



политика

М.А.Кукарцева, И.В.Колосова РЕЛИГИЯ И ГРАНИЦЫ СВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА

Ключевые слова: светский, сакральный, секуляризация, постсекуляризм, религия, правовое государство

Процессы сакрализации и секуляризации общества, его ценностей и институтов в известном смысле являются вечными спутниками человечества. При этом в обществах с авраамитическими религиями (иудаизм, христианство, ислам) процессы секуляризации акцентированы, тогда как в обществах с религиями дхармическими (буддизм, индуизм, сикхизм, джайнизм) они латентны. В настоящей статье мы будем рассуждать об обществах с авраамитическими религиями, прежде всего христианством, поскольку основанием существующих международных стандартов свободы совести выступают идеи и право, сформировавшиеся в рамках западной — сначала христианской, а затем секулярной — культуры.

Сакрализация предполагает ориентацию людей, их поведения, мировосприятия, мировоззрения, а также — в конечном счете — всей области политического на религию и Церковь как социальный институт (реже — как интеллектуальную традицию). Секуляризация, напротив, означает утрату религией своей социальной значимости, ослабление влияния Церкви на индивидуальное и общественное сознание. Процессы сакрализации и секуляризации не линейны, они меняют свою направленность и трансформируются вместе с колебаниями всего пространства человеческой истории в его интеллектуальных, политических, психологических и иных измерениях.

Динамика этих процессов определяется не только совокупностью объективных обстоятельств, но механизмами человеческой психики, предохраняющими ее от чрезмерных нагрузок. В какой-то момент психика просто перестает усваивать информацию, ведущую в никуда, и наступает массовая «смысловая афазия». Нечто подобное произошло, в частности, при смене мифологического мышления философским — человек просто устал верить в то, что сандалии Гермеса летают, и ему захотелось осмыслить данное утверждение¹. Патристика сменилась схоластикой не только в силу объективных закономерностей развития человеческого интеллекта и движения общества вперед, но и потому, что эпоха Темных веков «перегрела» ситуацию и людям стало недостаточно просто верить в Бога — им стало *необходимо* верить в то, что Бог *на самом деле существует*. Они потребовали доказательств его бытия — каковые и были им блистательно представлены как в западной (Фома Аквинский и др.), так и в греческой (исихазм) традиции.

¹ Мы не обсуждаем здесь известную теорию наблюдения П. Фейерабенда, согласно которой любая система взглядов находит свое подтверждение в опыте («во что верю, то и вижу»).

Присущий людям здравый смысл с самого начала истории христианства сеял семена сомнений, многие из которых могут толковаться как приметы секуляризма. Возьмем, к примеру, теодицею — «оправдание Бога», призванное согласовать идею благого и всемогущего Творца с наличием в мире зла². В поисках такого «оправдания» участвовали многие, в том числе выдающийся христианский теолог и философ, один из Отцов Церкви Аврелий Августин. Но гораздо примечательнее взгляды его оппонента, персидского проповедника Мани, который рассуждал так: если на земле есть зло, то у него должен быть источник. А значит, надо просто признать, что существует не один, а два бога (или две субстанции), первый из которых — источник добра, тогда как второй — источник зла³. Возникшее на этой основе манихейство, во-первых, успокаивало здравый смысл, во-вторых, не входило в противоречие с законами формальной логики, в-третьих, сохраняло «чудо» и, в-четвертых, оправдывало насилие. Последнее можно называть по-разному: принуждение к миру, гуманитарная интервенция, ответственность по защите, демократический транзит и т.д.

Когда в 2006 г. папа Бенедикт XVI посетил лагерь смерти Аушвиц, он почувствовал, что не может подобрать слова для объяснения произошедшего: «В этом месте не хватает слов. ...Тут может быть только мертвая тишина — тишина, из своей глубины вопиющая к Богу... Как мог Ты потерпеть такое?» Комментируя высказывание папы, обозреватель «Вашингтон Пост» Р.Коэн заметил: «Религиозным людям могло бы стать не по себе от этих фраз... Что означало молчание Бога? Что он одобрял это? Что ему нравилось то, что он видел?»⁴ Отсутствие однозначных ответов на подобные вопросы (наряду с другими факторами) открывало дорогу процессам секуляризации, даже если на первый взгляд те выглядели не более чем поиском иных форм выражения веры — Реформация, Просвещение и т.д. В 1648 г. Вестфальский договор законодательно закрепил секулярный характер государственной системы европейских стран эпохи раннего модерна.

Решительный шаг в направлении секуляризации политики был сделан в начале Французской революции, когда 2 ноября 1789 г. по предложению Ш.-М.Талейрана Национальное собрание приняло решение о передаче церковного имущества в распоряжение нации. Политический аспект этого шага был важнее экономического — Революция выдвинула идею о том, что легитимным авторитетом обладает не Бог, не традиция, а народ. Правда, современный французский политический философ П.Манан убежден, что это не совсем так⁵. По его мнению, легитимность Революции придавала как раз сакральность народа как некоего суррогата Творца («нет ничего выше нации»). Когда античные модели полиса, а затем и империи перестали быть эффективными, Европа придумала монархию, чья легитимность осенялась Богом. Когда же и монархия столкнулась с трудностями, возникла необходимость найти замену религиозной легитимности так, чтобы сохранить саму идею святости, избранности суверена. В роли источника такой легитимности

² Понятие «теодицея» было введено в научный оборот Г.Лейбницем в 1710 г. (Лейбниц [Leibniz] 1989). Теоретическое осмысление данного понятия см. Plantinga 1974.

³ См. Смагина [Smagina] 2011.

⁴ Цит. по: Мюррей [Murray] 2013: 525.

⁵ Manent 1994.

и выступил народ, нация. Рассуждения Манана свидетельствуют о том, что если сегодня так или иначе существует некое согласие как политических теоретиков, так и практикующих политиков относительно того, что секуляризация состоялась и пути назад уже нет (во всяком случае, для западного общества), то в понимании причин и следствий секуляризации, а также перспектив и места религии в будущем такого единодушия нет.

NB! Среди моделей и сценариев секуляризации выделяют, в частности, сценарии «порочной» и «благотворной» спирали. «Порочная спираль» предполагает ситуацию, при которой модернизация принимает форму антирелигиозной борьбы и приводит к расколу общества на два непримиримых лагеря. Как правило, такая модель характерна для гомогенных в конфессиональном отношении обществ, где секуляризация приводит к упадку религиозности в принципе (как это было, например, во Франции). Крайним вариантом раскручивания «порочной спирали» может стать окончательная утрата «священного». Подобная секуляризация, как считает П.Бергер, склоняет человека к мысли об отсутствии чего-либо «святого», абсолютные ценности становятся относительными и условными, что ведет к приватизации морали, потере смысла и глубокому ценностно-нравственному кризису⁶. При развитии же по модели «благотворной спирали» секуляризация не связана с антирелигиозными выступлениями, и религия — на условиях компромисса — сохраняет свое место в обществе (как в США). Данная модель обычно связана с религиозным плюрализмом⁷.

⁶ Berger 2008.

⁷ Узланер [Uzlaner] 2012.

Многие исследователи и политики убеждены, что секуляризация предполагает лишь видоизменение религии, что в секулярном обществе та существует в новых, как бы невидимых формах, способных усилить ее влияние и на отдельного индивида, и на ход и характер социальных процессов. Т.Парсонс писал о том, что современный западный человек живет в социальной системе, впитавшей в себя христианские идеи, и находится под их прямым или косвенным влиянием⁸. Ч.Тейлор подчеркивал, что религия никогда не оставляла человечество, а церкви и сегодня занимают ключевое место в обществе⁹. А К.Шмитт вообще утверждал, что содержание целого ряда категорий, оживляющих нынешний политический дискурс, религиозно. Важнейшие понятия современной политики, в том числе суверенитет и власть, в сущности, являются секуляризованными версиями более ранних религиозных установок, поэтому тень теологии всегда простирается над областью политического¹⁰. В свою очередь, Ю.Хабермас отмечает, что исходное религиозное значение таких категорий, как «ответственность, автономия и оправдание, история и память, возобновление, инновация и возвращение, освобождение и исполнение, экстернализация, интернализация и инкорпорация, индивидуальность и общность», хотя и изменилось, но не исчезло

⁸ Парсонс [Parsons] 1997: 11.

⁹ Taylor 1998, 2007, 2009. См. также Штёкль [Shtoeckl] 2010—2011: 270.

¹⁰ Шмидт [Schmitt] 2000: 57.

совсем и по мере того, как они утрачивают его, религиозный смысл, «как воздух, накачивается в них вновь»¹¹.

¹¹ Habermas 2004: 346.

NB! По мнению Р.Белла, с возрастанием сложности социальной организации религия тоже эволюционирует, обнаруживая способность не только укреплять существующие социальные институты, но и содействовать дальнейшему развитию общества, изменяя сложившиеся нормы и ценности. Он выделяет пять этапов эволюции религии: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный¹². Вслед за ним развернутую схему развития религиозного сознания предлагает К.Уилбер — от архаически-магического, мифологического, рационального, плюралистического к интегральному религиозному сознанию как завершающей ступени толерантной религиозности на этапе глобализованного общества¹³.

¹² Белла [Bellah] 1972.

¹³ Wilber 1998.

Появление подобных теоретических построений обусловлено стремлением выявить реальные функции и возможности религии в контексте ключевых тенденций мирового развития, связанных с переходом к глобальной организации человечества и рождением нового мирового порядка¹⁴. Именно поэтому с конца XX в. происходит изменение характера академического различия сакрального и секулярного и возникает парадигма постсекуляризма¹⁵.

¹⁴ Об этом см. Кукарцева [Kukarceva] 2012.

¹⁵ Термин «постсекуляризм» был введен в оборот Э.Грили (см. Greeley 1966), однако в качестве претензии на новую матрицу мышления он был впервые употреблен Хабермасом в работе «Вера и знание» (Хабермас [Habermas] 2002).

В соответствии с этой парадигмой, религиозное и светское сознание образуют абсолютно новую конфигурацию в пространстве постпостмодерна, в связи с чем формула «возвращение религии», нередко употребляемая по отношению к постсекуляризму, неверна. Постсекуляризм не может означать реставрацию религиозного сознания и институционализированной религии в их старых формах и в прежней доминирующей роли — речь идет о выстраивании новых, диалогических и партнерских отношений между секулярным и религиозным сознанием при сохранении ключевых элементов секулярного порядка, в том числе институционального разделения церкви и государства. В то же время ряд политических теоретиков отмечает серьезные изменения в отношении секулярных режимов знания к религии — последняя больше не рассматривается ими как пережиток прошлого и «ложное» сознание¹⁶. Напротив, ей отводится легальное место в публичной сфере, хотя вопрос о том, какое именно, остается дискуссионным. Очевидно, что светскость относится к приоритетным принципам функционирования современных национальных моделей правового государства, обычно закрепляясь на уровне конституции. При этом сложность политико-правовой концептуализации светского государства состоит в множественности подходов к содержанию принципа светскости. Суть проблемы заключается в адекватном определении места и роли религии, религиозных объединений и институтов в правовом светском государстве, в характере взаимоотношений религии с политикой и правом.

¹⁶ См., напр. Habermas 2006.

Политическое сообщество и религия независимы и автономны, у каждого из них есть собственная сфера, однако правильный порядок отношений между ними не всегда легко достижим. Государство обладает монополией на физическое насилие в целях поддержания мира на своей территории, религия же удовлетворяет духовные потребности верующих и напутствует их в заботе о спасении души. Вместе с тем государство и религия нередко поддаются искушению «прошупать» друг друга, вследствие чего граница между ними приобретает губчатую, пористую структуру. Религиозная истина стремится обрести воплощение в миру, с трудом признавая предписываемые ей пределы. Пытаясь распространить свое влияние на домены светского государства, она вступает в противоречие с принципом государственного суверенитета. В свою очередь, светское государство не только не допускает вмешательства религии в политические дела, но прямо контролирует деятельность религиозных организаций. Опираясь на свой суверенитет, государство определяет объем автономии и свободы вероисповедания. Более того, используя монополию на насилие, оно может полностью подавить религию (как это случилось, например, в СССР, где атеизм был установлен на государственном уровне).

Поэтому важнейшим условием участия религии в производстве всеобщего блага является уважение способа жизнедеятельности и логики современного общества с присущей ему функциональной дифференциацией. Религия может взять на себя интегрирующую функцию и заботу о духовных и морально-нравственных основах общества, но только опосредованно — воздействуя на него через своих членов и неукоснительно соблюдая нормы секулярного права. Секулярное (светское) право выступает универсальным регулятором общественных отношений, нейтральным по отношению к религии и различным убеждениям, за исключением тех, которые провоцируют разжигание социальной, национальной или религиозной розни.

Право как регулятор упорядоченной жизни людей формировалось эволюционным образом на протяжении всей истории человечества. На ранних стадиях своего развития оно находило выражение в мифологических системах, традициях, обычаях и религиозных установлениях. Поскольку ряд современных правовых норм восходит к догматам различных религий, совпадения между ними сохраняются по сей день. Как следствие, теория естественного права допускает обоснование с религиозных позиций, смыкаясь с соответствующей теологической концепцией. Вместе с тем современное право базируется на публичном авторитете государственной власти и мерах юридической ответственности, а не на традициях и морали.

Важнейшим институтом современного права является институт прав и свобод человека, открытый перечень которых установлен Всеобщей декларацией прав человека, принятой Генеральной ассамблеей ООН 10 декабря 1948 г. Хотя сама Декларация носит рекомендательный характер, многие ее положения получили обязывающее для государств

участников оформление в Международных пактах о гражданских и политических и об экономических, социальных и культурных правах. В правоприменительной практике положения этих документов имеют приоритет по отношению к национальному законодательству. Естественные права и свободы обладают надгосударственным статусом, поскольку их источник не государство, а сама природа человека. Одно из ключевых мест в системе таких прав и свобод занимает свобода мысли, совести и религии, позволяющая человеку формировать собственную мировоззренческую идентичность на основе личного выбора, тем самым гарантируя свободу вероисповедания в светском государстве.

Тем не менее доминирование секулярного права зачастую вызывает негативную реакцию у религиозных институтов, находящихся в процессе поиска места в обществе, адекватного современной постсекулярной реальности. Не отрицая концепцию прав и свобод человека как таковую, они усматривают несоответствие между секулярными правами и свободами и религиозными ценностями. В отличие от универсальной светской концепции прав человека, религиозное представление о мире и человеке исходит из идеи креационизма, где права человека имеют не природную (естественную), а сверхъестественную основу, заложенную Творцом. Поэтому в качестве источника права (а также власти и ее легитимности) религиозные институты обычно рассматривают каноны и догматы (собственной) религии.

В своем классическом труде «Два тела короля» Э.Канторович утверждает, что в соответствии с христианской доктриной религия, политика и право вместе создают символическое пространство, которое можно назвать *телом* политики¹⁷. Двойственная природа Христа, божественная и человеческая, была экстраполирована на монарха, чье тело одновременно смертно (тварно) и бессмертно (мистично). Освященное во время коронации, смертное тело монарха обретает бессмертие. Отдельно взятый король может умереть, *король вообще* — бессмертен (*Le Roi est mort; vive le Roi*). Его бессмертное тело — это тело политическое, в нем воплощена символическая реальность, находящаяся в сложных отношениях со своим эмпирическим «дублем». «Политическое тело есть одновременно источник власти тела естественного и предел его абсолютной воли, — отмечает М.Джей. — Смертный король одновременно выше и ниже самого себя, он отец и сын закона и справедливости, правитель, создающий законы, и их слуга. Это отражено в латинской фразе Блаженного Августина „*major et minor se ipso*“, воспроизведенной в 1231 г. в качестве закона королевства Сицилии королем Фридрихом II, — король велик и мал в самом себе. Эту фразу Канторович называет главным обоснованием современного административного государства»¹⁸.

В сегодняшних демократиях, особенно западных, на первый взгляд нет *места* для мистического тела короля, ибо власть там исходит не из сакрального, а из другого, абсолютно секулярного источника. Тем не менее, как считает К.Лефор, такое место обнаруживается —

¹⁷ См. Канторович [Kantorowicz] 2013: 12–26.

¹⁸ Jay 2010: 115.

и «проявляется как пустое... и находятся те, кто занимает его просто в качестве смертных, кто занимает его только временно, кто помещает себя туда исключительно хитростью. Нет закона, который был бы вечным, чьи статьи не могли бы быть оспорены, чьи основания не могли бы подпасть под подозрение»¹⁹. По мнению Лефора, с точки зрения политической науки разделение религиозной и политической сфер неизбежно, это — объективная истина. Однако с точки зрения политической философии это далеко не очевидно, ибо религия и политика (и право) создают общее символическое пространство «двух тела короля». Демократическим образом сформированное «место суверена» (что бы под ним ни подразумевалось) не может быть полностью осмыслено без отсылки к своему символическому (религиозному) фундаменту. «Хотя традиционное понятие „реального присутствия“ отвергнуто и пропасть между символом и реальностью стала ключевым постулатом демократической политики, остаточная значимость трансцендентной опорной точки сохраняется, даже если у нее и нет конкретного воплощения. Этим раскрывается никуда не исчезающая власть теологического источника „политического“»²⁰. Религия, которая, казалось бы, сегодня может претендовать лишь на роль локального регулятора социальных отношений с ограниченным ареалом воздействия, куда входят только ее последователи, принимающие ее нормы и предписания, на самом деле не оставляет попыток расширить свое влияние. Оставаясь одним из наиболее значимых феноменов, она постепенно укрепляет свои позиции в современном поликультурном обществе, стремясь очертить и по возможности сузить границы светского мира.

¹⁹ Lefort 1986: 303.

²⁰ Jay. 2010: 124.

Библиография

- Белла Р.** 1972. Социология религии // *Американская социология: Перспективы, проблемы, методы.* — М. [Bellah R. 1972. Sociologija religij // Amerikanskaja sociologija: Perspektivy, problema, metody. — М.].
- Канторович Э.Х.** 2013. *Два тела короля: Исследование по средневековой политической теологии.* — М. [Kantorowicz E.H. 2013. Dva tela korolja: Issledovanie po srednevekovoj politicheskoj teologii. — М.].
- Кукарцева М.** 2012. Постсекулярный мир и мировая политика // *Мир и политика.* № 8 [Kukarceva M. 2012. Postsekuljarnyj mir i mirovaja politika // Mir i politika. № 8] (<http://mir-politika.ru/1316-postsekuljarnyy-mir-i-mirovaya-politika.html>).
- Лейбниц Г.В.** 1989. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. *Сочинения:* В 4 т. Т. 4. — М. [Leibniz G. W. 1989. Opyty teodiceji o blagosti Bozhiej, svobode cheloveka i nachale zla // Leibniz G.W. Sochinenija: V 4 t. T. 4. — М.].
- Мюррей М.Дж.** 2013. Теодицея // Флинт Т.П., Рей М.К. (сост.) *Оксфордское руководство по философской теологии.* — М. [Murray M.J. 2013. Teodiceja // Flint Th.P., Rea M.C. (sost.) Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoj teologii. — М.] (<http://eshatos-lib.ru/articles/teodicea>).

- Парсонс Т.** 1997. *Система современных обществ.* — М. [Parsons T. 1997. *Sistema sovremennykh obshchestv.* — М.].
- Смагина Е.В.** 2011. *Манихейство: по ранним источникам.* — М. [Smagina E.V. 2011. *Manikheystvo: po rannim istochnikam.* — М.].
- Узланер Д.** 2012. От секулярной современности к множественным: социальная теория о соотношении религии и современности // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом.* № 1 [Uzlaner D. 2012. *От sekuljarnojj sovremennosti k mnozhestvennym: social'naja teorija o sootnoshenii religii i sovremennosti* // *Gosudarstvo, religija, Cerkov' v Rossii i za rubezhom.* № 1].
- Хабермас Ю.** 2002. Вера и знание // Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы.* — М. [Habermas J. 2002. *Vera i znanie* // Habermas J. *Budushhee chelovecheskoj prirody.* — М.].
- Шмитт К.** 2000. *Политическая теология.* — М. [Schmitt C. 2000. *Politicheskaja teologija.* — М.].
- Штёкль К.** 2010—2011. Постсекулярная субъективность в западной философской дискуссии и в православном богословии // *Философия религии: Альманах.* — М. [Shtoeckl K. 2010—2011. *Postsekuljarnaja sub'ektivnost' v zapadnoj filosofskojj diskussii i v pravoslavnom bogoslovii* // *Filosofija religii: Al'manakh.* — М.].
- Berger P.L.** 2008. *Secularization Falsified* // *First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life.* Febr. (<http://www.firstthings.com/article/2008/01/002-secularization-falsified>).
- Greeley A.M.** 1966. *After Secularity: The Teo-Gemeinschaft Society* // *Sociological Analysis.* Vol. 27. № 3.
- Habermas J.** 2004. *On the Relation between the Secular Liberal State and Religion* // Mendieta E. (ed.) *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers.* — N.Y., L.
- Habermas J.** 2006. *Religion in the Public Sphere* // *European Journal of Philosophy.* Vol. 14. № 1.
- Jay M.** 2010. *The Virtues of Mendacity.* — Charlottesville, L.
- Lefort C.** 1986. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism.* — Cambridge.
- Manent P.** 1994. *Europe and the Theologico-Political Problem* // Manent P. *An Intellectual History of Liberalism.* — Princeton.
- Plantinga A.** 1974. *God, Freedom, and Evil: Grand Rapids.* — N.Y.
- Taylor Ch.** 1998. *Modes of Secularism* // Bhargava R. (ed.) *Secularism and Its Critics.* — New Delhi.
- Taylor Ch.** 2007. *A Secular Age.* — Cambridge (Mass.).
- Taylor Ch.** 2009. *The Polysemy of the Secular* // *Social Research.* Vol. 76. № 4.
- Wilber K.** 1998. *The Marriage of Sense and Soul: Integrating Science and Religion.* — N.Y.