

Соловьева Г.Г., доктор философских наук, профессор

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ ЭПОХА: НОВОЕ СООТНОШЕНИЕ ЗНАНИЯ И ВЕРЫ

Соотношение знания и веры предполагает некоторое предварительное разъяснение терминов. Что имеется в виду под «знанием»? Прежде всего, научное знание, основанное на эксперименте и теоретических аргументах. Но каков смысл и предназначение научного знания? Если оно отрывается от духовно-нравственных истоков, как то произошло в западной цивилизации, то превращается из «знания ради спасения» в «знание ради господства» (М. Шелер). Такой тип рациональности проанализирован в программном труде М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика просвещения»: разум становится инструментом господства, а знание обращается против своего создателя, человека.

Если же научное знание следует критериям духовности, т.е. веры, оно открывает пути к трансценденции, обнаруживает сакральность природы как большой Книги мира, которую призван прочесть человек, чтобы открыть Лик Первосущего. Таково понимание знания в учении Аль-Фараби, для которого наука и рациональность – наиболее предпочтительный путь постижения Аллаха. И Мартин Хайдеггер поддерживает подобную позицию, считая, что в технике и науке человеку приоткрывается потаенное и он получает возможность заглянуть в «окошко Бытия».

Вера тоже имеет множество коннотаций. Назовем только две, в нашем контексте наиболее существенные. Первая – вера в широком смысле как доверие, признание авторитета. Такая вера присутствует в любой сфере человеческой жизнедеятельности, включая науку, и является одним из способов трансляции культурного опыта, традиций и обычаев, составляющих живую ткань каждой культуры. О вере в широком смысле писал в свое время Августин. Из современных философов можно назвать испанца Хосе Ортегу-и-Гассета, немца Пауля Тиллиха, российского ученого В.А. Лекторского [1].

Религиозную веру в массовом сознании часто отождествляют с верой в широком смысле, т. е. оставляют ее на когнитивном уровне, считая в принципе тем же знанием, но только с меньшей степенью доказательности: веровать, дескать, означает принимать нечто трансцендентное без каких-либо доказательств. Религиозная вера, действительно, включает в себя когнитивный уровень, т. е. знание, но не сводится к нему. Вера есть целостный духовный акт всей личности, вбирающая и разум, и чувства, и волю человека. Это принципиально иной тип духовной деятельности, требующий предельной концентрации всех душевных сил личности для прорыва к безусловному, абсолютному, бесконечному. Понятно, что соотношение религиозной веры и знания имеет особый характер.

Следуя принципу идеально-типических образов Макса Вебера, выберем три эпохи, в культурных контекстах которых наиболее откровенно проявлены исторические типы соотношения знания и веры в различных цивилизационных дис-

курсах. Первая эпоха характеризуется преобладанием веры над знанием: это, прежде всего, средневековая европейская традиция и исламская философия. Вторая эпоха – секулярная, двадцатый век, торжествующая победа инструментального, технологического рассудка, духовное обнищание, дегуманизация культуры и человека. Но в недрах вытесняющего веру дискурса уже шла упорная борьба за восстановление утраченных духовных истоков, переосмысление западной рациональности, утратившей человечность, способность к любви и состраданию. И третья эпоха – наша с вами, постсекулярная, где формируется иной тип соотношения знания и веры, науки, философии и религии, пробуждается неодолимая потребность в духовном обновлении мира.

Гипотеза, которую следует обсудить и аргументировать, заключается в следующем. Существует асимметрия секулярного и религиозного образа мысли и жизни. Секулярный относится к публичной сфере, а религиозный – к выбору частного лица. Однако постсекулярная эпоха ставит под вопрос универсальность секулярных принципов, усматривая в них лишь одну из возможных коммуникативных систем. Не нуждается ли современный мир в иной по сравнению с прошлым столетием коммуникативной и этической базе с другим соотношением знания и веры в публичной коммуникации?

Может быть, в обществе мультикультурализма следует вести речь о взаимодополняющем процессе обучения секулярных и религиозных ценностей, знания и веры, науки и религии, куда могли бы включиться и светские, и религиозные структуры, и атеисты, и верующие, причем, различных религиозных конфессий? Ведь сакральные смыслы обнаруживаются лишь тогда, когда возникает дискуссия о предельных концептах, что и является характеристикой постсекулярной эпохи. Следует выявить трансформацию типов мировоззрения от религиозной эпохи с многообразием вариантов соотношения знания и веры через секулярную эпоху, разорвавшую живую связь веры и знания – к постсекулярной эре, формирующей современный цивилизационный подход к проблеме соотношения знания и веры.

Наиболее значительным в смысле поиска новых типов отношения веры и разума, науки и религии в постсекулярную эру можно считать концепт коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса. Являясь представителем франкфуртской школы, учеником Теодора Адорно, Юрген Хабермас анализирует в современном обществе идею о «вмешательстве», т.е. об активной жизненной позиции философа, не только обсуждающего самые злободневные проблемы дня, но и инициирующего совместные акции интеллектуалов, способствующие осуществлению их идей. Против разума субъект-центрированного он выдвигает разум коммуникативный, способный добиться желаемого согласия в плюральных, поликонфессиональных обществах.

Проблема Другого и прежде активно обсуждалась в классических и неклассических текстах. Но сегодня покинула книжные страницы, ворвалась в жизнь кровавыми столкновениями, депортацией иммигрантов, человеческими жертвами и жизненными трагедиями. Обозначился вполне реальный, а не только теоретический вопрос: как не только понимать другого, как жить с другим? Появилось

множество концептов, обоснований того, что такое национальная идея, взаимопонимание, духовное согласие, доверие, социальная справедливость и солидарность. Ключевой вопрос эпохи: как добиться единства не столько экономического, сколько метафизического, но при этом остаться самими собой, сохранить свое национальное лицо, душу своей культуры, в то же время изменяясь, впуская Другого и проникая в его владения?

Вот этот вселенский вопрос и обсуждает, прежде всего, Хабермас. Вокруг него собираются, концентрируются его теоретические размышления. И философ дает свой ответ, предлагает оригинальный проект, который можно и принять, и опровергнуть. Прежде всего, он настаивает на необходимости единства универсальных, базовых ценностей. Но правильно понимаемый высокочувствительный к различиям универсализм не исключает инаковости. «Вовлечение другого» означает, что границы общности оказываются открыты для всех, в том числе и для тех, кто чужд друг другу и хочет таковым оставаться» [2]. Проблема поставлена: единство при сохранении уважения к каждому, даже чужому, взаимное доверие и солидарность. Но на основе чего? Хабермас считает, что в плюралистических обществах мультикультурализма, этнически и культурно неоднородных, отпадает всякая возможность единства и согласия на метафизическом уровне.

Иначе говоря, граждане определенных государств придерживаются своих метафизических убеждений и не при каких обстоятельствах не расстанутся с ними, так что не может быть и речи об их единении на этой основе. Остается, только одна возможность: «у граждан с различными религиозными или метафизическими воззрениями может выкристаллизоваться некое базовое политическое согласие» [3]. В плюралистических обществах, стало быть нет единого мировоззренческого поля. У каждого гражданина свой метафизический багаж, с другими он вступает в контакт только на уровне политики, там и проявляя свое уважение к чужому и свою с ним солидарность.

Развивая эти идеи, Хабермас апеллирует к разработанной им ранее теории коммуникативного действия. «Желаемый консенсус по вопросам политической справедливости не может опираться на некий традиционно привычный, пронизывающий все общество этос» [4]. Следует осуществить стратегию четкого отделения метафизического от политического. Именно на этом уровне можно достичь консенсуса публично и сообща: обсуждая и принимая с опорой на разум только те нормы, с которыми согласны все, кого они касаются. Причем, все должны согласиться так же с следствиями, прямыми и побочными, вытекающими из норм, добиваясь взаимообмена перспектив и требуемых обобщений. Участников публичного обсуждения изначально связывает установка на взаимопонимание, на состязание в поиске лучших аргументов, основанное на сотрудничестве. Получается, что граждане демократического правового государства могут оставаться «плюральными». Им незачем тревожиться о метафизических основах своего единения, каждый вправе исповедовать любое мировоззрение, поскольку единство обеспечивается на политическом уровне.

На первый взгляд, вполне приемлемая формула, отвечающая современным теориям гражданской идентичности. Однако понимание нации как гражданского сообщества не исключает, на мой взгляд, но, напротив, предполагает постановку и решение проблемы единения на глубинном уровне мировоззренческих, ментальных позиций и предпочтений. В противном случае, единство оказывается иллюзорным, и каждый может в любой момент включиться в другой гражданский контекст, что, впрочем и происходит в современном мире в связи с иммиграционными потоками, великим переселением народов. Но почему, становясь гражданами другой страны, вступая в единое поле политического, иммигранты всеми силами стремятся сохранить свой язык и свою культурную идентичность, т. е. метафизические пласты своего бытия? Трудно согласиться с уважаемым мэтром в том, что нынешнее общество тяготеет к постметафизическому способу жизни, в котором, по сути, нет места ни философии, ни религии и в котором нет смысла ставить на повестку дня «взаимообучение» секулярного и религиозного менталитетов.

Возникает множество вопросов и по поводу осуществления публичного употребления разума. Где и как соорудить такие диалоговые площадки? Кто и когда будет состязаться в применении лучших аргументов? Наконец, кто определит, чей аргумент лучший? Но самое существенное – удастся ли участникам дебатов удержаться на платформе политического, не впуская в свое «публичное употребление разума» метафизических мотивов, как самых предпочтительных для каждого человека? Хабермас и сам вынужден признать, что политическое оказывается лишенным собственной значимости. «Несмотря на то, что метафизическое было снято с повестки дня (кем? – Г.С.), оно по-прежнему формирует последние основы значимости для морально правильного и этически благого, «поскольку видение благой жизни есть ядро личного и коллективного самопонимания» [5]. Этическое оказывается неустрашимым. Оно с неизбежностью вторгается в дискурсы этико-политического самосогласия.

Отношение к Другому включает, прежде всего, социальный контекст, где на первом плане оказывается категория справедливости. Чего стоят благодушные рассуждения о взаимопонимании, если у одних на счетах миллионы, а другие с превеликим трудом сводят конца с концами? Другой, если он голоден и обездолен, не вступит в «коммуникативный дискурс». После краха государственного социализма, считает Хабермас, осталась одна реальная возможность: «чтобы статус зависимого наемного труда дополнялся правами на социальную долю и политическое участие, масса населения должна получить шанс жить, с полным основанием ожидая гарантий безопасности, социальной справедливости и благосостояния» [6]. Это означает, что необходимо перераспределение доходов на уровне налоговой политики: «неравные условия жизни капиталистического общества должны быть компенсированы справедливым распределением коллективных благ», причем основные блага могут индивидуально распределяться (деньги, свободное время, продвижение по службе) или индивидуально использоваться (инфраструктура здравоохранения, образования, средств сообщения).

Проект немецкого философа можно назвать реалистичным, в том смысле, что метафизическое обоснование, самое сложное и проблематичное, выводится за скобки, и ответственность за баланс и согласие возлагается на политическое, теперь уже в его форме всемирного гражданства. Однако такой замысел можно признать только как один из возможных, но не удовлетворительных ответов. В самом деле, глубинное основание единства и взаимопонимания имеет не политический, а как раз метафизический, трансцендентный смысл. И трудности, возникающие на этом пути, не должны аргументировать отказ от его реализации. Смысл всемирной истории – духовное единение и духовное согласие всех жителей нашей Планеты, и задача философии не самоустраняться, не капитулировать, а принять на себя вызов эпохи, как она делала это во все времена, не страшась никаких последствий. Разве не в том ее предназначение, чтобы приоткрывать окошко трансценденции (Бытия, по Хайдеггеру) и приобщая людей к потаенному, сближать их и объединять?

Однако Хабермас существенно трансформировал этот тезис в своей дискуссии с Йозефом Ратцингером (Бенедикт XVI). Философ вынужден признать, что, несмотря на попытку вытеснения метафизического, веры из коммуникативной практики, ориентированной только на рациональные аргументы, метафизическое, т.е. вера, по-прежнему, формирует «предельные основы значимости для морально правильного и этически благого». Оба собеседника приходят к выводу, что в постсекулярном мире необходимо наладить «процесс взаимообучения» религии и науки, веры и знания, религиозных и светских ценностей.

Ратцингер ставит под вопрос и разумность разума, и благотворность веры в связи с новыми опасностями и угрозами для жизни всего человечества. С изобретением атомной бомбы люди оказались в зоне ожидания собственного самоуничтожения, и сдерживающим фактором явилось лишь противостояние двух блоков и страх быть взаимно уничтоженными. Появился и новый враг, неуловимый и жестокий, преследующий людей в повседневной жизни и внезапно настигающий ни в чем неповинных и ничего не подозревающих: мировой терроризм. Напряженность и леденящий душу страх вызывает одна лишь мысль о том, что террористы прибегнут к глобальному потенциалу разрушения, созданному человеческим разумом. Парадоксально, но они нашли моральные оправдания своим чудовищным действиям: правомерный протест против западной чванливости, эгоизма и жестокости. Если террористическая атака связана с религиозным фанатизмом, то не следует ли поставить религию под надзор разума?

Но как это сделать, если сам разум обнаруживает свое неразумие в новой форме власти: человек добрался до самого потаенного. Он уже не творение Бога, но сам способен создавать, конструировать себе подобного, ставить над ним эксперименты, «лепить» генотипы и клонировать. Тогда, возможно, «религия и разум должны взаимно ограничивать друг друга, указывать друг другу пределы и позитивные пути» [7], вопрос, которым, в другой форме, задается и Хабермас. Но как в плюральном, многокультурном мире найти некие точки взаимопонимания, позволяющие осуществить такой взаимный контроль?

Папа римский обращает внимание читателя на те ситуации в истории, когда обнаружилась несоизмеримость ценностей: христианский мир встретился с народами, не знакомыми с этими ценностями в связи с открытием Америки, и был вынужден признать, что «существует такое право, которое выходя за рамки любых правовых систем, связывает людей и регламентирует их сосуществование» [8]. Обнаружилось, что христианские ценности и западная парадигма не разделяются многими народами и культурами: мир был и остается интеркультурным. Как в этих условиях найти те желаемые спасительные якоря, которые бы способствовали взаимообучению веры и разума?

С нарастающим интересом читатель ждет ответа на самый тревожный вопрос дискуссии по поводу судеб мира, надеясь услышать нечто обнадеживающее и утешительное на поставленный выше вопрос «Чем держится мир?». Может показаться, что держаться ему нечем, и он вполне может сорваться со своей оси, поскольку «не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир и которая могла бы затем служить для него основой» [9].

Но собеседники приходят к общей позиции о необходимости взаимообучения разума и веры, науки и религии. Человечество стремится сегодня к единству особого характера, - подчеркивают они оба, - не подавляющего, не ассимилирующего различие культур и цивилизаций. Напротив, единство возможно именно потому, что поощряет различия, чтобы осуществиться во взаимной силе притяжения. И какие же ценности могут претендовать на универсальность, основу диалога различных традиций и менталитетов? Любовь, добродетель, милосердие, взаимопонимание, доверие, толерантность, солидарность. То, что составляет духовно-нравственный потенциал традиционных религий и культурных традиций народов мира.

В коммуникации, диалоге с религиозным лидером философ Юрген Хабермас существенно изменяет свою первоначальную позицию. Теперь он признает, что удержаться на территории политического, оставляя без внимания метафизический интерес, вряд ли удастся. Человечество вступает в эпоху изменившегося соотношения знания и веры, политики и метафизики. В противовес постмодернизму Хабермас называет ее постсекулярной: взаимообучение, консенсус религии и науки, веры и знания, религии и светских ценностей, проникновение метафизического в ткань политического. Единство, следовательно, подразумевает и глубинный, экзистенциальный диалог, в чем соглашаются друг с другом Юрген Хабермас и Бенедикт XVI, демонстрируя человечеству неоспоримый бесценный опыт такого диалога.

Литература

1. См.: *Лекторский В.А.* Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии, 2007. №5.

2. Хабермас Юрген. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – Санкт-Петербург. «Наука», 2001.
3. Там же. С. 163.
4. Там же. С. 167.
5. Там же. С. 172.
6. Там же. С. 334.
7. Иозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства // Диалектика секуляризации. О разуме и религии. С. 91.
8. Там же. С. 94.
9. Там же. С. 102.