

Структуры закрытого мира

Статья посвящена формированию в эпоху современности того, что я предлагаю называть закрытыми, или горизонтальными, мирами. Под этим я имею в виду такие формы мира — в хайдеггеровском смысле этого слова, — которые не оставляют никакого пространства для вертикального, или трансцендентного. Они или закрывают его, или делают его недоступным и даже невысказанным.

Я попытаюсь осмыслить удивительный исторический факт, который потрясает нас, как только мы смотрим на него с определенной дистанции: 500 лет назад на Западе для большинства людей неверие в Бога было практически невысказанным, тогда как сегодня все совершенно иначе. Есть даже искушение утверждать, что в некотором контексте верно обратное: сама вера стала невозможной. Но подобный взгляд свидетельствует о том, что мы уже признали отсутствие симметрии. Куда вернее, что наш мир изобилует самыми разнообразными позициями — от воинствующего атеизма до самого ортодоксального традиционного теизма, и все это соседствует с огромным множеством всевозможных промежуточных позиций. Эти позиции озвучиваются и отстаиваются на том или ином фланге общества. Невысказанность какой-то позиции возможна лишь в определенной среде, невысказанное варьируется от контекста к контексту. У атеиста в библейском поясе будут проблемы с взаимопониманием, то же (хотя и в несколько иной форме) ждет верующего христианина в некоторых нишах академического сообщества. Однако не вызывает сомнения, что в каждом из этих контекстов люди осведомлены о существовании других контекстов, а также о том, что мнение, невысказанное для них, по умолчанию принимается на ином полюсе того же общества. При этом неважно, воспринимается ли эта альтернативность враждебно или недоуменно, само существование альтернатив делает каждый контекст хрупким, то есть смысл мыслимого/невысказанного оказывается неопределенным и колеблющимся.

Хрупкость еще больше увеличивается в силу того, что большинство людей не укоренено в этих контекстах по-настоящему. Они или недоумевают, находясь на перекрестке мировоззрений, или же путем бриколажа вырабатывают для себя некоторую срединную позицию. Существование людей с подобными взглядами лишь усиливает сомнения в стабиль-

ных средах. Полярные оппозиции могут быть списаны со счетов как нечто дурное и безумное, это особенно заметно в нынешних американских культурных войнах между либералами и фундаменталистами; однако промежуточные позиции не могут быть отвергнуты с той же легкостью.

Мне бы хотелось описать миры, внутри которых сама опция веры кажется странной и необоснованной. Однако подобное описание подразумевает некоторую степень абстрагирования. Требуются три типа абстракции, причем каждая из них сопряжена с определенными опасностями: а) я собираюсь описывать не миры во всей их полноте, но структуры мира, то есть меня интересуют аспекты или черты того, как формируются и согласуются опыт и мысли, а не целый мир, составляющими которого они являются; б) я не собираюсь описывать мир какого-то конкретного человеческого существа. Мир — это то, что населяют люди. Он придает форму их опыту, чувствам, мышлению, видению и т.д. Мир людей, ощущающих себя на перепутье, отличен от мира уверенных в своем мировоззрении. Я пытаюсь описать некоторые типы миров (идеальные типы в квазивеберовском смысле), которые не совпадают и никогда не совпадут с тотальностью мира любого реального человека; в) описание подразумевает интеллектуализацию; необходимо через идеи прорваться к логике живого опыта, при этом данные идеи зачастую не осознаются людьми вплоть до тех пор, пока их не принудят к тому, чтобы выразить их в споре.

И все же усилия в данном направлении кажутся мне стоящими: они позволяют увидеть, как именно можно быть заключенным в некую структуры мира, даже не подозревая о существовании альтернатив. «Нас берет в плен картина», — так бы выразился Витгенштейн. Кроме того, можно увидеть, как две группы людей или просто два человека могут быть лишены возможности вести вменяемую дискуссию по той простой причине, что их опыт и мысли были структурированы разными картинами. Меня интересуют структуры мира, закрытые для трансцендентного. Подобные структуры возникают в процессе медленного развития в латинском христианстве и его цивилизации-преемнике четкого разграничения между тем, что стало называться естественным, и тем, что стало называться сверхъестественным, то есть между двумя отдельными пластами реальности. Подобная демаркация была чужда любой другой цивилизации за всю историю человечества. Например, всегда существовало деление на сакральное и профанное, высшие и мирские существа и т.д. Однако в «заколдованных» мирах, населяемых людьми в прежние времена, эти два типа реальности были неразрывно друг с другом связаны. Сакральное концентрировалось в определенных временах, местах, действиях и людях. Дихотомия естественное / сверхъестественное подразумевает масштабную классификацию, в которой естественное становится уровнем, доступным описанию и пониманию исходя из имманентных ему понятий. Это одно из предварительных условий перед тем, как сделать следующий шаг и провозгласить его *единственной* реальностью. «Сверхъ-

естественное» может отрицаться лишь с позиций твердой укорененности в «естественное» как автономный порядок.

Я собираюсь рассмотреть структуры закрытого мира (СЗМ), чтобы с опорой на них выявить некоторые из черт современного опыта, одной из особенностей которого, в частности, является неспособность переживать духовное, сакральное, трансцендентное. Естественно, термин «трансцендентное» имеет смысл лишь в рамках такого мира, который признает само разделение на естественное и сверхъестественное; трансцендентное — это то, что находится по ту сторону естественного. Было бы достаточно трудно разъяснить значение этого понятия средневековому крестьянину, оно бы очень быстро перетекло в рассмотрение иных понятий (например, сфера Бога в противовес сфере святых). Однако для раскрытия интересующей нас проблемы, нам придется воспользоваться данным термином; нет ничего удивительного в том, что он имеет смысл для одних эпох и не имеет для других.

Наше время исполнено борьбой и противоречиями вокруг проблемы трансцендентного. Мы стоим друг другу, порой наше противостояние становится достаточно интенсивным, а нередко мы вообще не слышим друг друга. Я полагаю, что рассмотрение некоторых ключевых СЗМ позволит пролить свет на наши различия и противоречия. Я собираюсь проанализировать четыре подобные структуры, но я подвергну их очень неравномерному рассмотрению. Больше всего внимания будет уделено третьей структуре (в порядке их изложения, но не в порядке возникновения). Подобное внимание связано с тем, что данная структура одновременно является и крайне значимой, и менее всего исследованной и понятой.

Мне бы хотелось изложить структуру современной эпистемологии, которую я считаю чем-то большим, нежели просто набором теорий, получивших широкое хождение. Меня интересует эпистемология на уровне структуры в том смысле, как я ее понимаю: эпистемология — это лишь отчасти осознаваемая фоновая картина, которая контролирует то, как люди мыслят, спорят, делают умозаключения и осмысляют вещи.

В своей наиболее грубой форме данная структура оперирует с картиной познающих деятелей как индивидов, которые выстраивают свое понимание мира посредством комбинирования и связывания во все более и более всеохватные теории информации, вбираемой ими в себя и размещаемой во внутренних репрезентациях, понимаются ли те как ментальные картины (в ранних версиях) или же как нечто наподобие предложений, которые считаются истинными (в более современных разновидностях).

Для этой картины характерно выстраивание серии приоритетных отношений. Знание Я и его состояний стоит выше знания внешней реальности, а также других Я. Знание реальности как нейтрального факта идет до приписывания ей различных ценностей и значимостей. Знание вещей этого мира, то есть знание естественного порядка предшест-

вует любому теоретическому обращению к силам и реальностям, трансцендентным по отношению к нему.

Эпистемологическая картина, нередко сочетающаяся с той или иной трактовкой современной науки, зачастую функционирует как СЗМ. Отношения приоритета касаются не просто того, что узнается перед чем, но и того, что может быть выведено на основе чего. Эти отношения задают основания. Я знаю мир через свои представления. Я должен ухватить мир как факт до того, как смогу позиционировать его ценность. Я могу признать трансцендентное, если вообще могу это сделать, лишь путем его выведения из естественного. Эта структура функционирует как СЗМ, так как очевидно, апелляция к трансцендентному находится на самом крайнем и наиболее хрупком конце серии умозаключений; она наиболее спорна с эпистемологической точки зрения. А учитывая недостаток консенсуса вокруг данного хода в противовес более ранним шагам (например, к иным умам), он, совершенно очевидно, становится в высшей степени проблематичным.

Я описал основные моменты эпистемологической картины для того, чтобы показать некоторые особенности функционирования СЗМ сегодня. В частности, я собираюсь проанализировать, как эти структуры, с одной стороны, оспариваются, а с другой — защищают себя.

Споры вокруг данной эпистемологии хорошо известны. Если отсылать к Хайдеггеру и Мерло-Понти как парадимальным примерам опровержения подобной эпистемологии, можно увидеть, как данная картина благодаря им была поставлена с ног на голову: 1) наше схватывание мира не сводится исключительно к удержанию внутренних представлений внешней реальности. Мы действительно имеем подобные представления, которые в современных понятиях лучше всего трактовать как предложения, полагаемые нами истинными, однако эти предложения имеют для нас тот смысл, который они имеют, лишь потому, что они возникают в процессе постоянной деятельности по овладению миром со стороны телесных, социальных и культурных существ. Это овладение миром не может быть осмыслено в понятиях представлений, оно обеспечивает нас фоном, на котором наши представления имеют тот смысл, который имеют; 2) подразумевается, что эта деятельность по овладению и сопутствующее ей понимание не есть исключительно индивидуальные предприятия; скорее, каждый из нас оказывается включен в практики овладения как своеобразные социальные игры или занятия; некоторые из этих игр на поздних стадиях апеллируют к нам, призывая нас встать в позу индивидов. Однако примордиально мы являемся именно частью социального действия; 3) в этом овладении вещи, с которыми мы имеем дело, в первую очередь являются не объектами, но тем, что Хайдеггер называет *praxiata*, то есть узловыми моментами наших действий, следовательно, эти вещи обретают для нас актуальность, смысл, значимость не как некие дополнительные компоненты, но уже с момента своего первого появления в нашем мире. Лишь позднее мы научаемся отстраняться и рас-

сма­три­вать вещи объек­тив­но, вне их связи с овла­де­нием; 4) у позд­не­го Хай­дег­ге­ра эти зна­чи­мо­сти вклю­ча­ют в себя в том чис­ле и те, что име­ют более высо­кий ста­тус, то есть те, что струк­ту­ри­ру­ют всю тоталь­ность на­ше­го обра­за жиз­ни, всю сово­куп­ность на­ших смыс­лов. Фор­му­ли­ро­вка *das Geviert*¹ пред­по­ла­гает суще­ство­ва­ние четы­рех осей на­ше­го ми­ра: мир и зем­ля, че­ловеческое и бо­же­ствен­ное.

Те, кто под­дер­жи­ва­ют та­ко­го ро­да декон­струк­цию эпи­сте­мо­ло­гии, не все­гда го­то­вы сде­лать чет­вер­тый шаг, од­на­ко оче­вид­но, что об­щая на­прав­лен­ность по­доб­ных ар­гу­мен­тов — стрем­ле­ние пе­ре­смот­реть от­но­ше­ния при­оритет­а в рам­ках эпи­сте­мо­ло­гии. Вещи, ко­то­рые счита­лись позд­ней­ши­ми умо­зак­лю­че­ния­ми или при­ба­в­ле­ния­ми, на­чина­ют по­ла­гать­ся ча­стью на­ших при­мор­ди­аль­ных за­труд­не­ний. Нет спо­со­ба избе­жать этих за­труд­не­ний, кроме то­го, нет смыс­ла по­мещать их в кон­текст. Как ука­зы­ва­ет в «Бы­тии и вре­ме­ни» Хай­дег­гер, скан­дал фи­ло­со­фии не в ее не­спо­соб­но­сти дос­тичь дос­то­вер­но­сти в от­но­ше­нии внеш­не­го ми­ра, но в том, что са­ма эта спо­соб­ность дол­жна стать про­бле­мой. Мы овла­да­ем зна­нием лишь как ак­то­ры, пы­та­ю­щие­ся овла­деть ми­ром, сом­не­вать­ся в ко­то­ром не име­ет смыс­ла, так как мы уже име­ем с ним де­ло. Нет при­оритет­но­го ней­траль­но­го схва­ты­ва­ния вещей до на­де­ле­ния их цен­но­стью. Нет при­оритет­а ин­ди­ви­ду­аль­но­го чув­ства Я над об­щес­твом; на­ша при­мор­ди­аль­ная иден­тич­ность по­доб­на но­во­му иг­ро­ку, ко­то­рый вхо­дит в уже дав­но начав­шую­ся иг­ру. Да­же если мы не сде­ла­ем чет­вер­тый шаг и не стан­ем рас­сма­три­вать что­то ти­па бо­же­ствен­но­го в каче­стве не­ис­кор­е­ни­мо­го кон­тек­ста че­ловеческого дей­ствия, все рав­но са­ма идея о том, что это бо­же­ствен­ное яв­ля­ется от­да­лен­ным и наи­бо­лее хруп­ким умо­зак­лю­че­нием или при­ба­в­ле­нием в длин­ной це­пи, пол­но­стью под­ры­ва­ет­ся этим опро­ки­ды­ва­нием эпи­сте­мо­ло­гии. Но­вый взгляд вполне может быть встро­ен в но­вую СЗМ, од­на­ко он не пред­ла­гает себя как СЗМ в том пря­мом и оче­вид­ном смыс­ле, как то де­ла­ла при­выч­ная эпи­сте­мо­ло­гическая кар­тина.

Из это­го при­ме­ра мы можем вы­ве­сти не­что об­щее о том, как имен­но функ­ци­о­ни­ру­ют СЗМ, как они пере­жи­ва­ют атаки и за­щи­ща­ют­ся. Из­ну­три эпи­сте­мо­ло­гическая кар­тина пред­став­ля­ет­ся не­проб­ле­ма­тич­ной. Она воз­ни­ка­ет пе­ред на­ши­ми гла­за­ми как оче­вид­ное от­кры­тие, ко­то­рое мы де­ла­ем, раз­мыш­ляя о соб­ствен­ном вос­при­я­тии и при­об­ре­те­нии зна­ния. Все ве­ли­кие осно­во­по­лож­ни­ки (Де­карт, Локк, Юм) ут­вер­жда­ли, что они лишь озвучи­ва­ют оче­вид­ное.

Если смот­реть на это с по­зи­ции декон­струк­ции, пе­ред на­ми пред­ста­нет при­мер мас­штаб­но­го са­мо­осле­пле­ния. На са­мом же де­ле, скорее всего, слу­чи­лось сле­ду­ю­щее: опыт ока­зал­ся сфор­ми­ро­ван мо­гучей те­о­ри­ей, ко­то­рая ут­вер­ди­ла при­мат ин­ди­ви­ду­аль­но­го, ней­траль­но­го, внут­рен­не­го в каче­стве ло­ку­са дос­то­вер­но­сти. Что дви­га­ло этой те­о­ри­ей? Оп­ре­де­лен­ные цен­но­сти, доб­ро­де­тели, пред­став­ле­ния о со­вер­шен­стве:

¹ Чет­вер­ица (нем.). — Примеч. пер­ев.

идеалы и ценности независимого, отстраненного субъекта, рефлексивно контролирующего собственные мыслительные процессы, так сказать, ответственного перед самим собой, если вспомнить знаменитую фразу Гуссерля. Мы сталкиваемся здесь с этикой независимости, самоконтроля, ответственности за самого себя, отстраненности, которая позволяет добиваться контроля; подобный настрой предполагает мужество, отказ от удобного конформистского отношения к власти, от утешений «заколдованного» мира, от капитуляции перед побуждениями чувств. Целостная картина, пронизанная ценностями, которая, как утверждается, должна появиться в результате аккуратного, объективного, беспредпосылочного анализа, отныне постулируется в качестве исконной, двигающей весь процесс собственного обнаружения.

Как только вы встаете на позицию деконструкции, СЗМ уже больше не может функционировать, как будто бы ничего не произошло. Кажется, она способна предложить нейтральную точку зрения, исходя из которой одни ценности — например, «трансцендентные» — представляются более проблематичными, чем другие. Однако теперь обнаруживается, что сама она движима своим собственным набором ценностей. Ее нейтральность оказывается фикцией.

Если выразить ту же мысль иначе, то СЗМ натурализует вполне определенный взгляд на вещи. Все именно так, как утверждает СЗМ, и как только вы, избавившись от любых предпосылок, проанализируете собственный опыт, тут же в этом убедитесь. Естественное противопоставляется чему-то социально-сконструированному. Однако, с точки зрения деконструкции, можно рассказать совершенно иную историю становления этого мировоззрения. Дело не в том, что люди однажды взглянули на мир без шор и обнаружили эпистемологию, скорее, это один из способов, каким можно смотреть на вещи изнутри новой исторической формации человеческой идентичности, суть которой в отстраненном, объективирующем субъекте. Данный процесс подразумевает новое изобретение, новое сотворение человеческой идентичности наряду с масштабными изменениями в обществе и общественных практиках. То есть это не просто преодоление некой прежней идентичности и выход на чистый свет самой природы.

Одна из характерных черт современной СЗМ заключается как раз в том, что ее понимают именно таким натурализирующим образом. Отсюда следует, что те, кто населяют ее, не видят ей никаких альтернатив, за исключением возврата к прежнему мифу или иллюзии. Именно это придает СЗМ силу. Люди сражаются за нее до последнего — самого слабого — аргумента, так как для них отказ от СЗМ это синоним регресса. Натурализация возникает как своего рода нарратив, повествующий историю возникновения СЗМ, этот нарратив я предлагаю называть историей вычитания.

Однако, чтобы развивать эту идею, требуется перейти к иной, более богатой СЗМ, даже к целому созвездию СЗМ. Именно к этой россыпи СЗМ апеллируют люди, когда произносят фразы типа «Бог умер». Есте-

ственно, данная фраза используется в целом множестве смыслов и контекстов, я не могу отдать должное им всем, не буду я следовать и за самим автором этой фразы (хотя, уверен, что моя интерпретация не сильно отличается от его)², я лишь подчеркну одну важную идею, которая содержится в этой фразе: в современном мире возникли такие условия, при которых уже невозможно честно, рационально, без смущений, фальсификаций или смирения ума верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что можно верить, кроме самого человека — человеческое счастье, человеческий потенциал, героизм.

В чем заключаются эти условия? Они касаются двух порядков: первый и наиболее важный — эмансипирующее влияние науки; второй — форма современного нравственного опыта.

Если брать первую, наиболее мощную СЗМ из тех, что действуют сегодня, то ее основополагающая идея, похоже, сводится к тому, что вся сущность современной науки — это утверждение материализма. Для людей, придерживающихся подобной идеи, второй порядок условий — особенности современной нравственности — или ненужен, или вторичен. Только наука способна объяснить, почему верования в указанном выше смысле сегодня уже невозможны. Данного взгляда могут придерживаться люди с самым разным уровнем интеллектуального развития; он может принимать как более утонченные формы: «мы существуем как материальные тела в материальном мире, все феномены которого являются следствиями физических отношений между материальными сущностями»³, так и самые примитивные: песня Мадонны со словами «я материальная девушка, живущая в материальном мире».

Религия или духовность подразумевает ложные и мифические объяснения, объяснения через апелляцию к демонам⁴. В своей основе религия — это отсутствие смелости признать очевидную истину.

² Метафора о «смерти Бога» отсылает нас к Ницше и его работе «Веселая наука», § 125.

Чуть ниже по тексту Ницше пишет, поясняя свою позицию: «Очевидно, что, собственно, одержало победу над христианским Богом: сама христианская мораль, все с большей строгостью принимаемое понятие правдивости, утонченность исповедников христианской совести, переведенная и сублимированная в научную совесть, в интеллектуальную чистоплотность любой ценой. Рассматривать природу, как если бы она была доказательством Божьего блага и попечения; интерпретировать историю к чести божественного разума, как вечное свидетельство нравственного миропорядка и нравственных конечных целей; толковать собственные переживания, как их достаточно долгое время толковали набожные люди, словно бы всякое стечение обстоятельств, всякий намек, все было измышлено и послано ради спасения души: со всем этим отныне *покончено*, против этого *восстала* совесть, это кажется всякой более утонченной совести неприличным, бесчестным, ложью, феминизмом, слабостью, трусостью» (Ницше Ф. Веселая наука / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Сочинения в 2-х тт. — Т. 1. — М.: Мысль, 1990. С. 681). Чуть позднее станет ясно, в чем именно моя интерпретация совпадает с интерпретацией самого Ницше.

³ Lewontin R. C. Billions and Billions of Demons // New York Review. 1997. January 9. P. 28.

⁴ Ibid. Цитата из Карла Сагана.

Однако это не значит, что вопросы морали здесь никак не затрагиваются. Данные вопросы появляются в процессе поиска объяснения того, почему люди избегают реальности, почему они цепляются за иллюзии. Люди цепляются за иллюзии, так как это комфортно. Реальный мир абсолютно безразличен к нам, в определенном смысле он переполнен опасностями и угрозами. Подобно детям, мы желаем быть окруженными любовью и заботой, если этого не происходит, нам становится страшно. Но дети вырастают, и однажды они должны понять, что сфера заботы не может простираться по ту сторону мира людей, да и внутри этого мира она не очень-то заметна. Это осознание достаточно болезненно, поэтому мы придумываем себе мир, пронизанный Провидением, созданный благоволящим к нам Богом. Или, как минимум, мы склонны воспринимать мир, исполненный смыслом, связанным с высшим человеческим благом. Идея Провидения не просто успокаивает, она снимает с наших плеч бремя оценивания вещей — смысл вещей уже задан. Таким образом, религия — это порождение инфантильного недостатка храбрости. Мы должны встать во весь рост, как настоящие мужчины, и встретить реальность лицом к лицу.

Традиционная критика религии со времен Просвещения всегда содержала обвинения в ребяческом малодушии, но одновременно она включала и упрек религии в том, что та является ужасным членовредительством, вызванным гордыней. В религии человеческие желания должны быть обузданы, умерщвлены. Это умерщвление навязывается окружающим, так что религия оказывается источником ужасных страданий, а также застрельщиком суровых наказаний для чужих и еретиков. Отсюда следует, что критика религии с позиции неверия, куда более комплексна и многоаспектна, чем было указано выше, но все же одна крайне распространенная версия этой критики гласит: именно малодушие является основной причиной отторжения истины.

Неверие наделяется прямо противоположными чертами. Неверующий обладает мужеством занять позицию взрослого и встретиться лицом к лицу с реальностью. Он знает, что человек должен существовать сам по себе. Однако отсюда не следует пессимизм. Наоборот, отсюда следует решимость утверждать ценность человека, человеческого блага и стремиться к нему, отбросив ложные иллюзии и утешения. Таким образом, неверие выступает против умерщвления человеческих порывов. Более того, неверие не видит никаких оснований считать хоть кого-то еретиком, так что его филантропия оказывается универсальной. Неверие обычно сочетается с современным (эксклюзивным) гуманизмом.

Это одна история. Ее ключевая особенность заключается в том, что научно-эпистемологическая часть самодостаточна — она является тем, во что разумный человек будет верить совершенно независимо от любых нравственных убеждений. Нравственная оценка возникает в процессе попыток объяснить, почему одни принимают эти истины, а другие пытаются им сопротивляться. Связь между материалистической нау-

кой и гуманистическим мировоззрением устанавливается в силу того, что для встречи с фактами необходима достаточная смелость. Что касается вопроса о том, почему смелость ведет к благосклонному отношению к окружающим, подразумеваемому в этой версии гуманизма, ответ достаточно прост: будучи представленными самим себе, мы действительно испытываем желанием помочь нашим собратьям. Или можно сказать, что мы пришли к такому отношению путем культурного развития, мы ценим его и можем сохранить при достаточном желании и настроении.

С точки зрения верующего, все выглядит совершенно иначе. Возражения начинаются с критики эпистемологии: тезисы о всеобъемлющем материализме с отсылкой к современной науке не достаточно убедительны. Если провести детальный разбор данных тезисов, в них обнаружатся очевидные прорехи. Лучшие примеры этого — современная теория эволюции, социобиология и люди типа Докинза, Деннета и т.д.

Теперь верующий возвращает некоторые «комплименты». Он спрашивает, почему материалисты так жаждут верить в очень неубедительные аргументы. И тут уже упомянутое нравственное мировоззрение возвращается, но уже совсем в иной роли. Не неспособность возвыситься до подобного взгляда на вещи не дает вам встретить материализм лицом к лицу, но, скорее, его нравственная притягательность и мнимая правдоподобность, учитывая моральное состояние человека, толкают вас к нему, так что вы с радостью прощаете материалистическому мировоззрению, прикрывающемуся наукой, его прыжки веры. Весь пакет в целом вполне правдоподобен, так зачем уделять внимание деталям!?

Но разве так может быть? Весь проект должен казаться правдоподобным именно потому, что это доказала наука... и т.д. Собственно именно так набор эпистемологических и нравственных взглядов официально себя преподносит; это, так сказать, официальная история. Однако предположение верующего заключается в том, что официальная история не совсем верна, что реальная притягательность этого проекта заключается в его точном диагнозе особенностей нашей нравственности.

В частности, оказывается, что подобный идеал мужественного человека, способного взглянуть в лицо неприятным истинам, готового отбросить комфорт и утешение, человека, который благодаря своему мужеству в состоянии понять мир и начать его контролировать, очень нам импонирует, он притягивает нас, более того, мы испытываем искушение ему поддаться. Это значит, что альтернативные идеалы веры, преданности, набожности склонны казаться движимыми незрелым желанием утешиться, обрести смысл и найти поддержку в сфере сверхчеловеческого.

Представление о том, что данный пакет имеет прежде всего эпистемологические основания, опирается на прекрасно известные истории обращения, начинающиеся с постдарвинистических викторианцев, но продолжающиеся до наших дней, когда люди, которые были истово верующими в юные годы, обнаруживают, что они волей-неволей, порой раздираемые душевными муками, вынуждены ее оставить, так как «Дар-

вин опроверг Библию». Тут как бы подразумевается, что эти люди нравственно тяготеют к христианству, однако сами факты — пусть и с дикими мучениями — вынудили их смириться с отказом от веры.

Но эта позиция противоположна той, о которой собираюсь говорить я. Не нравственное мировоззрение склонилось перед грубыми фактами, скорее одно нравственное мировоззрение уступило место другому, возторжествовала иная модель того, что следует считать высшим. Очень многое в этой модели подвержено изменениям: образы власти, беспрепятственность действия, духовное самообладание (буферизированное Я). С другой стороны, детская вера так и осталась во многих отношениях детской — уж слишком легко было продолжать считать ее таковой как по своей сути, так и по своей конституции.

Перемена, естественно, была болезненной, можно быть крайне преданным этой детской вере не просто как части своего прошлого, можно еще искренне ожидать того, что она обещала. Однако даже эта боль вполне могла работать на обращение. Известно, что многие великие викторианские агностики вышли из евангелических семей. Они придали модели энергичной, мужественной, филантропической заботы новую секулярную трактовку. Однако суть новой модели, то есть мужественное смирение, преодоление боли утраты, ныне говорила в пользу отступничества.

Так что основная версия подъема секулярности/формирования современных условий веры, опирающаяся на концепцию смерти Бога, меня не убеждает. Вера становится проблемной, даже трудной и исполненной сомнениями, отнюдь не просто по вине науки.

Но при этом я не отрицаю, что наука (или скорее «наука») сыграла важную роль в этой истории; роль науки была многогранна. С одной стороны, вселенная, выявленная этой наукой, сильно отличается от того централизованного иерархического космоса, к которому привыкла наша цивилизация; подобная вселенная едва ли предполагает, что люди занимают в ней какое-то особое место; ее пространственные и темпоральные измерения способны завести разум в тупик. Это, а также концепция закона природы, посредством которой мы понимаем ее, делает данную вселенную неподвластной вмешательству со стороны Провидения, хотя подобное вмешательство вполне допускалось в контексте прежнего космоса и связанного с ним понимания библейской истории. Если смотреть на все это в таком ракурсе, тогда Дарвин действительно опроверг Библию.

С другой стороны, развитие современной науки рука об руку шло с развитием этики аскетического отстраненного разума, которая упоминалась мной выше. Однако отсюда никак не следует принятие официальной версии истории, согласно которой нынешняя атмосфера неверия, распространенная в большинстве сред современного общества, является следствием сильной программы материализма, выстраиваемой наукой на протяжении последних трех столетий.

Основная причина, по которой я не разделяю подобную установку, заключается в том, что я не считаю программу материализма достаточ-

но убедительной. Разъяснение моей позиции по данному вопросу увело бы меня очень далеко от проблем, которые я пытаюсь разъяснить в данном тексте. Однако я признаю: это пока открытый вопрос, который я не готов здесь осветить во всей полноте. Но все же я надеюсь, что те недоговоренности, которые я себе позволил, будут хотя бы отчасти скомпенсированы правдоподобностью той версии, которую я выдвигаю в качестве альтернативы официальной истории. Согласно моей версии, привлекательность материализма заключается не столько в выводах науки, сколько в той этике, которая с ним ассоциируется.

На это можно возразить: а почему плохие аргументы не могут оказывать на историю серьезного воздействия, сопоставимого с влиянием, которое на нее оказывают аргументы хорошие? В определенном смысле данное возражение вполне обосновано и в определенном смысле официальная версия вполне истинна. Дело в том, что многие люди действительно верят в то, что их атеизм и материализм связаны с тем, что наука доказала их неопровержимость, то есть у нас есть достаточные основания указывать на искренность их мотивов. Однако объяснения с опорой на плохие аргументы требуют некоторого дополнения: нам нужна концепция, почему плохие аргументы все же работают. В индивидуальных случаях это не так. Некоторые индивиды могут просто усвоить некоторые положения, так как они продиктованы авторитетами, считающимися непререкаемыми в среде их проживания. Мы с готовностью проглатываем последний репортаж об устройстве атома из воскресной газеты, точно так же мы верим Сагану или Докинзу, утверждающим, что наука опровергла Бога. Однако все это по-прежнему оставляет без ответа вопрос о том, как именно конституируется подобный авторитет. Как так получается, что мы, обыватели и даже светила науки, с такой легкостью попадаемся на ложные аргументы? Почему ни мы, ни они не видим альтернатив этим аргументам? Предлагаемый мной подход, указывающий на притягательность этической стороны, предназначен как раз для того, чтобы дать ответ на этот более глубокий вопрос.

Я не утверждаю, что осмысление чьих-то действий через ошибочные убеждения всегда нуждается в некоем дополнении. Вполне можно выйти из дома, не взяв зонтик, будучи уверенным в том, что прогноз погоды по радио, предсказывающий хорошую погоду, надежен. Однако различие между этим случаем и тем вопросом, который мы рассматриваем в данном тексте, заключается, во-первых, в том, что погода, помимо опасности вымокнуть, никак на мою жизнь не влияет; а во-вторых, в том, что у меня нет альтернативного доступа к прогнозу погоды на этот день.

В случае веры в Бога последний аргумент не может считаться бесспорным. Естественно, как дилетант я должен принимать на веру выводы палеонтологии. Однако при этом нельзя сказать, будто бы у меня нет возможности оценить тезис о том, что выводы науки о материальном мире опровергают существование Бога. Дело в том, что у меня может быть личный религиозный опыт, переживание Бога и соприкосновение с ним.

С этим опытом я могу сравнивать любые тезисы, якобы опровергающие существование Бога.

Я бы хотел привести аналогию с Дездемоной. «Отелло» — это трагедия, а не просто повесть о злочлечениях, именно потому, что главный герой повинен в излишней доверчивости к доказательствам, сфабрикованным Яго. У него был альтернативный способ узнать правду о невинности Дездемоны: ему надо было лишь открыть свое сердце / разум ее любви и преданности. Фатальная ошибка трагического героя Отелло заключается в его неспособности сделать это, отчасти она вызвана его статусом аутсайдера, получившего внезапное продвижение.

Причина, по которой я не могу без дополнительных пояснений согласиться с тем, чтобы тезис «наука опровергла Бога» был признан в качестве объяснения роста неверия, заключается в следующем: в этом вопросе мы находимся скорее в позиции Отелло, чем в позиции человека, услышавшего прогноз погоды в момент раздумий о том, стоит ли брать с собой зонтик. В данном случае невозможно объяснить свои действия лишь на основе той информации, которую мы получаем из внешних источников, не оглядываясь на доступные нам источники внутренние.

Все это отнюдь не значит, что совершенно правдоподобное описание личного опыта индивида не может включать в себя рассказ о том, как он вынужден был оставить так лелеемую им веру под давлением противоречащих ей суровых фактов о вселенной. Если вы один раз прошли этим путем, если вы приняли неверие, тогда, наверное, вы примите и идеологию, которая отдает предпочтение внешним источникам, которая обесценивает внутренние источники как некомпетентные, как источники детских иллюзий. Именно так все выглядит постфактум — именно так все выглядело для Отелло. Однако мы, зная о случившемся, все же нуждаемся в дополнительном описании того, почему доводы Дездемоны так и не были услышаны.

Как только человек вступает на путь неверия, у него появляется множество оснований принять официальную версию, указывающую на науку. Так как подобный выбор нередко делается под влиянием окружающих, авторитет которых заставляет нас согласиться с официальной версией, нет ничего удивительного в том, что для многих их обращения при всей реальной драматичности представлялись вызванными именно наукой. Наука, мол, доказала, что мы всего лишь мимолетная форма жизни на умирающей звезде, а вселенная есть не что иное, как разлагающаяся материя, подверженная все большей энтропии, в этой вселенной нет и не может быть места для духа, Бога, чудес или спасения. То, что увидел Достоевский в картине распятого Христа, в образе абсолютной фатальности смерти, что убедило его в существовании чего-то большего, может иметь обратный эффект — осаживать размечтавшегося человека, принуждать его к отказу от веры.

Однако вопрос остается прежним: если аргументы не убедительны, почему тогда они убеждают, тогда как в иные времена столь же убедительны

тельным казалось существование Бога? На этот вопрос я и пытаюсь дать ответ, и концепция смерти Бога тут не слишком полезна; своим псевдорешением она скорее мешаем моим поискам.

Я утверждаю, что сила сегодняшнего материализма вытекает не из научных фактов, скорее ее следует объяснять в терминах могущества определенного пакета, в котором материализм сливается с нравственным мировоззрением. Данный пакет может быть назван атеистическим гуманизмом или эксклюзивным гуманизмом. Однако на этом мои поиски не заканчиваются, возникает следующий вопрос: как, в свою очередь, объяснить могущество этого пакета?

Именно в этот момент самое время обратиться ко второму порядку условий, определяющих смерть Бога, который начинается с признания особенностей современной нравственности. Итог здесь тот же, что и в случае с аргументом от науки: мы не можем больше рационально верить в Бога. Однако точка отсчета теперь иная — этическая перспектива современной эпохи.

Несомненно, большая часть нашей политической и нравственной жизни фокусируется на сугубо человеческих целях: человеческое благосостояние, права человека, процветание человека, равенство между людьми. Социальная жизнь в обществах, секулярных в знакомом нам современном смысле, вращается исключительно вокруг человеческих благ. В этом смысле наша эпоха уникальна в человеческой истории. Некоторые люди не видят в подобном мире места для веры в Бога. Эта вера неизбежно превращает их в аутсайдеров, врагов этого мира, находящихся в постоянной борьбе с ним. Так что либо человек полностью отдается этому миру, живет его установками, а значит и не верит в Бога, либо верит в него и живет в современном мире подобно инопланетянину. В силу того, что мы все более и более погружаемся в этот мир, верить оказывается все труднее — горизонт веры постепенно отдалается⁵.

Образ соперничества, когда вера противостоит современности, не является изобретением неверующих. Он подсмотрен и подстегнут настроениями христианской враждебности по отношению к миру гуманизма. Достаточно вспомнить Пия IX, обрушившегося в своем Перечне 1864 г. на все ошибки современного мира, включая права человека, демократию, равенство и вообще все, что воплощает в себе наше сегодняшнее современное либеральное государство. Есть и более недавние примеры из жизни христианства, а также иных религий.

Однако единодушные фундаменталистов и бескомпромиссных атеистов в этом вопросе не делает общую для них интерпретацию отношения веры и современности единственно возможной. Существует множество верующих людей, которые помогли создать современный гуманистический мир и продолжают содействовать ему по сей день, которые искрен-

⁵ Ницше Ф. Веселая наука... С. 592–593 (§ 125). Знаменитый отрывок о безумце, который провозглашает смерть Бога, также содержит образ горизонта.

не симпатизируют идеалам человеческого благосостояния и процветания, ставшим основополагающими для современного мира. И вновь концепция смерти Бога приводит нас к выводу, который едва ли может быть назван обоснованным. Современный гуманизм можно рассматривать как врага религии, точно также можно считать, что наука доказала атеизм. Однако в силу того, что вывод ни в первом, ни во втором случае не обоснован, возникает вопрос: почему так много людей пришло именно к нему? Я возвращаюсь к центральной проблеме, поднятой мной в этой статье.

Подобная нравственная интерпретация концепции смерти Бога представляется многим людям правдоподобной; она рисует такой образ становления современности, который скрывает от них то, насколько комплексным и трудным на самом деле был путь, проделанный человечеством. Этот образ я называю «видением с Дуврского берега»: переход к современности лежит через утрату традиционных верований и привязанностей. Данная утрата может рассматриваться как следствие институциональных изменений: например, мобильность и урбанизация подрывают верования и быт традиционных сельских общин. Или же она может вытекать из все более совершенного функционирования современного научного разума. Утрата веры может оцениваться позитивно или негативно — почти как катастрофа для тех, кто ценил традиционный быт и для кого научный разум представляется чем-то излишне узким. Однако безотносительно деталей все эти теории роднит описание процесса: прежнее мировоззрение и прежние приверженности подорваны. Старые горизонты отныне стерты, если воспользоваться образом Ницше. Море веры отступает, если воспользоваться образом Арнольда. Строфа из его «Дуврского берега» прекрасно передает этот мотив:

Встарь Море Веры
В приливе омывало берега
Земные, словно яркий пояс в блестках.
А нынче слышен мне
Один тоскливый и протяжный рев
Отлива среди дыханья
Ночного ветра в мрачном горизонте
И голых отмелях земли⁶ (пер. А. Цветков).

Интонация, пронизывающая эти строки, — это интонация сожаления и ностальгии. Однако образ подорванной веры может служить основой для оптимистических историй триумфального прогресса научного разума. С одной стороны, человечество избавилось от множества ложных и вредных мифов, с другой — утратило контакт с духовной реальностью. Однако в одном и в другом случаях перед нами именно утрата веры.

⁶ *Arnold M. Dover Beach // The Poems of Matthew Arnold / Kenneth Allott (ed.). — NY: Longman, 1979. P. 256, lines 21–28.*

То, что возникает, есть результат этой утраты. Оптимистическое прочтение славит начало эры эмпирического научного подхода к знанию, индивидуализма, негативной свободы и инструментальной рациональности. Однако все это выходит на первый план именно потому, что это как раз то, что для людей ценить нормально, раз уж их больше не обременяют и не ослепляют ложные / суеверные верования и оупляющие формы жизни, сопутствующие им. Это единственные игры, в которые остается играть людям, после того как рассеиваются мифы и ошибки. Эмпирический подход — единственно достоверный путь к знанию, очевидность данного тезиса осознается по мере освобождения от порабощенности ложной метафизикой. Все более частая апелляция к инструментальной рациональности позволяет нам получать все больше и больше из того, что мы желаем; до этого нам мешали лишь ни на чем не основанные запреты, ограничивавшие нас. Индивидуализм — это нормальное следствие человеческого самолюбия, избавленного от иллюзорных представлений о Боге, цепи бытия или сакральном устройстве общества.

Другими словами, современный человек таков, какой он есть, так как он осознал ложность некоторых положений или же — если следовать негативному прочтению — так как он утратил из виду некоторые вечные истины. В данной позиции игнорируется сама возможность того, что западная современность может быть движима собственным позитивным видением блага, то есть одной конкретной констелляцией подобных видений при наличии многих других; при этом подобное позитивное видение никоим образом не может быть названо единственным возможным вариантом, оставшимся после того, как старые мифы и легенды оказались развеяны. Изложенная выше концепция скрывает от нас особый нравственный уклад западной современности; сокрытие происходит, когда эта современность рисуется как общая форма человеческой жизни как таковой, ставшая доступной после разоблачения всех прежних заблуждений (или после того, как были забыты все старые истины) — например, люди ведут себя как индивиды, так как такова их природа, если не скрывать ее за пеленой прежних религий, метафизик, традиций. При этом данное раскрытие может рассматриваться и как долгожданное освобождение, и как слепое блуждание в мраке эгоизма — все зависит от избранной перспективы. Принимая данный ракурс, мы уже не воспринимаем возникающую конфигурацию как новаторскую форму нравственного самопонимания, не определяемого через простое отрицание того, что ему предшествовало.

Если воспользоваться предложенной выше терминологией, подобные подходы натурализируют современную либеральную идентичность. Она не рассматривается как одно из сконструированных пониманий человеческой активности, наравне с которым существуют и многие другие.

Согласно такому взгляду, современность возникает как вычитание — то, что остается после того, как все прежние горизонты смыты; современный гуманизм есть следствие увядания прежних форм. Его следует осмысливать лишь как результат смерти Бога. Отсюда вытекает следую-

щее положение: невозможно до конца разделять ценности современного гуманизма, не отбросив все прежние верования. Нельзя жить современными ценностями и верить при этом в Бога. Если вы все же верите, значит вы современный человек с оговорками, и вас, возможно, разрывают скрытые противоречия.

Однако — и об этом мне уже приходилось писать⁷ — это совершенно неадекватное понимание современности. Тут полностью исключается сама вероятность того, что западная современность зиждется на своем духовном фундаменте и этот фундамент никоим образом не является неизбежным следствием отказа от прежних установок. И, как оказывается, реальность ближе к моему предположению.

Логика истории вычитания в самом общем виде такова: после того как мы перестали заботиться о служении Богу, после того как утратили интерес ко всякой трансцендентной реальности, все, что нам остается, — это человеческое благо, именно этими проблемами озабочены современные общества. Однако пред нами явное упрощение того, что я называю современным гуманизмом. Тот факт, что мне не остается ничего, кроме человеческих забот, никоим образом не заставляет меня считать универсальное человеческое благосостояние своей целью; не убеждает меня это и в важности свободы, самореализации или равенства. В равной степени ограниченность человеческими благами может найти свое выражение в обеспокоенности исключительно материальным благосостоянием — собственным или же своей семьи и непосредственного окружения. Настоятельные призывы к всеобщей справедливости и благожелательности, характерные для современного гуманизма, не могут быть выведены из отказа от прежних целей и привязанностей.

История вычитания при всей ее неадекватности пустила глубокие корни в современное гуманистическое сознание. При этом нельзя утверждать, будто бы ее разделяют лишь самые поверхностные мыслители. Даже такие глубокие и тонкие философы, как Поль Бенишу, подпали под ее чары. В работе «Нравственность великого столетия» он пишет: «Человек задумывается о собственном достоинстве с тех самых пор, как осознает себя в силах бросить бедности вызов. Он склонен забывать не только свои материальные неурядицы, но и унижительную этику, порицавшую жизнь и превращавшую необходимость в добродетель»⁸. Другими словами, современный гуманизм возник, когда люди сумели избавиться от старой, ориентированной на потусторонний мир этики аскетизма.

Более того, данная история укоренена в определенную концепцию человеческой мотивации, а также в определенное понимание корней религиозной веры. Последняя рассматривается как плод страданий, приводящих к самоотречению, превращающему необходимость в добродетель. Вера — продукт депривации, унижения и отсутствия надежды. Это

⁷ *Taylor Ch. Sources of the Self.* — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

⁸ *Bénichou P. Morales du grand siècle.* — Paris: Gallimard, 1948. P. 226.

оборотная сторона стремления человека к процветанию; в вере нами движет отчаяние, вызванное фрустрацией этого желания.

Таким образом, человеческое процветание оказывается извечной целью, пусть даже порой — в периоды страдания и унижения — она отходит на второй план; содержание этого процветания не представляет никакой проблемы, человеку достаточно лишь вступить на данный путь.

В результате мы получаем четкие очертания одной конкретной концепции современной секулярности, широко и повсеместно укорененной в современной гуманистической культуре. Данная концепция имеет четыре связанные друг с другом грани, из которых первые три — это а) тезис о смерти Бога, то есть тезис о том, что человек уже больше не может честно, открыто и искренне верить в Бога; б) некую историю вычитания, призванную описать подъем современного гуманизма; в) определенные взгляды на истоки религиозной веры и ее место в извечной структуре людских мотиваций, фундирующие историю вычитания. Эти взгляды могут принимать разные формы — от теорий XIX в. о примитивных страхах неизвестного и желании контролировать непознанные элементы до фрейдовских спекуляций, увязывающих религию с неврозом. Согласно большинству подобных воззрений, религия оказывается лишней в тот момент, когда технологии достигают определенного уровня: Бог больше не нужен, так как мы сами знаем, как добиться всего самостоятельно⁹. Подобные теории зачастую являются вопиюще и неправдоподобно редукционистскими.

Эти три грани приводят к г) взгляду на секуляризацию как на простое отступление религии под напором науки, технологии и рациональности. Если в XIX в. мыслители, например, Конт, уверенно провозглашали приход науки на смену религии — вот слова Ренана: «Придет день, когда люди уже больше не будут верить, они будут знать; они будут знать мир метафизический и нравственный также, как они уже знают мир физический»¹⁰ — то сегодня почти каждый уверен: у иллюзии все же есть некое будущее; однако, согласно тому видению, которое я здесь описываю, эта иллюзия будет все больше и больше сходиться на нет.

Четыре обрисованные грани дают нам некоторое представление о том, как процессы секуляризации выглядят изнутри гуманистического лагеря. Моя цель — предложить альтернативный взгляд на те же процессы.

(Если мне удастся достаточно полно изложить свою версию истории, тогда можно будет увидеть, что в тезисе о смерти Бога есть своя феноменальная истина. Возник гуманизм, который мог рассматриваться и проживаться как гуманизм эксклюзивный. Изнутри такого гуманизма вполне правдоподобно кажется, будто бы наука убеждает нас в материалистической природе духа. Смерть Бога — это не просто теоретически ложное

⁹ Есть и более утонченная версия данного тезиса: *Bruce S. Religion in Modern Britain.* — Oxford University Press, 1995. P. 131–133.

¹⁰ Цит. по: *Denèfle S. Sociologie de la sécularisation.* — Paris—Montreal: L'Harmattan, 1997. P. 93–94.

понимание секулярности, это еще и искушение особой интерпретации и переживания условий современности. Это не те объяснения, которых я ищу, но ключевая составляющая объясняемого. Я никоим образом не желаю отрицать важность тезиса о смерти Бога в смысле той роли, которую он играет в рамках гуманистического мировоззрения.)

Для того чтобы показать альтернативную картину, я хотел бы исследовать несколько иную сферу СЗМ, которую я считаю гораздо более фундаментальной. Это сфера, в которой было выковано нравственное самопонимание современных людей. История, которую я собираюсь поведать, достаточно длинна. Однако в основных моментах мой ракурс фокусируется на каскаде попыток установить христианский порядок, ключевой фазой которых является Реформация. Подобные попытки были свидетельством все большего недовольства прежними формами существования религии постосевого времени, когда целый ряд коллективных ритуалистских религиозных форм вошел в противоречие с требованиями индивидуальной набожности и этической реформы, вытекающей из высшего откровения. В латинском христианстве была предпринята попытка восстановить и навязать всем индивидуалистическую христоцентрическую религию набожности и действия, эта попытка была сопряжена со стремлением подавить и даже уничтожить прежние якобы магические и /или суеверные формы коллективной ритуальной практики.

В сочетании с неостоическим мировоззрением это стало хартией для целого ряда усилий по утверждению новых форм социального порядка, опирающихся на новые типы дисциплины (тут уже в игру вступает Фуко), которые помогли сократить насилие и беспорядок, а также создать население, состоящее из относительно мирных и работающих ремесленников и крестьян. Последние все сильнее и сильнее вовлекались (порой силой) в новые формы набожных практик и нравственного поведения. В качестве примера можно упомянуть протестантскую Англию, Голландию, американские колонии, контрреформационную Францию или Германию времен *Polizeistaat*.

Моя гипотеза заключается в следующем: созданный цивилизованный «благовоспитанный» порядок превзошел все ожидания своих устроителей, он привел к новому пониманию христианского порядка, который отныне все чаще рассматривался в имманентных понятиях (благой цивилизованный порядок — это порядок христианский). Данная версия христианства уже была лишена львиной доли своего трансцендентного содержания, она была готова к новому шагу, когда понимание благого порядка (того, что я называю современным нравственным порядком) высвободилось и обрело независимость от изначальной теологической провиденческой картины. В некоторых случаях подобное высвобождение шло вопреки и даже в борьбе с прежней картиной (например, в случае с Вольтером, Гиббоном и, в некотором смысле, Юмом).

Сбои веры в Бога происходят параллельно с укреплением веры в нравственный порядок, состоящий из обладающих правами индивидов, пред-

назначенных (Богом или природой) к тому, чтобы действовать во имя взаимной выгоды; данный порядок отвергает прежнюю этику чести, превозносившую воина, кроме того, он закрывает любой трансцендентный горизонт. Прекрасную формулировку данного понятия порядка мы встречаем в работе Джона Локка «Два трактата о правлении»¹¹.

Этот идеальный порядок не мыслился как изобретение человека. Он был замыслен Богом, это порядок, в котором все следует Божьему замыслу. Уже позднее — в XVIII в. — данная модель была спроецирована на космос: Вселенная рассматривается как набор идеально согласованных частей, в котором стремления одного существа согласуются со стремлениями всех остальных.

Подобный порядок задает горизонт нашей творческой активности в той степени, в какой в наших силах обрушить или реализовать его. Как только мы окидываем взглядом Вселенную в целом, мы осознаем, насколько этот порядок уже реализован, однако как только наш взгляд падает на людские дела, мы понимаем, как сильно мы от него отклонились, перевернув гармоничный строй с ног на голову. В этом случае данный порядок становится нормой, к которой мы должны стремиться.

Описываемый порядок мыслился как нечто очевидное, заложенное в самой природе вещей. В Откровении мы легко обнаруживаем требование оставаться верным этому порядку. Однако только разум способен раскрыть нам божественные цели. Все живые существа, в том числе мы сами, стремятся к самосохранению. Это воля Бога.

Бог сотворил человека и вложил в него, как и во всех других животных, сильное желание самосохранения и для осуществления своего замысла — чтобы человек жил и пребывал какое-то время на лице Земли — в изобилии снабдил мир вещами, пригодными для употребления в пищу и изготовления из них одежды и для удовлетворения других жизненных потребностей, с тем чтобы столь изящное и чудесное произведение искусства не погибло тут же опять из-за собственной небрежности или отсутствия предметов первой необходимости, просуществовав лишь несколько мгновений, — бог, говорю я, сотворив таким образом человека и мир, говорил с человеком, т. е. направлял его с помощью его чувств и разума... на использование тех вещей, которые могли пригодиться ему для поддержания его существования и были даны ему как средства для его сохранения... Ибо, поскольку желание, сильное желание сохранить свою жизнь и бытие было как принцип действия заложено в нем самим богом, разум, «который был в нем голосом бога», не мог не внушить ему и не заверить его, что, следуя своей естественной склонности к сохранению своего существования, он выполняет волю своего творца...¹²

¹¹ См. *Локк Дж. Два трактата о правлении* / Пер. с англ. и лат. // *Локк Дж. Сочинения* в 3-х тт. — М.: Мысль, 1988. Т. 3.

¹² Там же. С. 204. Кн. I. § 86.

Как наделенные разумом существа, мы понимаем, что наши собственные жизни и жизни всех других человеческих существ достойны сохранения. Кроме того, Бог сделал нас коммуникабельными существами. Так что «каждый из нас, поскольку он *обязан сохранять себя* и не оставлять самовольно свой пост, обязан по той же причине, когда его жизни не угрожает опасность, насколько может, сохранять *остальную часть человечества*»¹³.

Следуя этой логике, Локк приходит к выводу, что Бог дал нам власть разума и дисциплины для того, чтобы мы могли сохранять самих себя наиболее эффективно. Отсюда следует, что мы должны быть «прилежными и рассудительными»¹⁴. Этика дисциплины и совершенствования является требованием порядка природы, задуманного Богом. Из этой схемы логично вытекает навязывание порядка человеческой волей.

Формулировка Локка свидетельствует о том, в какой степени взаимные услуги для него являются синонимом выгодного обмена. Экономика (т.е. размеренная, мирная, продуктивная активность) становится моделью человеческого поведения, а также ключом к гармоничному сосуществованию. В противоположность теориям иерархической комплементарности, мы достигаем гармонии не в преодолении наших повседневных целей и стремлений, а в самом процессе их достижения и реализации в соответствии с божественным замыслом. Именно такое понимание порядка оказало основополагающее воздействие на формы социального воображаемого, которые с тех пор доминируют на современном Западе: рыночная экономика, публичное пространство, суверенный народ.

Это ключевая точка вхождения в современную секулярность. В рамках подобной несколько оголенной концепции Провидения и санкционированного свыше порядка, сделавшего обычное человеческое процветание столь основополагающим, уже стало возможно постепенное приближение к различным формам деизма и даже атеистического гуманизма. Религия вполне могла позиционироваться как угроза для данного порядка. Мы видим это в той критике, которая была предложена, например, Гиббоном и Юмом. Ключевыми пороками были объявлены следующие феномены: суеверие, под которым понималась продолжающаяся вера в заколдованный мир, то есть в то, что современное реформированное христианство оставило далеко позади; фанатизм, под которым понималась апелляция к религии с целью оправдания посягательств на современный нравственный порядок, будь то преследование инакомыслящих или какие-либо иные разновидности иррационального, контрпродуктивного поведения; энтузиазм, под которым понималось притязание на некое особое откровение, посредством которого можно было еще раз бросить вызов нормам современного порядка. Можно сказать, что суеве-

¹³ Там же. С. 265. Кн. II. § 6. С. 340–341 Кн. II. § 135. *Локк Дж.* Мысли о воспитании / Пер. с англ. и лат. // *Локк Дж.* Сочинения в 3-х тт. — М.: Мысль, 1988. Т. 3. С. 517–519. § 116.

¹⁴ *Локк Дж.* Два трактата о правлении... С. 280. Кн. II. § 34.

рие было пороком католиков, энтузиазм — крайних протестантских сект; в фанатизме были повинны обе группы.

Укорененность просвещенческой критики в современной идее нравственного порядка можно проследить на примере перечня двух типов добродетелей, который приводится Юмом в его «Опытах». Он говорит о добродетелях, которые считаются им правильными, а также о монашеских добродетелях, не имеющих применения¹⁵.

Здесь мы сталкиваемся с одной из наиболее мощных СЗМ в современной истории. Религия должна подвергнуться серьезным ограничениям, некоторые ее проявления должны быть запрещены, так как идут против самого порядка природы. Изнутри этого порядка, мыслимого как конец истории, данные ограничения казались чем-то очевидным и фундаментальным, пусть даже подобный порядок вмещал более умеренные позиции, например, деизм или же некоторую строго контролируруемую и точно отмеренную религию.

Однако эта же структура породила огромное число противоречий — ведь подобное понимание порядка было и остается в высшей степени спорным. Некоторые считают его недостаточно вдохновляющим и облагораживающим, другие — отравленным такими формами дисциплины, которые подавляют в нас все спонтанное и эмоциональное, третьи — отрицающим вместе с энтузиазмом истинные человеческие симпатии и великодушие. Были и те, кто отрицали его потому, что он искоренял насилие, а значит и героизм вместе с величием, он уравнивал нас в уничижительном равенстве. Подобную реакцию мы встречаем у Токвиля, но наиболее ярко она представлена Ницше.

Имя Ницше напоминает нам о том, что волны протеста, начавшиеся во второй половине XVIII в., шли в разных направлениях. Осознание безжизненности и редукционизма нравственного порядка приводило или к полноценной религиозности (например, Джон Уэсли или пиетисты), или уводило по ту сторону религии к тем или иным разновидностям неверующего романтизма. И ощущение утраты трагического измерения могло быть связано как с возвращением к реальному переживанию человеческого греха, так и с отрицанием христианства как исторического истока современной нравственности (эту тропинку протоптал Ницше). Неудовлетворенность существующими формами вела или к более радикальным утопическим версиям порядка (например, якобинцы, поздние коммунисты и Маркс), или же к отказу от самой идеи этого порядка (например, католическая реакция после 1815 г.); наконец, вместе с Ницше можно было придать этому порядку совершенно иной разворот.

Современный идеал нравственного порядка вполне можно рассматривать как сердцевину одной из наиболее влиятельных в современном

¹⁵ См. Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. С. И. Церетели и др. // Юм Д. Сочинения в 2-х тт. М.: Мысль, 1996. Т. 2.

обществе СЗМ, при этом попытки его критики, разоблачения его самонатурализации могут побудить к созданию новой, более фундаментальной СЗМ. В конечном счете выражение «смерть Бога» вошло в широкое употребление именно благодаря работе «Веселая наука». Одна из особенностей современной культуры — то, что может быть названо эффектом новизны, то есть умножением все большего и большего числа духовных и антидуховных позиций. Подобное умножение делает все более хрупким любую из позиций, существующих в сегодняшнем мире. Уже больше нет ясного и недвусмысленного способа дать ответы на основные вопросы, мучающие человека.

И все же ключевой точкой отсчета в этом кружащемся многообразии является именно идея современного нравственного порядка. Отношение к нему — важная определяющая характеристика нашей позиции; оно не менее важно, чем отношение (негативное или позитивное) к вопросу о трансцендентном. Измерение, в котором возникают новые интересные позиции, сочетает в себе суровую критику данного порядка с отрицанием трансцендентного. Именно на этом пересечении обнаруживается то, что вслед за Ницше может быть названо имманентным контрпросвещением¹⁶ или новой апелляцией к язычеству в противовес христианству. Подобная реакция не менее стара, чем само Просвещение: Гиббон, похоже, испытывал некоторые симпатии к скептическому и нефанатичному правящему классу Рима, несколько озадаченному тягой к мученичеству непонятной секты христиан; Милль говорил о языческом самоутверждении; Питер Гей описывал Просвещение как своеобразное современное язычество¹⁷. Однако есть и более недавние попытки реабилитировать то, что было подавлено монотеизмом. Существует дискурс политеизма (Калосо, Спиноза), в котором полностью отвергается понятие единого доминантного нравственного кода, являющегося сущностной чертой современного нравственного порядка. Можно даже попытаться создать новую СЗМ на этой базе.

Среди новых форм особого упоминания заслуживает Хайдеггер. Выше я указывал, что он был одним из тех, кто внес свой вклад в деконструкцию эпистемологии, сциентизма, а также веры в то, что наука доказала отсутствие Бога. В его Четверице (*das Geviert*) есть даже некое место для богов. И все же Хайдеггер подразумевает отрицание христианского Бога или, как минимум, нежелание признать то, что христианский Бог в состоянии избежать тупика онтологической: «Бог также есть — когда он есть — сущее»¹⁸.

¹⁶ См. *Taylor Ch. The Immanent Counter-Enlightenment // Canadian Political Philosophy / R. Beiner (ed.). Wayne Norman. — Oxford University Press, 2001. P. 397.*

¹⁷ *Gay P. The Enlightenment: An Interpretation. Vol. I: The Rise of Modern Paganism. — NY: Norton, 1977.*

¹⁸ Цит. по: *Marion J.-L. Dieu sans l'être. — Paris: Presses Universitaires de France, 1991. P. 105.* Рассмотрение данного вопроса у Мариона крайне познавательно.

Я попытался исследовать современный ландшафт веры/неверия путем изложения некоторых наиболее принципиальных структур мира, скрывающих или вычеркивающих трансцендентное. Основная интеллектуальная борьба вокруг веры и неверия идет вокруг достоверности/недостоверности данных СЗМ. Современное общество порождает их, однако их нельзя назвать полностью состоятельными. Некоторые из них могут определить наш горизонт лишь путем отрицания любых альтернатив. Многие из данных структур уже разоблачили себя, показав, что они покоятся на ложных и поспешных натурализациях. Ключевой вопрос сегодняшнего дня: являются ли они все одинаково ущербными? Едва ли можно предложить исчерпывающие аргументы. Однако даже если бы такие аргументы были предложены, это не смогло бы предрешить ответ на вопрос о том, есть ли Бог или нет, существует ли трансцендентное или нет. Но в этом случае вопросы о Боге и трансцендентности раскрылись бы для более активного и плодотворного поиска.

Перевод с английского Дмитрия Узланера

по изданию *Taylor Ch. Closed World Structures* // Wrathall M. A. (ed.). *Religion After Metaphysics*. — Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004. P. 47–73.