

Діалектика секуляризації

Юрген Габермас

Єпископ Кентерберійський радить британському законодавцеві ухвалити для місцевих мусульман деякі аспекти сімейного права шаріату; президент Саркозі спрямовує додатково 4000 поліціантів до сумнозвісних передмість Парижа, уражених заворушеннями алжирських молодиків; пожежа в Людвігсгафені, що забрала життя двох дітей, викликає, попри її нез'ясовану причину, глибоку підозру й нестримну хвилю обурення в турецьких медіях; що спонукає турецького прем'єр-міністра під час візиту до Німеччини відвідати місце пожежі, причому його подальша поява в Кельні, нездатна зарадити, знову ж таки спричиняє різке відлуння в німецькій пресі. Усе це сталося за один цюгорічний вікенд. Згадані новини засвідчують, під якою загрозою опинилася внутрішня зв'язаність напозір секулярних суспільств і як нагально постає питання, чи справді та в якому сенсі ми маємо справу із постсекулярним суспільством.

Щоби могли говорити про «постсекулярне» суспільство, треба, щоб раніше воно вже перебувало в «секулярному» стані. Тож суперечливий вираз можна застосовувати лише до європейських суспільств добробуту або до країн на кшталт Канади, Австралії й Нової Зеландії, де релігійні зв'язки громадян постійно – а після Другої світової війни навіть болісно – послаблялися. У цих регіонах усвідомлення того, що люди живуть у секуляризованому суспільстві, так чи так набуло загального поширення. Якщо вірити звичним показникам соціології релігії, релігійні способи поведінки та релігійні переконання тутешнього населення не змінилися аж настільки, щоби ці суспільства можна було описати як «постсекулярні». У нас тенденція знецерковлення та мода на нові спіритуальні форми релігійності не компенсують відчутних утрат, що їх зазнають релігійні спільноти.

Проте глобальні зміни та повсюдні конфлікти, що виникають сьогодні довкола релігійних питань, змушують сумніватися в позірній втраті релевантності релігії. Дедалі менше соціологів поділяють колись безперечну тезу про те, що модернізація суспільства та секуляризація населення тісно пов'язані. Ця теза ґрунтувалася на трьох раніше переконливих міркуваннях.

Науково-технічний поступ, по-перше, сприяє антропоцентричному розумінню «розчаклованих», оскільки вони є каузально пояснюваними, зв'язків у світі; а науково просвічена свідомість більше не може за просто узгоджуватися з теоцентричними чи метафізичними картинами світу. По-друге, церкви та релігійні спільноти з перебігом функціонального ви-

окремлення суспільних підсистем втрачають доступ до права, політики та загального добробуту, культури, виховання й науки; вони обмежуються своєю автентичною функцією управління сакральними цінностями, роблять релігійні практики тією чи тією мірою приватною справою та загалом втрачають публічне значення. Нарешті, наслідком розвитку аграрних суспільств до індустріальних і постіндустріальних є вищий рівень за-



Рембрандт ван Райн. Нічна боротьба
(Яків із янголом; бл. 1659; Картина галерея, Берлін)

можности й дедалі більша соціальна безпека; з розвантаженням ризиків для життя та зростанням екзистенційної безпеки в окремого індивіда зникає потреба в практиці, яка обіцяє подолати невідкладні [йому] контингентності за допомогою комунікації з «потойбічною» чи космічною силою.

Хоча здається, що тезу про секуляризацію підтверджують процеси в європейських суспільствах добробуту, у фахових соціологічних виданнях із нею сперечаються вже понад два десятки років. У фарватері небезпідставної критики євроцентрично звуженого кута зору кажуть навіть про «кінець теорії секуляризації». США, відомі незмінно життєздатними спільнотами віруючих та стабільною часткою релігійно активних громадян і водночас провідними позиціями в модернізації, довго були великим винятком із руху секуляризації. Сьогодні, зважаючи на результати ширшого погляду на інші культури та світові релігії, вони видаються радше нормальним випадком. Із цього нового погляду, розвиток Європи, в якому, вкупі із західним раціоналізмом, вбачали модель для решти світу, постає як самобутній окремий шлях.

Життєздатність релігійного

Три феномени, взаємно накладаючись один на одного, разом справляють враження світового «resurgence of religion» [«відродження релігії»]: а) місіонерське поширення великих світових релігій, б) їх фундаменталістське загострення та в) політична інструменталізація їхнього владного потенціалу.

а) Знаком життєздатності є насамперед те, що в межах наявних релігійних спільнот і церков повсюдно ведуть перед консервативні групи. Це настільки ж

позначені радше «каліфорнійським» синкретизмом. Проте з євангелістами вони поділяють деінституціалізовану форму релігійної практики. У Японії виникло близько 400 таких сект, що змішують елементи буддизму й народної релігії із псевдонауковими та езотеричними вченнями. У Китайській народній республіці державні репресії проти секти Фалуньгун привернули увагу до значної кількості «нових релігій», що сукупно нараховують 80 мільйонів послідовників.

в) Режим мулл в Ірані й ісламський тероризм – це лише найпомітніші приклади політичного вивільнення релігійних владних потенціалів. Часто лише релігійне кодування провокує загострення конфліктів іншого, світського походження. Це важливо як для «десекуляризації» конфлікту на Близькому Сході, так і для політики індійського націоналізму, конфлікту між Індією та Пакистаном або активізації релігійних правих у США перед вторгненням до Іраку й упродовж нього.

Постсекулярне суспільство – релігійні спільноти в секулярному оточенні

Я не можу детально зупинитися на суперечці соціологів про позірний окремий шлях секуляризованих суспільств Європи, оточених релігійно змобілізованим світовим суспільством. Складається враження, що порівняльні дані з усього світу дають надивовижу сильну підтримку захисникам тези про секуляризацію. Слабкість теорії секуляризації полягає радше в недиференційованих висновках, що виявляють недбалий ужиток понять «секуляризація» та «модернізація». Залишається слушним положення, що церкви та релігійні спільноти протягом виокремлення суспільних функціональних систем щоразу більше обмежувалися центральною функцією душпастирської практики й мусили обличити широкі повноваження в інших суспільних царинах. Водночас релігійні практики набули більш індивідуальних форм. Посиленню функціональної спеціалізації релігійної системи відповідає індивідуалізація релігійної практики.

Але Хосе Казанова справедливо показав: коли релігія втрачає свої функції й індивідуалізується, значення релігії не конче зникає ані в політичній публічній сфері чи в культурі суспільства, ані в особистому житті. Незалежно від своєї кількісної ваги, релігійні спільноти можуть закріплювати за собою «місце» навіть у житті дуже секуляризованих суспільств. Публічній свідомості в Європі сьогодні пасує опис як «постсекулярного суспільства», оскільки вона поки що налаштована на «збереження релігійних спільнот у дедалі секулярнішому оточенні». Інакше прочитання тези про секуляризацію стосується не так її субстанції, як положень про майбутню роль релігії «взагалі». Новий опис модерних суспільств як «постсекулярних» пов'язаний зі змінами у свідомості, що їх я виводжу насамперед із трьох феноменів.

По-перше, опосередковане медіями сприйняття тих світових конфліктів, що їх часто представляють

важливо для індуїзму та буддизму, як і для трьох монотейстичних релігій. В око впадає насамперед регіональне поширення цих поважних релігій в Африці й країнах Східної та Південної Азії. Успіх місії, вочевидь, залежить від гнучкості форм організації. Мультикультурна світова Римо-Католицька Церква пристосовується до тенденцій глобалізації краще за припасовані до національних держав протестантські церкви, які зазнають великої поразки. Найдинамічніше розгортаються децентралізовані мережі ісламу (насамперед в Африці південніше від Сахари) та євангелістів (передовсім у Латинській Америці). Вони вирізняються екстатичною релігійністю, яку розпалюють окремі харизматичні фігури.

б) Найдинамічніші релігійні рухи на кшталт п'ятидесятників і радикальних мусульман найкраще можна описати як «фундаменталістські». Вони ведуть боротьбу із сучасним світом або віддаляються від нього. У їхньому культі спіритуалізм і есхатологічні очікування поєднуються зі строгими моральними уявленнями та буквальним прочитанням Книги. Навпаки, раптово постали в 1970-х «нові релігійні рухи»

Jürgen Habermas. «Die Dialektik der Säkularisierung». Із німецької переклав Олексій Ведров за матеріалами www.eurosine.com. В основі тексту лежить доповідь, яку автор прочитав 15 березня 2007 року в рамках заходів Nexus Institut університету Тільбурга, Нідерланди.

як релігійні антагонізми, змінює публічну свідомість. Не треба навіть нав'язливості фундаменталістських рухів і страху перед релігійно забарвленим тероризмом, аби показати більшості європейських громадян відносне становище їхньої секулярної свідомості в світовому масштабі. Це викликає сумніви щодо секуляристського переконання в близькому зникненні релігії та позбавляє секулярне світорозуміння будь-якого тріумфалізму. Усвідомлення життя в секулярному суспільстві більше не пов'язане з переконанням, ніби прогресивна культурна та суспільна модернізація відбуватиметься коштом публічного та особистого значення релігії.

По-друге, релігія набуває більшого значення також у межах національних публічних сфер. Тут мені йдеться не так про впливову самопрезентацію церков у медіях, як про ту обставину, що релігійні спільноти в політичному житті секулярних суспільств дедалі більше перебирають на себе роль спільнот інтерпретації. Відповідними – переконливими чи обурливими – виступами з актуальних тем вони можуть впливати на формування громадської думки та на публічне волевиявлення. Наші світоглядно плюралістичні суспільства становлять чутливий резонансний ґрунт для таких інтервенцій, адже їх раз по раз роздирають ціннісні конфлікти, що потребують політичного регулювання. У суперечках про легалізацію абортів і евтаназії, про біоетичні питання репродуктивної медицини, про проблеми захисту тварин і зміни клімату – у цих і подібних питаннях ситуація настільки непрозора, що від початку незрозуміло, котра з партій покликається на правильні моральні інтуїції.

Утім, традиційні [для обговорюваних суспільств] конфесії й собі набувають більшого резонансу завдяки появі та життєздатності чужих релігійних спільнот. Сусіди-мусульмани – дозвольте мені навести релевантний і для Нідерландів, і для Німеччини приклад – нав'язують громадянам, котрі сповідають християнство, зустріч із конкурентною релігійною практикою. Для секулярних громадян вони також чіткіше унаочнюють феномен релігії, що виступає публічно.

Трудова імміграція та приплив біженців, насамперед із країн, де є сильним вплив традиційних культур, становить третій стимул зміни свідомості населення. Починаючи від XVI століття, Європа мусила вчитися давати собі раду з конфесійними поділами всередині власної культури та суспільства. Внаслідок імміграції різкіші дисонанси між різними релігіями поєднуються з викликом плюралізму форм життя, типовим для іммігрантських суспільств. Він сягає далі за виклик плюралізму віросповідань. У європейських суспільствах, що самі досі зазнають болісного процесу перетворення на постколоніальні іммігрантські суспільства, питання толерантного спільного життя різних релігійних спільнот ускладнює тяжка проблема суспільної інтеграції культур переселенців. За умов глобалізованих ринків праці ця інтеграція мусить відбуватися за принизливих умов щоразу більшої соціальної нерівності. Але це вже інша тема.

Що відрізняє громадянина в постсекулярному суспільстві?

Вище я спробував відповісти на питання, чому ми можемо називати дуже секуляризовані суспільства також «постсекулярними», з перспективи соціолога-спостерігача. У цих суспільствах релігія набуває публічного значення, тоді як секуляристське переконання, ніби релігія в ході прискореної модернізації зникне по всьому світі, втрачає ґрунт. Та зовсім інше, нормативне питання турбує нас із перспективи учасників: що статус членів постсекулярного суспільства має означати для нашого саморозуміння й чого ми мусимо навзаєм очікувати одні від одних, аби гарантувати подальші цивільні стосунки громадян в історично складених національних державах також за умов культурного та світоглядного плюралізму?

Ці дебати про саморозуміння відпори шоку, викликаного терористичними атаками 11 вересня 2001 року, набули різкішої тональності. Дискусія про смерть Тео ван Гога, про [його] вбивцю Могаммеда Буері та про Аяан Гірсі Алі, власне об'єкт ненависти, – ця дискусія, що вибухнула в Нідерландах 2 листопада 2004 року, була особливою, тож пристрасті вихлюпнулися далеко поза національні кордони й викликали дебати по всій Європі. Мене цікавлять фонові припущення, що надали полеміці про «іслам в Європі» її вибухової сили. Але перш ніж зупинитися на філософському осерді взаємних закидів, мушу точніше змалювати спільну відправну точку сторін суперечки: визнання відокремлення держави та церкви.

Розділення держави та церкви

Секуляризація державної влади була адекватною відповіддю на конфесійні війни раннього Нового часу. Принцип «розділення держави та церкви» поступово було реалізовано в правових системах різних держав щоразу в інший спосіб. Тією мірою, якою державна влада набувала секулярного характеру, релігійні меншини, що їх спочатку лише терпіли, отримували дедалі більші права: після свободи обирати релігію вони діставали свободу публічно виявляти чи замовчувати свою релігійну належність і, нарешті, рівне право на вільне та рівне дотримання релігійних практик. Історичний погляд на цей поступовий процес, що тривав аж до XX століття, може навчити нас передумов такого дорогого завоювання – інклюзивної, рівною мірою значущою для всіх громадян свободи віросповідання.

Після Реформації перед державою спочатку стояло елементарне завдання заспокоїти розділене за конфесіями суспільство, тобто відновити спокій і порядок. У контексті сучасних дебатів нідерландська авторка Маргрет де Моор нагадує своїм співвітчизникам про ці витоки:

Толерантність часто згадують разом із повагою, але в основі нашої толерантності, започаткованої у XVI та XVII століттях, лежить не повага, навпаки. Ми ненавиділи релігію іншого, католики та кальвіністи не мали ні на макове зерня

поваги до поглядів опонента, і наша вісімдесятирічна війна була не повстанням проти Іспанії, а кривавим джихадом ортодоксальних кальвіністів проти католицизму.

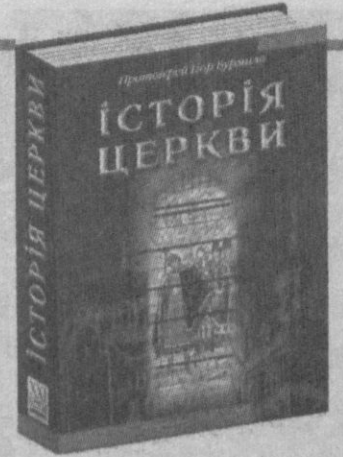
Подивімося, що за повагу має на увазі Маргрет де Моор.

Задля спокою та порядку державна влада, навіть зберігаючи зв'язок із панівною в країні релігією, була змушена до світоглядно нейтральної дії. Вона мусила роззброїти сторони конфлікту, розробити угоду задля мирного спільного життя ворожих конфесій і стежити за їхнім складним співіснуванням. Тоді супротивні субкультури могли перебувати в суспільстві, залишаючись чужими одна одній. Саме такий компроміс – і про це мені йдеться – виявився недостатнім, відколи з революційних змін конституційного ладу в пізньому XVIII столітті постав новий політичний порядок, що підпорядкував цілковито секуляризовану державну владу водночас пануванню законів і демократичному волевиявленню народу.

Громадяни держави та громадяни суспільства

Ця конституційна держава може гарантувати громадянам рівну свободу віросповідання тільки за [умови їхнього] зобов'язання більше не окопуватися в інтегральних життєсвітах релігійних спільнот і не відгороджуватися одні від одних. Субкультури мусять звільнити своїх членів від тиску оточення, аби вони мали можливість визнати одні одних як громадян держави, тобто як носіїв і членів однієї політичної спільноти. Як громадяни демократичної держави вони самі встановлюють собі закони, за яких вони як приватні громадяни суспільства можуть забезпечити свою культурну та світоглядну ідентичність і поважати одні одних. Цей новий стосунок демократичної держави, цивільного суспільства та субкультурної самобутності є ключем до правильного розуміння обох мотивів, що сьогодні конкурують, хоча мали би взаємно доповнювати один одного. Адже універсалістське завдання політичного просвітництва в жодному разі не суперечить чутливості правильно витлумаченого мультикультуралізму до партикулярного.

Уже ліберальна держава гарантує свободу віросповідання як основне право, тож релігійні меншини тепер не просто залежать від більш чи менш толерантної державної влади, і їх не просто терплять. Але лише демократична держава вперше уможлиблює неупереджене застосування цього принципу. В окремому випадку, коли турецькі громади в Берліні, Кельні чи Франкфурті хочуть винести свої молитовні доми поза межі внутрішніх дворів, йдеться радше не про принцип як такий, а про його чесне застосування. Але віднайти зрозумілі підстави для визначення, що треба толерувати, а що толерувати не можна, дає змогу лише деліберативна й інклюзивна процедура демократичного волевияву. Принцип толерантності вперше позбавляється підозри на пихате терпіння, коли сторони конфлікту досягають порозуміння на засадах рівної поваги. Завжди сперечаються про те, де в конкретному випадку має



Протоієрей Ігор Бурмило Історія Церкви

Чернівці: Книги XXI, 2007

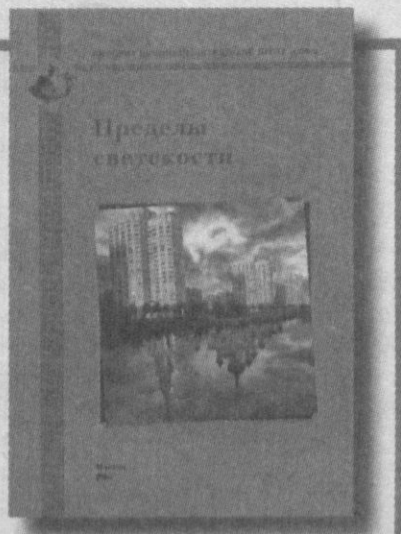
Ця грубезна книжка з вигадливими шрифтами й багатьма кольоровими ілюстраціями претендує бути корисною «для всіх, хто цікавиться і не байдужий до історії Церкви». Насправді саме небайдужим брати її до рук без брому категорично проти-показано: попри претензійне оформлення, вона тенденційна, неінформативна і страшенно безграмотна.

Почати можна хоч би й з того, що в протоієрея Ігоря Бурмила кепсько з українською мовою. То в нього пів світу «приходить у хвилювання», то патріарх «наносить візити» предстоятелям, то питання «піднімаються», то церква «займає особливе становище»... Мовними покручами текст рясніє так, начебто автор мав на меті скласти хрестоматію російських кальок. Але уважніше читання показує, що якраз із лексикою авторів стосунки склалися найменш травматично.

Видізнається, що «на порозі містицизму нового часу стояв німецький містик Якоб Бреме» (а не Беме), а головна книга кабалістичного вчення має назву «сефер цецира», що у перекладі означає «світло» (тобто автор щось знає і про засадничий текст кабали (Сефер Йоцира, Книга творіння), і про другу за значенням книгу Сефер Зоґар – Книгу Сяяння. Та всі фактичні огріхи й мовні ляпи здаються безневинними порівняно з ідеологічним навантаженням цього «підручника».

Те, що ті крихти змісту, які містить цей фоліант, зводяться до апології РПЦ, очевидно. Тому можна зрозуміти і відверту тенденційність у висвітленні питань, пов'язаних з утворенням УГКЦ (Берестейська унія, щоб ви знали, – це «акт нечуваного насильства над свободою віри українського народу»), та уникання розмови про УАПЦ та УПЦ КП (їм із 424 сторінок присвячено два кількарядкових абзаци; втім, може, це й на краще), і багато чого ще – від нескінченних згадок про «канонічну територію» до занепокоєних випадів проти ісламу. Чого зрозуміти не можна, то це кричущої нефаховості, із якою зроблено цю книжку. Втім, з огляду на її зміст, це радше на користь. Грамотна ідеологічна пропаганда може накоїти чимало біди, надто коли нею просотано підручник. Але хто насправді використовуватиме як підручник книжку, автор якої неспроможний навіть грамотно укласти список літератури (тим більше, що там майже нічого укладати – від такої джерельної бази плакати хочеться)? А тому можна особливо не боятися, що якісь нещасні студенти травмують мізки цим текстом. Тож основна і невинна шкода від цього опусу екологічна – адже на друк 1000 примірників цієї макулатури змарновано скількись безвинних дерев...

А.



Пределы светскости

Москва: Центр «Сова», 2005

Укладач цієї книжки Александр Верховський, директор інформаційно-аналітичного центру «Сова», розглядає її як спробу знітивати якомога масштабніше обговорення проблем, які в сучасній Росії виникають у відносинах між, з одного боку, релігійними об'єднаннями, а з другого – державою та світським суспільством. Під однією обкладинкою зустрілися правозахисники, журналісти, богослови, світські й церковні чиновники, філософи, історики та соціологи. Напруженість їхньої дискусії визначають вектори розвитку ліберально-гуманістичного й антиліберально-охоронного дискурсів російського інтелектуального простору. У першому людина самостійно, поза зовнішнім примусом, вибирає для себе систему моральних цінностей та орієнтирів і є відповідальною в тому, щоб відданисть їм не спричинялася до конфліктів із суспільством. У другому – права людини мають бути беззастережно обмежені певними морально-релігійними чеснотами чи ідеологічними принципами. Звісно, у кожному разі, доброчесними... Отож Александр Даніель критикує «класичні» уявлення про ліберальну концепцію прав людини в середовищі російських православних націоналістів, а речник Московської патріархії о. Всеволод Чаплин говорить про глобалізм як проєкт захоплення влади та нав'язування ліберальних, секулярних цінностей усьому людству під виглядом «універсальних» і наголошує, що за цим проєктом стоять антихристиянські сили. Ідеал освяченої Православ'ям імперії «поліційного благоденства», де русьві побожні богатири погрожують «америкосам» новітніми ракетами з іконкою Сергія Радонезького, стикається з «очевидними речами» (за словами Ольги Квіркелії). Не всі росіяни підтримують «політичне православ'я», «православізацію всієї країни», й не всі православні жадають її посиленої русифікації. Порушені в дискусії питання ще дуже не скоро перейдуть до сфери суто академічного інтересу. Це філософія відносин між державою та релігійними організаціями в суспільствах, які пройшли через безпрецедентний у людській історії квазіатеїстичний експеримент; розуміння релігійного екстремізму та припустимі межі застосування насильства щодо його носіїв; викладання релігії у світській школі й ширше – проблема клерикального диктату в світському суспільстві; православно-мусульманські відносини; місце Православ'я у глобальному проєкті тощо.

Віктор Єленський

пролягати межа між позитивною свободою віросповідання, тобто правом практикувати власну релігію, та негативним правом не мати справи з релігійними практиками вірних інших релігій. Але за демократії зацікавлені самі беруть участь у процесі ухвалення рішень, хоч як непрямо це може відбуватися.

Щоправда, «толерантність» – це не лише проблема ухвалення та застосування правових норм; її треба практикувати щодня. ТOLERАНТНІСТЬ означає, що віруючі, іновірці та невіруючі навзаєм дозволяють іншим ті переконання, практики та форми життя, що їх вони самі відхиляють. Цей дозвіл мусить ґрунтуватися на спільній основі – взаємному визнанні, що дає змогу подолати дисонанси. Це визнання не можна плутати з повагою до чужих культури та способу життя, до відкинутих переконань і практик. ТOLERАНТНОСТІ нам потрібно дотримуватися лише щодо тих світоглядів, які ми вважаємо хибними, і тих способів жити, яких ми не схвалюємо. Основою визнання є не повага до певних властивостей і досягнень, а свідомість належності до інклюзивної спільноти рівноправних громадян, де один відповідає перед іншим за свої політичні висловлювання та дії.

Легко сказати, складніше зробити. Адже рівномірне включення всіх громадян до цивільного суспільства вимагає не лише політичної культури, що застерігає від плутання ліберальності з індиферентністю. Це може статися лише за умови виконання певних матеріальних передумов, зокрема, інтеграції в дитсадку, школі та університеті, що вирівнює соціальні недоліки, та рівних шансів доступу до ринку праці. Але в нашому зв'язку мені залежить насамперед на картині інклюзивного суспільства громадян, у якому рівність громадян держави та культурна відмінність правильно доповнюють одна одну.

Доки, приміром, значна частка німецьких громадян турецького походження і мусульманського віросповідання політично інтенсивніше живе в старій батьківщині, ніж у новій, доти в публічній сфері та у виборчих урнах бракує коригувальних голосів, необхідних, аби розширити панівну політичну культуру. Без включення меншин до цивільного суспільства не можуть розгортатися водночас два комплементарних процеси: з одного боку, чутливе до відмінностей відкриття політичної спільноти рівноправному залученню чужих культур, а з другого – ліберальне відкриття цих субкультур рівноправній індивідуальній участі її членів у демократичному процесі.

«Просвітницький фундаменталізм» проти «мультикультуралізму»: новий Культуркампф та його гасла

Щоби відповісти на питання, як ми маємо розуміти себе в ролі членів постсекулярного суспільства, за вказівником може правити картина цих переплетених процесів. Але ідеологічні партії, що сьогодні протистоять у публічних дебатах, заледве беруть це до уваги. Одна партія наголошує на захисті колективних ідентичностей і

закидає опонентам «просвітницький фундаменталізм», а ті, зі свого боку, наполягають на безкомпромісному залученні меншин до наявної політичної культури й ставлять суперникам на карб ворожий Просвітництву «мультикультуралізм».

Так звані мультикультуралісти ведуть боротьбу за чутливе до відмінностей пристосування правової системи до претензій культурних меншин на рівне ставлення. Вони застерігають від насильницької асиміляції та знекорінення. Секулярна держава не має права настільки нечутливо домагатися включення меншин до егалітарної спільноти громадян держави, щоб висмикувати окремих індивідів із контекстів, які позначаються на їхній ідентичності. Із цього комунітаристського погляду, політику підпорядковують меншин імперативам культури більшості. Тим часом мультикультуралісти переживають складні часи. Як пише Ян Барума: «Не лише академіки, а й політики та колумністи газет убачають у Просвітництві фортецю, яку треба захищати від ісламського екстремізму». Це, своєю чергою, викликає критику «просвітницького фундаменталізму». Скажімо, Тимоті Гартон Еш дає замислитися в «New York Review of Books» (від 5 жовтня 2006 року), що «самі мусульманські жінки заперечують той спосіб, у який Гірсі Алі записує утиски, що їх вона зазнала, на рахунок самого ісламу замість національної, регіональної або плеємної культури». Фактично мусульманські іммігранти можуть інтегруватися до західного суспільства не проти своєї релігії, а лише з нею.

Із другого боку, секуляристи ведуть боротьбу за сліпе політичне включення всіх громадян, незалежно від їхнього культурного походження та релігії. Ця сторона застерігає від наслідків політики ідентичності, які занадто відкривають правову систему для збереження самотності культурних меншин. Із цього лайцистського погляду, релігія мусить залишатися винятково приватною справою. Скажімо, Паскаль Брукнер відкидає культурні права, оскільки вони створюють щось на кшталт паралельних суспільств: «малі закриті суспільні групи, кожна з яких керується власною нормою». Без розбору засуджуючи [будь-який] мультикультуралізм як «расизм антирасизму», він зачіпає лише тих радикалів, що виступають за запровадження захисту колективних прав. Подібний видовий захист цілих культурних груп фактично обмежив би право індивідуальних членів [цих груп] влаштовувати життя на власний розсуд¹.

Обидві партії хочуть цивілізованого спільного життя автономних громадян у межах ліберального суспільства й, попри те, ведуть Культуркампф, що наново спалахує з першого-ліпшого політичного приводу. Хоча пов'язаність обох аспектів зрозуміла, вони сперечаються про те, чому ж потрібно надати пріоритет: збереженню культурної ідентичності чи інтеграції громадян держави. Полемічної гостроти полеміка набуває завдяки філософським засновкам, що їх опоненти – справедливо чи ні – приписують одне одному. Ян Бурума зробив цікаве спостереження: після

11 вересня 2001 року доти суто академічна суперечка про Просвітництво та Контрпросвітництво вийшла з-поза стін університетів на ринкові площі. Тільки проблематичні фонові переконання підігрують дебати: з одного боку, виряджений у критику розуму культурний релятивізм, із другого – заkostenілий у формі критики релігії секуляризм.

Релятивізм радикальних мультикультуралістів

Радикальне прочитання мультикультуралізму часто ґрунтується на хибному уявленні про «неспівмірність» картин світу, дискурсів чи поняттєвих схем. Із цієї контекстуалістської перспективи культурні форми життя здаються семантично закритими універсумами, що утримують незмінними завжди свої власні, непорівнювані істини та масштаби раціональності. Тому, мовляв, кожна культуру як для себе суще, семантично запечатане ціле відрізано від дискурсивного порозуміння з іншими культурами. Згідно з цим поглядом, крім хитких компромісів, конфлікти передбачають тільки альтернативу підпорядкування або навернення. Виростаючи з цих засновків, за універсалістськими домаганнями значущості – наприклад, в аргументах про універсальну значущість демократії та прав людини – можуть ховатися лише імперіалістські домагання влади з боку панівної культури.

За іронією, таке релятивістичне прочитання проти власної волі позбавляє себе масштабів критики нерівного ставлення до культурних меншин. У наших постколоніальних суспільствах імміграції дискримінація меншин зазвичай є наслідком панівних культурних очевидностей, що ведуть до вибіркового застосування усталених засадничих принципів. Та коли не сприймати універсалістський сенс цих принципів серйозно, бракуватиме тих відправних пунктів, завдяки яким тільки й можливо викрити нелегітимне спотворення інтерпретації конституційного ладу через передсуди культури більшості.

Тут не зупинятимуся докладніше на культурно-релятивістській критиці розуму². Але ця позиція цікава ще й з іншої причини: вона знаменує варту уваги перестановку політичних флангів. На тлі ісламістського терору деякі ліві «мультикультуралісти» перетворилися на войовничих ліберальних яструбів і навіть утворили неочікувану коаліцію з неоконсервативними «фундаменталістами Просвітництва». Очевидно, що ці неюфіти в їхній боротьбі проти ісламістів могли тим легше привласнити колись поборювану культуру Просвітництва (подібно до консерваторів) як «західну куль-

¹ Паскаль Брукнер також зазначає: «Мультикультуралізм гарантує однакове ставлення до всіх спільнот, але не до людей, із яких вони складаються, бо він відмовляє їм у свободі зрестися власних традицій».

² Вирішальна критика тези про неспівмірність сягає знаменитої лекції Доналда Дейвідсона 1973 року «On the very Idea of a Conceptual Scheme» [нім.: «Was ist eigentlich ein Begriffsschema?»] у виданні: Donald Davidson und Richard Rorty. Wozu Wahrheit?, Frankfurt a. M., 2005, с. 7–26].

туру», послідовно відхиляючи її універсалістське домагання:

Просвітництво стало особливо привабливим не тому, що його цінності суто універсальні, а тому, що це «наші», тобто європейські, західні цінності³.

Звісно, ця критика не стосується тих лаїцистських інтелектуалів французького походження, яких спочатку звинувачували у «просвітницькому фундаменталізмі». Щоправда, в цих стражів універсалістськи інтерпретованої просвітницької традиції також дається взнаки певна войовничість через сумнівне філософське фонове припущення. Згідно з цим прочитанням, що спирається на критику релігії, релігія мусить піти з політичної публічної сфери до сфери приватної, оскільки вона, з когнітивного погляду, є історично подоланою «формою духу». Хоча її, з огляду на нормативні засади ліберального порядку, треба терпіти, вона не може претендувати на те, аби її серйозно сприймали як культурний ресурс саморозуміння модерних сучасників.

Це філософське висловлювання не залежить від оцінки дескриптивного твердження, що релігійні спільноти навіть у дуже секуляризованих суспільствах є джерелом впливу на формування громадської думки та політичний волевияв. Навіть вважаючи опис «постсекулярний» емпірично слухним для західноєвропейських суспільств, можна з філософських причин бути переконаним у тому, що релігійні спільноти завдячують своїм подальшим впливом лише впертому виживанню домодерних способів мислення – виживанню, яке пояснюється соціологічно. Із погляду секуляристів, змісти релігійної віри так чи так дискредитувала наука. Цей специфічний характер наукового, що не підлягає обговоренню, спонукає їх до полеміки з релігійними переданнями та релігійними сучасниками, які все це претендують на публічне значення.

Секулярне чи секуляристське

Термінологічно я розрізняю поняття «секулярне» та «секуляристське». На відміну від індивідуальної настанови секулярної чи невірної особи, яка дотримується агностичної позиції щодо домагань значущості з боку релігії, секуляристи приймають полемічну настанову щодо релігійних вчень, які, всупереч неможливості наукового обґрунтування їхніх домагань, мають

публічне значення. Сьогодні секуляризм часто ґрунтується на сильному, тобто сциентистськи обґрунтованому, натуралізмі. На відміну від ситуації з культурним релятивізмом, у цьому випадку я не висловлюватиму свого ставлення до культурного релятивізму. Адже тут мене цікавить питання, чи є секуляристське знецінення релігії, якщо його одного дня поділятиме більшість секулярних громадян, взагалі поєднуваним із представленим стосунком між рівністю громадян держави та культурною відмінністю. Або секуляристський вміст свідомості відповідної кількості громадян був би так само мало корисним для нормативно позначеного саморозуміння постсекулярного суспільства, як і фундаменталістська схильність маси релігійних громадян? Це питання стосується джерел незадоволення, глибших за будь-яку «мультикультуралістську драму».

Заслуга секуляристів полягає в тому, що вони енергійно наполягають на неодмінності рівного включення всіх громадян до цивільного суспільства. Оскільки демократичний порядок не можна просто доручити його представникам, конституційна держава ставить своїх громадян перед очікуваннями щодо етосу громадян держави, який виходить за межі звичайної законслухняності. Також релігійні громадяни та релігійні спільноти тепер не можуть пристосовуватися лише зовнішньо. Вони мусять засвоїти секулярну легітимізацію спільноти як засновки власної віри⁴. Як відомо, католицька церква заявила про свою прихильність лібералізму і демократії лише на Другому Ватиканському соборі 1965 року. Не набагато різнився підхід до цього питання й протестантських церков у Німеччині. Для ісламу цей болісний навчальний процес іще попереду. В ісламському світі теж поширюється погляд, що сьогодні необхідним є історико-герменевтичний підхід до вчення Корану. Дискусія про омріяний євроіслам знову нагадує нам, що, зрештою, релігійні громади самі вирішуватимуть, чи можуть вони розпізнати в реформованій релігії «справжню віру».

Ми представляємо те, як релігійна свідомість набуває рефлексивності, за зразком зміни епістемічних настанов, що відбувалась у християнських церквах Заходу від часів Реформації. Подібну зміну менталітету не можна створити наказом, нею не можна політично керувати, до неї не можна змусити силою права – вона є, в кращому разі, результатом навчального процесу. А «навчальним процесом» вона видається також лише з погляду секулярного саморозуміння Модерну. За таких когнітивних передумов демократичного етосу громадян держави ми нашоствуємося на межі нормативної політичної теорії, що обґрунтовує обов'язки та права. Навчальним процесам можна сприяти, але не вимагати їх морально чи юридично.

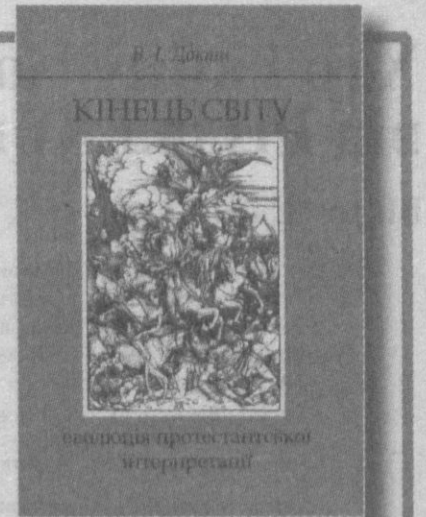
Діалектика Просвітництва: секуляризація як комплементарний навчальний процес

Але чи не можемо ми повернути зброю? Хіба ж навчальний процес необхідний тільки релігійному традиціоналізму, а

секуляризмові – ні? Хіба не забороняють ті самі нормативні очікування, які ми маємо щодо інклюзивного суспільства громадян, секуляристського знецінення релігії так само, як, приміром, релігійне відхилення рівного становища чоловіка та жінки? Комплементарний навчальний процес для секулярної сторони потрібен принаймні тоді, якщо ми не плутаємо нейтралізацію державної влади з виключенням релігійних висловлювань із політичної публічної сфери. Звісно, держава, що має засоби легітимного примусу, не може втручатися в суперечку різних релігійних спільнот, інакше уряд міг би стати інструментом релігійної більшості, що нав'язувала би свою волю опозиції. У конституційній державі всі норми, що можуть набути правового статусу, треба формулювати й публічно легітимувати мовою, яку розуміють усі громадяни. Щоправда, світоглядна нейтральність держави не суперечить дозволі на релігійні висловлювання в політичній публічній сфері, тоді як інституціалізовані процеси консультування й ухвалення рішень на рівні парламентів, судів, міністерств і адміністративних установ виразно відокремлено від неформальної участі громадян у публічній комунікації та формуванні громадської думки. «Розділення держави та церкви» вимагає фільтра між обома сферами, який пропускав би з вавилонського сум'яття до порядку денного державних інституцій лише «перекладені», тобто секулярні виступи.

Дві підстави говорять на користь такого ліберального відкриття. По-перше, особи, які не можуть і не хочуть розділяти свої моральні переконання та свій лексикон на профанну й сакральну сфери, також мають право брати участь у політичному формуванні громадської думки мовою релігії. По-друге, демократична держава не мусила би необачно обмежувати поліфонну комплексність розмаїття голосів у публічній сфері, адже вона не може бути впевнена, що інакше суспільство не опиниться відрізнаним від обмежених ресурсів смислу та підтримки ідентичності. Особливо з огляду на вразливі царини соціального життя, релігійні традиції спроможні переконливо артикулювати моральні інтуїції. Тож очікування, що секулярні громадяни в цивільному суспільстві та політичній публічній сфері повинні з рівною повагою ставитися до релігійних співгромадян як до релігійних громадян, ставить секуляризм у незручне становище.

Секулярні громадяни, що зустрічали би своїх співгромадян застереженням, нібито їх не можна серйозно сприймати як модерних сучасників через їхнє релігійне налаштування, повертались би на рівень простого компромісу, а тим самим втрачали б основу визнання спільного громадянства. Тим більше вони не можуть виключати, що в релігійних висловлюваннях можна віднайти семантичні змісти, можливо, навіть приховані власні інтуїції, які можна перекласти й застосувати в публічній аргументації. Тож, аби все було добре, обидві сторони, кожна зі своєї перспективи, мусять вдатися до інтерпретації стосунку віри та знання, яка й уможливила для них рефлексивно просвічене співіснування. □



В. І. Докаш Кінець світу

Еволюція протестантської інтерпретації

Київ–Чернівці: Книги XXI, 2007

Розпочавши свою книжку стислим оглядом есхатологічних уявлень і вчень у допротестантський період, Віталій Докаш далі зосереджується на аналізі власне протестантизму – раннього (пов'язаного з іменами Лютера, Цвінглі, Кальвіна, Мюнцера), пізнього протестантизму XIX століття (адвентистів, свідків Єгови та п'ятидесятників) і сучасного (дослідник розглядає новітні тенденції у тому ж таки протестантизмі другої половини). Автор пропонує власну типологію есхатологічних учень, і це, як і кожна нова пропозиція, зумовлює проблематичність деяких його міркувань. Наприклад, розуміння поняття «теологія». Справді, теологія класичного протестантизму (так само, як і католицька) в академічному сенсі є замкненою у досить жорстко фіксованому колі університетських дисциплін, в основі яких – певний догматичний корпус. У такому разі, з позицій західної академічної теології, коректно говорити про теологію у п'ятидесятників (оскільки вона ґрунтується на догматичній, спільній для всіх християнських конфесій), але неможливо говорити про теологію свідків Єгови чи адвентистів, бо їхнє вчення базовано на догматичному корпусі, відмінному від християнського. У книжці ж «християнський» і «нехристиянський» протестантизм не розмежовано. Втім, автор воліє розглядати есхатолого-хіліастичні уявлення передусім як соціологічний феномен, тому звертає увагу більше на суспільні очікування (вони, згідно з його концепцією, і визначають особливості тієї чи іншої есхатології), ніж на доктринальні особливості. Можна дискутувати щодо того, чи коректна така радикальна соціологізація, але з тим, що таку концепцію представлено серед наших досліджень, варто рахуватися.

Нажаль, нічого вісного неможна сказати про стилістику викладу, яка, схоже, покликала утвердити читача у його найпохмуріших есхатологічних очікуваннях: настав кінець світу! Текст тоне у страшних канцеляристських зворотах і мовних помилках, – відчувається, що в його основу таки справді покладено авторську дисертацію. Але ж книжки, на відміну від наших дисертаційних праць, розраховано на те, щоб їх читали. То треба було переписати...

Втім, попри все, релігієзнавцям не варто ігнорувати цієї фахової праці. Зрештою, її читання, можна сподіватися, змусить інших дослідників уважніше ставитися до роботи над власними текстами.

А.

³ Ian Buruma, *Die Grenzen der Toleranz*, München, 2006, с. 34. На с. 123 і далі Бурума зрозуміло описує мотиви лівих неофітів: «Мусульмани – це гості, що приходять на свято без запрошення. Тож толерантність має межі навіть для прогресивних голандців. Легко бути толерантним із тим, кому ми інстинктивно довіряємо, чий жарти розуміємо, хто поділяє наше сприйняття іронії. <...> Значно складніше поширити цей принцип на тих людей серед нас, для котрих наш спосіб жити настільки ж руйнівний, як для нас їхній».

⁴ Про це йдеться Джононі Ролзу, коли він вимагає збіжного консенсусу між світоглядними групами щодо нормативної субстанції конституційного ладу.