Религиозните морални ценности в глобалното общество

Христо Гьошев

Въпросът за ролята и мястото на религиозния светоглед и ценности в контекста на нарастваща глобализация придобива напоследък все по-голямо значение в социалните и хуманитарните изследвания. Нуждата от задълбочено изучаване на този въпрос се дължи не на последно място на обстоятелството, че тази роля на религията има противоречиво и често трудно за прогнозиране отношение към останалите обществени процеси. Доказателство за тази противоречивост представлява фактът на промяната на една основна тенденция при модерните общества: тази на прогресивното увеличаване на ефекта от секуларизацията, модернизацията и рационализацията за сметка на ролята на религиозните представи, мотиви и практики. Изследването на съвременното състояние на религията съдържа няколко основни теоретични трудности.

1. В резултат от историческото изграждане и развитие на нациите, религиозните представи, са неотчленимо свързани с обществените процеси и конфликти, в резултат на което и ценностите на религията при почти всички нации са неразделна част от националното съзнание. Поради това е трудно влиянието на религията в днешните национални общества да бъде разглеждано в изолиран вид.

2. Към днешна дата мнозинството от световното население е с религиозна принадлежност. Според данни от годишно световно проучване на религиозността едва 11.7 процента от населението на света е нерелегиозно, а като атеисти заявяват себе си 2.3 процента (Barrett et al. 2008). Ето защо, дори да приемем валидността на едно от основните положения на тезата за секуларизацията – това за прогресивното намаляване на значимостта на религията в публичното пространство и власт, то това положение очевидно не може да се приеме за валидно що се отнася до

значимостта на религията в цялостната система от представи на субектите в световен мащаб, нито до мястото й в тази система.

3. Като резултат от процеса на глобализация, с интензифицирането на комуникацията и миграционните процеси се усложняват взаимодействията между различните общности и в този процес религиозните представи и нагласи в повечето случаи корелира с други фактори, определящи идентичността на субектите, преди всичко културна и етническа принадлежност.

Тези съображения оправдават извод в следния смисъл. Въпреки несъмненото влияние на религията върху социалните процеси, е трудно, ако не и невъзможно, да се изолира тя като отделен фактор, както и да се прогнозира нейното бъдещо влияние в глобален контекст, както и обратно, да се оцени влиянието на процеса на глобализация върху динамиката - и дори съдбата - на религиите. Това води до въпроса дали изобщо е смислено да очакваме резултат от опитите 1. за подобни прогнози и 2. за изтъкване на определени политически, научни или други нормативни аргументи и решения, свързани с оценката на мястото на религията в контекста на глобализиращия се свят. Скептицизмът, който се съдържа в този въпрос, се отнася, разбира се, и към първия, и към втория аспект на проблема, тъй като те са взаимосвързани. Въпреки това обаче, ми се струва, че ние не трябва да сливаме тези два аспекта; във всеки случай, моят анализ разчита на това, че те могат да бъдат разглеждани отделно един от друг и че вторият въпрос може да бъде обсъждан с по-малка доза скептицизъм, отколкото първият. За да аргументирам това си твърдение първо ще разгледам смисъла на двата проблема, а след това ще се опитам да доведа до някаква определеност втория. Ще направя това на базата на „концептуалната дилема“ секуларизация/десекуларизация. Според мен тя може да бъде успешно използвана методично както в прогностичен, така и в нормативен план, макар и по различен начин.

В прогностичен план понятието секуларизация има историческото първенство и до голяма степен това задава посоката на анализ на т. нар. процес на секуларизация, чиято основна прогностична теза е цялостно

отслабване на социалното влияние на религията (Karpov, 2010, p.232). Основните аргументи в полза на това очакване са широко застъпени в литературата по въпроса, затова тук само ще ги скицирам. Тези аргументи са свързани с тенденциите за прогресивното отделяне на светската от религиозната власт и формирането на диференцирани публична и частна сфери на живота в модерните общества. Моментите, които могат исторически да фиксират понятието секуларизация като убедително описание на тези тенденции, са Вестфалският мир, с който значителна териториална власт преминава от църковно в политическо владение и самият край на деветнадесети век, в който силно развитият процес на модернизация води мнозина теоретици до предположението за устойчива връзка между модернизирането и икономическото рационализиране на обществените процеси от една страна и западането на ролята на религията в обществото, от друга. Теоретичната вяра в секуларизацията като обективен исторически процес, каузално свързан с религията, се утвърждава например в социологическите теории на Макс Вебер, Емил Дюркейм, Алфред Шютц, Толкът Парсънс и Питър Бъргър, като носещата основа на теорията за секуларизацията представлява моделът за линеен прогресивен процес на модернизация и „разомагьосване на света“ (М. Вебер), при който би било нормално свръхестествените представи за света постепенно да се заменят от „естествени“.

На фона на тази солидна теоретична база заявлението, направено от самия Питър Бъргър на прага на 21 век, че „светът, с някои изключения, е също толкова религиозен, колкото е бил винаги, а на някои места е по-религиозен от всякога“ (Berger 2001, p. 445) идва доста изненадващо, но е в съгласие с фактите на социалната действителност в световен мащаб. Това наблюдение, макар и да не е неочаквано като се имат предвид горе цитираните данни, не може да не събуди теоретично безпокойство: как трябва да си представяме динамиката между феномените секуларизация и религия предвид заявената безоснователност на линеарната посока на развитие, предвиждана от „класическия“ възглед за секуларизацията, чието дискредитиране изглежда недвусмислено изразено в цитираното твърдение.

Теоретичната трудност Бъргър посреща с алтернативния термин *десекуларизация*, на чието значение ми се струва необходимо да бъде обърнато специално внимание поради няколко причини. *Първо*, разбира се, защото то е свързано с претенцията да дава по-адекватно обяснение на социалната роля на религията днес. *Втората* причина е, че това понятие съдържа нееднозначно отношение към понятието секуларизация и това би могло да породи противоречиви тълкувания на смисъла на самото понятие, както и на феномена, който то следва да обозначи. *Третата* причина е липсата на широк изследователски интерес към понятието десекуларизация, въпреки на пръв поглед очевидната непотвърденост на класическата теза за секуларизацията. На практика терминът е рядко използван и то почти без изяснение на неговото значение, сякаш се предполага, че то е саморазбиращо се (Karpov 2010, p. 233). Ще се спра на тези три аспекта на проблема.

1. Доколко понятието десекуларизация е по-добра алтернатива на класическото понятие? Няколко допълнителни наблюдения на Питър Бъргър могат да бъдат приведени в отговор на този въпрос. Първо „мнозинството от социолозите, занимаващи се днес с религия, вече не се придържат към въпроса за модерността и секуларизацията“ (Berger 2001, p. 444), което само по себе си свидетелства за липсата на доверие в обяснителния потенциал на тези понятия по отношение на религиите. За това положение, разбира се, съществуват основателни причини, поради което то може да бъде обяснено и въз основа на фактите. Понеже тезата за секуларизацията притежава ценностна неутралност, е възможно предполагаемият ефект да бъде оценен не само според оценките на идеологическите й поддръжници, но и по защитните стратегии, идващи откъм нейните „противници“. Но опитите за реализиране на двете логични стратегии – религиозна *съпротива* и *адаптация* спрямо предполагаемата секуларизация – се провалят. Защо? Причината според Бъргър е, че погрешните възприятия за действителността водят до неудачни резултати. Провалът на двете стратегии, особено на фона на процъфтяването на различни реакционни религиозни движения в противовес на адаптивните опити за секуларизирана религия, според него

опровергава хипотезата, че живеем в секуларизиран свят.

2. Означава ли това, че не съществува секуларизация? Не може да има прост отговор на този въпрос, по-скоро изглежда, че съществува сложно отношение между процеси в посока на секуларизиране и насрещни такива (counter-secularization) (Berger, 2000, Karpov, 2010), което като минимум предполага да се предефинира понятието секуларизация. Позовавайки се на Европа като на любопитно географско изключение в цялата несекуларизирана и отказваща да се секуларизира действителност, Бъргър дори съветва „социолозите на религията да сменят диаметрално посоката за разглеждане на проблема и да обръщат по-малко внимание на Иранските молли и повече на Харвардските професори и обикновените хора в Лондон или Париж“ (Berger 2001, p. 446). Отново обаче това не води до еднозначен извод, защото, макар и изключение, Евро-секуларността има тенденцията да се разширява, поне в границите на европейския континент. „Щом една страна се абсорбира в Европа икономически и политически, в комплект с това тя получава и Евро-секуларност“. Тези съображения сякаш оправдават извода, че днес действат и двата фактора, секуларизация и десекуларизация, като сигурният извод по отношение специално на секуларизацията е, че тя е не парадигмалната ситуация на религията в съвременния свят, а само една ситуация между други (p. 445).

3. За непопулярността на понятието десекуларизация може да има различни причини, които тук имат значение с оглед на въпроса, дали действително става дума за подходяща и жизнеспособна теоретична рамка. Защитавайки това понятие, Карпов например твърди, че поради липсата на концептуална рамка за десекуларизацията социологията на религията днес е по-добре съоръжена да изучава само секуларизационните процеси. Той предлага, освен това, генерализирано обяснение чрез „културно закъснение“, което се основава на идеята за инертност на културно формираните представи, с които рефлектираме върху динамични промени в средата (Karpov, 2010, p. 233). Тук обаче бих искал да се спра на едно не по-малко интересно съображение: съществуването на „секуларен интернационал“, чиито членове могат да се срещнат на практика във всяка страна,

представляващ тънък, но високо образован в западен стил и високо влиятелен интелектуален слой от представители преди всичко на социалните и хуманитарните науки. (Berger 2001, p. 445) Този „интернационал“ би могъл да страда от убеждението, че има представителност по отношение на състоянието на секуларизацията извън кабинетите. Самият Бъргър допуска възможността за съществуването на подобни представи, които, предвид емпиричните данни, разбира се биха били “фатална грешка“ (p. 446).

Съществуват обаче и други важни съображения, които биха могли да дадат допълнителна (бих казал – и коригираща) перспектива към рамката, предлагана от Бъргър. Например, въпреки повсеместната религиозност на населението, според данни отпреди десет години в световен мащаб религията заема едва четвърто място по важност след ценностите на семейството, професията и приятелите (Inglehart et al. 2004). Това е факт, който би могъл да се интерпретира в полза на тази част от тезата за секуларизацията, прогнозираща намаляване на важността на религията в рамките на цялостното ценностно структуриране на живота на хората. Той предполага да допуснем по-нюансирани възможности за интерпретация на съвременната действителност, например да обмислим и хипотези като забавяне, усложняване, или дори възпрепятстване на логично очакваните секуларизационни ефекти тенденции. Такава корекция ми се струва важна с оглед на отношението, в което поставя Бъргър евро-секуларността спрямо заобикалящото я религиозното „море“. „След като веднъж приемем вездесъщността на религията в модерния свят, започваме да се интересуваме от секуларизацията по нов и много интригуващ начин – секуларизацията не като модерната норма, а като любопитен случай, изискващ обяснение“ (p. 446). В тази постановка, която като цяло е приемлива, има един подвеждащ според мен момент. Той е, че в нея религията е представена под формата на статукво, което придава легитимна реторична сила на тезата за десекуларизацията, но само в контекста на емпиричните данни. Защото, ако излезем извън този контекст, твърдението би означавало, че религията, представлявайки един вид „нормалното“ състояние на нещата, не се нуждае от обяснение. За да анализираме този проблем обаче, би трябвало да стъпим

извън плоскостта на фактите за възраждащите се религиозни настроения и движения, и то не заради реабилитирането, още по-малко самоцелното защитаване - на тезата за секуларизацията, а заради наложителния според мен въпрос, трябва ли - или не - да се ограничаваме с интерпретиране на религията еднопосочно, т.е. единствено като формиращ социален фактор – положение, което сякаш се допуска в горното твърдение на Бургър, или поне е съвместимо с него. Както и да интерпретираме десекуларизацията, съществуват основания да ограничим тенденцията за нормализиране на религията. Като аргумент за това може да се посочи позитивната корелация между условията на социална и икономическа несигурност и процъфтяването на религиозните вярвания. Ингълхарт обявява този важен резултат от изследването на човешките вярвания и ценности, и според мен съвсем уместно, в полза на тезата за секуларизацията (Inglehart et al. 2004, p. 5). По същия начин той посочва корелация между мира, просперитета и благосъстоянието на едно общество, от една страна, и намаляващата нужда от сигурност, търсена в последен обективен стандарт подобен на предлагания от религиите (Inglehart 2000, p. 224)[1].

За да анализираме съображения като последните, ми се струва по-адекватно да се обърнем към втория централен аспект на въпроса за секуларизацията, който засяга въпроса за еманципирането на публичната сфера от религиозната. Защото те изискват религията да бъде поставена в контекста на проблеми, които са въпрос на цялостното обективно развитие на човечеството, и като такива са потенциален предмет на обществен дебат. Въпросът за еманципирането налага да правим разлика между религията като социален феномен и като предмет и фактор в политическите решения. Но неговото разглеждане ми изглежда неизбежно, дотолкова, доколкото секуларността освен факти притежава и дух, и този дух е вече вложен в институциите на публичната власт на много от съвременните общества. Разделянето на публичната от религиозната сфера е важно и с оглед на най-новите глобализационни тенденции, тъй като дава възможен и дори

[1] Важно е да се има предвид, че според Ингълхарт в този случай не става дума за изчезване на грижата за духовните въпроси, а по-скоро за нейното пренасочване

убедителен подход към проблемите на глобалната комуникация, емиграцията и мултикултурното съжителство. Ето защо не само въпреки, но и именно предвид красноречивата статистика ние не можем да си спестим въпроса – какво би следвало да бъде отношението на религията към публичната сфера? Има ли религията място в публичния политически живот и ако да – доколко следва да се проникват двете сфери? Ще посрещна този въпрос с твърдение, което ми изглежда оправдано с оглед на казаното дотук: днес не можем повече да считаме проблемите на религията и религиозната принадлежност за разрешени чрез поставянето им в частната сфера на живота на индивидите. И това важи преди всичко за секуларните демократични общества, тъй като точно те са устроени на категоричното разграничение между частна и публична сфера. Ние не можем да разчитаме на такова решение, защото религиозните настроения, образно казано, не се побират в отреденото им частно пространство и без да се възпират от секуларната логика, заявяват себе си по публичен начин. Ето някои факти, които могат да служат като белег за подобни тенденции. 1. терористични актове, особено в т. нар. пост-9/11 ера; 2. „врязването“ в публичната сфера на отчасти или изцяло религиозно мотивирани жестове и хаотичните ефекти от тях; 3. актове на потискане на публично заявена религиозна принадлежност и ответните реакции. Подобни събития могат да се интерпретират минималистично като естествена последица от усложняването на социалната динамика вследствие на глобализационните процеси. Акумулирането на религиозно мотивирани действия в публичното пространство на секуларни държави обаче подсказва, че поне в част от случаите е налице дисфункционална комуникация поради разминаване на публичното статукво и религиозно мотивирани действия, които имат публичен характер, защото *търсят* публична изява. Въпрос на известна спекулация е, но пък добре се съгласува с базовите твърдения в тезата на Бургър следното предположение относно религията: днес запазването на публичната сфера като неутрално пространство би било адекватно да се опише не като рационално координирано отделяне на публичния живот от частния, в който да е ограничена индивидуалната религиозна принадлежност, а по-скоро като

директно париране и потискане на всяка религиозна публична видимост. С други думи, принципът на религиозна толерантност, който след Вестфалския мир се предполага да канализира проблемите от религиозен характер, не изглежда особено перспективен. Този принцип обаче не може да бъде просто оставен настрана, защото от него зависи общественият живот във всяка една демокрация, основана на секуларни ценности, още повече в днешните условия на мултикултурност, емигрантски общности и глобална комуникация.

Тук се съдържа дилема по въпроса за отношението на религията към публичната сфера, за чието решение могат да се предвидят няколко пътя. Първият е опазването на неутралността на демократичната публичност чрез отхвърляне на всяка публично заявена религиозност; но тази стратегия е ограничена поради това, че една разрастваща се религиозност дори и по напълно демократичен път би се прехвърлила от частната в публичната сфера. Против удачността на това разрешение говорят и разгледаните вече факти относно разпространеността на религията. Като допълнение към това, действията срещу публично видимата религиозна принадлежност от страна на секуларната държава, макар и да опазват неутралността, поради наличното вече напрежение между сферите предизвикват ефекта на целенасочено незачитане. Това говори против подобна посока на разрешаване на проблема. Тъй като, както споменах, секуларната държава, ако изобщо трябва да я има, се основава на принципа на неутралност спрямо всякакви, включително и религиозни особености, то и обратният път - размиването на границата между сферите, не е оправдано. Присъствието на аргументи от религиозен характер може да става в секуларната държава само под условието на неутралното обсъждане. Затова е невъзможно в един демократичен контекст да си представим валиден аргумент от вида: забраняваме аборта, тъй като църквата смята това деяние за грях.

След като тези логични, но крайни решения не изглеждат обещаващи, това, което остава, е да се търсят някакъв вид компромисни предложения за бъдещото място на религията. Тук бих искал да обсъдя такива предложения на базата на две понятия, които предлагат интерпретация за религията,

изглеждаща уместно в контекста на глобализация. Едното е понятието на Адам Селигман за „ритуал“, което заслужава внимание поради факта, че разглежда възможността за комуникация в контекста на религиозни различия и свързаните с тях напрежения и противоречия, без да прибягва до секуларната идея за публично координиране. „Ритуалът“, който в термините на Селигман противостои на „искреността“, обозначава повтаряемостта и относителната неизменност на определени религиозни практики. Тези негови качества, съчетани с перформативна му, анти-дискурсивна природа, ни дават “решаващ начин да се справяме, а не да отиваме отвъд, вечното противоречие и неопределеност на човешкото съществуване“ (Seligman 2007, p. 63). За разлика от културата на „искреността“, която е много по-вероятно да се ограничи в търсенето на отвъдност, уникалност и някакъв „истински аз“, ритуалът разкрива социалната природа на човешкото действие и би могъл да доведе до ефективна споделеност. „Мюсюлмани, евреи, християни и секуларни хуманисти биха могли всичките да споделят практиката на многопартийната демокрация, като същевременно всеки я внедри в съвсем различна система от значения и легитимация, и идеи за аза“ (p. 143). По този път според Селигман бихме могли да избегнем алтернативата на известните „тънко“ и „плътно“ разбиране за демокрация, и да я установим като практика, която е споделена, дори когато значенията й не са (p. 144). Така поставена, идеята на Селигман за ритуал изглежда напълно да избягва проблема за секуларната легитимация, но пък дали просто не го заобикаля? Неделима част от демокрацията и дори нейната основна ценност се изразява в управляването на трудно съвместимите аспекти на съвместното ни съществуване. Да гледаме на този процес ритуално, както предлага Селигман, изглежда изисква да се ограничим до чисто формалните характеристики на демократичната практика, защото съдържателните противоречия едва ли биха могли да бъдат интерпретирани, да не говорим пък разрешени, под формата на ритуал. Подобно решение освен това позволява, както се вижда от цитирания текст, да се формализира съвместният обществен живот до степен на пълна индиферентност към значенията, влагани в него от другите участници, което едва ли би могло да

бъде определено като съвместен живот.

Друго понятие, което отговаря на дефинирания проблем, и поне теоретично не страда от формализма на току-що разгледаното, е понятието „дълбок плурализъм“, използвано от политическия философ Уилям Конъли с цел да се акцентира върху неизбежно присъщия на съвременния свят ценностен плурализъм и заедно с това – върху липсата на каквито и да било политически, религиозни или друг вид основания за пълно потискане на алтернативни позиции в обществото. Този постулат изисква взаимно отнасяне на отделните социални кръгове на принадлежност, при което никоя група не следва да се отнася изключващо към останалите, нито да ги приравнява насила към някакво общо значение, а да отправя и да приема отношение на предизвикателство. Това предполага признаването на приоритет на различието пред идентичността. „Дълбок, многоизмерен плурализъм не може да получи сигурна почва в преобладаващо християнските държави, докато на интерпретации на Исус от евреи, мюсюлмани, будисти, индуси и иманентни натуралисти, пропити от собствената им вяра, не бъде разрешено да се конкурират легитимно с християнското му почитане като божествен спасител“ (Connolly 2011, p. 78). Този подход също дава възможен път за решение, който по интересен начин превръща ценностния плурализъм от проблема в решението. Важен е обаче въпросът, доколко институционализирането на такъв плурализъм може да доведе до примиряване на напреженията, пораждани от различията? Като поставя на критика груповата идентификация, идеализираща собствената общност и нейните ценности, Конъли сам посочва наличието на „втори проблем за злото“, който е Августиновият проблем за това, къде да се постави източникът на злото, след като то бъде изчистено от лицето на Бога. Конъли посочва при това, че в съвременен контекст, между обществата този проблем “произтича от различни политически тактики, чрез които съмненията в собствената идентичност биват поставяни и разрешавани чрез конституирането на някакъв друг, спрямо когото тази идентичност да може да дефинира самата себе си“ (Connolly, 1991, ix-x). Ако ние се отнесем сериозно към втория проблем за злото, бихме могли в някаква степен да

намалим ефектите на идеализираща, респ. стигматизираща употреба на понятията за добро и зло, които по примера на Августин сме склонни да проектираме навън, приписвайки злото като произлизащо от „тях“ (другите групи), след като сме разделили „тях“ от „нас“. В този смисъл предложението на Конъли дава смислена интерпретация на проблема за религиозните различия, в която тези различия се посрещат двояко – и на нивото на междугруповите отношения, и на нивото на комуникация чрез публичните структури. В неговата интерпретация трудността е тази, че се изисква наличието на условия, за които не е ясно доколко са реално изпълними. Тази трудност не е никак малка, защото обявеният проблем за злото описва архаичен механизъм, чрез който се осъществява разграничаването на групите и е част от тяхното историческо конституиране и поради това не е специфичен за религиозното съзнание. „Втория проблем за злото“ обаче разкрива все пак една важна специфика при религиозната интерпретация на света: разделението на „нас“ и „тях“ при този тип интерпретация носи винаги печата на сакралното, което предполага, че въпросът за източника на злото е предварително изнесен вън от устоите на собствената религия, с което е поставен извън социалната динамика. Ригидността при разделянето на морално доброто и морално злото дори може да се приеме - в зависимост от степента на вяра в собствените религиозни устои - за по-силна отколкото например расовата дискриминация, която се опира не на свръхестествени, а на естествени белези. Това поставя проблем пред дълбокия плурализъм, който от всяка една сериозна религиозна перспектива би изисквал профанизиране на сакралното. Но вторият проблем за злото дава и следното съображение по въпроса за мястото на религиозните ценности в прогресивно глобализиращия се свят. Доколкото тези ценности играят роля в конфликти на религиозна основа, изглежда че тяхната първична роля е да осъществят идентификацията на общността, а не да постулират, нито дори да търсят, общи моменти, които биха позволили конструктивно решение на редица проблеми.

Това означава, че етосът на дълбокия плурализъм, макар и да дава

удовлетворително решение в нормативен план, от друга страна не би притежавал прогностична убедителност, докато разчита на механизъм на съгласуване, предпоставящ общи морални и идейни моменти - какъвто предпоставен общ момент е и самата идея за приоритет на различието. Едва (евентуално) бъдещо развитие на динамиката при религиозно обусловени взаимодействия би показал удачността на този нормативен подход спрямо религията, тъй като посоката на подобно развитие не може да бъде нито прогнозирана, нито нормативно регулирана (защото респектът към различието не може да бъде принудително предизвикан). Но ако това е въпрос, съмнително отдалечен в бъдещето, то има, струва ми се, и по-близко решение в нормативен план по въпроса за противоречивото отношение на устоите на секуларната държава спрямо десекуларизацията. То би се изразявало в стесняване обхвата на секуларната сфера – по определени въпроси и в определени случаи – в полза на засиленото публично присъствие на религиозна изразност. Как е възможен подобен компромис? На този въпрос понастоящем трудно може да се даде еднозначен философски отговор, тъй като секуларната идея в основата на съвременната либерална държава предполага принципно разграничение между частни (към които спадат религиозните) и публични въпроси. Затова и секуларни идеолози като Джон Ролс и Юрген Хабермас например са изхождали преди всичко от тезата, че публично валидна религиозна изразност може да съществува под формата на рационален аргумент, т.е. в границите, в които е възможна преводимост в термините на публичния разум. Тъкмо Хабермас обаче в последните си изявления по въпроса за публичното място на религията, показва една преобърната перспектива към тази тема. Впрочем още в края на 70-те години у него е налице специфично разбиране за нееднозначното отношение на секуларизацията и религията, според което "между модерните общества само тези, които са способни да въведат в областта на секуларното съществените съдържания на своите религиозни традиции, сочещи отвъд областта на просто човешкото, ще бъдат способни да спасят субстанцията на човешкото." (Habermas 1978, p. 142). Едва в по-късни рефлексии на Хабермас обаче това разбиране се свързва с изрично

утвърждаване не само на смислова, но и актуална роля на религиозните представи и мотивация. Според неговата наскоро изразена позиция либералната държава „има собствен интерес от това, да даде воля на религиозните гласове в политическата публична сфера, защото тя не може да знае дали в противен случай секуларното общество не би се откъснало от ключови ресурси за създаването на смисъл и идентичност“ (Habermas 2006, p. 10). Перспективата, в която подобно твърдение поставя отношението между секуларната и религиозната области, намира по-определен и диференциран израз в схемата на Джулиън Багини, който описва идеалната ситуация като „по-стегнато и по-малко ядро на гражданство, където се изисква секуларна неутралност, и разхлабване на рестрикциите върху религиозната изразност отвъд него“ (Baggini 2006, p. 211). Подобно съотношение на силите тук е придружено от интересното оптимистично очакване, че ако на религията бъде позволено да се утвърди в областите, където секуларизмът с основание би трябвало да го позволи, то и импулсът да се вкарва религията в същински секуларната политическа сфера, би изчезнал. (Baggini 2006, p. 212)

На базата на казаното дотук изглеждат оправдани следните заключения. Дори да приемем тезата за десекуларизацията и съответно за масовата религиозност, ние нямаме основание да очакваме политически продуктивен резултат от простото пренасяне на религиозните проблеми в публичността чрез замяна на секуларните принципи и отказ от тях. Ако, от друга страна, все пак секуларният модел на либералната държава се окаже в настоящия си вид действително неадекватен спрямо днешната динамика, свързана с религиозните представи, то основателни изглеждат две възможности. 1. Свиване на секуларната сфера (Baggini 2006, p. 212) и 2. Радикалната плурализация (Connolly 1991), като първата изглежда по-адекватна и приложима в краткосрочна, а втората – единствено в дългосрочна перспектива.

Цитирана литература

Baggini, J. (2006). The rise, fall, and rise again of secularism. In: *Public Policy*

Research, Vol. 12, Issue 4, pp. 204–212.

Barrett, D, Johnson, T., Crossing, P. (2008). The 2007 annual megacensus of religion. In: *Time Almanach 2008*. Chicago: Encyclopedia Britannica, pp. 600-601.

Berger, P. (2001) Reflctions on the sociology of religion today. In: *Sociology of religion today*, 62:4, pp. 443-454

Connolly, W. (1991). *Identity and difference. Democratic negotiations of political paradox. Expanded edition*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Connolly, W. (2011). *A world of becoming*. Durham & London: Duke university press.

Habermas, J. (1978). *Politik, Kunst, Religion: Essays ueber zeitgenoessische Philosophen*. Stuttgart: Reclam.

Habermas, J. (2006). Religion in the public sphere. In: *European Journal of Philosophy,* 14:1, pp. 1-25.

Inglehart, R. (2000). Globalization and postmodern values. In: *The Washington Quarterly*, 23:1, pp. 215-228.

Inglehart, R., Basánez, M., Díez-Medrano, J, Halmann, L., Luijkx, R. (eds.) (2004): *Human Beliefs and Values. A cross-cultural sourcebook based on the 1999-2002 values surveys.* Coyoacan: siglo veintiuno editores.

Karpov, V. (2010). Desecularization: a conceptual framework. In: *Journal of Church & State*, Vol. 52 Issue 2, p. 232-270.

Seligman, M. (2007). *Ritual and sincerity*. Unpublished paper presented at Inaugural conference of the University of Roma colloquium on philosophy and society.

THE MORAL VALUES OF RELIGION IN THE GLOBAL SOCIETY

Hristo Gyoshev

(Abstract)

In the processes of globalization religiously justified values undoubtedly play an important but at the same time contradictory role, at least concerning the prognoses following from the secularization thesis. Discussing Peter Berger's concept of *desecularization*, I trace the difficulties for the analysis of the place of religion in a globalized world in two directions, *prognostic* and *normative*. Then, basing on Connolly's interpretation of the specific way most religions constitute the moral values of 'good' and 'bad', I propose a way to estimate adequately the place of religious beliefs in the context of today's globalizing world. Testing the philosophical theses about religion advanced by Julian Baggini, William Connolly, Juergen Habermas, and Adam Seligman against the problem of contradiction between secular democratic values and the proliferation of religious beliefs, I argue that two solutions could be formulated. The first, which is plausible in the short term, is narrowing the secular sphere (Baggini); the other, which seems possible only in the long run, is the ethos of radical pluralization (Connolly).

Keywords**:**

Julian Baggini, Peter Berger, William Connolly, desecularization, Juergen Habermas, religion, ritual, second problem of evil, secularization, Adam Seligman, sincerity.