

нащупывающее свой путь артистическое исполнение, чем сопровождаемый звуковыми помехами поиск единственно верного и неповторимого звучания?» [4, с.285].

П. Хиндемит отмечает такую особенность личности исполнителя высокого класса, как «неудовлетворённость души исполнителя». «Чем выше подъём по тропе совершенства исполнителя, тем сильнее он обычно мучается сомнениями, недоверием и отчаянием», - пишет Хиндемит об этом качестве [9, 144].

Действительно, выдающиеся артисты отличаются от посредственных не только величиной таланта, но и огромной требовательностью к себе. Исполнитель ставит перед собой всё более и более высокие задачи, стараясь приблизиться к идеалу исполнения, звучащему в его внутреннем представлении. Нина Дорлиак в статье «В дуэте с Рихтером» пишет о великом пианисте: «Самое мучительное для всех нас то, что он сам всё меньше удовлетворён своими концертами, хотя для этого нет никаких объективных оснований. Скажем, когда я, все наши друзья совершенно потрясены концертом, он может недовольно сказать: «Сегодня мало что получилось». Когда мы пытаемся его убедить, что даже физическое утомление не отражается на его мастерстве, глаза у него гаснут и он говорит: «Но я один знаю, как это должно быть!» [2, с.67-68].

Образ подъёма по тропе, ведущей к совершенству, использованный Хиндемитом, подталкивает к мысли, что перед поднявшимися на высоту мастерами открываются новые горизонты непознанного, неисполненного, того, что заставляет исполнителей стремиться к совершенствованию.

Итак, в «Мире композитора» П.Хиндемит раскрывает и многообразный мир исполнителя. В своём труде Хиндемит затрагивает проблемы, уже в давние времена возникшие перед исполнителями (такие, как вопрос виртуозности и осмысленности), и открывшиеся перед музыкантами только в XX веке (технический прогресс и музыка), которые получили продолжение в сегодняшнем дне. Композитор, исполнитель и слушатель неразрывно связаны, они влияют друг на друга, и обуславливают развитие всего музыкального искусства. Исполнитель является связующим звеном в этой триаде, и на нём лежит большая ответственность за звуковое воплощение творения. Мысли, изложенные выдающимся композитором XX столетия Паулем Хиндемитом, могут действительно помочь современному музыканту в его нелёгкой, но благородной деятельности.

Источники и литература:

1. Ансерме Э. Статьи о музыке и воспоминания / Э. Ансерме. – М. : Советский композитор, 1986. – 224 с.
2. Дорлиак Н. В дуэте с Рихтером / Н. Дорлиак // Юность. – 1984. – № 1. – С. 67-68.
3. Курт Э. Романтическая гармония и её кризис в «Тристане» Вагнера / Э. Курт. – М. : Музыка, 1975. – 551 с.
4. Кремер Г. Обертон / Г. Кремер. – М. : Аграф, 2001. – 352 с.
5. Левая Т. Пауль Хиндемит / Т. Левая, О. Леонтьева. – М. : Музыка, 1974. – 448 с.
6. Леонтьева О. Пауль Хиндемит – критик времени / О. Леонтьева // Пауль Хиндемит. Статьи и материалы. – М. : Советский композитор, 1979. – С. 5-58.
7. Онеггер А. О музыкальном искусстве / А. Онеггер. – Л. : Музыка, 1985. – 216 с.
8. Стравинский И. Хроника моей жизни / И. Стравинский. – Л. : Гос.муз.изд., 1963. – 276 с.
9. Hindemith P. A composer's world. Schott Musik International / P. Hindemith. – Mainz, 1952; renewed 2000. – 221 p.

Пашков К.В.

УДК 008:[322+342.7]

КУЛЬТУРА ПРИМИРЯЮЩЕГО РАЗУМА: «ПОСТСЕКУЛЯРНЫЙ ПОВОРОТ» В ФИЛОСОФИИ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА

Хотим мы того или нет, но история третьего тысячелетия в котором предстоит жить нам и нашим ближайшим потомкам, подобно истории XX столетия, открытой Первой мировой войной, началась с травматического переживания растерянности, уязвимости и беззащитности перед лицом насилия, которое может прийти в наш дом в тот момент, когда его никто не ждет. Терракты 11 сентября 2001 года в США стали только первым актом этого насилия, развертывание цикла которого в глобальном масштабе явственно прослеживается и в росте исламского экстремизма во всем мире, и в череде «войн возмездия» западной коалиции на Ближнем Востоке, и в ужасном массовом убийстве, совершенном Андреасом Брейвиком в 2011 году в Норвегии.

Опасной особенностью сегодняшней эпидемии насилия, является то, что она все чаще начинает оправдывать себя не только политическими или экономическими, но и *религиозными мотивами*, подобно тому, как это было сотни лет назад, еще до того, как Запад, а за ним и весь остальной мир начали модернизироваться и секуляризоваться, т.е. последовательно и целенаправленно уменьшать влияние религии на общество, политику и культуру.

Следует отметить, что социологи религии уже начиная с 80-х годов XX столетия зафиксировали повышение общего градуса религиозной ангажированности не только в исламском мире, но и на Западе, где бурно расцвели многообразные новые религиозные движения (New Age), а также укрепил свои позиции христианский фундаментализм. В 90-х гг. «религиозный ренессанс» охватил также постсоветские государства, Латинскую Америку, страны Азии и Ближнего Востока. В результате, сегодня даже отцы-

основатели теории секуляризации, такие как П. Бергер, признали, что религия вернулась в жизнь современного мира, а их прогнозы по поводу ее маргинализации оказались преждевременными и отчасти ошибочными [1].

Итак, религиозно мотивированное насилие – это одна из реалий нашего небезопасного мира, который уже перестал быть секулярным, но еще не стал, и, наверное, вряд ли станет в будущем «полностью» религиозным. В таком, «*постсекулярном*» мире те, кто называют себя секуляристами и те, кто называют себя религиозными людьми, по крайней мере в рамках культур, имеющих европейские корни и (или) демократические традиции, вынуждены будут жить бок о бок, и избегая насилия, находить между собой общий язык. Нет сомнения, что культурология и философия должны способствовать нахождению этого «постсекулярного» языка примирения, который силой разума и культуры будет противостоять насилию, изыскивая пути к диалогу и компромиссу между представителями разных религий, секуляристами и религиозными людьми, даже в сегодняшней непростой ситуации растерянности, непредсказуемости и взаимного недоверия.

Поиск языка примирения и выработка принципов организации культуры ненасильственного отношения к «постсекулярной» действительности – вот та *проблема*, которую мы намерены рассмотреть в данной статье. *Задачей* ее мы ставим экспликацию и анализ концептуальных усилий, нацеленных на решение этой проблемы, которые были предприняты авторитетным немецким мыслителем Юргеном Хабермасом, осуществившим в последнее десятилетие своего рода «постсекулярный поворот» в рамках его ориентированной на разум, а не веру, секулярной философии.

Актуальность обращения украинской гуманитаристики к анализу «постсекулярного поворота», манифестированного в концепции «постсекулярного общества» в философии Хабермаса, проистекает из факта вероятной релевантности его интуиций по поводу постсекулярной ситуации на Западе, для осмысления и прогнозирования развития постсекулярной ситуации в рамках украинских реалий, где существует поляризация секулярной и религиозной групп в обществе, но при этом не развита традиция и культура ненасильственного диалога на тему религии в публичном поле.

В отечественной гуманитаристике в настоящее время отсутствуют подобные западным монографические работы [2], в которых бы комплексно анализировался подход Хабермаса к осмыслению религии вообще или к проблематизации темы постсекулярности, в частности. При этом у нас уже появились переводы основных «постсекулярных» текстов Хабермаса [3-7], а также ряд статей таких авторов как А. Юдин, А. Кырлежев, Д. Узланер, А. Баумейстер, А. Логинов и др., в которых были даны религиозноведческая, философская и богословская оценки его постсекулярной философии. Большинство из этих авторов были высказаны в целом критические, по тону, замечания в адрес концепции «постсекулярного общества» Хабермаса, заявлены сомнения в её адекватности и реалистичности. Не намериваясь здесь подробно анализировать аргументы критиков Хабермаса, мы лишь отметим, что не разделяем полностью их убежденности в том, что его концепция является фатально утопичной, что «постметафизической философии нечего противопоставить фундаментализму» [9, с. 5], или что религии в постсекулярном обществе отведена второстепенная роль [8, с. 27].

Приступая к прорисовке контуров концептуализаций постсекулярного общества Ю. Хабермаса, следует напомнить, что в свое время, ее появление стало интеллектуальной реакцией немецкого философа на «чудовищное деяние» террористической атаки 11 сентября 2001 года, названной им «первым всемирно-историческим событием в строгом смысле этого слова» [10, с. 28]. Для определения масштаба и перспективы этого события, а также реакции на него мирового сообщества, Хабермас даже предложил показательную историческую аналогию: 11 сентября и последующие ответные действия Америки на террористическую угрозу он уподобил началу Первой мировой войны, вызванному терактом в Сараево, за которым вскоре последовала «эпоха тотальных войн, тоталитарного угнетения, механизированного варварства и бюрократического массового убийства» [10, с. 26].

Хабермас посчитал необходимым акцентировать своеобразное *религиозно-культурное измерение* произошедшего: теракт 11 сентября был мотивирован *религиозными убеждениями* мусульманских фанатиков, болезненно переживающих разрыв с корнями своей культурной традиции, видоизменяющейся под напором модернизации и секуляризации, которая, фактически, «сбилась с правильного пути» [3, с. 119]. В то же время, в ультрамодернизированной и вроде бы давно секуляризированной западной культуре, теракт мусульманских смертников имел неожиданный *ответный религиозный эффект*, вызвав, как изящно сформулировал немецкий философ, в «сокровенных глубинах секулярного общества вибрацию религиозной струны» [3, с. 118]. Внешне это выразилось в росте апокалиптических настроений, приходе людей в храмы, появлении ветхозаветных интонаций и «дискурса возмездия» в устах западных политиков. В последующие за терактом годы, западные СМИ оказались переполнены сообщениями о событиях, связанных с религиозной активностью во всем мире, что окончательно разрушило секуляристскую уверенность в том, что религии отстают перед лицом прогресса и модернизации, и этот процесс необратим. Усилилась также доля публичных высказываний религиозных общин по социально значимым темам, широко распространился фундаментализм и в полный голос заявили о своих религиозных правах этнические эмигрантские сообщества.

Все это заставило автора концепции постсекулярного общества оспорить тезис «о существовании прямой зависимости между модернизацией общества и секуляризацией населения» [5а, с. 1] и заявить о необходимости сегодня дифференцированного подхода к трактовке понятий «модернизация» и «секуляризация». Отстаивая идею о необходимости диалога между прошедшим долгий и трудный путь секуляризации западным обществом и представителями культур, только вступающих на путь

секуляризации, а также между секулярным большинством и религиозным меньшинством внутри западного социума, Хабермас пришел к выводу, что успех этих диалогов во многом зависит от того, сможет ли сам Запад не забыть «об открытой, незавершенной диалектике своего собственного, западного процесса секуляризации» [3, с. 118]. Уточняя свою мысль, вслед за известным социологом религии Х. Казановой, Хабермас высказался за корректировку теории секуляризации, затрагивающей, однако, не суть этой теории, а ее «прогнозы, относительно будущей роли религии» [5а, с. 2], исходя из того факта, что даже в модернизированных обществах «утрата многих функций и индивидуализация религии не означают неизбежности утраты ее значения ни в политической жизни и культуре общества, ни в личном образе жизни индивидуума» [5а, с. 2].

Переходя к социальному прогнозированию, Хабермас высказал убеждение о росте в ближайшем будущем влияния религии и религиозных сообществ в публичной сфере уже возникшего на Западе «постсекулярного общества», которое «приемлет факт дальнейшего существования религиозных общин в постоянно секуляризирующейся среде и приспосабливается к нему» [5а, с. 2]. Уточняя, что для него важно дать ответ на вопрос о том, «как нам понимать нашу роль как членов постсекулярного общества и чего нам ожидать друг от друга, чтобы в исторически прочно сложившихся формированиях наших национальных государств обеспечить цивилизованное обращение граждан друг с другом и в условиях культурного и мировоззренческого плюрализма» [5а, с. 2], Хабермас интерпретирует постсекулярность как «двойкий образовательный процесс, заставляющий как просветительские традиции, так и традиции религиозных учений осмыслить пределы каждого из этих воззрений» [4, с. 43]. Называя неконструктивной ранее доминировавшую в западном обществе установку на радикальное противостояние секуляристов и сторонников религии, мультикультуралистов и «просветительских фундаменталистов», Хабермас призвал всех их к компромиссу на позициях «демократически просвещенного здравого смысла» [3, с. 120], который позволил бы, путем взаимных уступок и толерантности друг к другу, достигнуть баланса интересов в рамках делиберативного демократического процесса по самым болезненным и спорным вопросам.

В качестве условий для созидания функционирующего «постсекулярного общества», Хабермас обозначил ряд требований, которым должны следовать представители религиозной и секулярной партий. От религиозных сообществ ожидается, что они проявят черты рационализма и рефлексивности в рамках религиозного самовосприятия, сумеют вступить в диалог между собой, не будут отрицать авторитета светских наук, озаботятся переводом истинностных содержаний религиозной речи на общедоступный язык и сумеют икорпорироваться в условия «существования конституционного государства, основанного на профанной морали» [3, с. 120]. Способствовать такого рода герменевтической саморефлексии могли бы теология и религиозная философия, «в которой речь идет об экспликации разумности веры» [11, с. 132].

От секулярного большинства, соглашающегося увидеть в религии «важнейший ресурс смыслопорождения» [3, с. 125], а в «нормативных истинностных содержаниях религиозного высказывания собственные, зачастую распавшиеся интуиции» [11, с. 126], ожидается признание полезности «подчеркнутого усиления религиозных языков» [3, с. 125] в публичном пространстве и отказ от вынесения решений «по важным вопросам прежде, чем секулярное большинство прислушается к возражениям оппонентов, ощущающих себя ущемленными большинством в своих религиозных убеждениях» [3, с. 125].

Для того, чтобы преодолеть проблему оскорбительного для религиозных меньшинств «покровительственного» отношения к ним со стороны конституционного государства, Хабермас постулирует их равенство в рамках «постсекулярного общества» со всеми прочими группами граждан: «либеральное государство обеспечивает религиозную свободу как гражданское право, так что религиозные меньшинства уже не находятся на положении терпимых и зависимых от благосклонности какой-либо более или менее толерантной государственной власти» [5а, с. 2]. Религиозные субкультуры в этих условиях должны «выпустить своих членов-индивидуумов из своих объятий, для того, чтобы те в гражданском обществе смогли ощутить, осознать и признать себя и друг друга членами одного и того же общественно-политического образования» [5а, с. 2]. Если в обществе возникает спорный вопрос, к примеру, начинается спор о запрете абортов или строительстве мечети в центре европейского города, то путем открытого делиберативного волеизъявления, религиозные и секулярные граждане плюрального государства выясняют пределы терпимости и допустимости реализации их точки зрения без нарушения как позитивной свободы на вероисповедание одних, так и негативной свободы других, за которыми сохраняется право «оставаться незатронутым религиозной практикой (иных) конфессий» [5а, с. 2]. При этом нормой обыденной жизни постсекулярного общества становится толерантность, которую Хабермас стремится переинтерпретировать таким образом, чтобы исключить подозрение в ее возможном репрессивном (выборочном) характере. Нерепрессивная толерантность означает, «что все, верующие и неверующие, взаимно признают друг за другом право на убеждения, ритуалы и образ жизни» [5в, с. 1], но в то же время, уточняет Хабермас, такого рода признание «нельзя путать с положительной оценкой чужой культуры и чужого образа жизни, неприемлемых для себя самого убеждений и практик» [5в, с. 1].

Призывая искать и находить компромисс между секулярным и религиозным сообществом на основе положений постметафизической философии, критически усвоившей «элементы содержания из иудео-христианской традиции, которые не менее важны, чем наследие греческой метафизики» [6, с. 18], Хабермас, разрабатывает постсекулярную «концепцию, посредничающую между двумя сторонами» [11, с. 114], с учетом многочисленных критических замечаний, которые были выдвинуты по каждой

отстаиваемой им (или Дж. Ролзом, на которого Хабермас обильно ссылается) позиции оппонентами из различных лагерей [11].

Не имея возможности в рамках данной статьи вступить в разбор полемики вокруг концепции Хабермаса, мы завершим наш экскурс в пространство его мысли констатацией того факта, что немецкий профессор не только теоретизирует, но и лично участвует в опытах по изменению ментальности граждан секуляризованного общества, практикуясь в «саморефлективном преодолении секуляристски закаленного и эксклюзивного самопонимания модерна» [11, с. 133], о чем, в частности, свидетельствует его дискуссия с нынешним Папой Римским Бенедиктом XVI о проблеме дополитических основ демократического правового государства [4]. Можно также отметить, что делиберативные установки постсекулярного общества реализуются на практике и независимо от инициатив Хабермаса, наиболее чутко уловившего «дух времени» и концептуализировавшего его. В этом ракурсе, укажем на известную дискуссию У. Еко и кардинала К. М. Мартини, а также диалог писателя Ф. Бегбедера и епископа Ж. М. Ди Фалько, которые реализуют идею открытого обмена мнениями между представителями светской и религиозной общественности, дали своего рода пример публичного постсекулярного диалога в рамках западной культуры [12].

Подводя итог всему вышесказанному относительно «постсекулярного поворота» в философии Ю. Хабермаса и его манифестации в разработанной немецким мыслителем концепции постсекулярного общества, можно сделать вывод о том, что сама эта концепция не является таким уж утопическим проектом, как полагают ее критики. Конечно, для обвинения Хабермаса в идеализме есть определенные предпосылки, однако доля утопии и идеализма в его философских проектах ничуть не большая, нежели в проектах других представителей постсекулярной мысли, к примеру, в проекте «радикальной ортодоксии» Дж. Милбанка, ратующего за «постсекулярный порядок», базирующийся на полном и повсеместном «восстановленной христианской гегемонии» [13].

Соглашаясь в целом с авторитетным мнением исследовательницы творчества немецкого мыслителя И. Фарман, в том, что все предложенные Хабермасом «проекты весьма содержательны и не зря привлекают большое внимание общественности» [14, с. 9], мы полагаем возможным утверждать, что культивирование разумных начал в диалоге между сторонниками секулярных и религиозных ценностей внутри социума, на базе которого Хабермас предлагает гармонизировать противоречия в постсекулярном обществе – это все-таки более предпочтительный и конструктивный вариант выхода из сегодняшней ситуации, нежели попытка тотальной теологизации культуры.

Дальнейшим раскрытием проблемы поднятой в данной статье, должно стать рассмотрение вопроса о применимости критериев, которые разработаны Хабермасом для анализа постсекулярного состояния общества в странах Запада к постсоветской ситуации, которую сам мыслитель не анализировал, и по всей вероятности, несправедливо считал не подлежащей оценке в постсекулярных категориях.

Источники и литература:

1. Berger P. The desecularization of the world: a global overview / P. Berger // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics / Ed. P. L. Berger. – Washington, D.C. : Grand rapids, 1999. – P. 1-18.
2. Adams N. Habermas and Theology / N. Adams. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. – 267 p.
3. Хабермас Ю. Вера и знание / Ю. Хабермас // Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – М. : Весь Мир, 2002. – С. 115-131.
4. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI). – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
5. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? / Ю. Хабермас // Российская философская газета. – 2008. – № 4 (18), апрель. – С. 1-2; – № 5 (19), май. – С. 1-2.
6. Хабермас Ю. Религия, право, политика. Политическая справедливость в мультикультурном мир-обществе / Ю. Хабермас // Полис. – 2010. – № 2. – С. 7-21.
7. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас; пер с нем. М. Б. Скуратова. – М. : Весь мир, 2011. – 331 с.
8. Баумейстер А. Апорії модерної теорії легітимації / А. Баумейстер // Філософська думка. – 2009. – № 5. – С. 22-33.
9. Узланер Д. Введение в постсекулярную философию / Д. Узланер // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 3-32.
10. Habermas J. Fundamentalism and terror / J. Habermas // Philosophy in a time of terror: dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida / [interviewed by] Giovanni Borradori. – Chicago : The University of Chicago Press, 2003. – P. 25-43.
11. Хабермас Ю. Религия и публичность / Ю. Хабермас // Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь мир, 2011. – С. 109-141.
12. Пашков К. В. Сучасна європейська «література діалогу» між вірою та невір'ям та антиномії постсекулярної культури / К. В. Пашков // Культура України : зб. наук. пр. / Харк. держ. акад. культури. – Х. : ХДАК, 2012. – № 37. – С. 57-65; Узланер Д. Постсекулярное, ставим проблему [Электронный ресурс] / Д. Узланер. – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Postsekulyarnoe-stavim-problem>
13. Фарман И. П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса / И. П. Фарман. – М. : Ин-т философии РАН, 1999. – 244 с.