

Современное
серийное богословие



Юрген
Хабермас



Йозеф
(Бенедикт XVI)
Ратцингер

ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

О РАЗУМЕ И РЕЛИГИИ



Jürgen Habermas
Joseph Ratzinger

Dialektik der Säkularisierung

Über Vernunft und Religion

Mit einem Vorwort herausgegeben
von Florian Schuller

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ

Юрген Хабермас
Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер

Диалектика секуляризации

О разуме и религии



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

М О С К В А

УДК 211.5

ББК 86.37

Перевод: Вадим Витковский

Редактор: Ольга Карпова

Корректор: Юлия Яникова

Верстка: Оксана Дубакина

Обложка: Дмитрий Купреев

Издание осуществлено при поддержке *Католического комитета по культурному сотрудничеству* (Рим) и организации *Office to Aid the Church in Central and Eastern Europe* (США).

Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI)

Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Пер. с нем. (Серия «Современное богословие»). — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. — 112 с.

ISBN 5-89647-164-5

В диалоге Юргена Хабермаса и Йозефа Ратцингера обсуждается вопрос о секулярных принципах современной европейской цивилизации. Издание адресовано всем, кто интересуется современной богословской и философской мыслью.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

Jürgen Habermas, Vopolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? from Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung edited by Florian Schuller © Libreria Editrice Vaticana 2005 © Verlag Herder Freiburg im Breisgau 3rd edition 2005

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l. – Cinisello Balsamo (MI)

© Katholische Akademie in Bayern, München (фотографии на обложке)

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Григорий Гутнер

Секулярность, постсекулярность и универсализм. Замечания к диалогу Хабермаса и Ратцингера	7
---	---

Флориан Шуллер

Предисловие	24
-------------	----

Юрген Хабермас

Дополитические основы демократического правового государства?	39
--	-----------

1. К обоснованию секулярного конституционного государства на основе источников практического разума	44
2. Как осуществляется воспроизводство солидарности между гражданами государства?	50
3. Когда рвутся социальные узы... Экскурс	57 62
4. Секуляризация как двоякий и взаимодополняющий процесс обучения	66
5. Как должны обходиться друг с другом верующие и нерелигиозные граждане	71

Йозеф Ратцингер

Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства	77
---	-----------

1. Власть и право	82
2. Новые формы власти и новые вопросы о контроле над ними	87
3. Предпосылки права: право – природа – разум	93
4. Интеркультурность и ее последствия	99
5. Выводы	104

Об авторах	108
------------	-----

**Секулярность, постсекулярность
и универсализм**
Замечания к диалогу Хабермаса
и Ратцингера

Современное российское общество испытывает заметный дефицит рациональности при определении своего отношения к религии. Похоже, исходной (хотя, возможно, и не всегда осознаваемой) посылкой большинства дискуссий по этому поводу является стремление выбрать между двумя моделями – советской и византийской. Религия может быть либо полуполюгальной сферой частной жизни отдельных граждан, либо официальным институтом, опирающимся на мощь государства и контролирующим почти все стороны общественной жизни. В пору вспомнить афоризм Аверинцева о том, что у дьявола две руки: любое решение в рамках означенной альтернативы в равной мере скверно.

Однако трудность определения места религии в обществе не является нашей спецификой. Сейчас она (трудность) существует везде. Об этом стоит помнить, отстаивая либеральные принципы как норму для упомянутого определения. Несомненно, что при сколько-нибудь адекватном понимании принципа свободы совести легко обнаружить ложность предложенной альтернативы. Дело, однако, осложняется тем, что конкретная реализация этого принципа может оказаться весьма проблематичной. Юрген Хабермас описал эту проблематичность в нескольких работах, посвященных таким насущным проблемам современности, как терроризм и развитие биотехнологий. Важным выводом этих работ является, по-видимому, то, что неясности теоретического порядка при анализе коммуникативных норм и принципов общественной жизни могут привести на практике к катастрофическим последствиям.

О каких неясностях идет речь?

Прежде всего, о неясности в соотношении религиозного дискурса с дискурсом секулярным. Последний уже на протяжении многих десятилетий явно доминирует в европейском (равно, как и в российском – несмотря на все успехи православия) обществе. В условиях либерального законодательства это доминирование означает существенную асимметрию общественных ролей секулярного и религиозного образа мысли. Из того факта, что религиозный выбор является частным делом отдельного лица и не может быть никому навязан, делается заключение, что и религиозный дискурс в целом должен принадлежать только частной сфере и не может иметь значения в сфере публичной. Таким образом, публичную значимость имеет только секулярный дискурс. Приверженец той или иной религии, вступая в публичную коммуникацию, должен переходить на другой язык, что иногда ставит его в трудное положение. Отстаивая определенную нравственную позицию,

он обязан искать аргументы исключительно вне-религиозного (например, гуманистического) характера. Вся беда в том, однако, что секулярный дискурс современной западной цивилизации представляет собой вполне сложившуюся коммуникативную систему, содержащую определенные коммуникативные и моральные нормы, способы аргументации, ценностные ориентиры и т.п. На вопрос о том, является ли эта система универсально приемлемой, еще никто не попытался ответить. Но не является ли секулярный дискурс лишь одной из возможных коммуникативных систем? И не аналогично ли его доминирование в современном мире доминированию христианства в средневековой Европе? Все это лишь вопросы, но ответы на них нужно искать без особых промедлений.

В публикуемом в этой небольшой книге диалоге Юргена Хабермаса с Йозефом Ратцингером обсуждается вопрос о рациональном обоснова-

нии тех или иных универсалистских претензий. Как замечает второй из собеседников: «Фактом остается то, что наша секулярная рациональность, какой бы очевидной она ни представлялась нашему западному разуму, не становится от этого доступной всякому “рацио”». Замечу, что и западному разуму она также может не представляться до конца очевидной. Так или иначе, универсальность секулярных принципов ставится под вопрос и, одновременно, возникает вопрос об иной коммуникативной и этической базе современного общества, с совершенно иным, по сравнению с прошедшим столетием, местом религии в публичной коммуникации. В диалоге Хабермаса с Ратцингером не случайно возникает идея постсекулярности. Однако развитие этой идеи не может быть отбрасыванием секулярности как таковой. Некритическое ее принятие и догматическая универсализация означает, помимо прочего, плохое понимание ее (секулярности) реального

значения. Нам предстоит еще работа по его раскрытию. Здесь же я считаю необходимым сказать несколько слов в дополнение к высказанной Хабермасом характеристике секуляризации как «двойком и взаимодополняющем процессе обучения». Заметим, что «секуляризирующее освобождение религиозно замкнутых потенциалов значений», о котором упоминает Хабермас, – это длительный и весьма болезненный процесс. Именно это освобождение, по-видимому, вызывает у Ницше мысль о «смерти Бога». Секуляризация действительно многому учит, но урок этот труден и всё ещё плохо усвоен как религиозной, так и светской частью общества.

Для попытки разобраться в смысле секуляризации мне представляется немаловажным то – весьма частное – значение этого слова, которое было естественным для XVIII и XIX столетий. Заглянув, например, в Словарь Брокгауза и Эфрона, читатель не найдет там никаких рассуждений о

секулярном сознании или секулярном обществе. Секуляризацией там называется отчуждение церковных земель (иногда иной собственности) в пользу государства в царствование Екатерины II (упоминаются и более ранние прецеденты российской истории). Впрочем, такое понимание секуляризации также требует серьезных рассуждений. Например, о законности подобного отчуждения. В самом деле, если у церкви отнимают собственность, это должно быть чем-то оправдано. Чем же? Да тем, в конечном счете, что владение этой собственностью не соответствует задачам церкви, более того, противоречит ее природе. Первыми идеологами секуляризации выступают св. Франциск Ассизский и св. Нил Сорский, а отнюдь не ревнители государственной пользы из окружения российских императоров. Но в таком случае понятию «секуляризация» должен быть придан гораздо более широкий смысл: она состоит в изъятии из компетенции церкви того, что не должно

в нее входить по определению. Это болезненно, но, с другой стороны, несет освобождение. Церковь избавляется от общественных функций, не относящихся к ее служению. Она перестает быть государственной, уходит из различных общественных институтов. Но вместе с тем, она уходит и из общественного сознания. Процесс секуляризации имеет неумолимую логику. Он идет до конца, и этот конец – «смерть Бога». Если секуляризация (или избавление) начинается с отчуждения от церкви того, что ей заведомо чуждо, то кончается она обескураживающим открытием: в человеческой жизни нет вообще ничего, что по праву принадлежит церкви. Это значит, что и Богу также ничего не принадлежит. Всё, что приписывалось Ему, нашло иного – настоящего – владельца. Да и сам Бог, в конечном счете, оказывается иллюзией, созданной ради сакральной легитимизации человеческих ценностей.

Сказанное нужно описать несколько подробнее. Есть несколько логически

связанных форм секуляризации сознания. Первая из них – научное освоение мира. Природа, как объект естествознания, в отличие от средневекового космоса, может быть понята без обращения к мысли о Боге. Наука поэтому не нуждается в санкциях со стороны богословия, а способна развивать собственный дискурс. Еще более значимой потерей для религиозного сознания стало появление секулярной этики. Произошло это тогда, когда Кант нашел основания для абсолютной морали, не зависимой от религии. В конечном счете, благодаря усилиям Маркса, Ницше и Фрейда сама религиозность была квалифицирована как ложное сознание. Эти три мыслителя весьма доходчиво объяснили, откуда берутся боги. Боги суть проекции человеческих интересов и ценностей в трансцендентную сферу. Оказалось, что не только знание и мораль, но и сама религиозность имеют исключительно человеческое содержание. Поэтому ни один аспект человеческой жизни –

пусть даже самый значительный и возвышенный – не может более претендовать на божественное происхождение. Священное всегда может быть описано как символ профанного, как особый способ представления человеческих ценностей, придающий им безусловную значимость (которой они в действительности не имеют, поскольку являются исторически или психологически обусловленными ценностями некоторой группы людей). В результате под подозрением может оказаться каждое слово, исходящее из уст религиозного проповедника или пророка, поскольку за этим словом всегда найдется человеческий интерес, возможно, даже и не признаваемый самим произносящим.

Возвращаясь к идее Хабермаса об обучении, следует признать, что секуляризация стала для христиан Запада жестоким уроком, возможно, далеко не всеми из них осознанном. Она показала, что не следует спешить приписать действию Бога то, что, вполне возможно,

является результатом бессознательных человеческих усилий. Не следует приписывать сакрального смысла общественной морали, государственной власти или исторической традиции. Не следует пытаться описать Бога так, чтобы это описание позволило решить социальные или политические задачи. Вся беда в том, что различные религиозные традиции предлагают именно такие описания. Христианская традиция отнюдь не исключение.

Что же заставляет говорить о постсекулярном обществе? Если секуляризация разоблачает священное и демонстрирует его реальный профанный статус, то наступление эры постсекулярности должно быть связано с хотя бы частичным восстановлением священного, обнаружением его реальности. Хабермас говорит о взаимодополняющем процессе обучения. Смысл этой комплементарности раскрывается, я полагаю, тогда, когда уроки извлечены обеими сторонами. Но какой же урок может извлечь из секуляризации тот,

кто поддерживает исключительно секулярный дискурс? Дело, судя по всему, в том, что обнаруживаются дополнительные смыслы человеческих ценностей и интересов. Сакральное оказалось символом профанного. Но и профанное неожиданно выступает как символ сакрального. Происходит это, конечно, не всегда. Но в тех случаях, когда секулярный дискурс пытается развернуть свои предельные смыслы и установить универсально значимые понятия, то за этими понятиями обнаруживается нечто иное. Политическая власть и социальные институты не нуждаются в божественной санкции. Но если социальный и политический дискурс восходит к основаниям и начинает апеллировать к человеческому достоинству, свободе и справедливости, то вновь становятся возможными сакральные смыслы. Человеческое достоинство, например, сопрягается с идеей богоподобия. Такое сопряжение неочевидно. Пользуясь уроком секуляризации, мы должны

были бы действовать прямо противоположным образом. Скорее понятие о богоподобии следовало рассматривать как замаскированную мысль о собственном достоинстве человека. Однако именно сейчас, когда разговор о человеческом достоинстве и правах стал вполне привычным, мы можем обнаружить двойственный характер упомянутой символизации. Подобные открытия появляются не от хорошей жизни. Сакральный смысл идеи о достоинстве человека проступает тогда, когда само это достоинство, а точнее сама человечность, становится чем-то сомнительным и рискует вовсе раствориться. В данном случае речь идет о биотехнологиях. Именно благодаря им получает новое содержание вопрос о сущности человека. Возможность изменения биологической природы человеческого существа требует самоидентификации человеческого рода. До каких пределов человек остается человеком? До каких пределов человечество может вести эксперименты над

собой? А главное: есть ли вообще смысл сохранять границу между человеком и не-человеком или следует допустить любые метаморфозы человеческой природы? Тем более что потеря человечности может быть вознаграждена победой над болезнями или даже над биологической смертью (впрочем, непонятно чьей). Наделение идеи человеческого достоинства смыслом богоподобия позволяет рационально отстаивать определенную позицию в дискуссиях такого рода.

Понятно, что такие концепты, как «человеческое достоинство», обладают каким-то особым статусом в коммуникации. Понятно, с другой стороны, что не любой концепт обнаруживает подобную двойственность. Во всяком случае, такие понятия, как «государство», «нация» или «потребление», едва ли могут претендовать на обретение сакрального смысла. Концепт государства представляет несомненную значимость, но он совершенно иной, чем значимость человечности, и имеет скорее инстру-

ментальный характер. Поэтому сакральный смысл обнаруживается лишь тогда, когда возникает дискуссия о предельных концептах, то есть о таких, которые могут подтвердить свою безусловную значимость. Думаю, что такие концепты следовало бы назвать трансцендентальными.

Это замечание возвращает нас к вопросу об универсальности. Йозеф Ратцингер выражает вполне обоснованное сомнение в существовании универсальных формул. Так, европейская секулярная модель показала свою несостоятельность в этом качестве. Идею всемирного этоса Ратцингер называет абстракцией, полагая, что приемлемая для любой культуры этическая или религиозная система едва ли возможна. Взамен он предлагает обратиться к «опыту полифонической корреляции», в который могут включиться разные культуры и разные типы рациональности. С подобным предложением трудно не согласиться. Однако сама полифония свидетель-

ствуется об определенной общности, о существовании хотя бы минимального согласия, позволяющего каждому голосу подключиться к ней и быть услышанным в общем многоголосье. Возможно, что понимаемый так всемирный этос не будет абстракцией, но, напротив, выступит в качестве предельного (то есть трансцендентального) условия интеркультурной коммуникации. Нормы, или концепты, могущие стать предметом универсального согласия, немногочисленны, но предельно значимы. Концепт человечности, о котором мы упомянули выше, безусловно, относится к их числу. Достоинство обсуждения то обстоятельство, что именно те концепты, которые обнаруживают универсальную коммуникативную значимость, могут претендовать также на двойственность, описанную выше. Именно в них, по-видимому, можно найти некую символичность, возможное указание на сакральную составляющую. Иными словами, именно такие – универсально значимые,

трансцендентальные – концепты выражают смысл постсекулярной эпохи.

Григорий Гутнер
Москва, июнь 2006

Предисловие

Флориан Шуллер

Когда Юрген Хабермас отпраздновал 18 июня 2004 года свое 75-летие, и позже, когда кардинал Йозеф Ратцингер был избран 19 апреля 2005 года на Престол св. Петра, по двум этим весьма различным поводам авторы большинства официальных панегириков в крупных газетах – хотя и имея в виду разные аспекты – вспоминали о диалоге, который состоялся между этими интеллектуальными антиподами 19 января 2004 г. в Мюнхене по приглашению Баварской Католической Академии. Не будет преувеличением сказать, что встреча одного из известнейших философов нашего времени и тогдашнего префекта Конгрегации Вероучения привлекла к себе внимание всего мира. Запросы сюда, в Мюнхен, поступали даже из Марокко и Ирана.

Несколько месяцев спустя в многочисленных статьях, посвященных юбилею Хабермаса, вновь подводились итоги той встречи. По сей день и сторонники, и противники философа испытывают удивление, а порой и замешательство. Когда же после выборов нового папы заходила речь об интеллектуально-богословском портрете Бенедикта XVI, почти сам собой приходил на память разговор об основах светского западного общества, который кардинал вёл, размышляя о структуре межрелигиозного глобального диалога.

Что послужило импульсом к диалогу

Как и почему состоялся этот интереснейший вечер? Первой причиной стали впечатления, связанные с романскими странами.

15 июня 1995 г. архиепископ Парижский, кардинал Жан Мари Люстиже был принят в число «бессмертных» *Acadé-*

mie française, причем он занял место №4, став, таким образом, преемником кардинала Альбера Декуртре. За три года до этого «иностранным ассоциированным членом» Академии моральных и политических наук при *Institut de France* был избран кардинал Йозеф Ратцингер.

В Италии уже много лет ведется чрезвычайно интенсивная, открытая и интересная дискуссия между интеллектуальными представителями «верующих» (*credenti*) и «светских» (*laici*), как обобщенно именуются в этой стране люди соответствующих мировоззрений. Одним из наиболее интересных документов этой дискуссии, несомненно, стал знаменитый второй номер левого интеллектуально-политического журнала *MicroMega* за 2000 г. Уже в предисловии сформулирован следующий тезис: «Философия вместо знания все чаще занимается религией и желает говорить прежде всего с ней». Затем этот тезис обосновыва-

ется с помощью философских текстов высокого интеллектуального уровня, принадлежащих самым разным направлениям. Их дополняют статьи трёх богословов – архиепископа Бруно Форте, недавно назначенного на кафедру Кьети-Васти, заново открывшего богословский и спиритуалистический драматизм немецкой идеалистической философии (лично для меня это наиболее интересный из современных итальянских богословов); основателя монастыря Бозе Энцо Бьянки, а также кардинала Йозефа Ратцингера – наиболее известного из этих трёх авторов, представленного в предисловии как *la quintessenza dell'ortodossia cattolica*¹.

Издатель журнала *MicroMega* цитирует письмо кардинала, в котором тот называет «любопытной» публикацию своей статьи в журнале, где обычно печатаются тексты неверующих и лишь незадолго до этого была резко раскритикована папская философская

¹ Квинтэссенция католического правоверия (*ит.*).

энциклика *Fides et Ratio*². Причина, по которой кардинал согласился на такую публикацию, — «per stimolare il dibattito sulla verità della religione cristiana» («желание способствовать обсуждению истины христианской религии»). Именно эта тема занимает в последние годы итальянских мыслителей.

Интересно сравнить журнал *Micro-Mega* с тематически близким к нему немецким изданием, например с журналом *Kursbuch* (№ 149, сентябрь 2002 г.). Сразу же бросаются в глаза яркие отличия интеллектуальной ситуации. В последнем под девизом «Бог мертв и жив» на высоком уровне освещается религиозная ситуация, начиная с США, Израиля и Германии и заканчивая исламом и индуизмом. Материал либо умело подан журналистами, либо основан на личном опыте, однако в основном в позиции авторов заметна отстраненность от предмета. Хотя даже в пространных межрегиональных

² «Вера и разум» (лат.)

литературных приложениях к журналам представлены различные взгляды на философские, этические и религиозные вопросы, Германии, несмотря на это, не хватает всесторонней философской дискуссии двух заинтересованных сторон (как в Италии) и сложившихся общественных структур, которые бы в то же время позволяли вести совершенно свободный диалог разных мировоззрений на высоком уровне рефлексии (как во Франции).

Была и другая предпосылка беседы, состоявшейся 19 января 2004 г.: спустя три недели после 11 сентября 2001 г. Юрген Хабермас произнес во Франкфурте вызвавшую большой интерес благодарственную речь по случаю присуждения ему Премии мира немецкой книготорговли. К удивлению многих философ, который вслед за Максом Вебером считает себя человеком, «лишенным религиозного слуха», потребовал от светского общества нового понимания религиозных убеждений, которые есть нечто большее, нежели

просто реликты прошлого, и представляют собой «когнитивный вызов», брошенный философии. Об этой речи говорили, что в ней церкви предлагается «соревнование». Но, по-видимому, никто не пожелал принять этот вызов.

Академия

Конечно, существует немало мест для дискурса, в котором стороны чувствуют себя ответственными перед истинной и открыто приносят собственные убеждения в интеллектуальный рефлексивный обмен аргументами, осознавая собственную правоту. По традиции таким местом были и остаются академии, в частности церковные. Церковные академии в Германии после 1945 года основывали люди, испытавшие ужас террора и войны и осознавшие свою ответственность за общество людей, обладающих человеческим достоинством, – общество, созданию которого обязались помочь

христианские церкви. Баварская католическая академия (которой активно покровительствовал кардинал Йозеф Ратцингер в свою бытность архиепископом Мюнхенским), основанная в 1957 г., неоднократно рассматривала на открытых заседаниях и закрытых форумах основополагающие вопросы церковного учения, социальной реальности, политических и экономических тенденций, культурных трендов. Поэтому было ясно, что нужно хотя бы время от времени воплощать в жизнь то, что во Франции или в Италии уже превратилось в естественную составляющую культурного ландшафта, – а именно приглашать к дискуссии двух собеседников, имена которых приобрели символическое значение для всего интеллектуального (и культурно-духовного) мира.

(Почти) параллельные жизни

Раз речь зашла о рефлексии над принципами человеческого бытия – причем не только в немецкоязычном пространстве, – стоит отметить, что вряд ли может быть что-то интереснее, чем встреча таких собеседников. Тем более удивительно, что до 19 января 2004 года они никогда не встречались лично и тем более не выходили вместе за одну кафедру.

Можно, пожалуй, даже говорить о параллельных жизнях. Параллельные линии, как известно, пересекаются в бесконечности (мы не хотим, конечно, этим сказать, что Баварская католическая академия вмещает бесконечность). Оба участника диалога принадлежат к одному и тому же поколению: Ратцингер родился в 1927-м, Хабермас – в 1929-м; соответственно в 1953-м и 1954-м они защитили диссертации по своим специальностям; когда один оказался в 1966 г. в Тюбингене, а другой в 1964 г. – во Франкфурте, оба ока-

зались таким образом в драматической обстановке грядущих мятежных лет, когда неконтролируемое, не чуждое иррациональности отрицание выплеснулось наружу и дало им обоим повод подвергнуть собственные убеждения радикальной проверке. Когда же первый отправился в 1981 г. с архиепископской кафедры Мюнхена и Фрайзинга в Рим, став префектом *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei*³, а второй в 1983 г. вернулся во Франкфурт на свою последнюю университетскую кафедру (на этот раз в качестве профессора философии, специализирующегося в области социальной философии и философии истории), положение обоих стало приобретать все более символичное значение и вызывать дискуссии в обществе. Благодаря своим взглядам на Бога, человека и мир первый стал восприниматься как олицетворение католической веры, а второй – как олицетворение либерального, индивидуалистического, секулярного мировоззрения.

³ Священная конгрегация Вероучения (*лат.*).

Этика сосуществования

Было решено, что темой диалога станут «Дополитические моральные основы либерального государства». Речь, таким образом, шла об основах общества достойного существования человека. «Чем держится мир» – такой заголовок предпослал своему выступлению кардинал Ратцингер. При столь фундаментальном подходе выявляются и подвергаются испытанию открытой непосредственной аргументацией основные гипотезы, аксиомы, базисные религиозные или секулярные обоснования позиции каждого из собеседников. Юрген Хабермас говорит о практическом разуме постметафизического, секулярного мышления, Йозеф Ратцингер – о реальности человека как творения, предшествующей всякой рациональной общественной обусловленности.

Вызов увлекательного чтения

Я не собираюсь писать содержательное введение и тем более не намерен суммировать оба доклада. Мне хотелось бы подчеркнуть явное преимущество этой книги, предлагающей тексты очень плотные, но не длинные, по сравнению с более обстоятельными, солидного объема, трудами, где обсуждаются подобные темы. Читатель может, не теряя времени и сконцентрировавшись на главном, познакомиться с двумя основополагающими формами аргументации, каждая из которых обладает внутренней связностью, и приходит – это подчеркивают Юрген Хабермас и Йозеф Ратцингер – в «оперативной сфере», и в том, что относится к «области мотивации», к очень сходным выводам, демонстрируя, однако, два явно различных подхода к вопросам об основах этического поведения, принятия человеком сформулированного права (Йозеф Ратцингер).

Важны и поучительны и систематика, и структура каждого из основных аргументов, но при этом интерес читателя прежде всего должны вызвать неожиданные перспективы, предлагаемые обоими докладчиками. Вот почему оба текста читать чрезвычайно любопытно.

И как раз то пространство, которое открывается нам между двумя ясно дифференцированными тезисами, бросает нам вызов, требуя, чтобы мы сформулировали и конкретизировали собственные рассуждения – подобно принявшим участие в оживленной дискуссии 19 января 2004 г. за докладами (к сожалению, мы не можем здесь привести ее). Родившиеся там импульсы продолжают свое действие, и необходимо отнестись к ним со всей серьезностью.

В XVIII в. папа Римский, также носивший имя Бенедикт (Бенедикт XIV, годы понтификата 1740–1758), один из виднейших интеллектуалов своего времени, вёл чрезвычайно активную

переписку с великими просветителем и критиком церкви Вольтером. Как и тогда, так и сейчас понтифик и философ-просветитель выступают протагонистами диалога, который в наши дни имеет существенное значение для будущего нашего мира.

**Дополитические основы
демократического правового
государства?**

Юрген Хабермас

Тема, предложенная для нашей дискуссии, напоминает вопрос, который в середине шестидесятых годов был сведен Эрнстом Вольфгангом Бёкенфёрде к выразительной формулировке: а не основывается ли либеральное секулярное государство на неких предпосылках, которые оно само не может гарантировать?¹ В этой формуле выражено сомнение в том, может ли демократическое конституционное государство обновлять нормативные основы своего существования из собственных ресурсов, и одновременно предполагается, что такое государство базируется на самостоятельных, мировоззренческих или религиозных (но во всяком случае коллективно обязательных), этических традициях. Правда, такое предположение, ввиду «факта плюрализма» (Ролз), поставило бы под вопрос смысл термина «государство», обязывающий к миро-

¹ E.W.Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), в его книге: Recht, Staat, Freiheit. Frankfurt/Main, 1991, S. 92 ff., здесь: S. 112.

воззренческой нейтральности, но это следствие само по себе еще не опровергает предположения, из которого оно проистекает.

Прежде всего я хотел бы уточнить двоякую суть проблемы. С когнитивной точки зрения, сомнение связано с вопросом, подлежит ли вообще политическая власть после полной позитивизации права секулярному, то есть нерелигиозному, или постметафизическому, оправданию (1). Если мы даже признаем возможность такого оправдания, в мотивационном отношении остается сомнение, может ли мировоззренчески плюралистическое общество обрести нормативную (то есть выходящую за рамки простого *modus vivendi*) стабильность через допущение существования на втором плане некоего согласия, в лучшем случае формального, ограниченного поведением и принципами (2). Даже если устранить и это сомнение, все же остается очевидным, что либеральные порядки основываются на солидарности гражд-

дан, а источники такой солидарности в силу выхода секуляризации «из-под контроля» могут иссякнуть. От этого диагноза нельзя отмахнуться, но и нельзя считать, что образованные люди из числа сторонников религии смогут извлечь из этого для себя некую «выгоду» (3). Взамен такого толкования я предложил бы понимать культурную и социальную секуляризацию как двоякий образовательный процесс, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений (4). И, наконец, факт существования постсекулярных обществ ставит вопрос, какие когнитивные установки и какие нормативные ожидания либеральное государство налагает на верующих и неверующих граждан по отношению друг к другу (5).

1. К обоснованию секулярного конституционного государства на основе источников практического разума

Политический либерализм (который я отстаиваю в особой форме кантовского республиканства²) видит в себе нерелигиозное и постметафизическое оправдание нормативных основ демократического конституционного государства. Эта теория лежит в русле традиции рационального права, которое отказывается от чрезмерно космологических или сотериологических предположений классических религиозных теорий естественного права. Конечно, история средневекового христианского богословия и особенно поздней испанской схоластики имеют отношение к генеалогии прав человека. Но легитимационные основания мировоззренчески нейтральной государственной

² J.Habermas. Die Einbeziehung des Anderen. Frankfurt/Main, 1996.

власти исходят, в конце концов, из профанных философских источников XVII–XVIII веков. Лишь гораздо позже богословие и церковь оказываются в состоянии дать ответ на духовный вызов революционного конституционного государства. Однако, если я правильно понимаю, католической стороне, спокойно относящейся к *lumen naturale*^{*}, ничто принципиально не препятствует признать автономное (не зависящее от истин откровения) оправдание морали и права.

Посткантианское обоснование либеральных конституционных принципов сталкивалось в XX веке в основном не с отголосками объективного естественного права (и не с материальной этикой ценностей), а с историческими и эмпиристскими формами критики. С моей точки зрения, смутных предположений о нормативном содержании коммуникативного устройства социокультурных форм жизни

^{*} Естественный свет (*лат.*).

достаточно для того, чтобы защитить не-пораженческое понятие разума от контекстуализма и не-окончательное понятие действия права – от правового позитивизма.

Центральная задача состоит в том, чтобы объяснить:

- почему демократический процесс считается процессом легитимного установления права?
- почему демократия и права человека переплетаются друг с другом в процессе учреждения конституции как явления, происходящие из одного источника?

Это объяснение состоит в доказательстве того, что

- демократический процесс, в той мере, в какой он удовлетворяет условиям инклюзивного и дискурсивного формирования мнения и воли, служит обоснованием предположения

о рациональной приемлемости результатов;

- правовая институционализация процесса демократического правоположения требует одновременно гарантии основных прав – как либеральных, так и политических³.

Данная стратегия обоснования относится к конституции, которую объединившиеся граждане дают себе сами, а не к «приручению» существующей государственной власти. Государственная власть должна сама создаваться путем демократического установления конституции. «Конституированная» (а не только конституционно укрощенная) государственная власть носит полностью правовой характер, в этом случае право проникает во все сферы политической власти без исключения. Если государственный позитивизм немецкого учения о государственном праве (от Лабанда и Йеллинека до

³ J.Habermas. Faktizität und Geltung, Frankfurt/Main, 1992, Kap. III.

Карла Шмитта), уходящий корнями во времена Германской империи, еще оставлял лазейку для свободной от права нравственной сути «государства» или «политики», то в конституционном государстве нет такого субъекта власти, который основывался бы на доправовой субстанции⁴. От доконституционного княжеского суверенитета совсем не осталось пустого пространства, которое в наши дни нужно было бы заполнить – в образе этоса более или менее гомогенного народа – субстанциональным суверенитетом народа.

В свете этого сложного наследия вопрос Бёкенфёрде был понят таким образом: ставший полностью позитивным конституционный порядок для когнитивного гарантирования оснований своего действия нуждается в религии или какой-либо иной «сдерживающей силе». Согласно такому пониманию, позитивное право должно притязать на укоренённость в

⁴ H. Brunkhorst. Der lange Schatten des Staatswillenspositivismus // Leviathan 31 (2003). S. 362–381.

дополитических нравственных убеждениях религиозных или национальных сообществ, так как не принимается во внимание, что правовые порядки подлежат легитимизации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса. Если же не подходить к демократическому процессу столь позитивистски, как Ганс Кельсен или Никлас Луманн, а видеть в нем метод извлечения легитимности из легальности, то отнюдь не возникает лакуна значимости, которую приходится заполнять «нравственностью». В противоположность правогегельянскому пониманию конституционного государства, процедуралистское, вдохновленное Кантом, восприятие состоит в автономном обосновании конституционных принципов, притязающих на рациональную приемлемость всеми гражданами.

2. Как осуществляется воспроизводство солидарности между гражданами государства?

В дальнейшем я исхожу из того, что конституция либерального государства может самостоятельно удовлетворять потребность в собственной легитимизации, то есть ей для этого достаточно когнитивных возможностей аргументации, не зависящей от религиозных и метафизических традиций. Но и при таком допущении остаются все же сомнения, касающиеся мотивации. Дело в том, что нормативные предпосылки существования демократического конституционного государства требовательнее в том, что касается роли граждан, понимающих себя как субъекты права, нежели в том, что касается роли граждан как адресатов права. От адресатов права ожидается только, что они не будут в своем восприятии субъективных свобод (и требований) переходить границы, установленные законом. В отличие от

простого повиновения обязательным законам свободы, от граждан как демократических участников законодательства требуется более серьезная мотивация и незыблемые установки.

Граждане должны воспринимать свои права на коммуникацию и участие активно, причем не только в собственных интересах, хотя последние, естественно, присутствуют, но и с оглядкой на общественное благо. Это требует от граждан большей мотивации, к чему их нельзя принудить легальным путем. Так, например, обязательное участие в выборах для демократического правового государства абсолютно чуждо точно так же, как и обязательная солидарность. От граждан либерального общества можно только ожидать готовности в случае необходимости вступаться за незнакомых и анонимных сограждан и идти на жертвы ради общих интересов. Поэтому политические добродетели, хотя их можно «взимать» только мелкой монетой, имеют существенное значение для существования демократии. Они

суть дело социализации и приучения к практике либеральной политической культуры и соответствующему мышлению. Статус граждан государства, можно сказать, вмонтирован в цивилизованное общество, черпающее силы из стихийных, если угодно «дополитических», источников.

Из этого еще не следует, что либеральное государство неспособно к воспроизводству своих мотивационных предпосылок из собственного секулярного «арсенала». Мотивы участия граждан в формировании политического мнения и воли основываются, конечно, на этических проектах и культурных формах жизни, но мы не должны забывать о том, что и демократические практики обладают собственной динамикой. «Только правовое государство без демократии, к какому мы в Германии достаточно долго были приучены, требовало бы отрицательного ответа на вопрос Бёкенфёрде: «Могут ли объединенные в государство народы жить одним лишь предоставлением свободы

отдельной личности, не имея объединяющих уз, которые предшествовали бы этой свободе?»⁵ Ведь правовое государство с демократическим устройством не только обеспечивает негативными свободами граждан общества, озабоченных собственным благом. Давая им коммуникативные свободы, оно мобилизует граждан государства и на участие в публичном споре на темы, касающиеся всех. Те «объединяющие узлы», которых не находит Бёкенфёрде, есть сам демократический процесс – коммуникативная практика, которая может осуществляться лишь совместно и в которой на повестке дня стоит в конечном счете правильное понимание конституции.

Таким образом, в современных спорах о реформе государства общего блага, о миграционной политике, о войне в Ираке и об упразднении воинской повинности речь идет не просто о *private policy*/ личном деле, но также

⁵ Böckenförde 1991, S. 111.

и о спорной интерпретации конституционных принципов и, имплицитно, о том, какими мы хотим сознавать себя в свете многообразия наших культурных образов жизни, наших мировоззрений и религиозных убеждений в качестве граждан ФРГ и в качестве европейцев. Разумеется, в исторической ретроспективе для возникновения высокоабстрактной гражданской солидарности чрезвычайно полезны были общий религиозный фон и общий язык, но прежде всего вновь пробудившееся национальное сознание. Однако республиканские настроения со временем в значительной степени отделились от этих дополитических взаимосвязей: то, что мы не готовы уже умирать «за Ниццу», теперь не может быть доводом против Европейской конституции. Подумайте о политико-этических рассуждениях о Холокосте и совершённых от имени правительства массовых преступлениях – этот дискурс ввел в сознание граждан ФРГ понимание того, насколько важна конституция. Пример самокритичной

(теперь уже вовсе не исключительной, а распространившейся и в других странах) «политики памяти» показывает, как конституционно-патриотические взаимосвязи могут самообразовываться и обновляться посредством политики.

В противоположность широко распространенному недоразумению «конституционный патриотизм» означает, что граждане усваивают конституционные принципы не только в их абстрактном виде, но конкретно в контексте собственной национальной истории. Для того, чтобы моральные содержания основных прав нашли опору в умах людей, недостаточно когнитивного процесса. Нравственных идей и морального согласия людей во всем мире в том, что массовые нарушения прав человека возмутительны, будет достаточно лишь для призрачной интеграции граждан политически сложившегося всемирного общества (если такое когда-либо возникнет). У наших граждан солидарность, как бы она ни была абстрактна и опосредована правовым путем, воз-

никает только тогда, когда принципы справедливости тесно переплетаются с культурными ценностными ориентирами.

3. Когда рвутся социальные узы...

Согласно вышеизложенным рассуждениям, секулярная природа демократического конституционного государства не демонстрирует имманентной политической системы как таковой, то есть внутренней слабости, которая бы представляла в когнитивном или мотивационном отношении угрозу самостабилизации. Но это не исключает существования внешних причин. Выходящая из-под контроля модернизация вполне может ослабить демократические узы и истощить ту солидарность, которая необходима демократическому государству, хотя оно и не может ее требовать для себя правовым путем. Если это произойдет, то возникнет именно та констелляция, которую имеет в виду Бёкенфёрде: превращение граждан богатых и мирных либеральных обществ в разрозненные, действующие лишь в собственных интересах, монады, использующие свои субъективные

права лишь в качестве оружия друг против друга. Свидетельства разрушения гражданской солидарности видны в широком контексте политически неконтролируемой динамики всемирной экономики и всемирного общества.

Рынки, которые невозможно демократизировать, в отличие от государственных органов власти, во всё большей степени берут на себя функции регулирования в тех областях жизни, которые до сих пор поддерживались либо политически, либо через дополитические формы коммуникации. В результате всё очевиднее становится переориентация на механизмы действия, направленные на достижение успеха, на определенные собственные предпочтения, причем не только в частной жизни. Сокращается и пространство, где действует общественная легитимизация. Уход граждан в частную жизнь усиливается ввиду того, что демократическое формирование мнения и воли обескураживающе утрачивает свои функции. Оно продолжает

в некоторой мере функционировать лишь на национальной сцене, а потому уже не касается процессов решения, перешедших на уровни наднациональные. Надежды на политическую формирующую силу международного сообщества тают, следствием чего стала тенденция к деполитизации граждан. Перед лицом конфликтов и кричащей социальной несправедливости в весьма «фрагментированном» мировом сообществе с каждой новой ошибкой усугубляется разочарование, а такие ошибки постоянно совершаются на выбранном после 1945 года пути к конституционализации международного права.

Постмодернистские теории подходят к этим кризисам с позиций критики разума, а значит не как к следствию избирательной исчерпанности всё еще сохраняющегося в западном модерне потенциала разума, а как к логическому результату программы саморазрушительной духовной и общественной рационализации. Правда,

радикальный скепсис в отношении разума изначально чужд католической традиции, но католичеству вплоть до 60-х годов минувшего столетия трудно было уживаться с секулярным мышлением гуманизма, просвещения и политического либерализма. Поэтому и сегодня вызывает резонанс утверждение, что «полюнялому» модерну поможет выбраться из тупика только религиозное стремление к трансцендентному. В Тегеране один коллега задал мне вопрос: не является ли европейская секуляризация с точки зрения культурного компаративизма и социологии религии как раз особым путем, требующим корректировки? Это напоминает о настроениях, царивших в Веймарской республике, о Карле Шмитте, Мартине Хайдеггере и Лео Штраусе.

Я предпочитаю не заострять, с точки зрения критики разума, вопрос: может ли амбивалентный модерн покоиться на базе одних лишь секулярных сил коммуникативного разума?

Лучше рассматривать его без лишней драматизации как открытый эмпирический вопрос. Это не значит, что я хочу превратить феномен сохранения религии в продолжающем секуляризоваться обществе в простой социальный факт. Философия должна всерьёз подойти к этому феномену как бы изнутри, должна увидеть в нем когнитивный вызов. Но прежде чем я перейду к обсуждению этой проблемы, мне хочется хотя бы упомянуть напрашивающееся тут ответвление диалога: радикализируя критику разума, философия пришла и к саморефлексии над собственными религиозно-метафизическими истоками и порой позволяла вовлечь себя в беседы с богословием, которое в свою очередь искало контакта с философскими попытками послегегелевской саморефлексии разума⁶.

⁶ P.Neuner, G.Wenz (Hg.), *Theologen des 20. Jahrhunderts*. Darmstadt, 2002.

Экскурс

Опорной точкой для философского дискурса о разуме и откровении является постоянно встречающийся умозрительный образ: разум, рефлексирующий над своими глубинными основами, находит свои корни в ином и вынужден признать роковую силу этого иного, если не желает потерять разумную ориентацию в тупике гибридного овладения самим собой. Моделью здесь служит опыт свершившегося или хотя бы начатого обращения собственными силами, конверсии разума через разум – всё равно, исходит ли рефлексия (как у Шлейермахера) из самосознания познающего и действующего субъекта, или (как у Кьеркегора) – из историчности каждого отдельного экзистенциального самоуверения, или же (как у Гегеля, Фейербаха и Маркса) – из провоцирующей противоречивости нравственных отношений. Несмотря на первоначальное отсутствие всяких богословских намерений, разум, осо-

знав свои границы, переходит таким образом к иному: будь то в мистическом соединении с космическим всеохватным сознанием, или в отчаянной надежде на историческое событие несущей освобождение вести, или в форме неуспокоенной солидарности с униженными и оскорбленными, стремящейся к приближению мессианского счастья. Эти безымянные боги послегегелевской метафизики – всеохватное сознание, невообразимое событие, нераздельная общность – становятся легкой добычей богословия. Они словно так и просят, чтобы их расшифровали как псевдонимы трёх ипостасей Бога, дарующего людям откровение о Себе Самом.

Попытки послегегелевского обновления философского богословия всё же симпатичнее того ницшеанства, которое просто заимствует христианские коннотации слышания и восприятия, благочестия и ожидания благодати, пришествия и события, чтобы привести лишенное пропози-

ционального зерна мышление в неопределенную архаическую эпоху, предшествующую Христу и Сократу. Философия, сознавая свою слабость и свое шаткое положение в сложном дифференцированном устройстве современного общества, напротив, настаивает на родовом, хотя вовсе не имеющем негативного смысла, различии между секулярной речью, доступной, по ее собственному пониманию, всем, и речью религиозной, зависящей от истин откровения. В отличие от Канта и Гегеля, такое грамматическое разграничение никак не связывается с философским притязанием самостоятельно определить, что из предлагаемого религиозными традициями – помимо социально институционализированного знания о мире – истинно, а что ложно. Уважение, неотъемлемое от когнитивного воздержания от суждения, основывается на уважении к людям и образу жизни, черпающему свою безупречность и идентичность из религиозных убеж-

дений. Но уважение – это еще не всё: у философии имеются основания для готовности учиться у религиозных преданий.

4. Секуляризация как двойкий и взаимодополняющий процесс обучения

В противоположность этической сдержанности постметафизического мышления, которое отказывается дать какое-либо общеобязательное определение добродетельной и образцовой жизни, в священных писаниях и религиозных преданиях выражается интуитивное понимание заблуждения и избавления, спасительного исхода из жизни, которая рассматривается как не дающая спасения и счастья; тысячелетиями исследуются все тонкости этих вопросов, поддерживается герменевтический интерес к ним. Поэтому в жизни религиозных сообществ, если только они избегают догматизма и принуждения, может сохраниться нетронутым нечто такое, что утрачено в других областях и что нельзя восстановить с помощью одного только профессионального знания экспертов, – я имею в виду достаточно дифференцированные возможности

выражения и способности чувствовать жизненные заблуждения, общественные болезни, неудачу индивидуальных проектов жизни и деформированность искаженных жизненных условий. На асимметрии эпистемических притязаний основывается готовность философии учиться у религии, причем речь идет не о функциональных, а о содержательных причинах – в память о ее успешных «гегельянских» процессах обучения.

Ведь взаимопроникновение христианства и греческой метафизики стало причиной не только духовного облика богословской догматики и – не во всех отношениях удачной – эллинизации христианства. Это взаимопроникновение одновременно способствовало и усвоению философией исконно христианских постулатов. Работа по усвоению этих постулатов нашла свое выражение в таких многозначных нормативных кластерах понятий, как ответственность, автономия и оправдание, как история и воспоминание, новое

начало, инновация и возвращение, как эмансипация и исполнение, как освобождение, осознание и воплощение, как индивидуальность и общность. Эта работа трансформировала первоначально религиозный смысл, но не устранила, не выхолостила, его из этих понятий. Таким спасительным «переводом» стал «перевод» идеи богоподобия человека в сходную идею человеческого достоинства, требующего к себе обязательного уважения. Так, содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих и неверующих. Одним из тех, кому порой удавались подобные «переводы», был Вальтер Беньямин.

На базе опыта секуляризирующего освобождения религиозно замкнутого потенциала значений мы можем придать теореме Бёкенфёрде вполне бесхитростный смысл. Я упоминал диагноз, в соответствии с которым сложившийся в эпоху модерна баланс между тремя главными средствами об-

щественной интеграции оказывается под угрозой ввиду того, что рынок и административная власть вытесняют из словоупотребления, из всё большего числа жизненных сфер общественную солидарность, то есть координацию действий, касающихся ценностей, норм, ориентированных на взаимопонимание. Таким образом, в интересах конституционного государства бережно обходиться со всеми культурными источниками, на которых основываются осознание гражданами норм и сама солидарность между ними. Такое, ставшее консервативным, сознание отражено в рассуждениях о «постсекулярном обществе»⁷.

Речь идет, следовательно, не только о том факте, что религия утверждается во всё более секулярной среде, и не только о том, что общество вынуждено пока считаться с сохранением религиозных сообществ. Выражение «постсекулярный» не просто отдаёт

⁷ K.Eder. Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die post-säkulare Gesellschaft? // Berliner Journal für Soziologie, Heft 3 (2002), S. 331–343.

религиозным сообществам дань общественного признания за тот функциональный вклад, который они вносят в дело воспроизводства желаемых мотивов и установок. В общественном сознании постсекулярного социума отражается еще и нормативное понимание, имеющее значение для политического взаимодействия неверующих граждан с верующими. В постсекулярном социуме складывается признание того обстоятельства, что «модернизация общественного сознания» охватывает при переходе к новой фазе как религиозный, так и светский менталитет и рефлексивно видоизменяет их. Каждая из сторон сможет, если они одинаково понимают секуляризацию общества как взаимодополняющий процесс обучения, теперь уже и на когнитивных основаниях принимать всерьез роль друг друга в дискуссии насложные общественные темы.

5. Как должны обходиться друг с другом верующие и нерелигиозные граждане

С одной стороны, религиозное сознание вынуждено приспособливаться к меняющейся ситуации. Всякая религия есть изначально «картина мира» (или *comprehensive doctrine*), в том числе и в смысле претензии на авторитетное структурирование всей жизненной формы в целом. Из-за секуляризации знания, нейтрализации государственной власти и повсеместного распространения принципа религиозной свободы пришлось отказаться от претензий на монополию интерпретации и всеобъемлющее формирование жизни религии. С функциональным обособлением частных социальных систем жизнь религиозной общины также отделяется от ее социального окружения. Роль члена общины теперь отличается от роли гражданина общества. А поскольку

* Всеобъемлющая доктрина (англ.).

либеральное государство должно стремиться к политической интеграции граждан, выходящей за рамки простого *modus vivendi*, эта дифференциация «членств» не может исчерпываться когнитивно непритязательным приспособлением религиозного этоса к законам, предписанным ему секулярным обществом. Напротив, универсалистский правопорядок и эгалитарная общественная мораль должны примыкать к этосу общины изнутри таким образом, чтобы одно логично следовало из другого. Для такой «включенности» Джон Ролз выбрал образ модуля: этот модуль светской справедливости должен, несмотря на то что он конструируется посредством мировоззренчески нейтральных оснований, вписываться в считающиеся в каждом отдельном случае ортодоксальными контексты обоснования⁸.

Нормативное ожидание, с которым либеральное государство подходит к

⁸ J.Rawls. Politischer Liberalismus. Frankfurt/Main, 1998. S. 76 ff.

религиозным сообществам, совпадает с их собственными интересами так, что для них таким образом открывается возможность через политическую общественность самим влиять на социум в целом. Правда, последствия толерантности, как показывают более или менее либеральные законы об абортах, не распределяются на верующих и неверующих симметрично, все же секулярное сознание платит определённую цену за обладание негативной религиозной свободой. От него требуется рефлексия над самим собой, требуется осознание границ просвещенности. Понимание толерантности в либеральных плюралистических обществах заставляет не только верующих в обращении с неверующими и инаковерующими считаться с постоянным существованием расхождений. В рамках либеральной политической культуры такое же понимание должно возникать и у неверующих по отношению к верующим.

Для людей, лишенных религиозного слуха, это означает вовсе не тривиальный призыв самокритично определить взаимоотношения веры и разума в перспективе мирового знания. Уверенность в том, что несогласие веры и знания будет пребывать всегда, только в том случае заслуживает определения «разумная», если религиозные убеждения получают при этом и с точки зрения секулярного знания некий эпистемический статус, не являющийся всецело иррациональным. Поэтому натуралистические картины мира, обязанные спекулятивной разработке научной информации и релевантные для этического понимания гражданами самих себя⁹, в политической общественной дискуссии вовсе не заслуживают автоматического признания своего приоритета перед конкурирующими мировоззренческими или религиозными представлениями.

⁹ Пример: W.Singer. Keiner kann anders sein, als er ist. Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu reden// Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Januar, 2004. S. 33.

Мировоззренческая нейтральность государственной власти, гарантирующей равные этические свободы каждому гражданину, несовместима с политическим распространением секуляристского мировоззрения на всех людей. Нерелигиозные граждане, поскольку они выступают в роли граждан государства, не должны принципиально отказывать религиозному видению мира в потенциале истинности и не должны отнимать у верующих сограждан права вносить с помощью религиозных понятий свой вклад в общественную дискуссию. Более того, либеральная политическая культура вправе ожидать от нерелигиозных граждан, что они будут прилагать усилия к «переводу» важных для общества религиозных понятий с религиозного языка на общедоступный¹⁰.

J.Habermas. Glauben und Wissen. Frankfurt/Main, 2001.

**Чем держится мир. Дополитические
моральные основы либерального
государства**

Йозеф Ратцингер

В ускорении темпа исторического прогресса, свидетелями которого мы стали, прежде всего проявляются, как мне кажется, два фактора, говорящие о том, как медленно происходило развитие раньше. Первый фактор – формирование всемирного общества, где в различных сферах жизни отдельные политические, экономические и культурные силы всё больше зависят, влияют друг на друга и соприкасаются. Вторым фактором – развитие возможностей человека, его потенциала созидать и разрушать, и поэтому вопрос о правовом и нравственном контроле над властью становится как никогда актуальным. Таким образом, чрезвычайно насущной стала рефлексия над тем, как встречающиеся культуры могут найти этические основы, направить своё сосуществование на верный путь и взять на себя совместную правовую ответственность за укрощение и упорядочение власти.

То, что проект «Всемирный этос», предложенный Гансом Кюнгом, нахо-

дит такую поддержку, показывает, что данный вопрос во всяком случае осмыслен. Остроумная критика проекта со стороны Роберта Шпемана¹ не мешает такой констатации. Ибо к двум названным факторам добавляется третий: в процессе встречи и взаимопроникновения культур разрушаются некоторые очевидные этические ценности, которые до сих пор были определяющими. Что же такое на самом деле добро, причем в данном контексте, и почему его нужно совершать, даже во вред себе самому, – на этот основополагающий вопрос исчерпывающего ответа нет.

И вот, мне представляется очевидным, что наука как таковая не может создать этос, а значит обновление этического сознания не станет плодом научных дебатов. С другой стороны, неоспоримо и то, что принципиальные изменения в нашем видении мира и человека, произошедшие в

¹ R.Spaemann. Weltethos als «Projekt» // Merkur, Heft 570/571, S. 893–904.

результате развития научных познаний, существенным образом обусловили разрушение очевидных ранее нравственных ценностей. Поэтому все же существует ответственность науки за достоинство человека, в особенности ответственность философии критически осмыслять развитие отдельных наук, опровергать поспешные выводы и мнимую уверенность относительно того, что есть человек, как он появился и для чего существует. Иначе говоря, наука должна отделять ненаучный элемент от научных выводов, с которыми он часто смешан, и таким образом ясно видеть целое, учитывать разные измерения реальности человеческого бытия, тогда как зачастую она подмечает лишь частные его аспекты.

1. Власть и право

Конкретная задача политики состоит в том, чтобы ограничить власть правом и обеспечить таким образом осмысленное осуществление власти. Должна действовать сила права, а не право сильнейшего. Власть упорядоченная и служащая праву есть антипод насилия, под которым мы понимаем неправовую и противоправную власть. Поэтому всякое общество обязано преодолеть подозрительное отношение к праву и его постановлениям, ибо только так может быть усмирен произвол и только так свобода может стать уделом всех. Свобода без права есть анархия, а значит – разрушение свободы. Подозрительность в отношении права, мятеж против права будут возникать, покуда само право будет не выражением справедливости, стоящей на службе всех, а продуктом произвола, незаконным присвоением прав власть имущими.

Поэтому задача ограничить власть правом ставит следующий вопрос: как возникает право и как оно должно быть устроено, чтобы быть средством осуществления справедливости, а не привилегией тех, кто имеет власть устанавливать право? С одной стороны, это вопрос о становлении права, а с другой – также и вопрос о его собственных внутренних принципах. Проблема сделать право не инструментом власти немногих, а выражением общего интереса, на первый взгляд, кажется решенной с помощью инструментов демократического волеизъявления, ибо через них в создании права участвуют все, а потому право становится правом всех и может и должно уважаться как таковое. В самом деле, обеспечение общего участия в формировании права и в справедливом управлении властью есть важнейший аргумент в пользу демократии как наиболее подходящей формы политического устройства.

Тем не менее, как мне представляется, остается еще один вопрос. Ввиду то-

го, что единодушие среди людей едва ли достижимо, для демократического волеизъявления необходимыми инструментами являются, во-первых, делегирование, а во-вторых, решение большинством голосов, причем в зависимости от важности вопроса конкретная величина этого большинства может быть различной. Но и большинство может быть слепым и несправедливым. История демонстрирует это нам весьма красноречиво. Если большинство, каким бы великим оно ни было, подавляет своими законами какое-либо меньшинство, например религиозное или расовое, то можно ли в этом случае говорить о справедливости и вообще о праве? Поэтому принцип большинства оставляет открытым вопрос об этических основах права, вопрос, разве не существует нечто, что никогда не может стать правом, то есть всегда по сути «неправо», и наоборот, разве нет того, что по своей сути обязательно должно считаться правом, предшествуя тем

самым любому решению большинства и требуя уважения к себе от любого большинства.

Новое время в различных заявлениях о правах человека сформулировало целые комплексы таких нормативных элементов и осудило применение власти большинства по отношению к ним. Поэтому современное сознание может довольствоваться внутренней очевидностью этих ценностей. Но и такое самоограничение в постановке вопросов носит философский характер. Ведь оно означает, что существуют постоянные ценности, которые обусловлены самой сущностью человеческого бытия, а потому неприкосновенны для всех, кто причастен к этому бытию. К вопросу о значимости такого представления для всех людей мы еще вернемся, тем более что его очевидность признается сегодня далеко не во всех культурах. Ислам сформулировал собственный свод прав человека, отличный от западного. Насколько мне известно, Китай, хотя там в настоящее время

господствует марксизм, то есть культурная форма, возникшая на Западе, задается тем не менее вопросом: не являются ли права человека типично западным изобретением, нуждающимся в дополнительном обосновании?

2. Новые формы власти и новые вопросы о контроле над ними

Раз речь зашла о взаимоотношениях власти и права и об источниках права, следует ближе рассмотреть феномен власти. Я не пытаюсь дать сущностное определение власти как таковой, но хочу указать на те вызовы, которые бросают людям новые формы власти, сложившиеся за минувшие полвека.

После Второй мировой войны достаточно долгое время доминировал ужас перед новой разрушительной силой, появившейся у людей с изобретением атомной бомбы. Человечество вдруг увидело, что оно может уничтожить и себя, и свою планету. Встал вопрос: какие политические ресурсы необходимы, чтобы воспрепятствовать разрушению? Как можно найти и ввести их в действие? Как мобилизовать этические силы, создающие такие политические формы и придающие им действенность? Фактически от кошмара атомной войны нас долгое время защищали конкуренция

двух враждующих блоков и страх, что уничтожение противника приведет к самоуничтожению. Спасительными силами оказалось взаимное сдерживание двух держав и страх за собственную жизнь.

В последнее время нас пугает уже не столько тотальная война, сколько вездесущий терроризм, способный нанести удар где угодно. Мы видим теперь, что человечеству вовсе не нужна война, чтобы сделать мир непригодным для жизни. Невидимые щупальца терроризма, которые могут проникнуть куда угодно, достаточно сильны, чтобы преследовать людей в повседневной жизни, и при этом люди должны постоянно опасаться, что преступные элементы найдут доступ к глобальному потенциалу разрушения и предадут мир хаосу независимо от политического порядка. Так в вопросе о праве и этике произошел сдвиг: из каких источников подпитывается терроризм? Как можно усмирить изнутри эту новую болезнь человечества? При этом пугает

то, что терроризм хотя бы отчасти добился моральной легитимности. В посланиях бен Ладена терроризм представлен как ответ бессильных и угнетенных народов на высокомерие властимущих, как справедливая кара за их самоуверенность, за богохульный эгоизм и жестокость. Для людей, находящихся в определенных социальных и политических условиях, такие мотивации явно убедительны. В какой-то мере терроризм выглядит защитой религиозной традиции от безбожия западного общества.

Здесь встает вопрос, к которому нам еще придется вернуться: если терроризм подпитывается в том числе и религиозным фанатизмом – а это действительно так, – то нужно ли считать религию целительной и спасительной силой, или в таком случае это архаичная и опасная сила, создающая мнимые универсалистские построения и тем поощряющая нетерпимость и терроризм? Не следует ли определить религию под надзор разума, жестко

ограничив её? Тут, конечно, возникает проблема: кто может это сделать? как это сделать? Но остается открытым и общий вопрос: следует ли видеть в постепенном уничтожении религии, ее преодолении, необходимый прогресс человечества, ведущий его по пути свободы и универсальной толерантности, или же это не так?

Тем временем на первый план вышла другая форма власти, которая на первый взгляд кажется благотворной и заслуживающей всяческого одобрения, но в действительности может стать новой угрозой для человечества. Человек теперь в состоянии создавать людей, так сказать «производить» их в пробирке. Человек становится продуктом, и это принципиально изменяет его отношение к самому себе. Он больше не есть дар природы или Бога-Творца, он теперь свой собственный продукт. Человек добрался до источника власти, до истока собственного существования. Искушение сконструировать «настоящего» человека, искушение произво-

дить над людьми эксперименты, искушение видеть в человеке мусор, который можно уничтожать, – не болезненная фантазия враждебных прогрессу моралистов.

Если только что перед нами стоял вопрос, является ли позитивной моральной силой религия, то теперь возникает и сомнение в надежности разума. Ведь, в конце концов, и атомная бомба – продукт разума; в конце концов, клонирование и селекция людей тоже изобретены разумом. Так не стоит ли определить под надзор, наоборот, разум? Но кем или чем должен осуществляться такой надзор? Или, может быть, религия и разум должны взаимно ограничивать друг друга, указывать друг другу пределы и позитивные пути? Если так, то встает новый вопрос: как в мировом обществе с его механизмами власти и неусмирными силами, а также с разными точками зрения на то, что такое право и мораль, можно найти действенную этическую очевидность, которая бы имела достаточно мотива-

ционной силы, чтобы помочь ответить на описанные вызовы и помочь их выдержать?

3. Предпосылки права: право – природа – разум

Прежде всего мы обратим взгляд на исторические ситуации, сопоставимые с нашей, если подобные сравнения вообще возможны. Во всяком случае, стоит упомянуть, что и Греция знала свою «эпоху Просвещения», когда божественное обоснование права потеряло очевидность и люди стали задаваться вопросом, не имеет ли оно более глубокие основания. Так возникла мысль, что установленному праву, которое может быть неправым, должно противостоять такое право, которое следует природе человека, его сущности. Нужно найти такое право, и тогда будет чем корректировать существующее, позитивное.

Теперь давайте взглянем на более близкую к нам эпоху и обратим внимание на двойной разрыв, произошедший в сознании европейцев в начале Нового времени и заложивший основы новой рефлексии над содержанием и источ-

никами права. В то время с открытием Америки произошел прорыв за пределы европейского, христианского, мира. Произошла встреча с народами, не знакомыми с вероучением и правовой системой христиан, которые прежде были источником права для всех европейцев и придавали ему соответствующий вид. С новыми народами нет общности права. Но отсутствует ли у них право, как некоторые тогда утверждали и действовали в соответствии с этим представлением, или же существует такое право, которое, выходя за рамки любых правовых систем, связывает людей и регламентирует их сосуществование? В этой ситуации Франсиско де Витория развил уже существовавшую идею *ius gentium*, «(между)народного права», причем в слове *gentes* присутствует коннотация «язычники», «нехристиане». То есть подразумевается право, предшествующее христианской правовой системе и призванное наладить справедливое сосуществование всех народов.

Второй разрыв в христианском мире произошел внутри самого христианства из-за раскола, разделившего верующих на противостоящие друг другу, а зачастую и враждебные сообщества. И вновь пришлось искать предшествующий догматам правовой минимум, имеющий основания не в вере, а в природе, в человеческом разуме. Гуго Гроций, Самуэль фон Пуфендорф и другие разработали идею естественного права как рационального права, которое, преодолевая границы между вероучениями, вводит в действие разум как орудие совместного правообразования.

Естественное право осталось – особенно в Католической церкви – риторическим аргументом, с помощью которого церковь апеллирует в диалогах с секулярным обществом и другими религиозными сообществами к общему разуму и ищет основы для согласия о природе этических принципов права в секулярном плюралистическом обществе. Но этот инструмент, к сожалению, пришел в негодность, и мне поэтому не

хотелось бы прибегать к нему в этом разговоре. Идея естественного, то есть природного, права (Naturrecht) основана на понятии природы, в котором природа и разум взаимосвязаны, а сама природа понимается как разумная. С торжеством эволюционной теории такой взгляд на природу был признан ложным. Природа как таковая неразумна, пусть в ней и есть место разумному поведению, – вот какой диагноз ставит эта теория, и сегодня он представляется большинству людей неопровержимым². От разных измерений понятия «природа», лежавших когда-то в основе понятия «естественное право», осталось в итоге только то, которое Ульпиан (нач. III в. н. э.) сформулировал в известном положении: «*Ius naturae est, quod natura*

² Наиболее впечатляющее изложение этой все еще господствующей (хотя и претерпевшей некоторые изменения в частности) философии эволюции см. J. Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie (München, 1973). Для понимания различия между реальными научными выводами и философией полезна книга R. Junker – S. Scherer (Hg.), Evolution. Ein kritisches Lehrbuch; (Gießen, 4 1998). О возражениях против философии, сопровождающей учение об эволюции, см. J. Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz (Freiburg i. Br., 2003), S. 131–147.

omnia animalia docet) («Естественное право состоит в том, что природа учит всех живых существ»)³. Но как раз этого недостаточно для наших вопросов, касающихся не того, что касается всех «животных», а специфических задач человека, которые созданы человеческим разумом и которые нельзя решить без помощи разума.

Последним элементом естественного права, желавшего оставаться по своей сути рациональным правом, во всяком случае в Новое время, остались права человека. Идею прав человека нельзя понять, если не взять за основу предпосылку, что человек сам по себе, ввиду своей принадлежности к человеческо-

³ Относительно трех измерений средневекового естественного права (динамика бытия в целом, направленность природы, общей для человека и животных [Ульпиан], специфическая направленность разумной природы человека) см. статью Ph. Delhayе, *Naturrecht*, в: *LThK2 VII*, столб. 821–825. Интересно определение естественного права, помещенное в начале *Decretum Gratiani*: «Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferred, quod sibi nolit fieri» («Род человеческий управляется двояко, а именно естественным правом и нравами. Естественное право есть то, о чем говорится в законе и Евангелии, что всякому повелевается делать то, что он желает испытывать сам, и запрещается делать то, чего он сам не желает испытывать»).

му роду, является субъектом права, что в самом его бытии заложены ценности и нормы, которые нужно находить, но не изобретать. Быть может, сегодня следовало бы дополнить учение о правах человека учением об обязанностях человека, и это, вероятно, помогло бы по-новому поставить вопрос, имеет ли природа разум и может ли существовать в связи с этим рациональное право, затрагивающее человека и его бытие в мире. Такой разговор должен носить в наше время интеркультурный характер. Для христиан речь должна идти о творении и Творце. В индийском мире ему соответствовало бы понятие «дхарма», внутренняя закономерности бытия, в китайской традиции – идея небесного порядка.

4. Интеркультурность и ее последствия

Прежде чем попытаться перейти к заключительным выводам, я хотел бы более обстоятельно поговорить о затронутой только что теме. Интеркультурность представляется мне сегодня измерением, необходимым для дискуссии об основных вопросах человеческого бытия, которую невозможно ограничить христианским миром или западной традицией, ставящей во главу угла разум. И христианство, и Запад представляются универсальными сами по себе, и *de iure* это, возможно, так и есть. Но *de facto* они должны признать, что обе эти традиции может принять только некоторая часть человечества и только для нее они могут быть понятны. Впрочем, число конкурирующих культур гораздо более ограничено, чем кажется на первый взгляд.

Важно, в первую очередь, то, что внутри самих культурных пространств не существует больше единообразия,

но для всех них характерны глубокие противоречия, разделяющие их собственные культурные традиции. На Западе это совершенно очевидно. Хотя секулярная, строго рациональная, культура, впечатляющую картину которой нарисовал нам Юрген Хабермас, явно преобладает и считает себя обязательной, тем не менее христианское понимание действительности по-прежнему остается действенной силой. Два полюса то сближаются, то расходятся, то учатся друг у друга, то более или менее решительно отвергают друг друга.

Подобные противоречия налицо и в исламском культурном пространстве. От фанатичного абсолютизма бен Ладена и ему подобных до позиций рациональной толерантности расстояние достаточно большое. Имеются противоречия сходного характера и в третьем крупном культурном пространстве – индийской культуре, или, лучше сказать, пространствах индуизма и буддизма, хотя нам может казаться, что эти противоречия не столь драматичны. Эти

культурные пространства сталкиваются с претензиями западной рациональности и вопросами, которые ставит христианская вера, ибо и то, и другое уже присутствует в них самих. Эти культуры различными способами ассимилируют и то, и другое, стремясь одновременно сохранить собственную идентичность. Картину дополняют родоплеменные культуры Африки и вновь вызванные к жизни определенными направлениями христианского богословствования родоплеменные культуры Латинской Америки. Они открыто ставят под вопрос западную рациональность, но они ставят под вопрос и притязания на универсальность со стороны христианского откровения.

Что же из всего этого следует? Прежде всего, как мне кажется, фактическая не-универсальность обеих великих культур Запада – культуры христианской веры и культуры секулярной рациональности, хотя и та, и другая, каждая по-своему, приобрели большое значение во всем мире и для всех культур. Поэтому во-

прос тегеранского коллеги, упомянутого Юргеном Хабермасом, кажется, все же имеет некоторый смысл: я имею в виду вопрос: не является ли европейская секуляризация, с точки зрения культурной компаративистики и социологии религии, особым путем, нуждающимся в корректировке? Я бы не стал безусловно сводить этот вопрос к настроениям Карла Шмитта, Мартина Хайдеггера и Леви-Стросса, то есть к европейской усталости от рационального; во всяком случае абсолютной необходимости в такой оценке я не вижу.

Фактом остается то, что наша секулярная рациональность, какой бы очевидной она ни представлялась нашему западному разуму, не становится от этого доступной всякому «рацио»; что в своей попытке показать свою очевидность для всех эта рациональность натывается на некоторые пределы. Эта её очевидность фактически связана с определенными культурными контекстами, и следует признать, что понятие «секуляризация» не может быть вос-

принято всем человечеством, а потому оно существует для ограниченной его части. Иными словами, не существует такой рациональной, этической или религиозной формулы, с которой согласился бы весь мир и которая могла бы затем служить для него основой. Во всяком случае, в настоящее время такая формула недостижима. Поэтому и так называемый всемирный этос остается абстракцией.

5. Выводы

Итак, что же делать? В том, что касается практических выводов, я во многом согласен с тем, что было сказано Юргеном Хабермасом о постсекулярном обществе, о готовности учиться и обоюдном самоограничении. Я хотел бы выразить в двух тезисах свое собственное видение и на этом закончить.

1. Мы видели, что существуют патологии религии, чрезвычайно опасные и заставляющие видеть в божественном свете разума, так сказать, «контролера», который должен снова и снова очищать и упорядочивать религию, как, впрочем, представляли себе это и отцы церкви⁴. Но наши рассуждения показали и то, что существуют (хотя современное человечество понимает это не так хорошо) также и патологии разума, гор-

⁴ Я попытался подробнее изложить это в Примечании 2 к упомянутой выше книге «Glaube – Wahrheit – Toleranz». Ср. также M.Fiedrowicz. Apologie im frühen Christentum // Paderborn, 2 2001).

дыня разума, не менее опасная, а если оценить ее потенциал, то еще более угрожающая: атомная бомба, человек как искусственный продукт – вот её последствия. Поэтому и разум, в свою очередь, должен быть призван к тому, чтобы соблюдать свои пределы и учиться слушать то, о чём говорят великие религиозные предания человечества. Когда разум полностью эмансипируется и отказывается от готовности учиться, от «коррелятивности» он становится разрушительным.

Недавно подобное требование сформулировал Курт Хюбнер, сказавший, что этот тезис не имеет в виду непосредственно «возврат к вере», но призывает «освободиться от давно утвердившегося ложного воззрения, будто вере уже нечего сказать человеку, потому что она противоречит его гуманистической идее разума, просвещения и свободы»⁵. Я также хотел бы говорить о необходимой «коррелятивности» разума и

⁵ K. Hübner. Das Christentum im Wettstreit der Religionen .Tübingen, 2003. S. 148.

веры, разума и религии, призванных к обоюдному очищению и освящению, нуждающихся друг в друге и обязанных это признать.

2. Это основное правило должно быть затем конкретизировано на практике, в интеркультурном контексте нашего времени. Несомненно, главными партнерами в этой «коррелятивности» становятся христианская вера и западная секулярная рациональность. Об этом можно и нужно говорить без всякого ложного евроцентризма. Обе они определяют ситуацию в мире в такой степени, как ни одна другая культурная сила. Однако это не означает, что можно отодвинуть в сторону другие культуры, сочтя их презренно малыми. Это и стало бы проявлением западной гордыни, за которую нам пришлось бы дорого заплатить, а отчасти мы за нее расплачиваемся уже теперь. Для обоих важнейших компонентов западной культуры важно научиться слушать эти культуры и находить подлинную

«коррелятивность» и с ними. Важно включить их в опыт полифонической корреляции, где они сами открылись бы навстречу западной взаимодополняемости разума и веры, чтобы развивался универсальный процесс очищения, в котором в конечном счете обретут новый блеск все известные или интуитивно ощущаемые людьми ценности и нормы, чтобы в человечестве смогла вновь возникнуть действенная сила, которой сможет держаться мир.

Об авторах

Юрген Хабермас

Философ и социолог Юрген Хабермас родился 18 июня 1929 г. в Дюссельдорфе. Учился в Гёттингене, Цюрихе и Бонне, в 1954 г. защитил диссертацию «Абсолютное в истории. О двойственности в мышлении Шеллинга». В 1961 г. он защитил в Марбурге под руководством профессора Вольфганга Абендрота диссертацию «Структурные изменения социального. Исследования категории гражданского общества». Вскоре Хабермас получил место экстраординарного профессора в Гейдельбергском университете, где преподавал до 1964 г. С 1964 по 1971 г. был профессором философии и социологии во Франкфуртском Университете имени И.-В.Гёте, а в 1971 г. переехал в Штарнберг близ Мюнхена, где возглавил совместно с Карлом Фридрихом фон Вайцзекером Институт Макса Планка. В 1981 г. Ха-

бермас опубликовал свой главный труд «Теория коммуникативного действия», в котором разработал концепцию «свободного от давления дискурса». В 1983 г. возвратился во Франкфурт-на-Майне и вплоть до выхода на пенсию в 1994 г. возглавлял кафедру философии в Университете имени И.-В.Гёте (основные аспекты: социальная философия и философия истории). Заслуги Хабермаса многократно отмечены, в том числе премиями Шоллей (1985), Карла Ясперса (1995), Теодора Хойса (1999), Премией мира, учрежденной немецкой книготорговлей (2001). В 2004 г. деятельность Юргена Хабермаса была отмечена Премией Киото – одной из высших почетных наград за достижения в области культуры и науки.

Йозеф Ратцингер

Йозеф Ратцингер родился 16 апреля 1927 г. в Марктле-на-Инне. Изучал философию и богословие в Мюнхене и Фрайзинге, где был рукоположен в

сан священника 29 июня 1951 г. В 1957 г. защитил в Мюнхенском университете диссертацию по трудам Бонавентуры (специальность: «основное богословие») и в последующие годы преподавал догматику и основное богословие в Философско-богословском институте Фрайзинга, а также фундаментальное богословие в Боннском университете. С 1962 по 1965 г. был официальным консультантом (*peritus*) кардинала Йозефа Фрингса на II Ватиканском соборе. В 1963 г. стал ординарным профессором догматики и истории догматов в Мюнстерском университете, в 1966 г. перешел в Тюбингенский университет, а с 1969 по 1977 г. работал в Регенсбургском университете, чьим вице-ректором стал в 1976 г.

25 марта 1977 г. Йозеф Ратцингер был рукоположен в сан архиепископа и возглавил Мюнхенскую и Фрайзингскую кафедру, в том же году был возведен в достоинство кардинала. В 1981 г. папа Иоанн Павел II назначил его префектом Конгрегации вероучения и президен-

том Папской библейской комиссии, а также Смешанной богословской комиссии. С 1986 по 1992 г. кардинал Ратцингер возглавлял Папскую комиссию по составлению Катехизиса Католической церкви. В 1998 г. стал вице-деканом, а в 2002 г. – деканом Коллегии кардиналов. Кроме того, он был членом Второго отдела Государственного секретариата, Конгрегации по делам Восточных церквей, Конгрегации богослужения и таинств, Конгрегации по делам епископов, Конгрегации евангелизации народов и Конгрегации католического образования. В 2000 г. папа Иоанн Павел II назначил кардинала Ратцингера почетным членом Папской академии наук.

19 апреля 2005 г. кардинал Йозеф Ратцингер взошел на Престол св. Петра, приняв имя Бенедикт XVI.

Флориан Шуллер

Философ и богослов, католический священник. Окончил Григорианский университет в Риме, впоследствии

был капелланом в Аугсбургском университете. С сентября 2000 г. – ректор Баварской Католической Академии в Мюнхене.

Григорий Гутнер

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, зав. кафедрой философии и богословия Библейско-богословского института св. апостола Андрея.

Серия «Современное богословие»

Книги Йозефа (Бенедикта XVI) Ратцингера

Вышли:

ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

О разуме и религии

В соавторстве с Юргеном Хабермасом

ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ

в 2006 году:

СУЩНОСТЬ И ЗАДАЧИ БОГОСЛОВИЯ

**Попытки определения в диспуте
современности**

**МНОГООБРАЗИЕ РЕЛИГИЙ
И ЕДИНЫЙ ЗАВЕТ**

ВЕРА — ИСТИНА — ТОЛЕРАНТНОСТЬ
Христианство и мировые религии

ЦЕННОСТИ В ЭПОХУ ПЕРЕМЕН
О соответствии вызовам времени

**ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОЙ
ЭТИКИ**

*В соавторстве с Хайнцем Шерманом
и Гансом Урсом фон Бальтазаром*



Йозеф Ратцингер родился в 1927 г., доктор богословия, был профессором догматики и основного богословия в Бонне, Мюнстере, Тюбингене и Регенсбурге, участник II Ватиканского собора; в 1977 г. был возведен в достоинство кардинала; с 1981 г. был префектом Конгрегации по вероучению, председателем Папской библейской комиссии и Международной богословской комиссии. С 2002 г. был деканом Коллегии кардиналов. 19 апреля 2005 г. избран преемником Иоанна Павла II и принял имя Бенедикт XVI.

Формат 84x108/32. Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл.-печ. л. 7,56. Тираж 2000 экз. Заказ № 4054.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА».
610033, г. Киров, ул. Московская, 122.

Юрген Хабермас

Йозеф (Бенедикт XVI) Ратцингер

ДИАЛЕКТИКА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

О РАЗУМЕ И РЕЛИГИИ

В диалоге Юргена Хабермаса и Йозефа Ратцингера обсуждается вопрос о секулярных принципах современной европейской цивилизации. К дискуссии приглашены собеседники, имена которых приобрели символическое значение для всего интеллектуального мира. Юрген Хабермас говорит о практическом разуме постметафизического секулярного мышления, Йозеф Ратцингер – о реальности человека как творения, предшествующей всякой рациональной общественной обусловленности. Оба отталкиваются от того, что перед секулярным государством стоит множество внешних и внутренних проблем, связанных с религиозным мировоззрением. Возможно ли их решение? Столкнулись ли мы с кризисом права, кризисом либерального государственного устройства, кризисом сосуществования культур? Есть ли иная коммуникативная и этическая основа светского общества, с совершенно иным, по сравнению с прошедшим столетием, местом религии в культуре?

ISBN 5-89647-164-5



9 785896 471646



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

www.standrews.ru