

ДЖОН КАПУТО

Как секулярный мир стал постсекулярным

Все разговоры о невозможном снова стали возможны лишь недавно. Слишком долго им ставили препоны — современность, Просвещение, великие «мастера подозрения» Маркс, Фрейд и Ницше, которые разоблачали невозможное, предложив видеть в нем вытесненное «либидозное желание» или «отчужденное сознание». Но нынешние философы устали от старого Просвещения. Они все больше и больше склонны разоблачать модернистских разоблачителей, критиковать модернистских критиков, разочаровываться в тех, кто расколдовывает, ставить под вопрос предрассудок модерна относительно предрассудков и искать *новое* Просвещение, которое было бы просвещено относительно (старого) Просвещения. Это неизбежно привело к расколу в их рядах по «горячему» вопросу — о религии, так как даже вполне секулярные интеллектуалы стали с подозрением относиться к тому подозрению, которое религия вызывала у сторонников Просвещения.

Именно поэтому на этих страницах я обращаюсь к Блаженному Августину, а также к рассказу о Благовещении Пресвятой Девы. Я апеллирую к нынешнему времени, которое иногда именуют постмодерном. Одно из важных значений этого термина, если бы он не был обесмыслен слишком частым употреблением, — постсекулярное. В нашу постмодерную эпоху мы можем прислушиваться к таким великим, проливающим слезы святым, как Августин, не отвергая их как извращенцев, украдкой подглядывающих за своими матерями. Но я должен сразу подчеркнуть, что постсекулярная парадигма мышления не является ни некритичной, ни наивной. Она возникла в ходе повторного процесса, когда критика критики привела в результате к *пост-критической* позиции, удивительно похожей и в то же время заметно отличающейся от *до-критической* позиции. В итоге обнаружилась аналогия между докритическим и посткритическим, а также возможность коммуникации между ними. Но это лишь аналогия, поскольку посткритическое тоже подвергнется критике и примет ее всерьез, чтобы двигаться дальше.

Итак, для меня важно рассказать, как секулярный мир стал постсекулярным (хотя ничтоже сумняшеся я взялся это сделать в очень сжатой

форме). Ибо это история о том, как невозможное недавно стало возможным, и именно в этом суть моей аргументации. Хорошая история — это не просто рассказ, но всегда отстаивание чего-то, ибо каждый серьезный рассказ говорит нам о том, кто мы такие (мы, которые не знаем, кто мы такие). Далее речь пойдет о современности и о том, что было до и после нее; для простоты я обозначу эти этапы как сакральный период, секуляризация и постсекулярное. Но я настойчиво советую читателю быть чрезвычайно осторожным с любыми такими простыми периодизациями, и сам не беру за нее ответственность.

Сакральный период

В XI в., на заре средневекового возрождения учености, св. Ансельм Кентерберийский, большой поклонник Августина, написал книгу «*Proslogion*», определив ее первоначально как упражнение в «вере, ищущей понимания» (*fides quaerens intellectum*). Он начал свой трактат с молитвы, в которой просил Бога помочь ему найти Бога, научить его, где и как искать Бога. *Где ты, Бог?* Если я скитался далеко от дома и заблудился, я хочу узнать, *где мой дом*. Я не сомневаюсь, что он здесь, но где и как мне найти его? Как и Августин в своей «Исповеди», Ансельм двигался по кругу, от Бога — к Богу, вопрошая Бога и прося помочь ему найти Бога, подобно тому, как слепец просит продолжать говорить, чтобы он мог следовать за звуком, и в соответствии с принципом Августина, согласно которому любовь стремится понять то, что она уже любит. Бог, которого ищет Августин, — это соучастник исследования (Его существование подразумевается уже тем, что Его ищут), это тот, от кого ждут не просто помощи, но ждут, что он направит исследование и подаст знаки исследователю, внимание которого отвлечено земными заботами, а разум затемнен грехом. «Прослогион», таким образом, описывает рост знания не от нулевой степени к бесконечной, но от неясного и спутанного ощущения чего-то или кого-то, находящегося где-то, к ясному представлению о том, кто и где есть. Он описывает движение от Бога к Богу и в Боге, который освещает путь. Если бы некто предложил Ансельму выйти из круга и начать с самого начала, с нейтральной позиции за пределами круга, Ансельм посчитал бы его безумцем (или глупцом). Для Ансельма за пределами круга нет света и там ничего не происходит.

Очень сложно представить эту сцену и описать мир этой небольшой книги Ансельма. Нас должно радовать не только то, что он обращает к нам свое поучительное высказывание, *pros-logion*, предлагая некое доказательство, но и то, что мы приблизились к его скамеечке для молитвы: его спина обращена к нам, а лицо пламенеет от молитвы и обращено к «Тебе», Господи. Он легко переключается с «Бога» как массивного теологического объекта, большого метафизического слова с грозной семантической энергией — на «Ты», слово, которое всегда нежно, мягко, любовно шепчут любимым, на самое главное слово, выражающее

в нашем языке любовь. Ты — это не выражаемый словами смысл сообщения, но обращение к другому, к собеседнику. Чтобы понять его значение мы должны представить страсть и тоску томящегося влюбленного, выраженные в репликах: «Где ты, моя Возлюбленная? Как долго ты будешь отворачивать от меня свое лицо?» Это добавляет еще один аспект всей сцене поиска Ансельмом Бога. Когда лицо Ансельма обращено в молитве к Богу, Бог отворачивает свое лицо от Ансельма, и Ансельм пытается если не получить от Бога одобрение, то хотя бы быть увиденным Богом, добиться того, чтобы Бог обратился к нему, посмотрел на него свыше и услышал его молитвы.

И именно в таком контексте Ансельм предложил одно из наиболее провокативных и часто обсуждаемых в философской теологии доказательств бытия Бога, вошедшее во все антологии. Если в своей предыдущей книге Ансельм приводит несколько менее интересных аргументов в пользу существования Бога, то в «Прослогионе» он ищет единственное, всеобъемлющее, неопровержимое доказательство того, что Бог действительно существует, такой аргумент, который мог бы сразу захватить нас и поставить на колени в молитве, заставить восторгаться могуществом Божьего промысла и возносить Ему хвалу. Знаменитое доказательство бытия Божия Ансельма таково: если мы посмотрим внутрь себя, чтобы понять, что мы понимаем под Богом, в которого верим, то поймем, что это «то, больше чего нельзя ничего помыслить», и с этим согласится любой глупец (*insipiens*). Под глупцом Ансельм понимал не того, чей IQ низок, а того, кто путает конечное и бесконечное, тварное и нетварное, а также говорит, что Бога нет. Но даже глупец, полагающий, что Бога не существует, знает, что он понимает под Богом, и соглашается, что идея Бога существует в его сознании. Однако то, больше чего нельзя ничего помыслить, не может существовать только в сознании, поскольку нечто реально существующее за пределами сознания было бы больше него. Отсюда следует, что Бог как то, больше чего нельзя ничего помыслить, должен не *только* мыслиться, но и *реально* существовать.

Многие комментаторы так углубились в лабиринт этого доказательства, что назад уже не вернулись. Я не намерен пополнять их ряды, но если все-таки пошел бы по их пути, то моим последним словом перед тем, как исчезнуть в этой бездне, было бы утверждение, что аргумент формально не обоснован; тем самым я присоединился бы к Фоме Аквинскому, который не менее моего не любил формальные аргументы, а он был святым. Я не святой, и мне гораздо интереснее не логика доказательства, а сама ситуация верующего, который обращается к Богу с просьбой даровать ему понимание его веры, чтобы лучше понять, во что он уже верит, и сильнее полюбить то, что он уже познал. Мне интересна идея Ансельма о том, что Бог должен существовать просто потому, что Бог столь совершенен, столь богат, столь реально реален и преизобилен, — идея, которую Ансельм воспринял из религиозного опыта, удостоверяющего щедрость и непостижимость Бога. У Ансельма есть само себя огра-

ничивающее понятие Бога: оно указывает на непостижимость того, что познается, указывает на то, что Бог выходит за пределы понятия.

Суть интересующей меня ситуации в том, что Ансельм разворачивает свою аргументацию, стоя на коленях, в состоянии любовного благоговения и верной любви к Богу по ту сторону Бога, к Богу своего опыта, превосходящему Бога, познаваемого в каком-либо понятии. Он находит Бога внутри себя и себя в Боге, а затем стремится прояснить, во что он верит, и в завершении воздает благодарение Богу — «Тебе» — за помощь в достижении понимания того, во что он верит.

Секуляризация

Все радикально изменилось в XVII–XVIII вв. В период современности независимо от того, защищали или опровергали аргументацию Ансельма, игнорировалась сама ситуация, в которой он находился: погасли все свечи, и не стало живого религиозного духа. Молитвы и слезы св. Ансельма сменила сухая, голая логика. Исчезли монастырская церковь, скромный, но прекрасный григорианский распев, скамеечка для молитвы. Кант назвал доказательство Ансельма онтологическим, имея в виду, что оно строится не на эмпирических или экспериментальных данных, а на чистых априорных идеях. Но для Ансельма такой подход означал бы, что речь идет о доказательстве, которое как бы выброшено на берег из океана религиозного опыта, из его собственного внутреннего августинианского опыта преизобильной благодати Бога, которую он стремился прояснить и восславить. В отделявший Ансельма от Канта промежуток в шесть-семь веков философы, от Декарта до Канта, сконструировали идею сознания и сознательного субъекта. Прежнее же представление Августина о я, этом грешном, сомневающемся в себе, страстном, молящемся и плачущем существе, о беспокойном сердце и мятущейся воле было отвергнуто, хотя, как мы увидим, его можно найти в маргиналиях современности, например, у Паскаля и Кьеркегора. Вместо этого появляется суверенная, самовластная, бесстрастная мыслящая вещь, целиком ответственная за свои возможности, исследующая, что в ее разуме отражает объективно существующее во внешнем мире, а что должно быть отброшено как сугубо внутреннее и субъективное.

Произошедшее можно объяснить и по-другому: в это время кто-то изобрел религию — как то, что воспрещено разуму. В Средние века слово *religio* обозначало добродетель, склонность быть религиозным, относиться к Богу религиозно, то есть быть ответственным и последовательным в своей верности Богу, испытывать любовь к Нему. Именно такое понимание религии я отстаиваю. *Vera religio* означает быть подлинно религиозным, как быть действительно праведным, а вовсе не истинную религию в противоположность ложной. Не было никакой отдельной сферы или ограниченной области, именуемой религией и отличной от разума, политики, искусства, науки или коммерции. Все выдающиеся и рядовые предста-

вители этих областей человеческой деятельности в той или иной степени были религиозны или безрелигиозны, относились к своим религиозным обязанностям добросовестно или с пренебрежением. Безусловно, институциональное присутствие церкви было весомым, и папы время от времени вступали в эпические противостояния с монархами. Ощущение, что ты живешь в христианском мире — или в мусульманском — было всеобъемлющим. Христианство, ислам и иудаизм присутствовали повсюду, проникая в каждый закуток и образуя саму атмосферу того времени. Но все это свидетельствует и о том, что религии в современном смысле — как некоторой *отдельной* сферы помимо секулярного порядка — просто не существовало. Слово «секулярный» обозначало не отделенную от религии область, но тех, кто не принадлежал к монашеским орденам. Преподаватели-богословы парижского университета XIII в., принадлежавшие к секулярному духовенству (*secular masters*), были бы весьма обескуражены, если бы в применении к ним термин «секулярный» означал, что они не религиозны. И никто не стал бы называть анонимных архитекторов, посвятивших свой гений проектированию и сооружению величественных соборов, или безымянных художников, создававших фрески на темы из жизни Христа или на ветхозаветные сюжеты, религиозными художниками, так как содержательно такая деятельность ничем не отличала их от других людей. Они были всего лишь архитекторами и художниками, чья работа состояла в том, чтобы сделать содержание Библии видимым и ощутимым для верующих, тогда как преподавание таинств было делом священников. При этом секулярные сюжеты стали появляться задолго до эпохи Ренессанса, самым ранним примером такого рода стала созданная в XIV в. в Сиене фреска «Аллегория доброго правления», изображающая сцены городской и деревенской жизни и, очевидно, лишенная каких-либо религиозных тем.

Таким образом, достигнув Канта, Ансельмово доказательство такого бытия, преизобильную благодать которого он ежедневно переживал в молитве и богослужении, в общине и повседневной жизни, было перемещено в иной мир, где трансформировалось в рассуждения о том, является ли существование предикатом. Согласно Канту, мы не можем вывести существование S просто из определения S, поскольку определение — это набор предикатов, а существование предикатом не является. Это можно проиллюстрировать таким примером: между идеей *возможных* ста долларов и идеей *действительно существующих* ста долларов разница невелика; мысленное представление или определение ста долларов не больше и не меньше сотни долларов, действительно находящихся в нашем кармане или на нашем банковском счете. Единственное различие состоит в том, что во втором случае мыслящий субъект имеет все основания постулировать фактическое существование ста долларов, а в первом нет. Существование связано с постулированием некоторого S, которое есть набор предикатов, но само по себе не является предикатом.

Следующий случай. Мы вступили в мир, состоящий из мыслящих, рациональных субъектов, которые занимаются сортировкой своих ощу-

щений и идей, чтобы отделить те из них, которые представляют подлинно внешние объекты, от тех, которые являются лишь внутренними, субъективными, ментальными событиями. В досовременную эпоху все было наоборот. Люди Средневековья рассматривали неодушевленные предметы (без души, или *анимы*) как сводимые сами к себе, а обладающие душой — как выходящие за свои телесные пределы и достигающие мира (или тяготеющие к миру). Средневековые и античные философы не считали знание внутренним событием, отражающим внешние вещи; они понимали знание как действие, посредством которого душа охватывает весь мир (душа некоторым образом есть все сущее, как сказал Аристотель) и образует с ним единство или тождество (*idem fieri*). Душа всегда и постоянно открыта миру, даже если мир постоянно и всегда овладевает душой. И задача состоит не в том, чтобы вырваться из внутренней тюрьмы во внешний мир, а в том, чтобы прояснить неопределенное и неясное взаимодействие с тем миром, в который мы все время погружены.

Однако люди современной эпохи пошли за новой наукой и Галилеем, который отнес массу, скорость и пространственно-временное положение, которые поддаются измерению, к объективному, а, скажем, восприятие красного или теплого — к субъективному. Когда, следуя Копернику, Галилей отделил объективность измеримого движения Земли вокруг Солнца от субъективности опытного восприятия восхода солнца, он тем самым создал прецедент, дав возможность философам эпохи Просвещения самим решать, насколько далеко идти в применении этого способа субъект-объектного деления. Церковь же решила, что обладает внутренним знанием о том, что Бог предпочитает Птолемея Копернику. Галилей был благочестивым человеком и глубоко верующим католиком, но Церковь начала войну с ним и с современной наукой (она не нашла причин вести войну с Альбертом Великим, одним из величайших ученых Средневековья); и она проиграла, причем очень серьезно, потому что не смогла провести различие между случайным историческим конструктором и умом Божиим.

Таким образом, в современную эпоху вопрос о Боге был основательно переформулирован. Вместо того чтобы приступать к нему, встав на колени, мы с важным видом и суровыми лицами восседаем на жестких скамьях суда Разума. Бог вызван на этот суд в качестве ответчика, от которого требуется дать онтологические показания, чтобы Он смог выиграть процесс. Но, с точки зрения Ансельма, в таком мире Бог уже умер, даже если доказательство Его бытия будет признано убедительным, так как то, что в данном случае может быть доказано или опровергнуто, — это не Бог, опыт которого приобретается в молитве и богослужении, а философский идол. Суд интересует одно: существуют или нет достаточные основания бытия такого существа? Если такие основания существуют, являются ли они эмпирическими или априорными? Достаточны ли такие основания или нет? Ведь суд собрался именно для того, чтобы получить ответы

на эти вопросы. Что должен был сказать подсудимый в свое оправдание? А что бы сказали вы? Ничего, кроме нескольких гимнов, благочестивых молитв и легкой дымки фимиама? Кого он может пригласить в свои защитники? Будут ли допрошены с пристрастием шейкеры и квакеры, а также духовидцы? Следующий случай!

Метафора суда разума — одна из доминирующих черт кантовского понимания современности и Просвещения. Для современности характерно острое чувство юрисдикции, потребность в правовом подходе, *quid juris* [что гласит право?]: что дает нам право сказать, что S есть P и к чьей юрисдикции это относится? Так же как и вопрос о факте, *quid facti*: каковы объективные данные? У современных людей есть четкое представление о границах, пределах, определенных сферах, и они делают все возможное для их ясной и строгой демаркации. Они настаивают на резком размежевании субъекта и объекта, сознания и внешнего мира, науки и религии, веры и разума, публичного и приватного, рационального и иррационального, эмпирического и априорного, когнитивного и некогнитивного, факта и ценности, существующего и должного, дескриптивного и нормативного, сакрального и профанного, религиозного и светского. Проводя эти различия, они создали или изобрели те самые категории, с помощью которых различают, — категории, которых не существовало до эпохи современности, тем более в таком виде. Августин и Ансельм, для которых не могло быть ничего более интимного, чем общение души с Богом, с «Тобой», были бы поражены, услышав, что именно в силу интимности это общение является субъективным, приватным и некогнитивным. Августин говорил, что если ты хочешь обрести Бога, наиболее реальное и трансцендентное существо, не иди на сторону, но оставайся дома, в пространстве души. Если ты будешь двигаться внутрь себя (*intra me*), ты поднимешься над собой (*supra me*). Конечно, Августин и его последователи различали веру и разум, но они рассматривали эти различия в качестве ориентиров или вех на нескончаемом пути внутреннего восхождения, которые обозначают некие этапы в поступательном движении всей общины. Они не воспринимали их как обособленные и изолированные сферы или зоны, отделенные друг от друга, как внутреннее, отделенное от внешнего, или приватное — от публичного.

Такое новое понимание достигло своего апогея в трех «Критиках» Канта, то есть в четком прописывании границ, призванных разделить знание (истинное), этику (благое) и эстетику (прекрасное), что должно было осуществить критическое очерчивание сферы Разума. К этим трем сферам Кант позднее добавил пространство религии в пределах только разума (в одноименной книге). Возьмем, например, произведение искусства: для Канта оно связано с субъективным переживанием прекрасного и не имеет истинностного содержания. Такой подход заложил основы позднейшего эстетизма, искусства ради искусства и образа богемного художника — образа, который привел бы в замешательство великих художников эпохи Возрождения, сознававших свою особую миссию.

Современная картинная галерея — это свидетельство силы тех различий, которые произвел и усилил Кант. Здесь множество произведений искусства, созданных в различные времена и в разных местах, выставлено на обозрение эстетического субъекта, который приходит посмотреть на них по выходным, если у него есть соответствующий абонемент. Картинная галерея — это типично *современное* учреждение, посредством которого искусство отделено от остальных сфер публичной жизни и превращено в зрелище для удовлетворения созерцателей-субъектов, тогда как искусство античности и Средневековья переплеталось с политической и молитвенной жизнью людей. Три «Критики» Канта оказались своего рода архипелагом, так что мы перескакиваем с одного острова на другой: от науки — к этике, а затем к — искусству. В религии, говорит Кант, мы находим моральный закон, который является голосом Разума, будучи также голосом Бога. Поэтому у Бога нет своего собственного острова и Он должен строить свой храм на острове этики. Это значит, что нам следует отличать рациональный элемент в религии, который составляет ее универсальное этическое содержание, от суеверий, сверхъестественных догм и культовых практик, изменяющихся от одной религии к другой.

В драме Г.-Э. Лессинга «Натан мудрый» автор обращает внимание на важный аспект Просвещения. В ответ на провокационный вопрос мусульманского султана в Иерусалиме Саладина о том, какая из трех религий является истинной — христианство, иудаизм или ислам, Натан, мудрый еврейский купец и дипломат (которого Лессинг списал с Моисея Мендельсона), рассказал притчу о трех кольцах (акт III, сцена 7). Три сына получили от своего отца три одинаковых кольца, одно из которых привлекало к своему обладателю любовь Бога, но поскольку ни один из сыновей не знал, какое из колец обладает такой силой, единственный способ для каждого обосновать свои притязания на обладание особенным кольцом заключался в том, чтобы вести образцовую высокоморальную жизнь, делающую его достойным Божией любви. Три кольца символизировали три великие религии Книги, каждая из которых для Бога в равной степени истинна.

Если мы вернемся к нашему определению религиозного человека как того, кто заключил договор с невозможным, мы можем уподобить Канта полицейскому, патрулирующему границы *возможного*. Кант — это просто какой-то шеф полиции. Он все время говорит нам, что возможно, а что нет; полагает условия возможности того или другого — науки или искусства, этики или религии, постоянно стараясь держать их в установленных для них границах. Поэтому в суждениях Канта столько детерминизма в отношении науки, морализаторства в отношении этики, эстетизма в отношении искусства, а религию он сводит к этике. В мире Канта нет размытых контуров или неясных теней. Он не позволяет различным сферам проникать друг в друга и не заинтересован в том, чтобы открывать их тому, что лежит за горизонтом возможного для них, то есть невозможному. Но если бы вам все это надоело и вы завели бы с ним речь о невоз-

можно, он обвинил бы вас в том, что называл *Schwärmerei*, то есть в некоем чрезмерном иррационализме, который является свидетельством некоторого умопомешательства. (Это, конечно, справедливое обвинение, но ведь речь идет о божественном безумии, которое, во всяком случае, стоит предпочесть здравомыслию немецких философов. Однако я забегаю вперед.)

Наши пророки: Кьеркегор и Ницше

Гегель справедливо полагал, что противопоставляющий, дихотомизирующий образ мышления, характерный для современности и достигший апогея у Канта, ошибочен, и отказался от него. Он считал, что Кант оперировал абстрактными концептами понимания, неубедительными, односторонними, формальными схемами, которые разрушаются, входя в соприкосновение с гораздо более богатым единством реальной жизни. Для Гегеля кантовский моральный закон был формальной и пустой моралью ради морали, тогда как мораль приобретает содержание и остроту лишь в конкретной этической и социальной жизни исторического сообщества. Он критиковал пристрастие Канта к вневременным априорным суждениям, которое не позволяло ему увидеть, что разумно необходимое разворачивается во времени, что универсалии для своего развития требуют частных, что вечность нуждается во времени, чтобы расправить свои крылья. Настаивая на исторической обусловленности разума и критикуя свойственное просвещенческой рациональности абстрактное и внеисторическое мышление, Гегель, очевидно, был близок к какому-то важному прозрению. Однако он никогда не подвергал сомнению просветительскую идею Канта, что разум — это система; и эта идея привела Гегеля к утверждению, что исторический процесс внутренне подчинен закону Божественного Разума. Гегель превзошел абстрактное понимание Канта своим историческим Разумом, позволяющим постигнуть соединение противоположностей в конкретном историческом мире и увидеть, что история — это разворачивающаяся во времени автобиография Бога.

Но всякий раз, когда Гегель говорил, что христианство нарисовало прекрасную религиозную картину, а он выражает ее концептуальную истину, что его философия — это христианство, поднятое на уровень Разума, Кьеркегор выл от боли. В серии ярких, остроумных, исполненных страсти текстов, написанных под псевдонимом, Кьеркегор выражал сожаление, что Бог Авраама и Исаака не пришел в мир, чтобы узнать о себе от немецких метафизиков. В отличие от апостольского периода христианства, сетует Кьеркегор, когда, чтобы называться христианином, требовалась смелость для встречи со львами, сегодня весь мир (имелась в виду Западная Европа) называет себя христианским. Для описания мира, где слишком много философов и так мало львов, где каждый думает, что он христианин, Кьеркегор ввел в качестве бранного термина выражение «христианский мир» (*Christendom*); в этом мире важней-

шая задача — превзойти христианскую веру посредством Разума, Системы, философской Истины. Но Иоанн де Силенцио (псевдоним Кьеркегора) в свою очередь утверждал, что, никоим образом не стараясь превзойти праотца Авраама, всю свою жизнь безуспешно пытался обрести ту грозную и ужасающую веру и пережить тот страх и трепет, которые сопровождали патриарха, когда он поднимался на гору Мориа.

Я бы сказал, что именно с Кьеркегором впервые появляется тот смысл приставки *пост-*, который имеется в виду в словах *постмодерн*, *постсекулярное* или *постметафизическое*. Системе Кьеркегор противопоставил отдельного индивидуума, ибо Бог Св. Писания знает число волос на нашей голове и учитывает каждую слезинку, и Бог предпочитает одну потерянную овцу девяноста девяти, оставшимся в стаде (миллионам). Обращая нас к вопросу о религиозной чистоте собственного сердца, Кьеркегор возвращает нас к Августину, вновь ставя на колени перед Богом, *coram deo*. Внешние мирские результаты наших поступков находятся в руках Бога. История — это не повествование о Вечном, рационально разворачивающемся во времени, но потрясающее событие совершенно удивительного вхождения Вечного во время в Момент Боговочеловечения, момент сокрушения сторонников разума и истории Богом, принявшим облик раба, что иудеев ввело в соблазн, а философов привело в замешательство.

Если в середине XX в. мы почитали Кьеркегора как отца экзистенциализма, то сегодня многие постмодернисты причисляют его к своим важнейшим предшественникам. Кьеркегор — обличитель Философской Системы, раздавленный ею и истекающий кровью, который впервые вскричал: «Хватит! Кто-нибудь заберите меня отсюда!» Прочь из XIX столетия, прочь из Всемирной Истории, прочь из философии Абсолюта! Кьеркегора сводил с ума этот самый Разум, он задыхался от всего этого Абсолютного Знания. Скрывающийся под псевдонимами, блестящий и язвительный Кьеркегор, как и автор Послания к римлянам, не думал, что мир имеет смысл, или что люди могут поднять себя с помощью собственного Философского Разума, или что Моральный Закон может нас исцелить в силу своей основательности. Кьеркегор считал, что вступительный монолог в первой сцене шекспировского «Ричарда III» — «Я груб; величия не хватает мне...»¹ — значил больше, чем все моральные теории философов, которые не имели ни малейшего представления об ужасах существования. Всем нам существование причиняет боль, как жестокая мачеха детям, и мораль насмехается над нами. Для Кьеркегора существование — это зияющая рана, залечить которую может лишь преобразующий скачок веры, поэтому, на мой взгляд, одним из предшественников одной из версий постмодернизма следует считать апостола Павла.

¹ Шекспир У. Ричард III / Пер. А. Радлова // Полное собрание Сочинений в 8 тт. — М.: Искусство, 1957. Т. 1. С. 433.

Для Ницше апостол Павел возглавлял список людей, мимо которых нельзя пройти. Внимательные и сочувствующие читатели Ницше и Кьеркегора не перестают удивляться, насколько близки и в то же время далеки их взгляды. Ницше — еще один живший в XIX в. предшественник постмодерной ситуации, еще один голос, отчаянно взывающий о помощи, еще один изгой академической науки и философ-бунтарь, для которого мир — это дикий и неукротимый вихрь. Как и Кьеркегор, Ницше был блестящим стилистом, нарушавшим правила философского приличия: его страстные, едкие и остроумные, написанные в нервно-афористичном стиле тексты не могли бы найти себе места в академическом пространстве. К псевдонимам Кьеркегора Иоанн Климакус и Иоанна де Силенцио Ницше добавил другой знаменитый псевдоним — Заратустра. Оба были глубоко несчастными, страдающими гениями, писавшими своей кровью; однако если бы они счастливо женились, народили детей и по выходным подстригали бы газон перед своим домом, вряд ли мы услышали бы от них хоть слово. Они поставили почти одинаковый диагноз XIX в. как эпохе появления массового человека, триумфа буржуазного среднего класса с характерными для него атрибутами посредственности — массовыми ценностями, массовым чтивом, массовым мышлением (или отсутствием мышления), а также исчезновения уникальности и страсти. Они оба болезненно воспринимали заурядность христианского мира, нивелирующее влияние массмедиа и практически предсказали появление нынешней медиатизированной культуры американских пригородов.

Однако каждый из них предлагал радикально различные средства возрождения силы страсти и мужества быть уникальным в постепенно умирающей европейской культуре XIX в. Ницше обратился к Дионису, а не ко Христу, к восторгам чувственного удовольствия, а не к страстной религиозной вере. Кьеркегор мог бы согласиться с Ницше, что Бог мертв, что из европейской веры ушла жизнь (это вполне соответствует его описанию христианского мира), но он стремился возродить эту жизнь, бродя по древним улицам старой Европы, держа над головой Новый Завет и, подобно Августину, восклицая: *tolle, lege*: «Возьми, читай!» Только возьми эту Книгу, читай с любого места, и ты увидишь, что комфортные условия буржуазного христианского мира во всем противоречат подлинным требованиям евангельской жизни, ибо истинная жизнь христианина — это путь Креста, это безмерное усилие веры, которая постоянно требует подтверждения. Не утешайте себя мыслью о том, что вы крещены или что вы приняли Никео-Цареградский Символ веры. Этим вы не отличаетесь от язычников, которые считали, что могут спастись Философией, или от иудеев, которые полагали, что спасены Законом, или от тех, кто ошибочно полагали, что мир имеет Смысл. Мы не должны думать, что обречем комфортную жизнь ценою Распятия; напротив, мы должны быть распяты миру.

Ницше же считал, что прежде чем взять в руки Новый Завет, надо надеть перчатки — чтобы не испачкаться. Для Ницше мир представля-

ет собой ужасное зрелище того, как множество различных сил кружатся и мчатся через бесконечное космическое пространство, то наращивая, то утрачивая свою энергию и создавая нестабильные конstellации, которым вскоре предстоит разрушиться. А мы — всего лишь гордые маленькие животные, находящиеся на дальнем форпосте, в отдаленном уголке космоса, не подготовленные к жестокостям космической игры. Если мы хотим выжить в этом мире, нам необходимо иметь о нем представление более четкое, нежели то, что предполагается творящейся в нем суматохой. Поэтому мы изобретаем категории, в которых нуждаемся, слова, чтобы упростить представление о действующих в мире силах, и некую грамматику, связывающую их воедино (например, «эго» или «я», «причина», «закон»); а кроме того, мы проводим различения, которые нас вдохновляют и которыми мы руководствуемся (например, «правда и ложь», «быть и казаться», «добро и зло»). Все эти знаки, которые мы придумываем и которыми знаменуем реально действующие силы, упорядочивая их в соответствии с измышленной нами грамматикой, подобны покрову, призванному скрыть от нас слишком отвратительное зрелище. Однако слова и знаки никоим образом не воздействуют на описываемые силы, которые под покровом нашей грамматики живут своей жизнью. И довольно скоро удаленная планета теряет управление и падает на свое солнце, а населяющие ее маленькие животные должны умереть, исчезнув без следа. А затем эти силы обретают новое дыхание и продолжают свой танец в бесконечном космическом пространстве.

У Кьеркегора и Ницше мир предстает как хаотическое кружение, бессмысленная игра, участвовать в которой нас никто не приглашает. Почему меня не спросили, хочу ли я родиться? — задается вопросом Кьеркегор. Где управляющий, которому я мог бы пожаловаться? И у Кьеркегора, и у Ницше в центре — образ растерзанного Бога. Дионис для Ницше — это не бог, управляющий миром, но бог самого мира и его жизненных циклов, бог вина, возвращающегося в лозу каждую осень только для того, чтобы вновь родиться весной, бог праздника, циклического перерождения, бесконечного круга жизни и смерти. Тот, кто действительно говорит жизни «да», не делает этого наполовину, скрестив пальцы наудачу, стараясь получить добро без зла, жизнь без смерти, радость без страдания. Нет, он говорит «да» всей жизни, без всякого умаления, упрощения или подмены, всему циклу становления, жизни и смерти *вместе*, потому что одно связано с другим золотой цепью. Для Кьеркегора же растерзанный бог — это Христос, распятый, чья кровавая жертва омывает нас и искупает из этого тела смерти и греха, трансцендентный Бог, который сошел в мир и воспринял нашу плоть, и позволил пронзать и терзать ее, чтобы вознести нас вместе с собой, когда Он снова придет в конце времен.

У Кьеркегора и Ницше мир просвещенческого Разума и гегелевского Абсолютного Знания остается далеко позади. Каждый из них по-своему предвидел безумие XX в., чье насилие, достигающее уровня геноцида, стало насмешкой над гегелевским оптимистичным видением истории как

развернутой во времени автобиографии Духа. Именно поэтому XX в. воспринял их как своих пророков. Кьеркегор и Ницше очень ясно очертили мир после Просвещения, после Гегеля, после Философии. Ибо после той ярости, с которой Кьеркегор вцепился в шкуру немецкой метафизики, и после того способа, посредством которого Ницше рассказал историю о том, как воображенный философами Реальный Мир стал мифом, никто не осмелится на то, чтобы снова создавать Философию.

К концу XIX столетия в среде интеллектуалов Бог действительно умер. Религиозная вера стала с научной точки зрения сомнительной (Дарвин), с точки зрения психоанализа — извращенной (Фрейд), экономически и политически — реакционной (Маркс), тогда как Кьеркегор полагал, что христианская вера представляет собой прыжок в Абсурд. Но все это практически не поколебало собственно церковного взгляда. Современность не предложила никакого духовного видения вместо того, который она ниспровергла, и, возможно, по этой причине религия до сих пор сохраняет свою значимость среди бедных и малообразованных церковных людей. Но религия умерла или быстро умирала среди своих ученых противников, уверенно предсказывавших ее исчезновение по мере прогресса науки и повышения общего уровня образования.

Но этого не произошло.

Десекуляризация: смерть смерти Бога

В современную эпоху статус Бога и религии претерпел глубокую трансформацию. Поскольку религия не смогла соответствовать требованию привести в свою пользу объективные подтверждения и доказательства, ее поместили в сферу глубоко субъективного. Пребывающая в этой особой сфере религия либо рассматривалась как надежно защищенная от резких нападков со стороны своих критиков и лелеялась теми, кто понимал религиозную веру как нечто, относящееся к области сердца, либо вовсе игнорировалась бессердечными сторонниками реалистического научного подхода как некая причуда, относящаяся к чисто приватной сфере. Теперь вера вступала в гораздо большее противоречие с разумом по сравнению с той ситуацией, которую могли себе представить авторы «Исповеди» или «Прослогиона», рассматривавшие свои книги как упражнение в вере, ищущей понимания (*fides quaerens intellectum*). Будучи сведенной к тонкому, эмоциональному по своему характеру феномену, к тому, что является вопросом внутренней склонности или экзистенциальной страсти, вера оказалась мало или совсем не связанной с природой вещей. Что исчезло под ударами современности, так это крепкая вера людей Средневековья, в которой *fides* и *intellectus*, любовь к учености и любовь к Богу шли рука об руку. Средняя позиция, определяющаяся внутренним содержанием метафизического или умозрительного теологического разума (и Августин сыграл ключевую роль в формировании этой позиции), которая позволяла непротиворечиво сочетать метафизи-

ку и молитву, исчезла под натиском современной критики. Соединяя дух греческой метафизики со своей библейской верой, люди средневековья — христиане, иудеи и мусульмане — одновременно и философски размышляли о Боге и об отношениях Бога и мира (включая даже подробные сведения о духовных субстанциях, ангелах), и молились своему Богу.

Я не думаю, что, пытаясь восстановить диалог с досовременными мыслителями, мы можем вернуться к старому метафизическому стилю аргументации, который был так близок людям Средневековья. Я не отказываюсь от философии, но для меня философия — это феноменологическое, а не метафизическое или спекулятивное предприятие, то есть она должна быть более приземленной и заниматься конкретными описаниями. Кроме того, если мы обратимся к более раннему периоду, который предшествовал Средневековью с его верой, ищущей понимания, к тому миру, который определялся Св. Писанием, то мы окажемся в ситуации, когда вера процветала и *без* метафизических подпорок, без толстого слоя метафизической рациональности, служившей в Средние века тем пространством, в котором происходило взаимодействие веры и разума. И, кстати, апостол Павел не без удовольствия бранил греческих философов за тщетность их спекуляций и настоятельно указывал им на необходимость того, что Кьеркегор, возвращаясь к Павлу, называл скачком веры. Отсюда ясно, что отсутствие основательной метафизической теологии не является препятствием для веры и религии; такая ситуация характерна для библейской веры, как иудейской, так и христианской. Метафизическая теология появилась позже, когда христианство, став государственной религией Римской империи, вошло во взаимодействие с эллинистической ученостью, основы которой были заложены еще в I в. по Р.Х. иудеем Филоном Александрийским. Это сделало возможным появление такого феномена, как христианский неоплатонизм, представителем которого был Августин. Однако ни Иисус, ни Павел, ни ранние апостольские общины, ни предшествующая им раввинистическая традиция ничего не понимали в созданной греками метафизике, и отсюда — известный вопрос Тертуллиана: «Что общего у Афин и Иерусалима?»

Это порождает интересный эффект — увлекательную игру отражений между тем, что характерно для самых ранних библейских и апостольских времен, и тем, что откровенно секулярные континентальные философы недавно назвали деконструкцией метафизики или преодолением метафизики, в чем можно видеть повторение *до*-метафизической ситуации веры. По крайней мере, в этом отношении Ницше и апостол Павел оказываются в одном пространстве (что, безусловно, добавило бы Ницше еще одну головную боль). Ницше утверждал, что наши мыслительные конструкции исторически случайны, что наши верования и практики изменяемы и подлежат пересмотру, так как они являются, как он говорил, перспективами нашего взгляда на мир, которые возникли для удовлетворения жизненных потребностей. Конечно, Ницше использовал этот аргумент для дискредитации того, что называл христианско-платони-

ческой традицией, подразумевая под этим порочное слияние двух великий хулителю тела (однажды в брачную ночь!), под гнетом которых, как он с негодованием заявлял, Запад слишком долго страдал. В этом смысле Ницше можно объединить с Марксом и Фрейдом, рассматривая их всех как продолжателей просвещенческой критики религии, которые развили ее аргументацию в пользу секуляризма. Однако такая интерпретация Ницше (ее давно продвигает Вальтер Кауфман для того, чтобы представить Ницше в благоприятном свете англо-американскому философскому истеблишменту в Принстоне) очень зыбка и вполне может оказаться несостоятельной. Маркс и Фрейд всегда настаивали (до чрезмерности) на том, что они научные мыслители. Ницше же считал, что наука — это лишь еще одна версия христианского платонизма, что смерть Бога влечет за собой смерть абсолютной истины, включая абсолютизм научной истины; физика — это тоже перспектива. Ницше пытался доказать, что христианство было распято на собственном кресте: христиане, которые настаивают на том, что Бог есть истина, а потому и на том, что верующим следует быть правдивыми, должны в итоге честно признать, что христианство — это лишь еще одна фальсификация. Но на пути к смерти Бога произошла удивительная вещь: секуляризм Просвещения *тоже* оказался распят на этом самом кресте, что означает смерть смерти Бога.

Аргументация Ницше обернулась против него самого абсолютно непредвиденным образом. Нынешние постницшеанские любители Бога, религии и религиозной веры именно у Ницше научились тому, что психоанализ (Фрейд), жесткие законы диалектического материализма (Маркс) и сама воля к власти (Ницше) — это *тоже* перспективы, *тоже* конструкции или грамматические фикции. Все это *тоже* относится ко множеству случайных способов объяснения мира в определенных обстоятельствах, так что с изменением обстоятельств отживают свой век и соответствующие объяснения. Иначе говоря, Маркс и Фрейд вместе с самим Ницше попали в ловушку последнего, и их критика религии оказалась аннулирована ницшеанской критикой возможности уничтожающей критики — Бога, природы или истории. Секуляризм Просвещения, объективистское сведение религии к чему-то иному — скажем, к порочному влечению к собственной матери или к способу, позволяющему власти имущим сохранить свои позиции, — это лишь еще одна история, которую рассказывают люди с исторически ограниченными представлениями, придерживающиеся вполне случайного понимания разума и истории, экономики и труда, природы и человеческой натуры, желания, сексуальности и женщин, а также Бога, религии и веры. Вся эта редукционистская критика религии оказывается — с точки зрения, занятой самим Ницше, — лишь разновидностью того, что он называл аскетическим идеалом, то есть верой в строгий и непоколебимый порядок Объективной Истины. Ибо утверждение Ницше о том, что Бог умер, имело далеко идущие последствия: его действие распространилось на Абсолютную Истину, Физику, Законы Грамматики — на все, что строится вокруг определенного центра. Заявле-

ние о смерти Бога имеет целью обезглавить все, что претендует на главенствующее положение, а это значит — не только воскресения и аромат христианских таинств, но и все, что притязает быть Последним Словом. И это заявление имело поразительный и непредвиденный эффект, распространившись на грубую редукционистскую и атеистическую критику религии.

Опасность исторической критики в духе Ницше состоит в том, что она может порождать релятивизм, выражаемый словами «все позволено»: нет ничего истинного, все возможно, одна перспектива так же хороша, как и другая. Этой опасности не всегда сопротивлялись «академические левые», которых Алан Блум брызгливо, но точно назвал «ницшеанизированными левыми», то есть те поклонники Ницше, которые пошли по пути эстетизации взгляда не только на искусство, но и на науку и этику, став уязвимыми для обвинений в релятивизме. Вот почему я настаиваю на том, что постсекулярный стиль рассуждения должен возникнуть как некое *повторение* Просвещения, как продолжение Просвещения другими средствами, как Новое Просвещение, то есть такое, которое просвещено относительно ограничений старого. Пост- в постсекулярном следует понимать не в смысле «игра закончена», но в смысле «*после прохождения через*» современность, так что речь не идет ни о левом иррациональном релятивизме, ни о новом впадении в консервативную до-современность, которое скрывается под видом постмодерна, именно это происходит сейчас в постсекулярном движении под обескураживающим, сердитым и выдающим обиду именем радикальной ортодоксии. Радикальная ортодоксия гораздо более ортодоксальна, чем радикальна; ее приверженцы убедили себя в том, что Бог пришел в мир, чтобы занять сторону христианского неоплатонизма против постструктурализма, при этом они совершенно ошарашены тем фактом, что средневековые метафизики утратили свою власть над современными мыслителями. Более просвещенное Просвещение больше не строит иллюзий относительно Чистой Объективности, даже если оно предлагает новое понимание разума, который более не обманывается идеей Чистого Разума. Оно обладает посткритическим пониманием критики, а это означает критическое отношение к представлению, что мы можем установить непроницаемые границы вокруг четко разделяемых сфер или областей, таких как знание, этика, искусство и религия. Посредством тонкой настройки мы можем придать современности постмодернистское звучание.

Так что я совсем не хочу сказать, что современность и секуляризация были плохой идеей. Как бы ни был прекрасен «Прослогион», не следует забывать, что в философских текстах тех времен не слышно голосов женщин и что они молчат о мире рабов, который поддерживал их снизу. Августин гораздо больше беспокоился об украденных грушах, чем о судьбе своей неназванной гражданской жены, которую он оставил после своего обращения. Не дай Бог, создается впечатление, будто бы я сожалел о крахе иерархической концепции нисходящей сверху и всепроникаю-

щей власти или крахе фундаментальных метафизических систем, пытавшихся обосновать с помощью отсылки к Бытию или Богу совершенно случайные политические системы и исторически обусловленные философские и теологические формулировки традиционной веры. Именно поэтому меня всегда интересовал Августин как автор «Исповеди», его напряженная личная история человека, испытывавшего обращение и способного молиться и плакать, а не его метафизические размышления и не «Град Божий», в которых мы встречаемся с Августином-епископом.

Я не собираюсь отвергать Декарта, который положил начало тому, что привело к самой главной современной идее, в каком-то смысле ее определяющей: что у нас есть право говорить то, что мы думаем, думать то, что мы хотим, обнародовать то, что мы думаем, делать предметом нашей мысли, или публикации, или сомнения, или веры *все, что нам угодно*, не опасаясь ни цензуры, ни отлучения от церкви, ни изгнания или иного наказания. Единственным ограничением этого права является право других поступать так же и пользоваться теми же свободами. И критериями для оценки таких верований и взглядов являются только их убедительность и способность выдержать публичную дискуссию. Это определяющая идея современности, в ней — свет Просвещения, и я очень люблю эту идею. Идея постмодерна (если мы еще можем использовать этот термин), которая застит этот свет, заключается в акцентировании нашего понимания того факта, что свободная и публичная дискуссия, а также непринужденная сила чистого разума — это тоже фикции, а значит они совсем не гарантируют справедливое разбирательство или хороший результат. Эту идею я *тоже* люблю (как уже говорилось, сильный ум вполне может крепко держаться двух противоречащих друг другу идей). Последнее обусловлено тем, что имущественные и образовательные преимущества, языковые, исторические, культурные и националистические предрассудки, расизм, сексизм и влияние каких-то конкретных интересов неизбежно искажают публичные дискуссии, публичные выборы и публичное пространство в целом, так что соотношение сил всегда складывается в чью-то пользу. У постмодернистов нет другой альтернативы, кроме как предлагать, чтобы, ведя публичные дебаты в политическом и академическом пространствах, мы старались отдавать себе полный отчет в том, что не существует такой вещи, как неискаженная перспектива. Не существует непринужденной силы чистого разума или идеальной речевой ситуации, взгляда ниоткуда или вневременного, не обусловленного исторически ответа; на большинство вопросов нет единственно правильного ответа. Существует множество различных и конкурирующих верований и практик, и мы должны предпринять все мыслимые усилия, чтобы дать им место, позволить цвести всем цветам.

В том числе и цветам религии. Ибо чего никто не сумел предвидеть, так это того, как ницшеанская критика уничтожила современную критику *религии* и открыла двери другому способу мыслить о вере и разуме. Итогом более тщательного прочтения Ницше является не реляти-

визм или иррационализм, но возросшее ощущение случайности и изменчивости наших мыслительных конструкций; не отказ от разума, но его новое понимание — такое, которое гораздо более разумно, чем представление о всеобъемлющей трансгисторической Рациональности, которое нам пыталось навязать Просвещение. Ибо такое представление указывает на весьма неразумный Разум, некую сверхпросвещенную иллюзию, с которой никто не может жить. И никто не предвидел, что теория фictions Ницше совпадет с библейской критикой идолов, то есть ошибочного принятия нами за божественное наших рукотворных образов. Если так смотреть на вещи, тогда Просвещение с его идеей Чистого Разума будет на стороне Аарона и золотого тельца, тогда как «философствующий с молотком» Ницше (Боже упаси!) — на стороне Моисея, сокрушающего идолов, и непосредственно рядом с Павлом, предупреждавшим коринфян об опасности философских идолов. Это дает интеллектуалам возможность по-новому прислушаться к таким идеям, как любовь к Богу, — моей самой любимой идее. Ибо это очевидный предрассудок Просвещения и откровенный редукционизм — стремиться отбросить эту идею, уподобив ее инфантильному сосанию пальца или привязанности к матери. Имя Бога — это имя невозможного, и любовь к Богу возвышает нас над самими собой и теми ограничениями, которые налагает на мир то, что *Aufklärer* (просветитель) называл разумом, а Кант — условиями возможности, перенося нас к невозможному. Сегодня Маркс, Ницше и Фрейд мертвы, а Бог чувствует себя прекрасно.

Вслед за Ницше и многими другими (прежде всего Витгенштейном и Хайдеггером) нынешние философы по большей части отвергают представление о том, что существует некая гордая и всеобъемлющая вещь, называемая Разумом, и вместо этого придерживаются более скромного представления о хороших разумах — во множественном числе и с маленькой буквы. Они хотят не отвергнуть разум, а по-новому его определить и историзировать — как исторически обусловленный взгляд на вещи (что делает его гораздо более похожим на веру), наиболее уместный в данное время, взгляд, которого мы продолжаем придерживаться до тех пор, пока непредвиденные события не вынудят нас его изменить. У этих философов гораздо более сдержанное представление о том, насколько точны наши понятия, у них обостренное ощущение сложности вещей, и знание для них более открыто, подвижно, текуче и менее логоцентрично. Знание не свободно от предпосылок, оно воспринимается как особым образом структурированное этими предпосылками, которые должны быть максимально гибкими и плодотворными. Эти философы полагают, что в естественных и гуманитарных науках гораздо больше внимания следует уделять не столь превозносимому современностью методу, а интуиции и чутью хорошо подготовленных людей, гипотезам и вопрошаниям новичков, воображению и удаче, а также способности справляться с совершенно неожиданным поворотом событий. Их идея разума гораздо ближе тому, что Аристотель именовал *phronesis*, то есть благора-

зумию, практическому здравому смыслу, который может применять весьма общие и пустые схемы к очень конкретным обстоятельствам. Они лучше слышат другого, чувствуют нестандартное и понимают, что существует опасность замкнуться в тождественном, то есть оказаться в ситуации, когда я, мы и наше превращаются в ловушки, расставленные нам устоявшимися способами мысли и действия. Они не отказываются от философии, но относятся к ней более смиренно, без особых амбиций и занимаются более скромными философскими проектами. Они не думают, что существуют строгие границы между верой и разумом, общественным и частным, субъектом и объектом, политикой и наукой или религией и считают, что эти сферы могут поразительным образом переплетаться и что неправильно пытаться разделять их слишком резко.

Философы в основном отказались от идеи некоего всеобъемлющего метаязыка (например, языка атомных субчастиц), на который могут быть переведены специальные языки, поскольку приняли идею Витгенштейна о языковых играх. Существует множество таких игр, и каждая имеет свои внутренние правила, обеспечивающие логику и смысл, и преследует свою особую цель. Если это понимать, то заниматься переводом и стараться редуцировать одну игру к другой невозможно; например, объяснять то, что происходит в молитве (а это, конечно, особая религиозная языковая игра), в экономических или психоаналитических категориях. В процессе такого перевода непременно что-то будет утрачено (сама молитва).

Философы в основном отказались от идеи некоего всеобъемлющего метанарратива, масштабного рассказа о том, что происходит в западной истории — как это имело место в старом повествовании об эмансипации масс (Маркс), которая является «левой» версией гегелевской «Истории Духа», или в более поздней версии — идее о конце истории как триумфе рыночной экономики (Френсис Фукуяма), представляющей вариант прочтения Гегеля «справа». Они отвергают подобного рода концепции как тотализирующие и сами склонны рассматривать историю как совокупность бесчисленного множества малых нарративов, конкурирующих рассказов, что ставит под вопрос любую всеобъемлющую ее трактовку (именно поэтому я не доверяю своей периодизации — досовременное, современное, постсовременное — как слишком четкой, слишком стройной, слишком тотализирующей). Они внимательны к малому, к голосам, языкам и людям прошлого, которых перемолол Большой исторический нарратив — та история, которую, как известно, пишут победители.

Меня же интересует другое: как, после того как пушки всех этих грандиозных философских кораблей, от Платона до Гегеля, замолчали, снова может быть услышан все еще столь тихий голос религии? В наши дни мы встречаем даже авторитетных секулярных философов, таких как Жак Деррида и покойный Жан-Франсуа Лиотар, которые снова обращаются к молитвам и слезам Блаженного Августина, не говоря уже о Хайдеггере, чье «Бытие и время» было написано во многом под влиянием десятой

книги «Исповеди», или о французском философе Люси Иригари, феминистке, которая размышляет о божественном; и все они ищут Бога, приходящего после метафизики. К великому удивлению ученых гонителей религии, предсказывавших смерть Бога с середины XIX в. вплоть до самого конца XX, религия вернулась во всем своем многообразии. Хотя это не совсем верно, потому что о смерти религии заявляли главным образом интеллектуалы; за пределами академического сообщества никто не думал, что она куда-то делась. Но религия возвратилась даже в среду продвинутых интеллектуалов, которые придали ей новую легитимность, дискредитируя тех, кто ее дискредитировал, подозревая подозревавших, сомневаясь в сомневавшихся, разоблачая разоблачителей.

Цветок религии — это один из цветков в нашей антологии постмодерна.

Перевод с английского Раисы Барац

под общей редакцией Александра Кырлежева

по изданию Caputo J. How Secular World Became Post-Secular // Caputo J. On Religion. — L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 37–66.