

УДК 171

ХАБЕРМАСОВСКИЙ ДИСКУРС О РЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ КАК ПИОНЕРЕ ПРАВ КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ

Р.М. Алейник

Исследуется подход Хабермаса к проблеме мультикультурализма, состоящий в поиске единой основы для различных культур.

Ключевые слова: религиозная толерантность; справедливость; права культурной жизни; религиозная свобода; мировоззренческий нейтралитет; дискриминация.

HABERMAS DISCOURSE ON RELIGIOUS TOLERANCE AS THE BASIS OF CULTURAL RIGHTS

R.M. Aleynik

The article investigated Habermas's approach to multiculturalism problem consisting in finding a common basis for different cultures.

Keywords: religious tolerance; justice; cultural rights; religious freedom; ideological neutrality; discrimination.

Сегодня во всем мире происходит политизация религиозных сообществ и верований. Они могут быть инспирированы разного рода причинами, связанными с экономическими, политическими, правовыми факторами. Деструктивные, насильственные конфликты – одна из наиболее важных проблем, стоящих перед социальными науками. Как правило, они определяются уровнем жизни, стереотипами в сознании и степенью их выраженности в конфликте. В любом случае это вызов для философии, которая вступает в игру только на секулярной стороне.

Расширение этой угрозы побуждает сегодня в экстренном порядке искать эффективное решение данной проблемы. В общем виде ответ ищется в двух главных полярных направлениях. Первое ставит под сомнение вопрос, как выстраивать стратегию мультикультурализма, признающую автономность и суверенность не только социальных общностей, но и каждого человека, если чужое несводимо к своему не только эпистемологически, но и по моральным соображениям, потому что среди основных прав человека – одно из главных – право быть другим? Второе направление решает вопрос иначе – как продолжить попытку поиска единой основы для различных культур. Считается, что первое направление защищает французский и американский постмодернизм. Второе отстаивает

Ю. Хабермас. Философские концепции толерантности были темой доклада автора данной статьи на XXIII-м Всемирном философском конгрессе в августе 2013 г. в Афинах [1, с. 21–22].

Один из самых цитируемых сегодня представителей постмодернизма – Сл. Жижек – активно критикует идею мультикультурализма, утверждая, что это завуалированная, превращенная самореференциальная форма расизма, “расизм с определенным расстоянием”, потому что тот, кто его выражает, “уважает идентичность Другого, рассматривая Другого как замкнутое “подлинное” сообщество, относительно которого он придерживается дистанции, отражающей его привилегированную всеобщую позицию”. По мнению Жижека, мультикультуралист – не открытый расист, он не противопоставляет другому особые ценности своей культуры, но, тем не менее, он сохраняет эту позицию как привилегированное пустое место всеобщности, с которого он может давать оценку совершенно иным особым культурам. “Уважение мультикультуралиста к личности Другого и есть форма утверждения собственного превосходства”. Так, мол, колонизаторы относились к туземцам. Они “изучали” и “уважали” нравы других народов, но при этом были убеждены в превосходстве своей собственной культуры, полагая, что карнавальные игры и празднества туземцев рано или поздно ис-

чезнут под влиянием западной прагматической культуры [2, с. 154–155].

“Однако, – утверждает Шажинбат Аринуаа, – глобализм столкнулся с дьявольской изощренностью этносов, готовых сохранять свои традиции и избегать тотального растворения в глобалистском потоке” [3, с. 328]. Желательность культурного многообразия в мире сопряжена с большими трудностями. Эта тема была предметом обсуждения на XV-х Лихачевских научных чтениях в 2015 г. [4, с. 169].

Юрген Хабермас, последовательный критик постмодернизма, стремится сохранить классический философский проект, в котором основополагающую роль в достижении единения людей принадлежит разуму. Хабермас неоднократно подчеркивал, что этот проект не только не истощился, но даже не был в истории осуществлен. Он постоянно думает над его совершенствованием. Ключ к решению социальных проблем он видит в теории коммуникативного действия, которую развивает с 1981 г.

Философ сделал попытку решить упомянутую проблему путем укрепления солидарности, от которой открещиваются современные либералы, но охотно апеллируют правые и республиканцы. Только вместо традиционных призывов правых к “крови и почве”, к стихийным силам истории, к этносу и нации, Хабермас предлагает новый оригинальный проект ангажированности другого, основанный на стратегии баланса, на искусстве компромисса, на политике договоренностей. Данную стратегию он применяет к проблеме снятия напряженности в мире, о которой вначале шла речь.

Это, по его мнению, вынужденная мера, так как она обеспечивает возможность мирного сосуществования и дает возможность продумать способы более тесного сближения с другими по принципиальным вопросам. Она важна и для того, чтобы переосмыслить природу моральных решений. В случае же неудачи проекта достижения единства людей во вселенском масштабе на основе национальной, культурной, гражданской солидарности, мы будем вынуждены признать, что, несмотря на все другие достижения, мы оказались не умнее своих предшественников. И поэтому следует тщательнее обдумать перспективу совместной жизни на основе справедливости, а не солидарности.

На чувство солидарности невозможно опираться еще и потому, что сегодня народы трансформируются. А кто изменяется, тот не может положиться на самого себя. Несомненно, на духовной основе солидаризироваться было бы замечательно (на это уповал в XIX в. Вл. Соловьев), но это абсолютно утопично. Поэтому новый проект Хабермаса соединяет прагматизм либералов с утопиями республиканцев, отказываясь от солидарности в пользу справедливости. Он нашел воплощение

в статье “Религиозная толерантность как пионер прав культурной жизни” [5].

Автор начинает с того, что тема толерантности отнюдь не нова. Она появилась в XVI в. после Реформации в Европе в связи с разделением христианских конфессий и религиозными войнами. В XVII в. толерантность превратилась в правовое понятие: в Англии были провозглашены акты о толерантности, предписывающие общение с религиозными меньшинствами: лютеранами, гугенотами, папистами.

Позже в истории человеческой мысли сложилось несколько типов толерантности. Самый ранний тип интерпретации толерантности и ее культивирования сложился в XVII в. и связан с именами Д. Локка и П. Бейля. Они первыми сформулировали идею толерантности как терпимости к существованию личных и коллективных верований, не относящихся к важнейшим вопросам об истине и основным моральным нормам. Они имели в виду предпочтение, которые не препятствовали нормальной общественной жизни и надеялись, что с развитием цивилизации эти разногласия сойдут на нет. Сущность этой позиции – толерантность как безразличие к инаковости чужих позиций. На ее основе должна будет возникнуть политика “плавильного котла”, осуществления мер, которые бы способствовали минимизации культурных, этнических, религиозных различий. Но потом выяснилось, что толерантность – это не безразличие, так как безразличие к оценкам Другого сделало бы ее беспредметной.

С тех пор история толерантности претерпела множество катаклизмов, в особенности в XX в. В какой-то момент показалось, что эта программа успешно работает в отдельных регионах мира, но в конце прошлого века в ней обнаружились такие трудности, которые вызвали шквал пессимистических настроений. Оказалось, что в непрерывно меняющемся глобальном мире индивидуальные и коллективные различия вовсе не исчезают, а заявляют порой о себе со страшной силой.

Однако Ю. Хабермас, в отличие от Сл. Жижека, не считает исчерпанной идею мультикультурализма, потому что считает ее способной развиваться. Ввиду этого он снова обратился к теме реконструкции религиозной толерантности, которую разрабатывали выдающиеся мыслители Нового времени. Так, философское обоснование религиозной толерантности со времен Спинозы и Локка указало путь от одностороннего отправления религиозной терпимости к праву на свободное отправление религиозных обрядов, которое зиждется на взаимном признании религиозной свободы и влечет за собой негативное право терпимости по отношению к чужим религиозным практикам [5, с. 236].

Только концепция одинаковых свобод для всех и установление области толерантности, убеждающей всех, кого это касается, может, по выражению Хабермаса, “вынуть из толерантности жало нетерпимости” [6, с. 237]. Это тест на взаимность. Условиям либерального сосуществования религиозных общин удовлетворяет отказ от политического принуждения средств проведения истин веры в жизнь; свободные ассоциации исключают давление в делах совести против собственных членов.

Таким образом, религиозная толерантность, по его мнению, является пионером правильного понимания мультикультурализма и равноправного сосуществования разнообразных культурных жизненных форм в рамках демократического общества. Государство должно сохранять заповедь нейтралитета по отношению к религиозным правам граждан. Нужно уважать в другом согражданина, даже в том случае, если вы считаете его веру, его мышление ложными, а измененный образ жизни дурным. Главное – избегать дискриминации, проявлять уважение к каждому.

Хабермас призывает не путать толерантность с готовностью к политическим компромиссам [5, с. 243]. О толерантности может идти речь тогда, когда стороны не стремятся к разумному объединению в сфере спорных убеждений и не считают его возможным. Толерантность – не безразличие, так как безразличие к оценке Другого сделало бы ее беспредметной [5, с. 241]. Религиозная толерантность призвана сдерживать социальную деструктивность продолжающегося непримиримого разногласия. Политический гражданин должен уделять внимание этосу Другого в силу того, что он как гражданин и как член общины – не одно и то же. Толерантности требуют только те воззрения, которые находятся в конфликте между собой по субъективно прослеживаемым основаниям, однако без разумной перспективы рационально мотивировать соглашение. Граждане могут в согласии специфицировать границу взаимно допускаемой толерантности лишь тогда, когда делают свои решения зависимыми от модуса обсуждения, который побуждает партии к взятию на себя другой точки зрения и взаимному учету интересов. Этому служат демократические процедуры конституционного государства.

Религиозная толерантность может быть гарантирована при условии, если граждане демократической общности взаимно допускают свободу религии. Благодаря праву на свободное отправление собственной религии следует не тяготиться религией других. Правовой акт о взаимной толерантности объединяется с самообязанностью к толерантному поведению. Но конституционный строй, гарантирующий толерантность, должен быть превентивно

защищен от врагов Конституции. К врагам Конституции следует проявлять нетерпимость. Для того, чтобы исключить нетолерантное поведение, подчеркивает философ, необходимо основание, показывающее соблюдает ли государство нейтралитет по отношению к различным религиозным группам и правильно ли законодательство и юрисдикция институционализируют толерантность.

Свобода религии подвергает проверке нейтралитет государства [5, с. 246]. Ей угрожает опасность злоупотребления властью давать определения того, что считать общеобязательной политической культурой из-за преобладания культуры большинства. Однако, замечает философ, разные образы жизни предполагают и разные ценностные ориентации, и они не могут исключать друг друга как различные истины. Для секулярного сознания нетрудно признать аутентичность другого этоса как его собственную. Но если исходить из истины веры, притязавшей на универсальное значение, то верующий не может прийти к такому выводу. Для верующего имеет значение эпистемологический приоритет благого перед справедливостью [6, с. 246]. Значимость этоса определяется для него картиной мира, которую он усваивает. Для него чужой этос – это проблема, и требование оказывать всем одинаковое уважение представляется ему чрезмерным. Верующему в плюралистическом обществе приходится считаться с инакововерующими разумным образом с продолжающимся разногласием. И от неверующего ждут того же самого, но для него это означает самокритичное определение соотношения веры и знания. Сегодня тема веры и знания обретает взрывной характер в связи с успехами биогенетики и исследованиями мозга.

Заповедь нейтралитета может нарушаться как со светской, так и с религиозной стороны. Так, во Франции запрет на ношение головных платков школьницам-мусульманкам давался со светским обоснованием: религия – частное дело, которое не должно выходить в сферу публичности. На родине Хабермаса, в современной Германии, нет строгого отделения церкви от государства. Правоведы называют поэтому систему отношений церкви и государства как “хромающее” отделение (*hinkende Trennung*). Церкви как публично-правовые корпорации пользуются привилегированным положением, этот статус дает им преимущества, выражающиеся в форме поддержки со стороны государства в области взимания церковного налога; его сбором занимаются государственные финансовые управления, религиозные организации пользуются налоговыми льготами.

Специфика государственно-конфессиональных отношений в Германии часто становится предметом критики свободомыслящих и “левых”

сил. Их общим требованием является строгое отделение церкви от государства, уменьшение влияния христианских церквей и других религиозных общин в социально-политической и культурной сферах жизни. В других европейских странах наблюдаются те же проблемы. Европейский суд по правам человека неоднократно рассматривал их, начиная с 1989 г., в частности дело П. Дарби против Швеции от 9.05.1989 об отказе платить обязательный налог в пользу государственной церкви в Швеции; дело от 7.12.1990 грека Миноса Коккинакиса, члена общины “Свидетелей Иеговы”, осужденного за прозелитизм; дело Люсии Дахлаб в 2005 г. о ношении головного платка при исполнении учительских обязанностей в кантоне Женева в Швейцарии; дело Лаутси против Италии от 18.03.2011 против взимания церковного налога. Логика судебных решений по религиозным конфликтам и защите религиозных свобод сводится к регулированию соотношения прав религиозного большинства (и государственной церкви) и прав меньшинства (или индивидуума), соотношения общеевропейских норм, основанных на Конвенции по правам человека и особенностям национальной правовой системы, отражающей национальную и культурную идентичность отдельных стран [7, с. 67–71].

Хабермас по этому поводу пишет, что надо проводить границы между практиками и законами христианской культуры большинства, с одной стороны, и притязаниями религиозных меньшинств, с другой стороны. Они требуют равноправия во имя религиозной свободы. Например, свидетели Иеговы требуют признания за ними статуса субъекта публичного права. Школьницы-мусульманки требуют ношения головных уборов в школе и проч. Судьи должны выносить решения по спорным вопросам, учитывая контекст, в котором обсуждается конкретная конфликтная ситуация [5, с. 247–248].

Но он не упоминает о правах еще одной социальной группы – неверующих, атеистов. Есть примеры нарушения мировоззренческого нейтралитета со стороны государства: религиозное образование, религиозные символы и молитвы в общеобразовательных школах, запрет на танцы в общественных местах в “дни тишины”, называя их “днями отдыха от работы и восстановления душевных сил”. Это Страстная Пятница, Пасхальный понедельник и Рождество (согласно ст. 139 и 140 Основного закона ФРГ) [8]. Свободомыслящие требуют пересмотра христиански-ориентированного порядка установления праздников, с учетом сохранения государственного мировоззренческого нейтралитета, не закреплять праздники с религиозным содержанием на конституционном уровне. Каждому гражданину предлагается самому дать возможность устанавливать личную “квоту” на праздники.

В католических и протестантских учреждениях имеется особый перечень нарушений, за которые наказывают увольнением без предварительного уведомления: за выход из церкви или переход в другую конфессию, повторный брак после развода, искусственное прерывание беременности. Основные претензии Координационного совета светских организаций к немецкому государству – политика в отношении неверующих в значительной мере безосновательно ужесточена [6, с. 151].

Религиозная толерантность – пионер возникновения демократии; она стала инициатором и образом введения дальнейших культурных прав, когда провозглашались притязания меньшинств на инклюзию, о толерантности может идти речь только за пределами дискриминации [5, с. 243]. Религиозная дискриминация встривалась в ряд других видов дискриминации.

Преодоление религиозной дискриминации представляет собой начало культурных прав нового типа. Суть дискриминации в отказе от неограниченной принадлежности обществу, в оттеснении от неформального общения. Формы дискриминации утончаются, но не становятся менее болезненными. Культурные права, подобно свободному отправлению религиозного культа, имеют цель обеспечить всех равным доступом к коммуникации, традициям и практике сообщества, которые эти граждане считают необходимыми для личной идентичности.

Борьба за равноправие религиозных меньшинств является стимулом расширения мультикультурного гражданского общества и в политической теории, и в юрисдикции. Понятие юридического лица меняется. Индивидуализация физического лица происходит посредством социализации. Социализация индивида может сформироваться и стабилизировать свою идентичность лишь внутри сети отношений взаимного признания. Культурные права не тождественны коллективным правам. Они гарантируют всем равномерный доступ к культурному окружению, межличностным связям, традиции, возможность формирования и сохранения их личной идентичности. Но дискриминируемым группам не удается добиться культурного равноправия в одностороннем порядке.

От религиозного сознания в не меньшей степени требуется импульс к рефлексии, что послужило бы образцом для ментального устройства мультикультурных обществ. Равноправное сосуществование не должно приводить к сегментации жизни меньшинств. Оно требует интеграции граждан и взаимного признания их субкультурной общности в рамках совместно разделяемой политической культуры.

Граждане общества обретают право на формирование собственного культурного разнообразия при условии, что все они понимают друг друга

в качестве граждан одной и той же политической общности. Культурное оправдание и полномочия обретают свои границы в нормативных практиках Конституции, с помощью которой они находят самооправдание.

Но затем возникает следующий вопрос: как жить с плохими Другими? Суть этого вопроса – в признании такого Другого, который принимает наш национальный язык, разделяет общие установки, принимает некоторые наши ценности. И он не станет абсолютным скептиком или даже террористом, если его не загоняют в угол, урезая его социальные права, заработную плату, заставляя думать, чувствовать, есть, пить, одеваться как государственно сформированная нация.

Разумеется, о толерантности может идти речь лишь тогда, когда стороны конфликтной ситуации могут обосновывать свое отвергание *разумно* продолжающимся несогласием. Заметим, не всякое отвержение является разумным. К расистам и шовинистам обращаются не с призывами к толерантности, а с требованием преодолеть предрассудки.

Представленная здесь концепция влияния религиозной толерантности на становление прав культурной жизни затрагивает социально-экономические и классово-политические аспекты правового генезиса. Проблема прав человека в разные времена обретала то религиозное, то этическое, то философское звучание в зависимости от социальной позиции классов, находящихся у власти. Права культурной жизни – сложное многомерное явление, находящееся в состоянии непрерывного обновления. Права культурной жизни формируются на основе прав отдельной личности.

Российская культурная жизнь складывалась в особых условиях: формирования центральной власти, Московского государства, собирания земель, интеграции церкви и государства. Функция интеллектуалов состоит в том, чтобы сплотить нацию на основе подлинного единства представлений о том, “как же следует жить”.

Идеи, высказанные здесь одним из крупнейших мыслителей нашего времени, столь ответственного и так остро чувствующего современность, актуализированы, как никогда. Они полезны для понимания наших собственных проблем как политического, так и философского характера, когда общественные институты действуют вяло, когда достижение консенсуса в реальной жизни – мечта.

Литература

1. *Aleynik R.* The problem of tolerance in the contemporary philosophy of the human / R. Aleynik // XXIII World Congress of Philosophy. Abstract. University of Athens. School of Philosophy. University Campus-Zografos. 2013. P. 21–22.
2. *Жижек Сл.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. / Сл. Жижек. М.: Дело, 2014. 528 с.
3. *Шажинбат А.* Этнос как философско-антропологическая проблема: рукопись дис. ... д-ра филос. наук / А. Шажинбат. М.: ИФ РАН, 2016. 365 с.
4. Национальные интересы и общечеловеческие ценности: обзор материалов XV Международных Лихачевских чтений / сост. Г.М. Бирженюк, А.П. Марков, Р.А. Романов и др. // Человек. 2015. № 6. С. 167–181.
5. *Хабермас Ю.* Религиозная толерантность как пионер прав культурной жизни / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. М.: Весь мир, 2011. С. 235–253.
6. *Коростиченко Е.И.* Организации свободомыслящих в Германии конца XX – начала XXI вв.: рукопись дис. ... канд. филос. наук. / Е.И. Коростиченко. М.: МГУ, 2016. 206 с.
7. *Bielefeldt H.* Der Kampf um die Beschneifung. Das Kolner Urteil und die Religijnsfreiheit // Blatter fur deutsche und iternstionale Politik. 2012. № 9. S. 67–71.
8. Федеративная Республика Германия: Конституция и законодательные акты / пер. с нем. М.: Прогресс, 1991.