

ДИАЛОГ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ИННОВАЦИЯ

Н. С. Щекин

Институт социологии НАН Беларуси, г. Минск

Со времени создания модели «перекрывающего консенсуса» Дж. Роулза, которая приобрела признание в кругах ученых-обществоведов, известно, что в определенных ситуациях стороны, ведущие диалог, могут использовать в прагматической дискуссии любые аргументы, поскольку в такой дискуссии имеет значение согласие по поводу результата – разделяемого всеми тезиса или принимаемого решения. Содержание различных дискурсов, концепций или мировоззренческих систем, используемых сторонами для аргументации своего решения, в этом смысле не имеет значения, если стороны соглашаются на уровне практического финала диалога. Так, в частности, в рамках различных религиозных дискурсов существуют представления о человеческом достоинстве, и с тем, что общественные условия не должны умалять этого достоинства, согласится каждый, независимо от своих религиозных или идеологических предпочтений. Подобная логика может «работать» и при выработке практических решений, касающихся взаимоотношений государства и церкви. Однако во многих ситуациях выясняется, что имеет значение также и содержание представлений о том же человеческом достоинстве. Для иллюстрации одной из этих ситуаций достаточно, например, сравнить представления о социальном положении женщины в исламских и христианских культурах и сопоставить характерные для них представления о достойной, свободной, счастливой жизни женщин. В результате этого сопоставления становятся очевидными принципиальные отличия не только в трактовке основных духовных ценностей, но и в организации общественной жизни на всех уровнях – от семьи до профессиональных общностей. Та же проблема возникает в связи с манифестацией дискурсов церкви и государства уже постольку, поскольку первый является религиозным, а второй, по определению, светским.

С учетом подобных прецедентов возникает проблема использования носителями религиозного дискурса оригинальных аргументов, которые могут быть непонятны в рамках светского дискурса. Проблема возможности использования различных дискурсов с целью обоснования своей позиции в современном общественном знании актуальна. Особую актуальность эта проблема приобретает применительно к дискурсам, претен-

дующим на универсальность, к которым относятся религиозные дискурсы. Поэтому не случайно попытка ее решения породила спор эксклюзивистов и инклюзивистов.

Эксклюзивисты (Дж. Роулз, Р. Рорти, Ю. Хабермас, Р. Ауди и др.) полагают, что использование религиозных аргументов в публичной дискуссии неприемлемо, поскольку они не могут быть поняты всеми ее участниками. Следовательно, носители религиозного дискурса должны найти некие универсальные аргументы, которые могут представлять собой своеобразный «перевод» религиозных положений и возможность осмысления их, используя возможности некоего универсального светского дискурса [1]. Напротив, инклюзивисты (Н. Уолтерсторф, М. Уолцэр, У. Конноли и др.) считают, что религиозные аргументы могут быть использованы независимо от возможностей их прямой и быстрой адаптации светским дискурсом. Основанием для этого, по их мнению, является тот факт, что для достижения позитивного результата имеют значение любые разумные аргументы, на основании которых обозначается особенная позиция дискутирующих сторон и формируется общее представление о границах проблемы.

Несмотря на различие и даже на оппозицию концептуальных установок в решении составленной проблемы сторонниками данных методологических подходов, их объединяет одно важное обстоятельство – они предъявляют достаточно высокие требования к субъектам диалога. В частности, с точки зрения как инклюзивистов, так и эксклюзивистов предполагается, что стороны должны занять позиции, предполагающие отказ от притязаний на «монологический диктат» – господство одного универсального и наиболее разумного дискурса. При этом религиозная сторона диалога должна заботиться не только о том, чтобы ее поняли другие, но и том, чтобы совместить эту установку с сохранением верности сотериологическим положениям своего учения. Иными словами, представителям церкви нужно найти аргументы, которые были бы приемлемы, с одной стороны, в пространстве светской социально-культурной коммуникации, а с другой – соответствовали бы религиозному дискурсу, а следовательно, основам вероучения.

Главное же состоит в том, что система социального управления призвана обеспечивать стабильное и бесконфликтное развитие общества на основе гармоничного взаимодействия различных общностей и социальных институтов. При этом основным ресурсом для обеспечения эффективности этого взаимодействия является символический капитал, под которым понимается общественная духовная собственность – моральные ценности и нормы, традиции и обычаи, нравы и ритуалы, мировоззренческие установки, знания и информация, социальные идеалы и другие феномены коллективной памяти и духовной культуры общества.

Но функцию капитала эти феномены начинают выполнять только при наличии двух условий. Во-первых, когда они реально способствуют интеграции людей в коллектив, пробуждению у них коллективного самосознания и мобилизации на достижение социально значимых целей. Последнее обстоятельство следует специально подчеркнуть, поскольку здесь артикулируется возникшая в древности и ставшая *idée fixe* всей моральной философии мечта об активном влиянии образа жизни человека и общества в целом в прошлом, влиянии на качество жизни в настоящем и влиянии на его потенциальные возможности в будущем.

Во-вторых, чтобы обрести функцию влияния, символический капитал должен использоваться в практической деятельности. Известный французский социолог П. Бурдьё, в частности, связывает его использование с существованием «габитуса» – усвоенных субъектом схем мышления и действия. «Габитус есть одновременно система схем производства практик и система схем восприятия и оценивания практик. В обоих случаях эти операции выражают социальную позицию, в которой он был сформирован. Вследствие этого габитус производит практики и представления, поддающиеся класси-

фикации, и объективно дифференцированные, но они воспринимаются непосредственно как таковые только теми агентами, которые владеют кодом, схемами классификации, необходимыми для понимания их социального смысла» [2, с. 193–194]. «Запуск» механизма габитуса, следовательно, способствует реализации потенциала влияния символического капитала на общественную жизнь, что позволяет лучше понять диалектическую связь феноменов традиции, новации и инновации. В рассмотренной нами интерпретации методологической функции социального капитала инновация предстает в качестве формы объективации усвоенных социальным субъектом традиций и идеалов в новом, соответствующем современности культурно-историческом контексте и его влиянии на социальные практики.

В заключение отметим, что поскольку в структуре символического капитала современной цивилизации фундаментальная роль принадлежит таким компонентам общественной духовной культуры христианского мира, как моральные ценности и нормы, традиции и обычаи, нравы и ритуалы, их значение нельзя недооценивать. Поэтому только взвешенное, деликатное и ответственное отношение к ним как к основаниям стабилизации мирового порядка и факторам инновационного развития современного общества должно быть характерно для инновационных сценариев диалога церкви и государства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хабермас, Ю. Против «воинствующего атеизма» («Постсекулярное» общество – что это такое?) // Рус. журн. – 2008. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>. – Дата доступа: 13.11.2015.
2. Бурдьё, П. Начала / П. Бурдьё ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Socio-Logos, 1994. – С. 181–207. – Choses dites / Pierre Bourdieu. – Paris : Minuit, 1987.