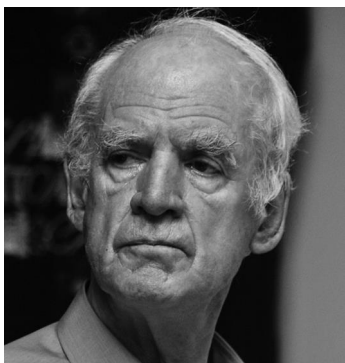


ЧАРЛЬЗ ТЭЙЛОР



Чарльз Маргрейв Тэйлор (*Charles Margrave Taylor*; род. 1931 г.) – канадский философ, специалист в области социальной и политической философии. Родился в Монреале, изучал историю в университете Мак-Гилла (Монреаль), политическую философию и экономику в Оксфорде, где в 1961 получил докторскую степень за работу «Объяснение поведения» (*The Explanation of Behaviour*. L., 1964). Преподавал в ряде университетов. В настоящее время почетный профессор (*professor emeritus*) университета Мак-Гилла, вице-президент Института наук о человеке в Вене. Лауреат Премии Киото и Темплтоновской премии.

Избранные работы:

Pattern of Politics. Toronto, 1970;
Hegel and Modern Society. Cambridge, 1979;
Social Theory as Practice. Oxford, 1983;
Philosophical Papers. 2 vol. Cambridge, 1985;
Negative Freiheit. Fr./M., 1988;
The Malaise of Modernity. Toronto, 1991;
A Secular Age. Harvard University Press, 2007;
Dilemmas and Connections: Selected Essays. Harvard University Press, 2011.

К НОВОМУ СЕКУЛЯРИЗМУ: В КАЧЕСТВЕ ВВЕДЕНИЯ¹

I

В вопросе том, что современные демократии должны быть «секулярными», царит полное согласие. Но в то же время, понятие несет отпечаток проблематичности и этноцентричности. В западном контексте оно никогда не казалось ясным, и оно вполне может быть обманчивым. Что собственно означает «секулярный»? По моему мнению, существует, по меньшей мере, две модели того, что можно обозначить как секулярный порядок.

Обе модели включают некоторую форму разделения церкви и государства. Государство не может быть официально связано с каким-либо направлением религиозной веры, разве что в рудиментарной и самой символической форме, как это имеет место в Англии или Скандинавии. Но секуляризм требует большего. Общественный плюрализм требует модели «принципиального дистанцирования», если использовать выражение Раджива Бхаргавы².

Если посмотрим внимательнее на понятие секуляризма, то оно содержит сложный ряд требований. Здесь речь идёт более чем об *одном* значении. Мы можем выделить три, которые сопоставляются лозунгам французской революции – свобода, равенство, братство. Свобода: Никто не может быть подвергнут насилию в сфере религии или веры. Таким образом определяется, вообще говоря, свобода религии,

¹ В основе данного текста лежит доклад «Почему нам необходимо радикальное переопределение секуляризма», прочитанный автором на конференции «Переосмысливая секуляризм», состоявшейся в Нью-Йоркском университете 22 октября 2009 г. Итоги конференции опубликованы в издании: *The Power of Religion in the Public Sphere*. J. Van Antwerpen, E. Mendieta eds. Columbia UP, 2010.

² *Rajeev Bhargava*. What is Secularism for? // *Secularism and its Critics*. Oxford UP, Delhi, 1998. P. 486–520 (см. в особ. стр. 493 сл., 520); а также *The Distinctiveness of Indian Secularism* // *The Future of Secularism*. T. Srinivasan ed. Oxford UP, Delhi, 2007. P. 20–58 (см. в особ. стр. 39 сл.).

которая, конечно, включает в себя также и свободу неверия. В этой связи также говорят о «свободном отправлении религиозного культа»: формулировка, которая встречается, к примеру, в первой дополнительной статье Конституции Соединённых Штатов. Равенство: Между людьми различной веры или различного мировоззрения должно соблюдаться равноправие; никакие религиозные взгляды или (религиозное или нерелигиозное) мировоззрение не имеет права на привилегированное положение, не говоря уже о том, чтобы возводиться в ранг государственной доктрины. Братство (в широком смысле): Все духовные направления должны иметь голос и участвовать в процессе, в котором решается, что же такое соответствующее общество (в чём состоит его политическая идентичность) и как оно осуществляет свои задания (как складывается его система из прав и привилегий).

Эти цели, конечно, могут находиться в конфликте друг с другом; иногда ценности, о которых идёт речь, должны приводиться во взаимное равновесие. Кроме того, можно было бы, по моему мнению, добавить четвёртую целевую установку: усилие, заботящееся о гармоничных и согласованных, по возможности, отношениях между приверженцами различных религий и мировоззрений (возможно, эта четвёртая установка подпадала бы, собственно, под рубрику «братство»; но я держусь четкого вышеприведенного разделения с его традиционными ценностными представлениями).

Чтобы можно было принять то или другое определение секуляризма, оно должно гарантировать осуществление вышеуказанных целевых установок в соответствии с некоторыми принципами, верными независимо от времени, и должно также гарантировать, что не потребуется более никаких опосредований или приспособлений, чтобы сделать его пригодным для нашего сегодняшнего общества. Основания для этих принципов следует находить в чистом разуме, пребывающем в свободной от всех религий, неограниченно «мирской», «лаицистической» установке. Так полагали якобинцы, а так же и Роллз в свой ранний период.

Проблема заключается в том, что а) нет таких вечных принципов, которые могут определяться лишь чистым разумом, во всяком случае, их нет для той степени сложности, какая необходима для эмпирической политической системы; и вдобавок б) разные ситуации чрезвычайно отличаются друг от друга и требуют различных форм конкретизации признаваемых всеобщих принципов. Поэтому известные усилия приспособления, подгонки этих принципов всё же необходимы. Из этого следует, что в) правила братства нарушаются, если налагаются некие мнимо более высокоавторитетные принципы, ибо при этом определенным духовным направлениям препятствуют принять участие в общем приспособлении. И потому мы часто сталкиваемся г) с дилеммами и тяжёлыми конфликтами между нашими основополагающими целевыми установками.

Хороший пример для б) дают проблемы с секуляризмом, которые возникают в последние десятилетия в разных западных странах на почве изменений конфессионального состава их обществ. Когда расширяется палитра религий или же базовых философских убеждений, как сегодня в Европе или Америке вследствие образования сильных мусульманских общин, возникает неизбежная необходимость в приспособлении.

Пункт в) можно проиллюстрировать недавним законодательным запретом во Франции носить в школах мусульманский головной платок. При нормальном ходе вещей, дело должно было решаться путем переговоров. Принимающая страна часто видит себя вынужденной направлять прибывающим двойственное послание, давая, с одной стороны, понять некоторой религиозной группе, что она не должна допускать в стране тех или иных действий (убивать писателей за богохульства, практиковать принудительные браки), а с другой стороны, приглашая эту группу к участию

в процессе формирования общего консенсуса. В сомнительных случаях эти два послания входят в противоречие между собой: первое препятствует второму и подрывает доверие к нему. Поэтому крайне важно избегать, по мере возможности, одностороннего применения лишь первого послания. Естественно, это иногда бывает трудно, поскольку определенные основополагающие законы еще отсутствуют. Но следует возвести в принцип, что религиозные группы столь широко, насколько возможно, должны рассматриваться в качестве партнеров по диалогу и столь мало, насколько возможно, – в качестве угрозы.

Кроме того, эти группы проходят известное развитие, если они вовлекаются в процесс своеобразного нового самоопределения в демократическом, либеральном контексте. Хосе Казанова обратил внимание на то, что в Америке еще в XIX веке католицизм считался несовместимым с демократическими традициями, и это вполне аналогично тому недоверию, с которым люди сегодня встречают ислам. История показала, как развивался в дальнейшем американский католицизм, причем в важных пунктах изменился также и католицизм во всем мире. Нет никаких причин к тому, чтобы подобное развитие не могло бы происходить также и в мусульманских обществах³. Если такого развития не происходит, то по всей вероятности, лишь оттого, что побеждают предубеждения и не хватает хорошей политики.

По моему мнению, существенная трудность при нашем обращении с этими вопросами возникает по той причине, что мы кладем в основу неправильную модель, которая продолжает господствовать в нашем мышлении. Мы полагаем, что секуляризм (или же *лаицизм*) вращается вокруг отношений между государством и религией, тогда как фактически речь идет о (верном) ответе демократического государства на множественность, многообразие. Если мы посмотрим на три вышеназванные целевые установки, то они все согласно направлены на то, чтобы 1) защищать людей в том их отношении к миру, которое они для себя избрали или с которым они выросли, независимо от того, как это отношение могло создаться, 2) предоставлять людям равное право вне зависимости от их установок, и 3) дать им всем быть выслушанными. Нет никакого основания закреплять за религией какое-либо особое положение, отличное от положения нерелигиозных, «секулярных» или атеистических точек зрения.

Фактически смысл государственного нейтралитета состоит именно в том, чтобы избегать всякого предпочтения или дискриминации по отношению не только к религиозным вероисповеданиям, но и вообще к любому мировоззрению, будь оно религиозной или внерелигиозной природы. Мы не должны предоставлять христианской религии большие блага по сравнению с исламом, равно как не предоставлять религиозной вере больших благ нежели неверию или наоборот.

Преимущество модели, охватывающей три названных принципа, по сравнению с моделью, фиксирующей на религии, выступает, в числе прочего, из того, что она никогда не приняла бы ошибочно режим, основанный Ататюрком, за подлинно секулярный режим, поскольку этот режим не считается не только с названными принципами, но даже и с разделением государственных и религиозных учреждений.

Отсюда уясняется также ценность условий, сформулированных поздним Роллзом для секулярного государства. Роллз сделал большой упор на определенные политические принципы: права человека, равенство, правовую государственность, демократию. Эти принципы образуют несущий фундамент государства, которое должно пустить их в дело. Но с этой политической этикой могут сталкиваться люди с совершенно различными представлениями о мире (Роллз говорит об «общих представлениях о

³ Cp. Jose Casanova. Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective // Taiwan J. of Democracy. 2005, 1 (2). P. 89–108.

добре»). Кантианец будет обосновывать право на жизнь и свободу, ссылаясь на достоинство разумного поступка. Утилитарист будет говорить о необходимости обращаться с живыми существами, которые могут испытывать радости и страдания, таким образом, чтобы им выпало на долю возможно больше первых и возможно меньше вторых. Для христианина будет иметь значение, что люди сотворены по образу божью. В перечисленных этических принципах они все совпадают, однако расходятся в более глубоких побудительных мотивах, в силу которых они признают эти принципы. Государство должно защищать эту этику, но не давать особого предпочтения никаким из этих питающих ее мотивов.

II

Идея, что секуляризм формируется по отношению к религии, восходит, как и само его название, к истории его возникновения в западных обществах. Говоря кратко, имеются два важных контекста этого возникновения – американский и французский. В случае США контекст складывается из целой палитры общих представлений или более глубоких движущих мотивов, отвечающих различным вариантам (протестантской) христианской веры, с отдельными дополнительными вкраплениями деизма. В ходе истории палитра мировоззрений расширялась за пределы христианской религии, а в конечном итоге, и за пределы религии как таковой. Но изначально все позиции, по отношению к которым должен был соблюдаться нейтралитет государства, были религиозной природы. Отсюда появилась Первая поправка к конституции, в которой Конгресс США обязывался не принимать никаких законов, вводящих государственную религию или запрещающих свободное отправление религиозных обрядов.

Термин «секуляризм» не применялся в США в первые десятилетия общественной жизни. Но это говорит лишь о том, что еще не видели заключающейся здесь проблемы. Первая поправка открывала возможность предоставить религии такое место, которого сегодня за ней никто уже не признал бы. Так, в тридцатые годы XIX века судья Верховного Федерального суда мог высказать мнение, что Первая поправка запрещает федеральному правительству идентифицироваться с каким-либо определенным религиозным направлением; но тогда все религиозные направления были христианскими (а точнее, протестантскими), и потому основоположения христианской религии могли привлекаться при толковании законов.

Для федерального судьи Джозефа Стори замысел Первой поправки состоял в том, чтобы «исключить всякое соперничество между христианскими общинами». Независимо от этого, «христианство могло претендовать на поддержку со стороны государства»⁴. Это было жизненно важным для государства, поскольку вера в «в будущие вознаграждения и наказания (...) необходима для действенности правовой системы». В силу этого, «те, кто верует в истину христианства как божественного откровения, не могли сомневаться, что бесспорным долгом правительства является создавать ее влияние среди граждан государства и оказывать ей свое покровительство».

Такое предпочтение христианской религии сохранялось до конца XIX века. Еще в 1890 г. 37 из тогдашних 42 федеральных штатов в преамбулах своих конституций признавали Бога как высший авторитет. Единогласное решение Верховного федерального суда в 1892 г. утверждало: «В американской жизни, какую она выражает себя в своих законах, своей экономике, нравах и в своем обществе, мы находим признаваемой одну и ту же истину (...) что это есть христианская нация»⁵.

⁴ Цит. по: A. Koppelman. The Fluidity of Neutrality // Rev. of Politics. 2004, 66 (4). P. 641. (Ср. Joseph Story. Commentaries on the Constitution: Boston/Cambridge. 1833.)

⁵ Church of the Holy Trinity vs. United States, 143 U.S. 457, Nr. 471.

Во второй половине столетия начало формироваться противостояние такому взгляду. Однако в 1863 была основана Национальная Ассоциация Реформ, которая на своем знамени начертала следующее:

«Цель этого общества – сохранение существующих христианских форм американской государственности (...), с тем чтобы придать Конституции Соединенных Штатов Америки такую форму, которая гарантировала бы, что нация стоит на пути Христовом и усваивает нравственные законы христианской религии, и чтобы таким способом выразить, что это есть христианская нация, и что все христианские законы, учреждения и традиции нашего государства неоспоримо закреплены в основном законе нашей страны»⁶.

После 1870 г. с приверженцами этого узкого взгляда вступают в противоборство сторонники подлинной открытости ко всем другим религиям, а равно и к безрелигиозным гражданам. К таковым принадлежали не только евреи, но также и католики, которые полагали (справедливо), что «христианство» Национальной Ассоциации Реформ их исключает. В рамках этого противостояния впервые появляется слово «секулярный» как ключевое понятие в американской общественной жизни, причем оно часто употреблялось в полемическом значении, как «нерелигиозный» или «антирелигиозный»⁷.

В случае Франции секуляризм в форме *лаицизма* возник из борьбы против могущественной церкви. Для самого государства большое искушение заключалось в том, чтобы выстроить себя на моральной основе, независимой от религии. Марсель Гоше показывает, как Ренувье доставил радикалам Третьей Республики базу для их борьбы против церкви. Государство должно было быть «нравственным и учительствующим». У него тоже, «точно так же как у всецелой церкви или у общества есть задание душепопечительства, но только с более универсальным правом». Нравственность – это решающий критерий. Для того чтобы не подчиняться церкви, государство должно было иметь в своем распоряжении «мораль, не зависящую ни от какой религии» и должно быть способным продемонстрировать свое моральное превосходство над всеми религиями. Основой этой морали будет свобода. Чтобы утвердить себя в отношениях с религией, государству необходимо, чтобы лежащая в его основе мораль опиралась бы на нечто большее нежели простая полезность или же чувства; здесь нужна настоящая «разумная теология», как у Иммануила Канта⁸. Благоразумие Жюль Ферри, а позднее Аристид Бриана и Жана Жореса спасло Францию в период отделения церкви от государства (1905) от одностороннего режима такого рода; однако идея, будто при *лаицизме* речь идет только и исключительно о том, чтобы поставить религию в рамки и взять ее под опеку, прочно засела в головах.

Если же мы оставим позади эти обстоятельства формирования и взглянем на такие общества, которые ныне служат нашей жизненной средой на Западе, тогда первое, что нам бросится в глаза, это широчайшее многообразие не только религиозных взглядов, но также и тех мировоззрений, для которых религия не играет никакой роли, не говоря уже о таких, которые нельзя поставить ни в одну, ни в другую рубрику. Три вышеназванные целевые установки требуют от нас рассмотрения всех этих мировоззрений как равноправных.

⁶ Cp.: http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_amendment

⁷ C. Smith. The Secular Revolution. University of California Press, 2003. Cp. также: Tisa Wenger. Rewriting the First Amendment: Competing American Secularisms, 1850–1900 // Public Religion, Secularism, and Democracy. Linell Cady, Elizabeth Shakman Hurd eds. London, 2010.

⁸ Marcel Gauchet. La religion dans la démocratie. Paris, 1998. P. 47–50.

III

Привязка секуляризма к религии – это сложный феномен, который связан с двумя другими особенностями, часто встречаемыми в дебатах вокруг секуляризма. Одна из них – это тенденция определять секуляризм или *лаицизм* как некое институциональное устройство, вместо того чтобы исходить из предложенных целевых установок. Отсюда проистекает то, что часто без конца заклинаят об «отделении церкви от государства» или же о необходимости изгнать религию из публичной сферы (в недавних дебатах во Франции речь велась о «пространствах республики», *les espaces de la République*). Вторая особенность следует из первой. Если всю проблематику можно свести к одной единственной институциональной формуле, тогда остается только определить, какие ограничительные меры лучше всего соответствуют этой формуле. Теперь уже не возникает дилемм, которые легко могут появиться, если преследуют более чем одну цель, поскольку имеется волшебная формула. С нею не сложно отвергнуть любой аргумент. В США ссылаются на «разделительную стену» как на критерий, дающий на все ответ, а во Франции для гиперреспубликанцев последним словом является *лаицизм*.

Эта практика сводится к фетишизации имеющегося устройства. В отличие от нее, необходимо отправляться от целевых установок, и из них выводить конкретные институциональные решения. При этом, я не стану оспаривать, что некоторая степень отделения церкви от государства и некоторая взаимная независимость государственных и религиозных учреждений является неотменимым признаком всякого секулярного порядка. То же самое верно и относительно нейтралитета государственных учреждений. Однако практическое воплощение этих требований надо ставить в зависимость от того, как лучше можно осуществить наши три основополагающие цели.

Возьмем, к примеру, вопрос о том, должны ли мусульманские девочки в публичных школах носить головной платок, – пункт, резко оспариваемый в ряде западных демократий. То, что во Франции по закону *loi Stasi* 2004 г. ученицам государственных школ ношение головного платка было воспрещено как «демонстративный религиозный жест», возбудило повсюду большое внимание. В некоторых землях Германии носить головной платок могли ученицы, но не учительницы. В Великобритании и других странах нет общего запрета; решение предоставлено самим школам.

Каковы же основания для этих различных установлений? Как нетрудно понять, во всех этих случаях для законодателей и органов власти речь шла о том, чтобы совместить две целевые установки. Первая цель состоит в том, чтобы сохранить нейтральность государственных учреждений, которая справедливо считается существенным следствием принципа 2): равенство всех верований. Вторая же цель относится к принципу 1), к гарантированию максимума религиозной свободы или, в более общем плане, свободы совести. Казалось бы, первая цель позволяет высказаться в пользу неограниченного права ношения головного платка. Но в случае Франции и Германии были сочтены весомыми различные возражения, которые, по мнению тех, кто выносил решение, было трудно отвергнуть. Немецкие власти не допускали, чтобы лица с полномочиями, санкционированными государством, в общественных учреждениях явно демонстрировали бы свою религиозность. В случае Франции было поставлено под сомнение, что ношение платка – результат свободного личного решения. Предполагалось, что девочки вынуждаются к подобному дресс-коду своими семьями или более старшими мужскими сверстниками. Этот аргумент поднимался много раз, и он может казаться сомнительным в свете социологических обследований, проведенных среди самих учениц и в дальнейшем оставленных без

внимания комиссией *Stasi*. Согласно другому приводившемуся аргументу, ношение головного платка в школах выражает не столько религиозную принадлежность, сколько враждебное отношение к республике и ее принципу *лаицизма*. Именно это стоит за высказываниями о «демонстративном жесте», поскольку, как пояснила комиссия *Stasi*, небольшой и незаметный знак не стал бы проблемой, но одежда, привлекающая внимание, воспринималась как боевой вызов. Мусульманские женщины тщетно заверяли, что платок – это никакой и никому не сигнал.

С одной стороны, мы можем увидеть здесь, что эти различные ответы двух наций на одну и ту же проблему соответствуют разным способам, какими пытаются сочетать между собой две главные цели секулярного государственного устройства. С другой стороны, однако, сама дилемма и ее решения остаются здесь скрыты за иллюзией, будто существует лишь единственный принцип, а именно, *лаицизм* и неотделимая от него нейтральность государственных учреждений и публичного пространства. Таким образом, речь идет лишь о том, чтобы обеспечить выполнение фундаментального принципа республиканского порядка; выбор между различными опциями или же относительное взвешивание различных целевых установок оказывается при этом не требуемым и неуместным.

Самое опасное в этой фетишизации, пожалуй, то, что она мешает нам видеть подлинные дилеммы, о которых мы говорим в этом тексте и которые сразу же бросаются нам в глаза, как только мы примем во внимание множественность тех принципов, что причастны к данной проблеме.

IV

Фетишизация утвердившихся секулярных устройств отражает основную тенденцию жизни в условиях современных демократий. Чтобы лучше это понять, нам следует обратиться к принципу самоуправления, легитимации государства на базе суверенитета народа. Чтобы народ мог быть суверенным, он должен образовывать некоторое единство и иметь возможность распоряжаться принадлежащими к нему личностями.

Революции, которые проложили путь к суверенитету народа, перенесли прерогативы господства с короля на «нацию» или «народ», создав тем самым нового коллективного субъекта. Эти понятия существовали и прежде, но то значение, которое они теперь приняли, было прежде неизвестно, во всяком случае, в контексте Европы Нового Времени. Так, понятие «народ» применялось либо ко всей совокупности подданных королевства, либо к группам населения, не принадлежащим к элите; однако значения сообщества, которое сообще выносит решения и действует и которому можно приписать некоторую *волю*, это понятие в дореволюционные времена не имело.

Для того чтобы люди могли свободно действовать сообще, иными словами, могли бы, советуясь меж собой, формировать общую волю, которая служила бы основой их действий, необходима высокая степень ангажированности, чувство сообщества. В обществе такого рода предполагается доверие, основоположное доверие, которое должны иметь его члены и конституирующие группы, уверенность в том, что они действительно сотрудничают вместе, что они будут выслушаны и их мнения будут приняты другими всерьез. Без этих взаимных обязательств произошла бы неизбежная утрата доверия.

Итак, в современную эпоху мы располагаем неким новым видом коллективного субъекта, с которым члены общества идентифицируются, поскольку он служит осуществлению и защите их свободы, а также выражению их национальной и/или культурной идентичности. Конечно, и в пред-современных обществах люди нередко

идентифицировались со своей властью, со священной короной или с иерархическим устройством. Нередко они бывали подданными охотно и послушно. Однако в эпоху демократии мы осуществляем такую идентификацию как свободные субъекты. И потому в вопросе о легитимации идея воли народа играет решающую роль⁹.

Это значит, что современное демократическое государство выдвигает общие целевые установки или связующие положения, в силу которых оно может утверждать, что оно является бастионом свободы своих граждан и в то же время их органом выражения. Вне зависимости от того, насколько такое притязание оправдано, в интересах своей легитимности государство должно представляться своим гражданам именно таким образом.

Поэтому для современного государства может возникнуть такая постановка вопроса, ничего подобного которой не возникало в большинстве пред-современных государственных форм: Для чего или для кого существует это государство? Чью свободу оно охраняет? Кому оно служит в качестве средства выражения? По отношению к монархии на Дунае или к Османской империи эти вопросы заведомо не имеют ни малейшего смысла – разве что если на вопрос «Для кого?» ответить указанием на правящие дома Габсбургов или Османов, что, разумеется, имело бы малое отношение к источникам легитимности соответствующих царств.

В этом смысле современное государство наделено тем, что я мог бы назвать политической идентичностью, которая заключается в определенном ответе на вопросы «Для чего?» и «Для кого?», принятом во всем соответствующем обществе. Эта идентичность отличается от индивидуальной идентичности члена общества, от тех разнообразных и многочисленных референций, которые определяют для индивида, на чем строится его жизнь. Без сомнения, желательно, чтобы оба определения перекрывались, поскольку в этом заключается предпосылка того, что индивид действительно идентифицируется со своим государством. Однако особая идентичность индивидов и групп, составляющих общество, богаче, многослойнее, а также часто демонстрирует большие различия¹⁰.

Иными словами, современное демократическое государство требует «народа» с сильной коллективной идентичностью. Демократия обязывает нас к гораздо большей солидарности и гораздо более сильной взаимной ангажированности в общее политическое дело, нежели это требовалось от обществ прошедших эпох, основанных на иерархическом порядке и подчинении. В добрые старые времена в Австро-Венгрии венгерский помещик, пражский бюргер и венский рабочий могли питать полное безразличие к польскому крестьянину из Галиции, и это нисколько не вредило стабильности государства. Наоборот, это лишь укрепляло ее. Такое положение нарушилось в тот момент, когда начали распространяться представления о власти народа. Едва это произошло, те группы, которые не могли или не хотели вступать в тесные связи между собой, начали требовать создания своих собственных государств. Наступила эра национализма и крушения царств.

Итак, современным демократическим государствам необходима сильная политическая идентичность, которая конституируется как народ. Для такой идентичности

⁹ Руссо, очень рано разработавший логику этой идеи, признавал, что демократический суверен не может быть просто «множеством», но должен конституироваться как «общее духовное тело», и именно таким путем он сохраняет «свое единство, свое всеобщее Я, свою жизнь и свою волю». Последнему понятию придается ключевое значение, поскольку то, что сообщает этому телу личностный характер, это общая воля, *volonté générale*. (Об общественном договоре, Книга первая.)

¹⁰ Эту связь разных видов идентичности я обсуждаю в работе: *Les sources de l'identité moderne // Les frontières de l'identité: modernité et postmodernisme au Québec*. M. Elbaz, A. Fortin, G. Laforest eds. Presses de l'Université Laval. 1996. P. 347–364.

имеется и еще целый ряд оснований. Мыслители, принадлежащие к республиканско-гуманистической традиции, начиная с Аристотеля и до Ханны Арендт, указывали на то, что свободные общества требуют ангажированности и соучастия в большей мере, чем общества, управляемые деспотически или авторитарно. Здесь граждане должны сами для себя делать то, что прежде делала за них власть. Но это произойдет лишь в том случае, если эти граждане ощущают себя сильно связанными со своими политическими сообществами и вообще с теми, с кем они имеют совпадающие позиции.

Поэтому свободные общества предполагают также высокую степень обоюдного доверия, ибо ситуация окажется невыносимой, если одни несут груз совместной ответственности и солидарности, тогда как другие лишь пожинают плоды. Иными словами, таким обществам угрожает то, что одни не будут доверять другим, подозревая, что они не выполняют своих обязательств – например, не платят налоги, обманывают социальные службы или же в качестве работодателей извлекают выгоду из благоприятных условий на рынке труда, не участвуя при этом в социальных издержках. Этот тип недоверия может порождать значительные напряжения и расшатывать общественный моральный кодекс, в зависимости от функционирования которого стоят или разрушаются демократические общества.

Отношение между нацией и государством часто рассматривается как односторонняя связь, а именно так, как если бы нация для себя создавала государство. Однако существует также и противоположный процесс. Чтобы оставаться жизнеспособными, государства должны время от времени прилагать усилия к тому, чтобы породилось чувство совместной принадлежности. Это играет существенную роль, к примеру, в истории Канады.

То что я характеризую как политическую идентичность, является чрезвычайно важным также и для современных демократических государств. Обычно такая идентичность частично определяется некоторыми основными принципами (демократия, права человека, равенство), а частично закрепляется историческими, языковыми или религиозными традициями соответствующего общества. Понятно, что составные части этой идентичности могут принимать квазисакральный характер, поскольку их изменение или выхолащивание воспринимается равносильно угрозе тому единству, без которого демократическое государство теряет способность действия.

Таков тот контекст, в рамках которого определенные институциональные устроения могут представляться как неприкасаемые. Они могут выступать как существенная составная часть базовых принципов общественного порядка, но в то же время и как ключевые элементы исторической идентичности этого порядка. Это можно наблюдать у многих французских поборников «Республики», присягнувших *лаицизму*. Ирония заключается в том, что этот принцип выдвигается в качестве существенного признака французской идентичности в такую эпоху, когда требуется политика мультикультурной идентичности. Это пример показывает, что сегодняшние демократии, в той мере, в какой они приходят к многообразию и плюрализму, должны подвергаться болезненному и далеко идущему переопределению их исторической идентичности.

V

На этом месте я бы охотно затронул один интересный момент, который напомнил нам Ю. Хабермас: а именно, что политическая власть изначально обретала свое правовое обоснование в сфере космически-религиозной. Она определяла себя в рамках некоторой «политической теологии»: «В этом символическом измерении возникает тот обеспечивающий легитимацию сплав из политики и религии, к которому

отсылает понятие политического»¹¹. Хабермас придерживается мнения, что современные секулярные государства могли бы полностью исключить представления подобного рода. Я же не могу целиком разделять такую позицию.

Решающее продвижение, которое мы можем наблюдать с XVII века в течение Нового Времени на Западе и которое отделяет нас от представлений о космическо-религиозном порядке, заключается в формировании нового, ориентированного снизу вверх взгляда на общество, согласно которому общество существует в целях защиты и взаимной пользы своих (находящихся в равном положении) членов. Этому взгляду присущ сильный нормативный момент, отчего я и говорю о «современном моральном порядке»¹². Данный порядок держится, в существенном, на трех принципах: 1) на правах и свободах его членов, 2) на их равенстве (которое, разумеется, толковалось по-разному и с течением времени изменяло свои формы в направлении более радикальных представлений) и 3) на правлении, базирующемся на всеобщем согласии (этот принцип также осуществлялся в более или менее радикальных формах).

Эти основополагающие нормы разрабатывались во многих и разнообразных философских антропологиях, на базе крайне различных представлений относительно способности человека к социализации. Атомизм, который сужал поле зрения их первых защитников, таких как Локк и Юм, был вскоре преодолен. Но сами нормы остались, и сегодня они в большей или меньшей степени неразрывно связаны с современными либеральными демократиями.

Отказ от космическо-религиозного укоренения общества проводился также посредством новой концепции «политического», посредством новой базовой нормы, которая, согласно Лефорту, предполагает особую репрезентацию политической власти – такую, при которой центр, парадоксальным образом, остается пустым. Если бы сохранялась идея суверенитета, то никакой личности или группы, которые можно было бы считать носителями суверенитета, не имелось бы.

Демократические общества строятся не вокруг «гражданской религии», как утверждал Руссо, но точнее, вокруг определенной «философии гражданственности», в которой утверждаются три нормы, фигурирующие в сегодняшних обществах в форме понятий прав человека, равенства и свободы от дискриминации, а также демократии.

Однако в определенных случаях может существовать и гражданская религия, в смысле религиозной позиции, которая выступает как воплощение и обоснование философии гражданственности. Так, молодая американская республика в Преамбуле к своей Декларации Независимости утверждает: «Мы принимаем как безусловные те истины, что все люди сотворены равными и что они наделены от своего Творца определенными неотъемлемыми правами, в числе которых жизнь, свобода и стремление к счастью». Также и наоборот, гражданская религия может быть частью нерелигиозной или даже враждебной к религии идеологии, как в случае Первой Французской Республики. Можно было бы утверждать, что всеохватные позиции такого рода представляются многим нашим современникам как «более естественные», меж тем как принципы нашей философии гражданственности требуют, очевидно, более глубокого обоснования. Коль скоро является настолько важным, чтобы мы достигали согласия в этих принципах, то, без сомнения, стабильность целого еще возрастет, если мы достигнем согласия также и в том, что все они имеют общий фундамент. По-видимому, вековая традиция политической жизни подтверждает это.

¹¹ J. Habermas, E. Mendieta. Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion? Zur philosophischen Bewandtnis von postsäkularem Bewusstsein und multikultureller Weltgesellschaft // Deutsche Zs. für Philosophie. 2010, 58 (1). S. 3–16.

¹² Cp. Ch. Taylor. Modern Social Imaginaries. Duke University Press, 2004.

Фактически, такое согласование взаимно налагающихся обоснований общей философии гражданственности представляет собой нечто новое и довольно непроверенное в истории. Соответственно, оно является также и рискованным. И, помимо того, в нас часто гнездится подозрение, что люди с другими основами мировоззрения не могут доподлинно принять и усвоить наши принципы, или, по крайней мере, они их усвоят не так, как мы (потому что, «как все знают», «атеисты – беспринципные люди», или же, в другом лагере, «как все знают», «все религии против свободы и равенства»).

Проблема заключается в том, что демократия, характеризующаяся множественностью, не может вернуться к опоре на гражданскую религию или антирелигию, сколь бы ни был успокоителен такой возврат, ибо тогда она изменила бы собственным принципам. И потому мы осуждены на поиск согласования перекрывающихся позиций.

VI

Мы видели, как сильная склонность к фетишизации доставшихся от истории учреждений может мешать конструктивному отношению к нашему секулярному порядку, мешать тому, чтобы выдвинуть на первый план главные цели, которых мы добиваемся, и выделить и продумать дилеммы, с которыми мы сталкиваемся. Здесь есть взаимосвязь с другой главной причиной нашей дезориентации, уже упоминавшейся выше, – с фиксацией на религии в качестве проблемы. Фактически, во многих западных странах мы перерастаем из начальной фазы, в которой секуляризм был достижением, трудно завоеванным в борьбе с определенными формами религиозного засилия, в другую фазу, в которой сосуществуют рядом разные убеждения в широком спектре многообразия, убеждения как религиозной, так и арелигиозной природы. С такой ситуацией мы справимся лишь в том случае, если сосредоточимся на необходимости привести во взаимное равновесие свободу совести и взаимное признание друг друга разными сторонами. В противном случае мы рискуем, ссылаясь на наши сложившиеся в истории устроения, без необходимости ограничить религиозную свободу мигрирующих меньшинств, тем подавая им сигнал, что об уравнивании их положения с положением коренного большинства не может быть и речи.

Вспомним о тех основаниях, по которым в федеральных землях Германии учительницам запретили носить головной платок. Учителя – лица, наделенные властью, это бесспорно. Но хотим ли мы сказать этим, что только люди без таких отличительных знаков могут быть наделены властью? Что тот, кто выделяется из других исполнением предписаний своей религии, не может занимать никакого официального положения в этом обществе? Возможно, таким путем детям в обществе со все возрастающим многообразием будет транслироваться ложное послание.

Конечно, фиксация на религии как проблеме – это не просто исторический пережиток. По этим накатанным рельсам движется немалая часть нашего мышления, а также и некоторые наши ведущие мыслители, как прежде, так и теперь. Они хотели бы сделать из религии нечто особенное, и не всегда по причинам, которые лестны для религии.

Как мы должны относиться к представлению (которого одно время придерживался Роллз), что в демократии, отмеченной религиозным и мировоззренческим многообразием, от всех граждан можно требовать, чтобы они обсуждали проблемы исключительно в понятиях чистого разума, а религиозные убеждения сдали бы в гардероб общественной сферы? Можно поставить в заслугу Роллзу, что он сам признал вскоре деспотический характер этого требования. Но мы должны спросить себя, как могли вообще прийти к такому неумеренному требованию. Своим ограничивающим предположением Роллз хотел достичь того, чтобы все использовали один и тот же язык,

относительно которого они бы с основанием могли полагать, что он приемлем для всех их сограждан. Как кажется, секулярный разум предлагает язык, которым владеет каждый и на котором каждый может сделать себя понятным или дать себя убедить. Напротив, религиозные языки развертываются за пределами этого дискурса, поскольку они вносят и используют гетерономные предпосылки, которые могут принять только верующие. Итак, мы должны объединиться в одном языке, который разделяют все.

В основе этого рассуждения лежит определенное эпистемологическое различие. В согласии с ним, имеется секулярный разум, которым пользуется каждый и который каждый может использовать для высказываний, с которыми все могут согласиться. Равным образом, имеются особые языки, которые принимают такие положения, что могут противоречить положениям секулярного разума. Эти положения гораздо сомнительнее с эпистемологической точки зрения, поскольку они убеждают лишь в том случае, если их уже заранее разделяют. Таким образом, религиозный разум либо приходит к тем же позициям, что и секулярный разум, – и тогда он оказывается излишним; либо он приходит к противоположным позициям – и тогда он становится опасным и вносящим разделение. Поэтому его надо исключить.

Что касается Хабермаса, то он всегда исходил из эпистемологического разрыва между секулярным разумом и религиозным мышлением, отдавая предпочтение первому. Секулярный разум достаточен, чтобы достичь требуемых нормативных выводов, например, чтобы обосновать легитимность демократической сущности государства или разработать политическую этику. В последний период отношение Хабермаса к религиозному дискурсу испытало заметное развитие, вплоть до утверждений философа, что потенциал этого дискурса делает «религиозную речь серьезной кандидатурой на выражение истины в соответствующих политических вопросах». Но тем не менее он продолжает твердо настаивать на основополагающем эпистемологическом различии. «В парламенте, например, порядок ведения дел должен предоставлять президенту полномочия исключать из протоколов религиозные высказывания и обоснования»¹³.

Описанные позиции Роллза и Хабермаса доказывают одно: они оба еще не поняли, что же составляет нормативную основу сегодняшнего секулярного государства. По моему мнению, их рассуждения убедительны в той мере, в какой секулярное государство включает в себя такие сферы, где в языке действительно должна выдерживаться нейтральность. Но к этим сферам не относятся ни публичные дискуссии граждан, как сначала полагал Роллз, ни парламентские обсуждения, как, кажется, полагает Хабермас, согласно приведенной цитате. Скорей, эту сферу можно определить как официальный язык государства – язык, на котором должны формулироваться законы, постановления и судебные решения. Само собой разумеется, что принятый парламентом закон или же решение суда не могут ссылаться на Священное писание. Но это не имеет отношения к особым свойствам религиозного языка. В столь же малой степени они могут опираться на Маркса или Канта. В обоих случаях это запрещается нейтральностью государства.

Государство не может быть ни христианским, ни мусульманским, ни еврейским; но точно так же оно не может быть марксистским, кантианским или утилитаристским. Разумеется, в конечном итоге демократическое государство принимает законы, которые (в идеальном случае) отражают наличные убеждения его граждан – убеждения, что несут отпечаток христианского, мусульманского или иного мировоззрения, всей палитры воззрений, находимых в современном обществе. Однако в выносимых решениях не должно отдаваться предпочтение одному из этих

¹³ J. Habermas. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt a. M., 2005. S. 137.

мировоззрений перед другими. Соблюдать это правило нелегко: провести границы бывает затруднительно, а в каждом случае нужно их проводить заново, по-своему. Но тем не менее, это входит в самую суть того замысла, что воплощен в современном секулярном государстве. И разве существуют какие-либо альтернативы для демократий, которые характеризуются многообразием?¹⁴

Идея о том, что нейтральность государства есть, в существенном, ответ на многообразие, вызывает беспокойство в кругах тех западных сторонников секуляризма, которые концентрируются на религии. Религия представляется им чуждой или даже опасной. Подобное отношение подпитывается не только всеми прошлыми и современными конфликтами либеральных государств с религией, но еще и особым эпистемологическим аргументом, согласно которому религиозное мышление является менее рациональным, нежели деятельность чисто «секулярного» разума. Поэтому оно имеет как политическую основу (религия как опасность), так и эпистемологическое обоснование (религия как ущербная форма разума)¹⁵.

Оба эти мотива можно найти в широко читаемой современной книге Марка Лиллы «The Stillborn God» (Мертворожденный бог). С одной стороны, Лилла выдвигает тезис о том, что существует большая пропасть между мышлением, которое руководствуется политической теологией, и «таким политическим мышлением и языком, что пользуются исключительно человеческими понятиями»¹⁶. Современные люди «достигли бы освобождения, обособления и прояснения политических вопросов, исключив всякие спекуляции касательно связи с божественным. С интеллектуальной точки зрения, политика стала бы тогда самостоятельной сферой, притязающей на то, что ее исследуют как таковую и что она служит ограниченной цели – обеспечить мир и благополучие, как необходимые предпосылки достоинства человека. Здесь проходит Великое Разделение»¹⁷. Такой взгляд рождается из убеждения, что политическое мышление, в центре которого находится человек, дает более достоверные ответы, чем теории, несущие влияние политической теологии.

В конце своей книги Лилла нас призывает не допустить того, чтобы Великое Разделение повернулось вспять¹⁸. Возврат религии, как он его понимает, кажется ему глубочайше опасным событием.

¹⁴ Я не уверен в том, что Хабермас и я занимаем в этом вопросе разные позиции, что за различием в формулировках действительно стоит какое-то практическое различие. Оба мы признаем, что есть области, в которых язык государства должен поддерживать нейтральность, но равно и другие области, в которых царит неограниченная свобода мнений и выражения. Возможно, мы расходимся скорее в обоснованиях, нежели в практике, о которой мы высказываемся на реальной основе. Хабермас – это особый случай. Конечно, он является таковым во многих аспектах, но сейчас я имею в виду тот факт, что он является главным защитником эпистемологического различия между религией и разумом (за что я его критикую ниже), однако при этом он свободен от политического недоверия к религии, которым, как правило, сопровождается принятие данного различия.

¹⁵ Хабермас пишет: «Само-понимание конституционного государства развивалось в рамках договорной и правовой традиции, строившейся на «естественном разуме» или, иными словами, исключительно на публичных дебатах, участвовать в которых должен иметь возможность каждый» («Религия в публичной сфере», см.: J. Habermas. Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M., 2005. S. 119–154.) Но какие у нас основания к тому, чтобы утверждать, что «естественный разум» нам действительно дает подобное идеологическое эсперанто? Разве секулярным согражданам Мартина Лютера Кинга были непонятны его аргументы, когда он облачал в слова Библии свои требования равноправия? Или больше людей поняли бы его, если бы он цитировал Канта? И вообще: как различить между собой религиозный и секулярный языки? Что, существует Золотое Правило для отнесения языка к тому или другому роду?

¹⁶ M. Lilla. The Stillborn God: Religion, Politics and the Modern West. New-York, 2007. P. 5.

¹⁷ Там же. P. 162.

¹⁸ Там же. P. 305 сл.

VII

В чем корни этого эпистемологически обосновываемого подозрения против религии? Они, кажется мне, лежат в чем-то, что можно было бы обозначить как «миф Просвещения». Широко распространено представление, согласно которому Просвещение (*Lumières, Enlightenment*) означает переход от мрака к свету, абсолютный и единственный путь из области мысли, полной обманов и заблуждений, в такую сферу, где в конечном итоге возможно достичь истины. Ему соответствует противоположный взгляд, который рассматривается как позиция «реакционного» мышления: Просвещение – это ошибочный путь, презрительное отбрасывание спасительных и неотъемлемых истин о человеческом бытии. В спорах о том, что же означает современность, более дифференцированные мнения очень быстро отгесняются к стене, а то, что остается, напоминает образ из стихотворения Мэтью Арнольда «Берег Дувра»: «где армии сражаются в ночи вслепую».

Не задерживаясь на этой ситуации и не выражая сожалений по ее поводу, я хочу попытаться здесь разъяснить, что же лежит в основе понимания Просвещения как абсолютного и единственно возможного шага для продвижения вперед. Это именно то, что я обозначаю как «миф» Просвещения. (Прошу извинить мне небольшую язвительность – ведь «миф», в конце концов, считается как раз тем, из чего Просвещение освободило нас.)

Итак, существует такое прочтение Просвещения, согласно которому оно вывело нас из одной области, где Откровение – или вообще религия – рассматривалась как источник постижения человеческих дел, позволило вступить в другую область, где таковые дела понимаются в чисто внутри-мирских или же человеческих категориях. То, что люди совершили подобный шаг, – разумеется, бесспорно. Однако под вопросом та точка зрения, что этот шаг принес с собой эпистемологические приобретения, поскольку позволил нам отбросить все рассуждения сомнительной истинности и важности и сосредоточиться на проблемах, которые возможно решить и важность которых всем очевидна. Часто это описывается как замена Откровения тем, что Кант называет «чистый разум».

Подобный взгляд мы находим и у таких современных политических мыслителей как Роллз и Хабермас. При всех различиях в их мышлении, они оба, по-видимому, наделяют особым рангом разум, самоопределяющийся нерелигиозно, и предполагают, что: а) этот разум способен решать определенные морально-политические вопросы таким путем, который по праву удовлетворит каждого честного и здравомыслящего человека; б) все религиозно фундированные воззрения остаются всегда сомнительны и, в конечном счете, могут убеждать лишь тех, кто уже себя подготовил к принятию соответствующих догм.

Именно это скрывается за вышеупомянутым мнением, которое высказывали оба философа, – мнением, что в сфере публичных практик разума употребление религиозного языка должно быть ограничено. (Мы снова должны указать на то, что в дальнейшем оба они отказались от данного мнения.) Но оно получает смысл лишь тогда, если принимаются оба вышеназванных пункта а) и б) в совокупности. У Роллза обоснование ограничения опирается на условие, что публичное применение разума должно происходить таким образом, чтобы, в принципе, в ходе него все люди могли бы договориться между собой. Удовлетворить этому требованию способен, согласно Роллзу, лишь чистый разум, тогда как язык религии по своей природе никак этого не может.

Мне же это различие религиозного и нерелигиозного дискурсов, касающееся их рациональной достоверности, кажется совершенно необоснованным, в том виде,

в каком оно сформулировано в пунктах а) и б). Может оказаться в конечном счете, что религия покоится на иллюзии и, следовательно, то, что выводится из нее, обладает меньшей достоверностью. Но пока доказательство этого реально отсутствует, нет никаких оснований априори относиться к ней с более сильным недоверием. Обоснованность различия наличествует или утрачивается вместе с убеждением, что всецело «посюсторонняя» аргументация достаточна для того, чтобы фундировать определенные морально-политические выводы. Под «достаточностью» я тут понимаю, в соответствии с пунктом а), что такая аргументация может убедить каждого честного и здравомыслящего человека. Подобные аргументации существуют в истории – начиная с утверждения, что дважды два – четыре, и заканчивая открытиями современного естествознания. Но, разумеется, ключевые положения, которые мы используем, например, чтобы обосновать нашу политическую мораль, к этому кругу отнюдь не принадлежат. Обе чисто мирские философии, наиболее распространенные в сегодняшнем мире, утилитаризм и кантианство, во всех своих версиях обнаруживают такие моменты, в которых им не удается убедить всех честных и здравомыслящих людей. Если мы рассмотрим центральные элементы нашей сегодняшней политической морали, как например, право на жизнь, то я не могу решить, насколько лучше это право можно обосновать посредством тех фактов, что мы – это существа, способные страдать, радоваться или вожделеть, или что мы – существа, наделенные разумом, нежели посредством ссылки на то, что мы созданы по образу божью. То что мы способны к страданию, – это явно одно из основополагающих и неопровержимых утверждений, удовлетворяющее условию а), меж тем как утверждение, что мы твари божии, – не из числа таких утверждений. Но что из этого следует в нормативном плане, уже далеко не столь ясно.

Различие между религиозным и нерелигиозным дискурсами было бы более правдоподобным, если бы имелось безупречное строго «секулярное» обоснование, скажем, права на жизнь. И в точности в этом пункте мы расходимся с Хабермасом. Он видит подобное обоснование в «дискурсивной этике», но она, к сожалению, не убеждает меня.

Применительно к морально-политической сфере, различие между а) и б) представляет собой один из плодов мифа Просвещения или лучше сказать, пожалуй, это различие – одна из форм, в которых проявляется этот миф. Было бы интересным исследовать возникновение этой иллюзии, последовательность исторических шагов, которые частью были достаточно обоснованны, а другой частью, в свою очередь, коренились в иллюзиях. Два из этих шагов я бы сейчас хотел кратко осветить.

Первым шагом было фундаментальное утверждение, самым знаменитым поборником которого был Декарт. С ним связан неоспоримый исходный пункт для продвижения к непогрешимому методу, что должен приводить к положениям, удовлетворяющим требованию а). Но в двух местах тут имеются лакуны. Неоспоримый исходный пункт может быть подвергнут сомнению с помощью установки радикального скептицизма, которая демонстрировалась Юмом; а метод слишком сильно опирается на априорные аргументы и слишком мало на эмпирические данные.

Однако, хотя фундаментальное утверждение и его априорная физика остаются спорными, Декарт оставил нам в наследство, во-первых, веру в важность правильного метода и, во-вторых, способ продвижения к понятию чистого разума. Он требовал отсечения всякого внешнего влияния, будь то общества или традиции или родителей и учителей, и сформулировал требование полагаться только на то, что может признать достоверным разум,веряющий себя лишь самим собой. Это самосогласовываемое применение разума резко отличается от всего воспринимаемого от авторитетов. В западной традиции область того, что рассматривается как навязываемое извне,

включает в себя в конечном итоге также и религиозное откровение, и в последнем даже усматривают парадигму такого навязывания. В своем «Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума» маркиз де Кондорсе разъясняет:

«Наконец-то можно было громко провозгласить столь долго оспаривавшееся право подвергать всякое мнение испытанию нашего собственного разума, то есть использовать для отыскания истины тот единственный инструмент, что дан нам для ее познания. Не без гордости узнал каждый, что природа вовсе не повелела ему при любых обстоятельствах верить другим на слово; и суеверное почитание древности, принижение разума перед безумием сверхъестественной веры исчезли из общества столь же прочно, как и из философии»¹⁹.

Здесь наша способность разума рассматривается как самоопределяющаяся и независимая. Истинный разум не принимает ничего, абсолютно ничего, на веру. Мы можем обозначить это как принцип «самостоятельного разума». История его подъема и высвобождения воспринимается как процесс своего рода взросления человечества. Как вскоре после Кондорсе продолжает тему Кант: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия»; и далее он говорит: «*Sapere aude!* Имей мужество пользоваться *собственным* умом! – таков, следовательно, девиз Просвещения»²⁰.

Итак, первый решительный шаг к мифу Просвещения заключался в провозглашении самостоятельного разума. Второй же состоял в том, что естествознание было возведено в роль образца для обществознания, как мы это видим, скажем, у Гоббса. Эту нить я не буду продолжать дальше, поскольку такие редукционистские представления находят сегодня меньший отклик, чем прежде, хотя, к сожалению, всё еще остаются действенными.

Всеми этими рассуждениями я призываю к ревизии концепта «секуляризма», к тому, чтобы считать его открытым. Если демократии должны соответствовать вызовам нашего времени, они не могут уже трактовать секуляристский порядок как не более чем оплот против религии. Вместо этого, они должны развиваться дальше в соответствии с тремя базовыми целевыми установками, которые я очертил выше. Мы должны распрощаться с некоторыми освященными традициями и заново сформировать наши институты, с тем чтобы они в наибольшей мере обеспечивали бы свободу и равенство различных мировоззрений.

Перевод С.С. Хоружего

¹⁹ М.-Ж. Кондорсе. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. – М., 1936. – С. 127.

²⁰ И. Кант. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Он же. Соч. в 6 тт. Т. 6. – М., 1966. – С. 27 (курсив автора).