

Т. Н. Панченко

О тотальности, секулярности и постсекулярности (размышления о статье Г. Б. Гутнера)

В статье обсуждается, в каком смысле великие культурные эпистемы — такие, как сакральная эпистема христианского Средневековья и секулярная эпистема Европы Нового времени, — могут быть названы тотальными или репрессивными. При этом секуляризация понимается как локальный исторический процесс, имеющий не только временные, но и географические пределы. С начала XXI века идет широкая дискуссия о постсекуляризме, приходящем якобы на смену секуляризму. Автор пытается показать, в сколь узком смысле это утверждение справедливо. Оспаривается мнение Г. Б. Гутнера о том, что теория дискурса Ю. Хабермаса являет собой новый глобальный — постсекулярный — проект, преодолевающий тотально-репрессивный характер предшествующих культурных эпистем.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: тотальность, сакральная и секулярная эпистемы, постмодернизм, постсекуляризм.

Тезисы Г. Б. Гутнера

Г. Б. Гутнер написал, как он сам выразился, провокативный текст. Именно в таком качестве я и буду его сейчас обсуждать. И поэтому сформулирую еще раз основные идеи так, как я их смогла понять. Рассуждение ведется в рамках троичного разделения: *пресекулярность, секулярность и постсекулярность*. Пресекулярность нехороша, ибо религия тоталитарно довлеет над всеми другими сферами бытия. Секуляризация, освобождая от диктата религии, оказывается столь же тоталитарной, ибо место религии занимает Разум. Попытка реализовать претензии разума привела к кризису европейской науки и, в некотором смысле, всей европейской цивилизации. Первыми (или одними из первых) предсказали близкий конец секуляризации русские философы и предложили свой проект того, что должно прийти ей на смену. Увы, их проект тоже

оказался тоталитарным. И вот теперь новый проект — постсекулярность. Он основан на локальных дискурсах, ни один из которых не претендует на универсальность. Место разума занимает скромный дискурс, место бытия — жизненные практики. Наконец, впервые в истории человечества появились скромные умники, не претендующие на владение Истиной и готовые искать согласия.

Секулярность возникает через отрицание пресекулярности, русская религиозная философия — через отрицание секулярности, но все эти три универсальных метафизических проекта поражены одной бедой — они все претендуют на универсальность и в этом смысле тоталитарны. К счастью, явился новый метафизический проект. Люди, наблюдающие за его появлением в мире, еще и договориться не успели о том, как отличать его от других, но возлагают на него большие надежды. На мой взгляд, без всяких к тому оснований.

Тотальность

Странным образом Григорий Борисович Гутнер (далее Г.Б. — *Т.П.*) противопоставляет тотальность единству. Недаром даже в ключевых словах он указывает их отдельно, хотя, согласно словарному значению, тотальность — это именно целостность, единство, всеединство. Поиск тотальности у Г.Б. — отрицательная характеристика, поиск единства — положительная. Почему?

Любая ли целостность чревата подавлением? В некотором смысле, да. Целостность мироздания подобна целостности организма. Например, моя рука — член тела и зависит от костной системы, нервной, системы кровообращения и пр. Но я — в интересах моей руки — всегда предпочту видеть ее зависимой, даже «порабощенной» «целым» организма, чем получившей свободу посредством ампутации.

Казалось бы, это очевидно. Однако в последнее время все больше говорят о «репрессивной тотальности» и «тотализирующем дискурсе». Изменилось представление о власти, о соотношении власти и знания, и это произошло в значительной степени, благодаря работам М. Фуко. Раньше (в просвещенческой секулярной традиции) власть понималась как осознанное волевое действие автономного субъекта. Власть представлялась чем-то, подобным собственности, которой можно владеть самому или передать во владение государственным институтам. Власть и знание казались автономными: власть связана с волей, а знание — с мышлением.

В классической новоевропейской модели власть на микроуровне представлялась как сознательное действие, направленное на подчинение соседа; а на макроуровне — как деятельность государственных учреждений, имеющих законное право на насилие. Власть — воплощенное насилие. Власть всегда репрессивна. Но знание должно быть суверенно; знание должно развиваться независимо от власти.

Мишель Фуко совершенно перевернул это представление. Знание не может быть независимым и объективным, ибо нет «чистого» субъекта познания. Каждый познающий субъект зависит от культурной ситуации, от собственных интересов, от ожиданий окружающих. Знание всегда сращено с властью. Власть присутствует не только там, где она открыто заявляет о себе, не только в политических институтах. Власть присутствует на всех уровнях человеческого бытия, пронизывает все капилляры обиденной жизни. Все общество представляет собой сеть локальных очагов «власти-знания»; это отношения учителя и ученика, врача и пациента, отца и сына и пр. Власть и знание нераздельны. Культурная эпистема, определяющая историческую эпоху, является в равной степени как властной, так и когнитивной.

Власть стимулирует появление новых видов знания, создающих новые возможности господства; знание порождает новые механизмы власти, более гуманные, но одновременно и более действенные. Фуко убежден, что прогресс гуманитарного знания прямо пропорционален растущему подчинению человека анонимным системам господства. Новые науки о человеке, возникшие в XIX–XX вв., расширяют масштабы социального контроля; функции контроля выполняют уже не полицейские и военные, а учителя, врачи, психиатры, социальные служащие, различного рода эксперты.

Механизмы власти — нечто значительно большее, чем репрессия. Власть вездесуща и многолика. К способам властного контроля Фуко относит различие между истиной и ложью, здравым умом и безумием.

В этом смысле каждая великая эпистема, будь то сакральная эпистема христианского Средневековья или секулярная эпистема Европы Нового времени, конечно, репрессивна и тоталитарна. В них есть установки, позволяющие различать истину и ложь, ум и безумие.

Но представьте себе общество, в котором то и другое неразличимы.

Можно обсуждать, каким способом производится это различие, понимать, что ни один способ не совершенен, но отказаться от различения истины и лжи — примерно то же самое, что попытаться достигнуть свободы путем радикальной анархии.

Две великие эпистемы, сакральная и секулярная

Г. Б. говорит о проектах, я предпочитаю термин «эпистема». В проекте есть что-то сознательно привносимое, это своего рода эксперимент: попробуем сделать так. В качестве аксиомы примем то-то и то-то... А если не получится, перейдем к новому проекту. В отличие от проекта, эпистема — культурно-историческое «априори»; «очки», сквозь которые мы смотрим на мир. Очки эти встроены в наш глаз; от них зависит, что мы видим, и что остается за пределами видимости; они определяют, что почитается как истина. Эпистема более прочна и архаична, чем любая теория; она лежит глубже уровня знания и в этом смысле иррациональна. О сегодняшней эпистеме можно только догадываться. Попытаться понять ее можно тогда, когда она сменится другой; когда, сняв старые «очки», мы сможем посмотреть на нее сквозь новые. При этом наше понимание будет ограничено, как минимум, двумя обстоятельствами: возможностями новых «очков» и тем, что иррациональные достоверности мы будем вынуждены выражать в рациональной форме.

Г. Б. называет три последовательно сменяющие друг друга эпохи пресекулярностью, секулярностью и постсекулярностью. При таком именовании создается впечатление, что центром истории человечества являются несколько столетий секуляризации. Назвать тысячелетнюю историю христианского видения мира «пресекулярным проектом» — значит лишить его собственного лица, сделать лишь подготовкой к явлению секуляризации. «Мавр сделал свое дело, мавр должен уйти». Должна ли была христианская эпистема, подобно бедному мавру, уйти с исторической сцены?

Долгое время необходимость перехода к секуляризму, необходимость автономизации разума и всех других сфер человеческой деятельности не ставилась под сомнение. В значительной мере потому, что история смены эпох рассматривалась с позиций Прогресса и достаточного основания. Иными словами, когда возникновение секуляризации оценивается с позиций секуляризации, оно признается необходимым и вполне обоснованным. Нам было нетрудно

с этим соглашаться потому, что все мы в той или иной степени выросли в секулярной культуре и дорожим ее ценностями.

Однако в последние годы — в связи с появлением постсекулярности — по-новому ставится вопрос о том, как произошел переход от христианской картины мира к секулярной. Появилось несколько интересных работ, посвященных этой теме, авторы которых согласны в том, что истоки секулярной онтологии и гносеологии нужно искать в теологических дискуссиях периода поздней схоластики. Можно видеть начало секуляризации в разделении сфер влияния философии и теологии. Уже Фома Аквинский различал компетенции веры и разума (вопреки «верующему разуму» св. Августина). В 1270 г., за четыре года до смерти св. Фомы, в Париже был учрежден философский факультет — зримый знак того, что философия отделилась от теологии и начала свое автономное существование. Другая генеалогия секулярности восходит к пониманию природы бытия, предложенной противником св. Фомы Дунсом Скотом. Третья — к идеям Уильяма Оккама о природе желания, к вопросу о том, естественно ли для человека стремление к Богу или это дар благодати. Так или иначе, тем или иным путем, но к концу XIII в. уже возникли *идеи о самодостаточности и автономности творения и о том, что самодостаточный порядок бытия может быть постигнут естественным светом разума. Эти идеи родились в недрах теологии, в теологических спорах доминиканцев (фомистов) и францисканцев (скотистов и оккамистов).*

«Теология сегодня вполне вправе спросить, не является ли форма современной философии как таковая результатом уже забытых теологических решений — решений, которые в теологических понятиях крайне спорны, если не ложны», — заявляет основатель движения радикальной ортодоксии, профессор Ноттингемского университета (Англия) Джон Милбанк [Milbank, 325].

Мнение Дж. Милбанка поддерживает Дм. Узланер: если секулярные представления являются следствием вполне конкретных теологических решений и эти решения могут быть названы теологическим фундаментом секулярного, то «в таком контексте преодоление секулярного будет равнозначно попытке помыслить иные теологические решения и создать иной теологический фундамент» [Узланер, 16].

Секулярное возникло как плод спорных теологических решений?! Эта мысль кажется мне в высшей степени интересной и заслуживающей изучения. Но пока ограничимся гораздо более слабым утверждением: секуляризация — локальный исторический

процесс. Когда в XX в. процесс секуляризации стал объектом изучения, он описывался на материале исследований в европейских странах и Северной Америке. При этом предполагалось, что секуляризация имеет всеобщий характер, а секулярный человек — человек как таковой. Сейчас более или менее очевидно, что секуляризация отнюдь не является универсальным и необратимым вектором человеческого развития. Это лишь один из этапов истории, имеющий свое начало и свой конец. Более того, поскольку секуляризация связана с историей христианства, она имеет собственную географию. В исламском мире секуляризации не было и, скорее всего, уже не будет. Секуляризация происходила в странах западной культуры, традиционно христианских, и коснулась иных регионов лишь в той мере, в какой они задеты глобализацией и вестернизацией.

Постмодерн

Г.Б. не упоминает термин «постмодерн», он пишет о постсекуляризме. Но на мой взгляд, постсекуляризм — фрагмент постмодерна. Два вышеназванных «пост-», а также прочие, такие как постлиберализм, посттеология, постгуманизм, постиндустриальное общество, посткапиталистическое — все описывают различные аспекты одной и той же новой реальности. И именно в постмодерне эта реальность нашла свое философическое описание.

Понять постмодерн, может быть, проще всего через работы человека, который сам себя постмодернистом не считал, но на которого ссылаются практически все пишущие о постмодерне — это Жан Бодрийяр. Он прославился серией статей, опубликованных в 1991 г. во время войны в Персидском заливе. Статьи назывались: «Войны в Заливе не будет», «Действительно ли в Заливе идет война?», «Войны в Заливе не было». К этому времени его основные работы были изданы и основные идеи сформулированы, но прозрачно понятными для неискушенного читателя они стали после статей о войне в Заливе. Изображение события на телеэкране — симулякр; он подменяет собой реальность; реальность и изображение неразличимы; изображение обретает силу реальности. Вся современная мировая политика, по мнению Ж. Бодрийяра, не более, чем симулякр: власть симулирует власть, оппозиция симулирует протест. Жиль Делёз развил эту мысль дальше: сам человек — тоже симулякр. Господь сотворил человека по Своему образу и подобию; подобие утеряно, остался

пустой образ, который больше уже ничему не соответствует. Симулякр — копия того, чего нет. Симулякры образуют гиперреальность или виртуальную реальность, своего рода Матрицу, в которой мы живем. Недаром в фильме «Матрица» главный герой использует как тайник муляж книги Бодрийяра «Симулякр и симуляция».

В постмодернизме нет оппозиции текста и реальности. Текст не отражает реальность. Единственная реальность — это Текст, дискурс, повествование. «Ничто не существует вне текста» (Ж. Деррида). В былые времена Текст был организован. Малые истории встраивались в Великие повествования. Эпистема (меганарратив) определяла, что считать истиной. Теперь закончилось время Великих историй. Поэтому и говорить об истине бессмысленно. Истина — слово в тексте, фрагмент текста. Культура — система знаков. Понимание текстов возможно лишь в «дискурсивном поле культуры», т. е. только в связи с другими текстами. Понимание — бесконечный процесс интерпретации, «деконструкции» текста через выявление множества содержащихся в нем ссылок (цитат). Сама человеческая деятельность — не что иное, как дискурсивная практика. Не человек владеет языком, а, напротив, язык «владеет» носителем языка, определяя способы его мышления и деятельности.

Крупнейшие теоретики постмодерна пришли с пафосом сопротивления — не дать себя обмануть, не принять симулякры за подлинную реальность, не подчиниться диктату Великих историй. В последней работе «Забота о себе» М. Фуко пытается развить «техники себя», позволяющие человеку расширить сознание и выйти из-под контроля господствующего дискурса.

Но сопротивление требует слишком многих усилий. Mainstream в постмодерне, как и везде, выбирает конформизм. В конце концов, ко всему можно привыкнуть. Где эклектика, там свобода. Бытие принципиально плюралистично. Все равно всему. Нет достаточных оснований ни принять, ни отвергнуть что-либо. Вообще глупо искать основания. С постмодернистским сознанием тоже можно жить. Реальность заменяется симулякрами. И что же? Как выразился Борис Парамонов, «не произошло ничего страшного, все остались живы... Жизнь, наоборот, обрела некую необходимую физиологическую глубину» [Парамонов].

Ирония становится формой существования постмодерна. Ирония направлена на все символы и стереотипы, на все формы легитимности. Радикальная ирония все ставит под сомнение,

превращает в абсурд, гротескную фантасмагорию. Творчество выступает в форме коллажа цитат, смешения жанров, «двойного кодирования».

Интересно, что среди множества игровых форм постмодернистского искусства нет места пародии. В постмодернистском хаосе пародировать нечего, там нет того серьезного объекта, который мог бы быть подвергнут осмеянию. Пародировать можно то, что «живо и свято»¹. В эпоху постмодерна ничто не живо и ничто не свято.

У постмодерна нет позитивной программы, в этом смысле и нет постмодернистского проекта или эпистемы. Постмодерн лишь фиксирует исчерпанность предшествующей эпистемы. В зазоре между двумя эпистемами — уходящей и еще не явившейся — мир предстает как текст, в котором перемешаны фрагменты... без порядка, строя и стиля.

В секулярной эпистеме одной из важнейших была оппозиция знания и веры. Религия как своего рода воплощенное неразумие изгонялась в гетто частной жизни. *Постмодерн отменил привилегии, ранее дарованные знанию; он не признает за наукой никаких преимуществ по сравнению с религией. Снимаются все оппозиции. Все равно всему. Все равно обесценено. И потому религия тоже welcome! На тех же основаниях, как и все остальное.*

Постсекулярность

С 60-х годов прошлого столетия и среди интеллектуалов и в массовом сознании утвердилась уверенность в том, что современные развитые общества стали пост-христианскими, или же, в более широком смысле, пост-религиозными. Казалось, что процессы модернизации и секуляризации нераздельны: чем выше уровень модернизации, тем более секулярным становится общество.

Однако в какой-то момент стало понятно, что вывод о всеобщей радикальной секуляризации был сделан поспешно. В конце 90-х годов социологи религии и политологи стали обращать внимание на «аномалии», не вписывавшиеся в господствующую концепцию. Стали мелькать термины «десекуляризация» и «постсекуляризация». Решительный поворот произошел после атаки на башни-близнецы Всемирного торгового центра в Нью-Йорке осенью 2001 г. Знаменитый немецкий философ

1. На это обратила внимание О. М. Фрейденберг.

Юрген Хабермас, прежде бывший ревностным сторонником идеологии секуляризации, заявил, что после 11 сентября 2001 г. нельзя больше не замечать возвращения религии в публичное пространство. Сразу после его выступления началась широкая публичная дискуссия.

Как бы «вдруг» обнаружилось многие факты, которые раньше не привлекали внимания. То, что пытались объяснить как события внутри маргинальных групп, происходящие на обочине общественной жизни, теперь обрело новое значение. Разрозненные социальные явления соединились в общую картину.

Вот некоторые ее элементы:

- После 11 сентября 2001 г. мировые СМИ объясняют значительную часть происходящих войн и социальных конфликтов религиозными причинами. Соединенные Штаты объявили анти-террористическую войну против радикального ислама. В 2014 г. возник исламский халифат и ведет активную войну на Ближнем Востоке.

- Все европейские города переполнены мусульманами, буддистами, кришнаитами, свидетелями Иеговы и пр. Это побуждает европейцев вспомнить о своих религиозных корнях. Религиозная самоидентификация опять становится важной.

- Усиливается влияние религии внутри европейских государств. Церкви и религиозные организации стали активно участвовать в общественных дискуссиях, «будь то спор о легализации абортов или добровольной эвтаназии, о биоэтических аспектах репродуктивной медицины, защите животных или климатических изменениях» [Хабермас. *«Постсекулярное» общество*].

- Возникают нетрадиционные формы религиозности и растет число их приверженцев.

- Усиливается фундаментализм в традиционных религиях.

- Начиная с XVI в. в Европе противостояли друг другу представители двух различных конфессий христианства, католики и протестанты; теперь сталкиваются интересы и убеждения множества различных религиозных общин.

Все эти признаки усиливающегося влияния религии в обществе говорят, кажется, о том, что постсекулярное состояние мирового сообщества можно считать эмпирически констатируемым фактом. Однако при ближайшем рассмотрении это утверждение теряет свою убедительность.

Самую известную концепцию постсекулярного общества выдвинул Юрген Хабермас. На нее я и буду ориентироваться. Толь-

ко попробую подчеркнуть в ней те аспекты, которые не заметил (или не считал важными) Г. Б. Гутнер.

Прежде всего, постсекулярным может быть только общество, прошедшее долгий путь секулярного развития. К узкому кругу постсекулярных обществ Хабермас относит высокоразвитые страны Европы, Канаду, Австралию и Новую Зеландию, не включая в их число даже США (с их особым соотношением секулярного и религиозного). Абсолютное большинство граждан этих стран считают себя неверующими и убеждены в том, что они по меньшей мере последние полвека живут в секуляризованном обществе. В этом отношении никаких значительных перемен за последние годы не произошло. Западное общество в большинстве своем, как показывают социологические опросы, остается секулярным; религиозные группы составляют растущую, но все еще незначительную часть населения, даже считая иммигрантов-мусульман. Количество новообращенных не сопоставимо с числом людей, покинувших традиционные христианские деноминации.

Иными словами, постсекулярное общество — это не то общество, где бывшие неверующие, агностики и атеисты, массово возвращаются к вере. Более того, сам теоретик постсекулярного общества Ю. Хабермас до сих пор уверен в «неизбежности секуляризации». «Данные, полученные в ходе проводившихся во всем мире исследований, — пишет он, — на удивление убедительно подтверждают правильность тезиса о неизбежности секуляризации» [Хабермас. «Постсекулярное» общество]. Уменьшение влияния религии, с его точки зрения, есть не результат насильственного вытеснения, а закономерное следствие «функциональной дифференциации социальных систем».

Постсекулярность — характеристика не общества, а состояния сознания. Общество осталось секулярным, но подорвана секуляристская вера в «исчезновение религии в обозримом будущем»; секулярное видение мира лишилось «триумфалистского рвения и пыла». Нынешнее западное общество может быть названо постсекулярным лишь в той мере, в какой оно «приемлет факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и адаптируется к нему» [Хабермас. «Постсекулярное» общество].

До последнего времени была только одна — просвещенческая — парадигма секулярного сознания по отношению к религии. Религию терпели как обреченную на скорое естественное

вымирание. Теперь, на фоне происходящих событий, стало понятно, что религия сохраняет общественное влияние и значимость. События 11 сентября заставили думать о том, как секулярному сообществу сосуществовать с религиозным. Поскольку оказалось, что религия не исчезает под напором секуляризации, то приходится «наводить мосты». Необходимо начинать диалог между религиозным и секулярным сознанием. И для этого диалога нужно найти метафизическое основание.

В просвещенческой парадигме такой диалог был бы немислим. О чем Разум может беседовать с Неразумием? Я согласна с Дм. Узланером, который считает, что обсуждение постсекулярности стало возможным лишь «в совершенно особом интеллектуальном климате: в ситуации постмодерна, распада классической рациональности и распространения так называемой постметафизической философии, т. е. философии, которая четко осознает свои пределы и отказывается от решения метафизических проблем и поиска абсолютных решений» [Узланер, 4].

Юрген Хабермас — представитель секулярной культуры в эпоху постмодерна. Он решительный оппонент теоретиков постмодернизма, защитник разума и рациональности. Хабермас уверен, что проект модерна не завершен². Эпоха модерна (= эпоха секулярной эпистемы) выродилась в постмодерн, потому что природа рациональности была неправильно понята. Модерн может обрести новую жизнь, если будет реализована программа радикальной трансформации европейской рациональности. В классической модели рациональности в центре стоял одинокий субъект — Я. Субъект противопоставлялся объекту, и истина понималась как соответствие субъективного знания объективному миру. Хабермас предлагает новую модель рациональности — коммуникативную. По его мнению, в классической модели искажается рациональность, внутренне присущая повседневной коммуникации. «Коммуникация... — вот единственная среда, в которой возможно то, что заслуживает имени рациональности» [Хабермас. *Моральное сознание*]. Разум по природе своей интерсубъективен. «Я» изначально находится в общении с другими. Отношение субъекта к миру всегда опосредовано возможностями коммуникации с другими людьми. Нельзя говорить об истине как соответствии знания объекту, ибо мы не можем выйти за пределы языка описания.

2. Одна из статей Хабермаса так и называется: «Модерн — незавершенный проект» [Хабермас. *Модерн*].

Нет истины, но есть претензия на истину — в сфере теоретического знания, и есть претензия на ценности — в сфере практического знания. Эти претензии должны быть либо легитимизированы, либо отвергнуты в ходе дискурса.

Еще в 70-е годы прошлого века Юрген Хабермас разработал теорию дискурса в ситуации мультикультурного социума, утратившего, как он выражается, «фоновое» (или базисное) согласие. Если нет базисного согласия, то согласие должно быть выработано в ходе рационального обсуждения. Дискурс — путь к общественному согласию. По мнению Хабермаса, это единственно возможный ненасильственный способ достижения «универсального примирения».

После 11 сентября 2001 г. Хабермас распространил свою общую теорию дискурса на частную сферу отношений между секулярным и религиозным сообществом. Он ставит вопрос так: «Как мы должны понимать свою роль в качестве членов постсекулярного общества, и чего ожидать друг от друга, если мы хотим обеспечить в наших исторически прочных национальных государствах цивилизованное обращение граждан друг с другом, несмотря на беспрецедентное разнообразие культур и религиозных мировоззрений?»

Хабермас надеется, что с помощью дискурса и в сфере секулярно-религиозных отношений можно достичь гармоничного партнерства и «универсального примирения».

Поможет ли нам дискурс прийти к согласию?

Программа Ю. Хабермаса

Прежде всего, уточним понятие дискурса. Это не просто диалог или беседа со многими участниками. Дискурс — публичное обсуждение социально значимой темы, ограниченное рядом условий. Предмет дискурса — то, что претендует быть ценностью, познавательной, морально-практической или эстетической. Цель дискурса — проверка этих претензий на значимость. В дискурсе участвуют заинтересованные люди, которым есть что сказать по обсуждаемому вопросу. Каждый должен иметь возможность высказаться. Предполагается, что все участники дискурса одушевлены желанием понять друг друга, сравнить все аргументы, выбрать самые надежные и прийти к согласию. Единственно возможное принуждение — «ненасильственное принуждение сильнейшего аргумента».

Дискурс — форма общественной коммуникации, в ходе которой ценности обретают легитимность. Предполагается, что участники дискурса владеют должной «коммуникативной компетенцией». Отсутствует какое-либо внешнее принуждение, все участники коммуникации равноправны, они руководствуются исключительно мотивами достижения согласия на основе «сильнейшего аргумента». Такого рода дискурс может осуществить лишь «идеальное коммуникативное сообщество». Хабермас разработал не только идеальную модель дискурса, но и особую этику, без следования которой дискурс невозможен. Этика дискурса включает в себя принципы справедливости и солидарности.

Понятно, что в теории дискурса Хабермаса много идеальных, нереализуемых условий. Это утопия абсолютно прозрачной, беспредпосылочной коммуникации. Участники дискурса — своего рода бесплотные духи, без частных интересов, слабостей, зависимостей; их нельзя ни подкупить, ни принудить; на них не распространяются отношения господства и подчинения.

Такой же дискурс Хабермас предлагает и в общении секулярных и религиозных групп.

Поскольку любая дискуссия становится возможной благодаря определенным фундаментальным принципам, разделяемым ее участниками, то нужно прежде всего найти эти самые общие принципы. А если их нет, как в данном случае, то надо их рациональным образом ввести. Секулярные и религиозные группы должны наложить на себя определенные ограничения. Неверующие должны «обращаться со своими религиозными согражданами на равных». Это, конечно, непросто, поскольку «с точки зрения секуляризма суть веры в любом случае научно дискредитирована». Да и вообще религиозные сообщества все еще сохраняют свое влияние «за счет необычайной живучести досовременных форм мышления»³ — факт сам по себе, по мнению Хабермаса, нетривиальный и требующий объяснения. И тем не менее «от секулярных граждан ожидают, что они не будут заведомо исключать возможность того, что в религиозном дискурсе присутствуют семантические смыслы и личные интуиции, которые могут быть “переведены на секулярный язык” и введены в “общее речевое

3. Я все время ссылаюсь на одну короткую популярную статью Хабермаса «“Постсекулярное” общество — что это такое?», чтобы каждый желающий мог проверить, насколько адекватно я излагаю его позицию [Хабермас. «Постсекулярное» общество].

обращение”». Иными словами, именно секулярный язык — универсальный язык общения; те смыслы и личные интуиции, которые не могут быть переведены на секулярный язык, недостойны быть принятыми к рассмотрению.

Чего же устроители дискурса ожидают от членов религиозного сообщества? — *Верующие должны во время всех публичных обсуждений переводить свои утверждения на секулярный язык. Они также должны согласиться с тем, что существует «общественно институционализованный монополия научных экспертов (конечно, секулярных! — Т.П.) на знание» [Хабермас. Религия, 131–132].*

В этих предварительных условиях присутствуют весьма сомнительные допущения. Во-первых, Хабермас остается в пределах кантианского противопоставления веры и разума, хотя основания этого противопоставления давно перестали быть очевидными. Во-вторых, он предполагает, что именно секулярная позиция создает нейтральное пространство свободного мышления. В-третьих, о каком равенстве сторон может идти речь, если еще до начала дискурса все преимущества отданы секулярной стороне?

Посмотрим на ситуацию со стороны эмпирической: реализуем ли проект Хабермаса? Я могу припомнить лишь один пример, подтверждающий возможность дискурса по-хабермасовски. Это диалог самого Ю. Хабермаса с папой Бенедиктом XVI (Йозефом Ратцингером); Хабермас говорил от лица секулярного сообщества, Папа — от лица религиозного. Хабермас формулировал условия, предъявляемые секулярным сознанием к сознанию религиозному. Папа указывал на необходимость того, чтобы секулярное сообщество признало «разум веры» разумным. Можно сказать, что это была «игра» по правилам теории дискурса. Обе стороны были представлены самыми достойными собеседниками [Хабермас, Ратцингер]. Однако, даже этот «идеальный» дискурс не привел к согласию. К обсуждению присоединились заранее не приглашенные участники — Папа упомянул пророка Мухаммеда, и тысячи египтян вышли с протестами на улицы Каира, индийские мусульмане сожгли тираж газеты с речью Бенедикта XVI, боевики из Армии моджахедов пригрозили атаковать Ватикан.

Все чаще дискурсы на актуальные темы принимают невербальные формы. Напомню несколько всем известных случаев: тысячи сожженных датских и американских флагов после публикации карикатур на пророка Мухаммеда в Дании; кровавая «разборка»

в редакции *Charlie Hebdo* во Франции⁴. В толерантной Голландии в Рождественские дни вы можете на улице встретить вертеп с полуголой усатой «Марией». Это, несомненно, «дискурс». Но на вопрос, имеет ли он право на существование, есть разные ответы. Равно как и на вопрос, какой должна быть адекватная реакция христианского сообщества.

Когда дискурсов много и согласие не достигается, делить жизненное пространство между различными дискурсами приходится доминирующему дискурсу; он и определяет, кому что достается — кому частное пространство дома, кому — публичное (школа, печать и пр.), а кому — тюремная камера, тоже своего рода публичное пространство.

Но отвернемся от печальной эмпирии. Допустим невозможное: дискурс привел к согласию, были учтены аргументы разных сторон, и по принципу дополнительности «построено» единство. Какое единство может быть «построено» дискурсом? Почему тоталитарно единство мира, которое принимается как предпосылка нашего мышления, а единство как возможный результат нашего дискурса не тоталитарно?

Несколько слов в защиту русской религиозной философии и о. Павла Флоренского

И в заключение еще несколько слов о русской религиозной философии. Г. Б. видит в ней опасность тотальности. Проект Всеединства чреват, по его мнению, «созданием некой религиозной идеологии», ибо дает возможность произвольно «провести границу между истинным и ложным искусством, истинным и ложным общественным устройством, политической системой, организацией экономики и т. д.». И в качестве примера Г. Б. приводит оценку о. Павлом Флоренским учения И. Канта как «столпа злобы богопротивная». Получается, что отрицание заслуг Канта недопустимо, это пример религиозной идеологии. А отрицание возможности «свободы в рамках Всеединства» вполне возможно, это пример свободы мышления. А на каком, собственно, основании? Нет ли в уме автора какой-нибудь тайной тотальности, позволяющей ему делать такие оценочные суждения?

4. Я не касалась российской ситуации ввиду ее значительного своеобразия. Но столкновений и публичных скандалов секулярных и религиозных дискурсов у нас тоже достаточно. Например,

история с *Pussy Riot*, или постановка «Тангейзера» в Новосибирске, или выставка в Манеже, где представители одного дискурса разбили скульптуры, выражавшие другой дискурс.

Как я уже пыталась сказать, меня не смущает желание «проехать границу». Я рада приветствовать тоталитаризм, если под ним понимается способность отличать правое от левого, верх от низа, здравомыслие от безумия, истину от лжи, прекрасное от безобразного, т. е. просто способность ориентироваться в мире, не считая, что все равно всему.

Русская религиозная философия, я согласна с Г. Б., тоталитарна так же, как тоталитарны сакральная и секулярная эпистемы. Более того, я бы сказала, что они тоталитарны, как тоталитарна сама жизнь.

Только вот термин «тоталитаризм» приобретает здесь новое значение.

Литература

1. *Парамонов* = Парамонов Б. Конец стиля. Постмодернизм. URL: http://www.e-reading.club/chapter.php/1032228/3/Paramonov_-_Konec_stilya.html (дата обращения: 09.10.2015).
2. *Узланер* = Узланер Д. А. Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2011. № 3. С. 3–32.
3. *Хабермас. Модерн* = Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // *Вопросы философии*. 1992. № 4. С. 40–42.
4. *Хабермас. Моральное сознание* = Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2000. 380 с.
5. *Хабермас. «Постсекулярное» общество* = Хабермас Ю. «Постсекулярное» общество — что это такое? URL: <http://www.russ.ru/pole/Protivovoinstvuyuschego-atheizma> (дата обращения: 09.10.2015).
6. *Хабермас, Ратцингер* = Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации: О разуме и религии. М. : ББИ св. ап. Андрея, 2006. 112 с.
7. *Хабермас. Религия* = Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М. : Весь мир, 2011. С. 131–132.
8. *Milbank* = Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century // Idem. The Future of Love : Essays in Political Theology. London: SCM Press, 2009. P. 314–334.

T. N. Pantchenko

On the Totality, Secularism and Post-Secularism (Reflections on the Article by G. B. Goutner)

The article discusses in what sense the great cultural epistemes — such as the sacred episteme of Christian Middle Ages and the secular episteme of modern Europe — can be called total or repressive. At the same time, secularisation is understood as a local historical process that has not only time but also geographical constraints. Since the beginning of the XXI century there is ongoing widespread discussion about post-secularism that is supposedly taking place of secularism. The author tries to show that this statement is true only in a very narrow sense. The article challenges G. B. Goutner's opinion that Habermas' theory of discourse is a new global post-secular project, which overcomes the total character of previous cultural epistemes.

KEYWORDS: totality, the sacred episteme of Christian Middle Ages, the secular episteme of modern Europe, postmodernism, post-secularism.