительны к недоверию граждан друг другу, например недоверию по поводу того, что кто-то другой не разделяет их преданности сообществу — этот другой не платит налоги, или же обманывает систему социального обеспечения, или же, будучи работодателем, пользуется хорошим состоянием рынка труда, но при этом не желает нести никаких социальных издержек. Подобное недоверие создает колоссальное напряжение, угрожающее обрушить всю экосистему нравов, необходимых демократическому обществу для нормального функционирования. Постоянная, все время реанимируемая взаимная преданность является основой любых мер по восстановлению доверия.

Отношение между нацией и государством нередко рассматривается только с одной стороны: как если бы всегда именно нация стремилась обеспечить свое существование посредством государства. Однако можно говорить и о прямо противоположном процессе. Для того чтобы быть жизнеспособными, государства зачастую принимают меры по поддержанию чувства взаимной принадлежности граждан друг к другу. Например, это очень важный мотив в истории Канады. Для того чтобы в демократическую эпоху образовать государство, общество вынуждено взвалить на себя сложную и никогда до конца невыполнимую задачу: определить собственную коллективную идентичность.

Таким образом, то, что было мной названо политической идентичностью, чрезвычайно важно для современных демократических государств. Эта идентичность обычно определяется частично

через некоторые базовые принципы (демократия, права человека, равенство), а частично через автохтонные исторические, лингвистические или религиозные традиции. Нет ничего удивительного в том, что черты этой идентичности могут приобретать квазисакральный статус, так как их изменение или же отказ от них вполне может показаться угрозой для самой основы единства, без которого демократическое государство просто не может функционировать.

Именно в таком контексте некоторые исторические институциональные механизмы могут казаться неприкасаемыми. Они представляются, с одной стороны, сущностным элементом основных принципов режима, а с другой — ключевым компонентом его исторической идентичности. Именно это и происходит с лаицизмом и с отсылками к нему со стороны многих французских республиканцев. Ирония заключается в том, что в ситуации современной политики (мультикультурной) идентичности они прибегают к этому принципу как к ключевой черте (французской) идентичности. Это печальная, но вполне понятная ситуация. Я считаю данный пример еще одной иллюстрацией общей истины: современные демократии по мере того, как они диверсифицируются, будут вынуждены претерпевать процесс переопределения своих исторических идентичностей. Можно и не упоминать о том, что последствия подобного переопределения будут самыми серьезными, а также достаточно болезненными.

6

Теперь мне бы хотелось остановиться на очень интересном моменте, о котором нам напоминает Юрген Хабермас в своей работе «Das Politische»[12]: изначально политическая власть определялась и оправдывалась космологическо-религиозными понятиями. Она определялась в понятиях «политической теологии»[13]. Хабермас полагает, что современные светские государства могут пре-

12. См. *Хабермас Ю.* Что такое политическое // Интернет-ресурс «Русский журнал» (http://russ.ru/Mirovaya-povestka/CHto-takoe-politicheskoe, доступ 24.08.2011).

13. «In dieser symbolischen Dimension entsteht jene legitimationswirksame Legierung aus Politik und Religion, auf sich der Begriff des Politischen bezieht» («Таким образом, данное символическое измерение является проявлением того смешения политики и религии, к которому отсылает понятие „политического“»). *Хабермас Ю.* Что такое политическое.

красно обходиться без аналогичного понятия. Это представляется мне не совсем верным.

Решительный переход, случившийся на современном Западе в XVII веке, переход, который увел нас от космологическо-религиозных концепций порядка, устанавливает новый взгляд на общество — взгляд «снизу вверх». Такое общество существует для защиты и взаимной выгоды его (равноправных) членов. Эта новая концепция сочетается с мощным нормативным видением, которое я предлагаю называть «современным нравственным порядком»[14]. Он освящает три принципа (согласно одному из возможных перечней): (1) права и свободы его членов; (2) их равенство (которое, естественно, по-разному интерпретировалось, мутируя со временем в сторону все более радикальных концепций); (3) принцип, согласно которому любое правило основывается на консенсусе (который также отстаивался в более или менее радикальных формах).

Эти базовые нормы были выработаны в рамках целого ряда философских антропологий и исходя из совершенно разных концепций человеческой социальности. Данные нормы преодолели атомизм, сужавший мировоззрение тех мыслителей, которые их сформулировали, например, Локка или Гоббса. Базовые нормы стали более или менее неотделимыми от современных либеральных демократий.

Отказ от укорененности в космологическо-религиозных представлениях был достигнут благодаря новой концепции «политического», новой базовой нормы, которая, как предположил Лефор, подразумевает свою собственную репрезентацию политической власти. Особенность этой репрезентации в том, что в ней центральное место оказывается — парадоксальным образом — пустым. Понятие суверенитета сохраняется, но ни одна группа и ни один человек не могут быть с ним отождествлены.

Демократические общества не обязательно организованы вокруг «гражданской религии», как считал Руссо. Но им обязательно требуется некая мощная «философия гражданства», освящающая три нормы, которые в современных обществах зачастую обозначаются как (1) права человека, (2) равенство и недискриминация и (3) демократия.

Однако в ряде случаев гражданская религия вполне естественна; например, религиозное мировоззрение, которое инкорпо-

14. См. Taylor, Ch. *Modern Social Imaginaries.*

рирует и оправдывает философию гражданства. Так обстояло дело в случае молодой американской республики. Она стала тем, чем стала, в результате провиденциального плана Бога для человечества («Мы считаем самоочевидными истины: что все люди *созданы* равными...»). Или же эта гражданская религия может быть частью нерелигиозной или даже антирелигиозной идеологии, как, например, в истории Первой Французской республики. Можно даже утверждать, что подобные всеобъемлющие взгляды для многих наших современников кажутся вполне «естественными». В конце концов, принципы нашей философии гражданства взывают к фундаментальному обоснованию. Если наше согласие относительно принципов столь важно, то положение только улучшится, если мы примем также и общее обоснование этих принципов. По крайней мере так может показаться, и столетние традиции политической жизни, похоже, свидетельствуют в пользу данной идеи.

Действительно, перекрывающий консенсус (*overlapping consensus*) между различными фундирующими взглядами на общую философию гражданства — нечто совершенно новое в истории человечества и относительно неиспытанное. Соответственно, велик и риск. Кроме того, мы нередко подозреваем, что те, кто придерживаются иных взглядов, не смогут по-настоящему подписаться под этими принципами и будут не столь верны им, как мы (так как «нам» известно, что «у атеистов не может быть принципов»; или же (другие) «мы» знаем, что «все религии выступают против свободы и/или равенства»).

Проблема в том, что настоящая плюралистическая демократия уже не может вернуться к гражданской религии или антирелигии, как бы удобно это ни было, не предав при этом собственных принципов. Мы просто обречены на то, чтобы жить в условиях перекрывающего консенсуса.

7

Выше было показано, как наше вполне мотивированное желание фетишизировать исторические механизмы может помешать нам увидеть светский режим в более благоприятном свете, выводящем на передний план те основные цели, которые мы преследуем, а также позволяющем нам признать те дилеммы, с которыми мы сталкиваемся, и поразмышлять о них. Однако подобная фетишизация связана с еще одной важнейшей причиной пута-

ницы, которая уже была упомянута выше. Речь идет о нашей зацикленности на религии как на некоей проблеме. Во многих странах Запада нам удалось перейти от первоначальной стадии, когда светскость была с усилием добытой наградой, позволившей преодолеть религиозное доминирование, к стадии настолько широкого многообразия фундаментальных верований, религиозных и нерелигиозных, что только очень ясное понимание необходимости сбалансировать свободу совести и равенство может позволить нам принять адекватные меры в ответ на брошенный нам вызов. В противном случае мы рискуем, опираясь на мощь наших исторических институциональных механизмов, начать без всякой нужды ограничивать религиозную свободу иммигрантских меньшинств, давая им понять, что они никоим образом нам не ровня, если иметь в виду традиционный, устоявшийся мейнстрим.

Вспомним про аргумент немцев, запретивших хиджаб для учителей. Запрет был обусловлен тем, что это фигура власти, но хотим ли мы сказать, что только никак не маркированные люди могут выступать в качестве авторитетов? Хотим ли мы сказать, что те, чьи религиозные практики заставляют их выделяться, не должны пользоваться в нашем обществе авторитетом? Наверное, это ложный сигнал для наших детей во все более плюралистическом обществе.

Однако зацикленность на религии как некоей проблеме — это не просто исторический реликт. Наша мысль, равно как и многие наши великие мыслители застряли в старой колее. Они хотят сохранить за религией особое место, но вовсе не по льстящим для религии причинам.

Как нам следует оценивать следующую идею, которая некоторое время разделялась Ролзом: в религиозном и философском отношениях плюралистическая демократия может легитимно требовать от граждан того, чтобы каждый из них в публичном пространстве говорил только на языке разума, оставляя свои религиозные убеждения за пределами сферы публичного? К чести Ролза, тираническая природа подобного императива была очень быстро им распознана. Однако все же следует задаться вопросом о том, почему же подобная точка зрения вообще могла возникнуть. Ролз считал, что данное ограничение будет способствовать тому, чтобы каждый человек использовал тот язык, с которым — по вполне разумным основаниям — могут согласиться его сограждане. Эта идея заключается примерно в следующем: светский язык — это язык, на котором говорит любой человек, на этом язы-

ке можно спорить и соглашаться. Религиозный язык, в свою очередь, находится вне такого дискурса, так как он вводит внешние посылки, с которыми могут согласиться лишь верующие. «Так что давайте все говорить на общем языке», — как бы заключает Ролз.

В основе подобного представления лежит нечто, напоминающее эпистемологическое разделение. Существует светский разум, который может использовать каждый для того, чтобы делать те или иные выводы — выводы, с которыми мог бы согласиться каждый. Но помимо этого существуют еще и особые языки, вводящие дополнительные допущения, порой даже противоречащие тем допущениям, из которых исходит обычный светский разум. Эти особые языки более уязвимы с эпистемологической точки зрения; вы не будете убеждены ими до тех пор, пока сами на них не заговорите, став приверженцами той или иной религии. Таким образом, религиозный разум либо приходит к тем же выводам, что и разум светский, но тогда он излишен; либо он приходит к прямо противоположным выводам, но тогда он опасен и разрушителен. Именно по этой причине его следует сторониться.

Что касается Хабермаса, то он всегда отмечал эпистемологический разрыв между светским разумом и религиозной мыслью, отдавая предпочтение первому. Светского разума достаточно для того, чтобы прийти к тем нормативным заключениям, которые нам нужны (касающимся, например, установления легитимного демократического государства и определения нашей политической этики). Не так давно его позиция по поводу религиозного дискурса получила значительное развитие вплоть до признания им того, что «потенциальная сила [дискурса] делает религиозную речь в отношении соответствующих политических вопросов серьезным кандидатом для возможных истинностных содержаний». Однако базовое эпистемологическое разделение по-прежнему сохраняется. Таким образом, когда дело доходит до официального языка государства, все религиозные отсылки должны быть вычеркнуты: «К примеру, регламент в парламенте должен давать президентам возможность вычеркивать из протокола религиозные позиции или оправдания»[15].

15. *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. С. 126. Конечно, Хабермас прав: официальный язык в плюралистических демократиях должен избегать конкретных религиозных отсылок (но это не означает исключение споров в самом собрании); однако дело не в том, что они являются именно

Указывают ли позиции Ролза и Хабермаса на тот факт, что они так и не поняли нормативную основу современного светского государства? Я считаю, что они в чем-то правы, когда говорят о том, что светское государство предполагает существование зон, язык которых должен быть нейтральным. Однако к этим зонам не относятся — вопреки Ролзу — дискуссии граждан, а также совещания в законодательном собрании, как считает Хабермас, судя по вышеприведенной цитате. Зона, о которой идет речь, может быть описана как официальный язык государства: язык законодательства, административных постановлений и судебных решений. Очевидно, что принимаемый парламентом закон не может содержать такие обосновывающие формулы, как: «Библия сообщает нам... поэтому...». То же самое, *mutatis mutandis*, верно и для обоснования юридического решения в судебном вердикте. Однако подобные запреты не имеют ничего общего со специфической природой религиозного языка. В равной степени неправильными будут такие законодательные формулировки: «В силу того, что Маркс показал, что религия является опиумом народа...» или же «В силу того, что Кант показал, что единственным безоговорочным добром является благая воля...». Основанием для исключения подобных высказываний является нейтральность государства.

Государство вполне может быть не христианским и не исламским, но точно так же ему не следует быть ни марксистским, ни кантианским, ни утилитаристским. Естественно, демократическое государство, в конечном счете, будет вынуждено принять законы, которые (в идеале) являются отражением реальных убеждений его граждан, а эти убеждения будут либо христианскими, либо мусульманскими и так далее — то есть будет представлена вся палитра взглядов, которых придерживаются люди в современном обществе. Однако решение не может быть оформлено так, чтобы содержать особое признание любого из подобных взглядов. Это не очень просто сделать; разграничительные линии провести довольно трудно, и их всегда необходимо проводить заново. Но такова уж природа того, что принято называть современным секулярным государством. А какие есть более приемлемые альтернативы для плюралистических демократий?[16]

религиозными, а в том, что их не все разделяют. Столь же неприемлемой, как и ссылку на авторитет Библии, стоит считать любую оговорку «принимая во внимание», относящуюся к атеистической философии.

16. Я не уверен, есть ли у меня разногласия с Хабермасом, действительно ли различия в формулировке могут быть прослежены до различий в практике. Мы оба при-

Следующий момент: представление о том, что нейтральность государства — это ответ на многообразие, для «светских» людей на Западе является довольно проблематичным. Эти люди сохраняют свою причудливую зацикленность на религии как на чем-то странном и, возможно, даже угрожающем. Подобные настроения подпитываются не только прошлыми и нынешними конфликтами либеральных государств с религией, но также и эпистемологическим разделением: религиозно ориентированная мысль неким странным образом оказывается менее *рациональной*, чем сугубо «светское» мышление. Подобное отношение имеет политическое обоснование (религия как угроза), но также и обоснование эпистемологическое (религия как нечто ущербное с точки зрения разума)[17].

Оба эти момента могут быть обнаружены в популярной современной книге Марка Лиллы «Мертворожденный Бог». С одной стороны, Лилла пытается утверждать, что существует огромный разрыв между мышлением, окрашенным политической теологией, и «мышлением и говорением о политике в сугубо человеческих понятиях»[18]. Современные люди «освободили и изолировали сугубо политические вопросы от размышлений о божественных делах. Политика, если говорить интеллектуально, стала автономной, заслуживающей независимого рассмотрения сферой, ориентированной на вполне конкретную цель — обеспечение мира и изобилия, соответствующего человеческому достоинству. Кульминацией этих устремлений стало Великое разделение»[19]. По-

знаем те контексты, в которых язык государства должен уважать принцип нейтральности, но одновременно и те контексты, в которых свобода слова должна быть неограниченной. Скорее, наше различие касается различия в обосновании, а не в рекомендуемой практике.

17. Нередко обязанность граждан обращаться к своим согражданам на языке светского разума обосновывается через обязанность сделать собственную позицию понятной другому. «Самопонимание демократического конституционного государства сформировалось в рамках философской традиции, которая апеллирует к „естественному“ разуму, то есть исключительно к публичным, согласно своему притязанию, *в равной степени доступным* всем людям аргументам» (*Хабермас Ю.* Религия и публичность. С. 114). Но на чем основан аргумент, согласно которому «естественный разум» — это своеобразное идеологическое эсперанто? Разве светские сограждане Мартина Лютера Кинга не могли понять, что́ именно он имел в виду, когда облекал свой дискурс о равенстве в библейские понятия? Намного ли больше людей его бы поняло, если бы он опирался на Канта? Кроме того, как именно разделить религиозный язык и светский? «Золотое правило нравственности» — это высказывание на первом или на втором языке?

18. Lilla, M. (2007) *The Stillborn God*, p. 5. New York: Alfred A. Knopf.

19. Ibid., p. 162.

добные метафоры радикального разделения подразумевают, что ориентированная на человека политическая мысль является более надежным источником для ответа на вопросы, касающиеся данной сферы, чем теории, окрашенные политической теологией.

Такова суть эпистемологического ранжирования. В конце своей книги Лилла призывает нас не терять бдительности и не позволить обратить Великое разделение вспять[20]. В этом призыве имплицитно подразумевается наличие подобной опасности: возвращение религии оказывается чем-то угрожающим[21].

8

Данный феномен заслуживает более глубокого изучения. В идеале следует внимательно проанализировать оба основания для недоверия, прокомментировать их, а затем показать их негативные политические следствия. Однако в данной статье у меня остается место лишь для рассмотрения эпистемологического обоснования.

Мне кажется, что оно черпает свои силы из того, что я бы назвал мифом о Просвещении. Существует очень распространенный взгляд, согласно которому Просвещение (*Aufklärung*, *Lumières*) — это переход от тьмы к свету, то есть абсолютный переход от мышления, полного ошибок и иллюзий, к мышлению, благодаря которому наконец-то достигается истина. Сюда же следует добавить и противоположное воззрение, характерное для «реакционной» мысли: Просвещение это погружение в заблуждения, это эпоха массового забвения необходимых спасительных истин, касающихся природы человека.

В дискуссиях о современности более нюансированные подходы очень быстро оттесняются этими двумя. Здесь сразу же приходит на ум фраза из Мэтью Арнольда: «Армии невежд гремят в ночи».

* * *

Вместо того, чтобы оплакивать подобное печальное положение дел, мне хотелось бы попробовать объяснить, что лежит в основе понимания Просвещения как абсолютного, безоговорочного шага

20. Lilla, M. (2007) *The Stillborn God,* pp. 305–306.

21. Хабермас во многих отношениях — исключительная фигура, однако позволю себе обратить внимание на то, что он, будучи одним из главных сторонников эпистемологического разделения религии и разума (за это я собираюсь его критиковать), столь же настойчиво не желает разделять и политическое недоверие к религии, которое часто сопровождает недоверие эпистемологическое.

вперед. Собственно, это и есть «миф» Просвещения. (Такая трактовка может вызывать отторжение, так как «миф» зачастую трактуется именно как то, от чего мы были спасены Просвещением.)

Игра стоит свеч, так как этот миф распространен даже больше, чем можно себе представить. Самые утонченные мыслители, которые бы его опровергли, встреться они с ним лицом к лицу, в ряде контекстов, как кажется, именно на него и опираются.

Существует очень распространенное представление о Просвещении как переходе из сферы, в которой Откровение или религия в целом считались источником знаний о делах человеческих, в сферу, в которой эти дела понимаются в сугубо посюсторонних или человеческих понятиях. Конечно, речь не идет о попытке оспорить тот факт, что некоторые люди сами совершили этот переход. Что действительно заслуживает обсуждения, так это идея о том, что данный переход подразумевает самоочевидный эпистемологический ход, суть которого в том, чтобы отложить в сторону сомнительную истину Откровения и сконцентрироваться на вопросах, которые мы действительно можем решить сами и которые для нас действительно актуальны. Данный переход обычно представляют как движение от Откровения к одному «только разуму» (то есть *blosse Vernunft* Канта).

Очевидные примеры подобного отношения могут быть обнаружены в творчестве современных политических мыслителей — например, Ролза или Хабермаса. При всех различиях последние стремятся зарезервировать за нерелигиозным разумом особый статус (давайте называть эту позицию позицией «только разума»), как если бы такой разум был способен разрешить ключевые морально-практические вопросы. Они исходят из двух предпосылок: (а) решения светского разума могут быть признаны исчерпывающими любым честным и последовательным мыслителем; (б) любые религиозно окрашенные выводы всегда будут сомнительными и, в конечном счете, убедительными только для тех, кто уже согласился с теми догмами, которые сами находятся под вопросом.

Собственно, эти две предпосылки и лежат в основе идеи, которая была разобрана выше (раздел 6), и именно ее некоторое время в той или иной форме разделяли оба упомянутых мыслителя. Суть идеи в том, что следует ограничить использование религиозного языка в сфере публичного разума. Стоит упомянуть, что такое требование так или иначе было отринуто обоими политическими философами; однако отметим, что само требование

бессмысленно до тех пор, пока позиции (а) и (б) не являются истинными. Позиция Ролза, пока он ратовал за подобное ограничение, заключалась в том, что публичный разум должен принципиально использовать универсально доступные всем понятия. А единственными понятиями, соответствующими данному критерию, являются понятия «только разума» (а), тогда как религиозный язык по самой своей природе никогда не будет на такое способен (б).

* * *

Прежде чем двинуться дальше, отмечу, что подобное разделение, касающееся рациональной надежности религиозных и нерелигиозных дискурсов и предполагаемое посылками (а) + (б), представляется мне полностью лишенным оснований. Не исключено, что религия действительно опирается на иллюзию, и, соответственно, все, что из нее выводится, должно пользоваться меньшим доверием. Однако до тех пор, пока это не доказано, у нас нет никакой априорной причины считать ее заслуживающей какого-то большего подозрения. Надежность данного разделения опирается на тезис о том, что некий вполне «посюсторонний» аргумент *достаточен* для того, чтобы делать обоснованные морально-политические выводы. Под словом «достаточен» я имею в виду (а): то есть что он должен быть признан исчерпывающим любым честным и последовательным мыслителем. Такого рода суждения имеют место — они ранжируются от «2+2=4» до некоторых более обоснованных суждений современных естественных наук. Однако основополагающие убеждения, необходимые для ответа на вопросы, касающиеся самих основ политической нравственности, никоим образом не входят в их число. Две наиболее популярные мирские философии современного мира, утилитаризм и кантианство в их различных версиях, содержат положения, которые едва ли могут убедить любого честного и последовательного человека. Если брать ключевые положения нашей современной политической нравственности — например, положение о естественных правах человека, о его праве на жизнь, — то я не понимаю, почему тот факт, что мы являемся желающими/наслаждающимися/страдающими существами, или же тезис о том, что мы являемся рациональными акторами, должен считаться более надежным обоснованием данных прав, чем тот факт, что мы созданы по образу и подобию Божию. Да, наша способность к страда-

нию — это одно из основополагающих и бесспорных положений в смысле (а), в отличие, например, от нашего статуса как творений Бога, однако то, что нормативно вытекает из первого суждения, гораздо менее очевидно, чем то, что вытекает из второго суждения.

Анализируемое мной разделение было бы гораздо более надежным, если бы у нас был «светский» аргумент, неопровержимым образом обосновывающий идею прав. Вероятно, в этом и заключается суть наших расхождений с Хабермасом. Он обнаруживает это прочное основание в «этике дискурса», которую я, к сожалению, не могу признать в достаточной мере убедительной.

Разделение (а) + (б) применительно к морально-политической сфере — это одно из следствий мифа Просвещения; или, лучше сказать, что это одна из форм, которую данный миф может принять. Было бы интересно проследить становление этой иллюзии через целый ряд движений, отчасти вполне фундированных, а отчасти основанных на иллюзиях. В другом своем эссе[22] я выделил три движения, из которых первые два относительно хорошо изучены, а третье нуждается в более подробном описании. Первые два будут мной кратко здесь обозначены.

Первым является (1) фундаментализм, который ассоциируется прежде всего с Декартом. Фундаментализм сочетает (якобы) бесспорную точку отсчета (конкретные идеи в уме) с бесспорным методом (метод ясных и отчетливых идей), так что на основе этого можно делать выводы, которые бы удовлетворили условие (а). Но эта конструкция дает сбой в двух местах. Бесспорные точки отсчета могут быть оспорены последовательным скептицизмом, что было продемонстрировано Юмом; метод же слишком сильно опирается на априорный аргумент и недостаточно — на эмпирические данные.

Однако, несмотря на то, что его фундаментализм и его априорная физика были отвергнуты, Декарт оставил после себя (1) веру в важность отыскания корректного метода и (2) ключевое описание того, на чем основывается позиция «только разума». Он верил, что ему удалось абстрагироваться от любого внешнего авторитета, будь то авторитет общества или традиции, или навязанный родителями или учителями, и опереться только на то, чтó монологический разум может верифицировать в качестве досто-

22. См. Taylor, Ch. «Die Blosse Vernunft» («Reason alone»).

верного. Правильное использование разума приводит к результатам, отличным от тех, которые мы получаем, когда опираемся на авторитет. В западной традиции парадигмальным примером внешнего искажения считается религиозное откровение. Как написал маркиз де Кондорсе в своем описании прогресса человеческого разума:

> Было, наконец, позволено громко провозглашать право, столь долго не признаваемое, — подчинять все воззрения нашему собственному разуму, т. е. пользоваться для понимания истины единственным орудием, которое нам дано для того, чтобы ее познать. Каждый человек с некоторой гордостью узнавал, что природа отнюдь не предназначала его верить слову другого; и древнее суеверие, унижение разума перед бредом сверхъестественной веры исчезли из общества, как и из философии[23].

Сила нашего мышления постулируется здесь как автономная и самодостаточная. Разум в полном смысле этого слова ничего не принимает на «веру», что бы эта «вера» ни значила. Данный принцип вполне можно называть принципом «самодостаточного разума». История его становления и эмансипации обычно рассматривается как процесс достижения человечеством своего совершеннолетия. Незадолго до Кондорсе эту мысль сформулировал Кант: просвещение — это «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине». Девиз этой эпохи — *sapere aude*, то есть «имей мужество пользоваться собственным умом!»[24]

Первым решающим шагом был переход к самодостаточному разуму. Второй шаг заключался в указании на естественные науки как на образец для науки об обществе; этот ход мы можем увидеть, например, у Гоббса. Я не буду развивать здесь эту мысль, так как редукционистские взгляды на социальную науку сегодня пользуются куда меньшим доверием, чем раньше (хотя, увы, они по-прежнему держатся на плаву).

23. *Кондорсе Ж. А.* Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. С. 175. Я очень многое почерпнул из интересной дискуссии: Descombes, V. (2007) *Le raisonnement de l'ours*, pp. 163–178. Paris: Seuil.

24. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // *Кант И.* Сочинения в 8 тт. Т. 8. М.: «Чоро», 1994. С. 29.

* * *

Вся рассмотренная мной проблематика заслуживает гораздо более подробного рассмотрения, чем то, что было представлено на этих страницах. Но я просто убежден: дальнейший анализ сделает мой ревизионистский проект даже более достоверным. Еще раз повторю свою позицию: «светские» режимы современной демократии следует понимать не как бастионы, возводимые против религии, но как искренние попытки достижения трех (или четырех) основных целей, которые были обозначены мною в самом начале статьи. А это значит, что демократии должны, вместо сохранения верности опустошенной традиции, все время корректировать свои институциональные механизмы, чтобы максимизировать реализацию главной цели — обеспечения свободы и равенства основополагающих убеждений.

Перевод с английского Дмитрия Узланера

Библиография/References

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения в 8 тт. Т. 8. М.: «Чоро», 1994.

Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.

Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права // *Руссо Ж. Ж.* Об общественном договоре. Трактаты. М.: Москва Терра — Книжный клуб, Канон-пресс-Ц, 2000.

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.

Хабермас Ю. Что такое политическое // Интернет-ресурс «Русский журнал» (http://russ.ru/Mirovaya-povestka/CHto-takoe-politicheskoe, доступ 24.08.2011).

Bhargava, R. (1997) «The Distinctiveness of Indian Secularism», in T. N. Srinavasan (ed.) *The Future of Secularism*. Delhi: Oxford University Press.

Bhargava, R. (1998) «What Is Secularism For?», in Bhargava, R. (ed.) *Secularism and Its Critics*. Delhi: Oxford University Press.

Descombes, V. (2007) *Le raisonnement de l'ours*. Paris: Seuil.

Gauchet, M. (1998) *La Religion dans la Démocratie*. Paris: Gallimard.

Lilla, M. (2007) *The Stillborn God*. New York: Alfred A. Knopf.

Nandy, A. (2002) «The Politics of Secularism and the Recovery of Religious Tolerance», in Nandy, A. *Time Warps*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.

Sen, A. (2006) *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Smith, Ch. (2003) *The Secular Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Taylor, Ch. (2007) *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, Ch. (2011) «Die Blosse Vernunft» («Reason alone»), in Taylor, Ch. *Dilemmas and Connections. Selected Essays*. Cambridge, MA; London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, Ch. (1996) «Les Sources de l'identité modern», in Mikhaël Elbaz, Andrée Fortin, and Guy Laforest (eds) *Les Frontières de l'identité: Modernité et postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy, Québec: Presses de l'Université Laval.

Taylor, Ch. (2004) *Modern Social Imaginaries*. Durham, NC: Duke University Press.

Wenger, T. (2010) «Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850–1900», in Linell Cady and Elizabeth Shakman Hurd (eds) *Public Religion, Secularism, and Democracy*. London: Routledge Press.