

Секулярный мир и новый человек в современном западном богословии

С.А. Коначева

В конце XX в. вопрошание о Боге стало настолько насущной проблемой, что заставило некоторых исследователей говорить о «теологическом повороте» в философии. В центре внимания оказывается вопрос о том, как возможно вернуть Бога в мышление и «привести его к языку» «после прохождения через современность»¹, что предполагает осмысление не только кризиса метафизического мышления, но и кризиса «секулярного разума». Однако вопрос о существовании Бога трансформировался в вопросы о данности божественного повседневному опыту. Этот путь предполагает стремление коснуться священного в его вовлеченности в сферу ординарных вещей, он «ведет через горизонты сущности, бытия и дара — назад к повседневному, назад к естественному миру простой воплощенной жизни, где мы встречаем другого лицом к лицу»². Здесь мы возвращаемся назад, лицом к лицу сталкиваясь с нашим обыденным миром. Мы рассмотрим проблему перехода от секуляризма к постсекуляризму в современной религиозной мысли на примере работ Джона Капуто и Джанни Ваттимо как наиболее репрезентативных авторов, продумавших возможность возвращения сакрального в постметафизическую эпоху, возможность религии «после Бога».

Дж. Ваттимо и Дж. Капуто во многом следуют герменевтике поздних работ Мартина Хайдеггера, где одним из центральных понятий становится событие (*Ereignis*). Капуто в своем стремлении преодолеть метафизику присутствия обращается также к теории деконструкции Жака Деррида, где наиболее ярко выражено ощущение хрупкости наших мыслительных построений и контингентности наших институтов, всех социальных, исторических и лингвистических структур. При этом соединение герменевтики с деконструкцией не должно быть понято как упражнение в нигилизме. Капуто называет свою теологию теологией события, понимая под событием не то, что случается, а скорее «не-что, что происходит в том, что случается, что выражается или осуществляется или придает форму тому, что случается»³; это не что-то присутствующее в настоящем, но что-то стремящееся проявиться в том, что присутствует. Соответственно, различаются имя и событие, которое обнаруживается в имени.

¹ Caputo J. On Religion. L., N.Y.: Routledge, 2001. P. 60.

² Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology, in: After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / ed.by J.P. Manoussakis. Fordham University Press, 2006. P. 6.

³ Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God. N.Y., 2007. P. 46.

Имя — это своего рода предварительная формулировка события, относительно устойчивая, развивающаяся структура, в то время как событие вечно не знает покоя, всегда в движении, ищет новые формы, стремится быть выраженным еще невысказанным способом. Имена — исторические, контингентные, предварительные экспликации событий в естественных языках, в то время как события есть то, что имена пытаются оформить, назвать и обозначить. Событие не тождественно вещи, скорее оно нечто движущееся в вещах. События осуществляются в вещах, в действительности и в настоящем, но всегда предварительным и пересматриваемым образом. То, что случается, будь это вещь или слово, всегда деконструируемо, причем только в силу событий, которые сами не являются деконструируемыми. Это не означает, что события представляют собой вечные истины, подобно платоническим эйдосам; далекие от того, чтобы быть вечными истинами или присутствием, события никогда не присутствуют, никогда не предстают как законченные или сформированные, осуществленные или сконструированные, тогда как только то, что сконструировано, можно деконструировать. Слова и вещи доступны деконструкции, но события деконструировать невозможно. В своей темпоральности события, никогда не присутствующие, зовут нас издалека, вытягивают нас в будущее, призывая нас туда. Для Капуто события — провокации и обещания, они зовут и отзываются. Для характеристики события он использует термин Славоя Жижека — «хрупкий абсолют», хрупкий и драгоценный. События нежны и уязвимы, они подобны молодым деревьям, и постмодернистское мышление должно их культивировать и бережно хранить. В понимании Капуто, «постмодернизм — это “разведение” событий, мышление события, готовность предоставить событию приют и безопасную гавань»⁴. Событиям вечно угрожают большие и всеобъемлющие теории, которые стремятся их охватить, организовать и заставить шагать в унисон к какому-нибудь метафизическому маршу. Но события — это малые дары, и постмодернистское мышление стремится сохранять их свободными от грандиозных предприятий по систематизации. Тем самым включение в теологическую герменевтику элементов деконструкции не означает незнания или эпистемологической неразрешимости, но образует теологию, в которой то, что случается с нами и для нас, есть Бог. В постмодернистской теологии то, что происходит с нами — это событие, которое сокрыто в имени Бога, и потому мы стремимся возвращать возможности, дарованные нам этим именем, защищать их, позволяем самим себе питаться их силой, заряжаться их интенсивностью. Решающим здесь оказывается рассмотрение события как того, что происходит в словах и вещах, как потенции, которая будоражит их и лишает покоя.

Ваттимо не боится понятия «нигилизм» и приводит доводы в пользу позитивного вклада, который внес нигилизм как в понимание современной герменевтической философии, так и в процесс эмансипации. Нигилизм не функционирует как новая философская доктрина или новая истина. Напротив, нигилизм — это название серии отрицаний «сильных» метафизических положений, предполагающих единую, строго обоснованную картину неизменных структур бытия. Для Ваттимо нигилизм идет рука об руку с эмансипацией. Нигилизм приобретает

⁴ Caputo J.D., Vattimo G. *After the Death of God*. N.Y., 2007. P. 48.

смысл эмансипации, когда разрушает основания, что и приводит к свободе. По Ваттимо, слабая онтология, или онтология ослабления бытия, может служить философской причиной для предпочтения либерального, толерантного и демократического общества перед авторитарным и тоталитарным. Поэтому в беседе с Ричардом Рорти он заявит, что мы еще «недостаточно нигилистичны», мы практически избавились от объективной онтологии, но еще не вполне готовы услышать побудительный зов, рожденный историческим фактом воплощения, который «говорит нам о нигилистической предрасположенности бытия <...> — в пользу Глагола, Логоса, слова, звучащего в речи (*Gespräch*), частью которой мы и являемся как исторические экзистенции»⁵. Кроме того, Ваттимо рассматривает нигилизм как синоним герменевтики, поскольку они признают, что любой аргумент всегда историчен и культурно ситуирован, и поскольку они признают необходимость диалога. Таким образом, Ваттимо определяет герменевтику как мышление заверщенного нигилизма, мышление, которое стремится восстановить рациональность перед лицом смерти Бога и выступает против любых попыток негативного нигилизма, против продолжающихся жалоб на то, что «религии больше нет».

Специфика герменевтики, которую практикуют Капуто и Ваттимо, непосредственно связана с ключевым моментом в построениях обоих мыслителей — концепцией ослабляющего мышления. Для Ваттимо, слабая мысль (*pensiero debole*) относится к постепенному ослаблению бытия, которое преобразовало современную философию от ее «одержимости» метафизикой истины к локальной рациональности и осознанию герменевтической природы всякой истины.

Можно выделить два аспекта процесса ослабления мысли. Первый процесс — ослабление бытия — от объективной метафизической структуры до интерпретации («события» в хайдеггеровском смысле). Он описан на ницшеанском языке нигилизма, что означает исторический процесс, в рамках которого объективистские претензии метафизики, абсолютные основания стали недостоверными (или свелись к «ничто»), ослабели, и их заменили «перспективы» или интерпретативные схемы. Второй процесс — ослабление Бога в мире, описанный на языке апостола Павла в терминах умаления — *kenosis*, который является парадигматическим выражением христианской доктрины воплощения, рождения и смерти Иисуса. *Kenosis* — не единовременное событие, произошедшее в жизни и смерти Иисуса, но продолжающаяся история или традиция, инициированная этим событием. Этот процесс Ваттимо называет «секуляризацией», что означает не отказ от Бога, но своего рода «транскрипцию» Бога во время и историю (*saeculum*). Тем самым нигилизм и *kenosis* оказываются параллельными процессами. Нигилизм — опустошение бытия в интерпретативную структуру; *kenosis* — схождение к ничто Бога как трансцендентного божества. *Kenosis* понимается как транскрипция, перевод или передача Бога в мир, средство установить Царство Божие на земле. Это идея, политический коррелят которой — неавторитарная демократия, а эпистемологический коррелят — гадамеровское понимание диалога.

⁵ Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 128.

Подобная слабая онтология также ослабляет сильные метафизические основания атеизма и рационалистического отказа от религии. Тем самым ослабленное мышление не только предшествует философскому повороту к религии, но фактически устанавливает предварительное философское условие для постмодернистского возвращения религиозного. В этом смысле для Ваттимо атеизм — обратная сторона теизма, и оба они далеки от понимания истинного характера веры, поскольку сохраняют абсолютистские притязания научного позитивизма или трансцендентного авторитета. Теперь, когда мы живем в постметафизической эпохе, в которой нет никакой абсолютной истины, а только интерпретации, категория веры может снова быть воспринята серьезно как конститутивный элемент наших жизненных традиций. Это не означает выявления «более истинной» истины, философия «может признать законность религиозного опыта, но только в той мере, в какой она осознает завершение метафизики и эрозию метанаррации»⁶. Соответственно, христианская церковь должна пересмотреть свою критику все более и более светской культуры. Ослабление бытия снова сделало «христианство» отчетливым и вероятным рассказом, к которому мы можем отнестись серьезно, а секуляризация перевела рассказ из нечитабельного мифа в четкую историю.

Версия слабой теологии, предложенная Капуто, во многом родственна положениям Ваттимо. Капуто видит в современной религиозной ситуации возможность для возникновения посткритической религии, подразумевая под ней веру без абсолютного или определенного знания, утверждение ценности религиозной традиции при сохранении дистанции от фактических исторических сообществ веры. В отличие от исторической определенности сильной христианской или исламской теологии, Капуто разрабатывает более открытое богословие, ослабленное потоком неразрешимости и переводимости. Неразрешимость предполагает, что вместо того, чтобы ответить на наши вопросы, она держит их в движении, сохраняет их собственный вид движения. Неразрешимость оказывается способом держать вопросы под вопросом. Вопросание это «движение мысли, *kinesis*, работа (*ergon*) мышления, которое не может успокоиться <...>, способ оставаться в пути»⁷. Неразрешимость держит нас в движении, позволяет нам остаться верными потоку, *physis*, закрывает для нас пути побега, не позволяет нам выбраться через окно метафизики. Неразрешимость обрекает нас на область *doxa*, на блуждание в лабиринте дифференциальных переплетений, без опоры, на постоянно меняющихся, скользких основаниях. Тогда под религией понимается не традиционная конфессионально определенная религиозность, а бытие человека в качестве религиозного бытия. «Религиозное» Капуто мыслит как «базовую структуру человеческого опыта и события... то, что собственно и конституирует опыт как опыт, как то, что действительно случается»⁸. Это измерение нашего бытия, где мы перестаем полагаться на самих себя, покидаем пространство уверенности и вступаем в область невозможного, в пространство того, чью возможность мы не в состоянии постичь. Теологическая

⁶ Там же. С. 103.

⁷ Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. P. 188.

⁸ Caputo J. On Religion. L., N.Y.: Routledge, 2001. P. 9.

герменевтика, обращенная к области «Бог знает что» (буквально)⁹, становится мышлением возможности невозможного, мыслит Бога как «приходящую возможность невозможного». С Богом все возможно, возможны совершенно удивительные вещи, даже те вещи, которые мы называем невероятными. Возможное тесно связано с будущим, которое Капуто описывает в двух планах. «Будущее настоящего» мы можем планировать, его приход мы в той или иной степени можем увидеть. Иной род будущего — «абсолютное будущее» — совершенно непредсказуемо, оно приходит «как вор в ночи» (1 Фес. 5:2) и разрушает комфортный горизонт ожиданий относительного будущего. «Абсолютное» будущее выдвигает нас к пределам возможного, по ту сторону наших полномочий и потенциальных возможностей, помещает нас в точку, где действуют только вера, любовь и надежда. Капуто утверждает, что с «абсолютным будущим мы впервые ступаем на берег “религиозного”, входим в сферу религиозной страсти, и наталкиваемся на отчетливо “религиозную категорию”»¹⁰. Речь при этом идет не о вторжении некоей сверхприродной реальности, но о религиозном смысле нашей жизни, о пребывании в пространстве непредсказуемого, где, независимо от конфессиональной религиозности, мы перестаем полагаться на собственные силы, перестаем воспринимать себя как мастеров и виртуозов и вступаем в *terra incognita*. Если невозможное рассматривается как то, что делает опыт опытом, и при этом определяется именно как религиозная категория, нет специфически религиозного опыта, любой опыт, в котором присутствует любовь и надежда, в котором наше сердце не знает покоя, по сути своей религиозен. Подобная религиозная грань, переживание жизни на пределе возможного и на грани невозможного, составляет религиозную структуру, религиозную сторону существования каждого из нас, и именно это Капуто называет «религией без религии».

Описывая постсовременность как «более просвещенное Просвещение», где уже нет мечты о чистой объективности, Капуто подчеркивает, что современное возрождение религии возвращает ей исходный смысл — вера, а не меньшая форма знания. Поэтому религиозная истина характеризуется как истина без знания, а современная религиозность как «религия без религии». В религии, понимаемой как завет с невозможным, имя Бога — это имя любви и надежды. Говоря «Бог есть любовь» и задавая вопрос «что же я люблю, когда люблю Бога?», мы остаемся в области незнания, никогда не будучи уверенными, что же в реальности есть Бог, любовь и мы сами. Он провокативно заявляет, что религия — для сумасшедших (то есть, для любящих). Религиозный смысл жизни пробуждается, когда мы лишаемся основ и уверенности, сталкиваясь с тем, что сбивает нас с толку, будучи совершенно невозможным перед лицом наших ограниченных возможностей. Религиозный смысл появляется, когда мы оказываемся в пространстве, где вещи не подчиняются нашему знанию или нашей воле, мы ими не распоряжаемся. Для Капуто постсекулярная позиция состоит в том, чтобы избежать втягивания в бесконечные споры о действительно реальном, и совершить скачок любви — к гиперреальному, к реальности по ту сто-

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid. P. 8.

рону всего, что «видел глаз или слышало ухо». Существуют, как он утверждает, своего рода бесконечные переводимости, священная неразрешимость между Богом и любовью, Богом и красотой, Богом и истиной, или Богом и справедливостью, в силу которых мы не можем ответить на вопрос, что здесь является версией, что переводом, а что замещением. Неразрешимость становится пространством, в котором вера имеет место, в котором вера постигается, сохраняя элементы сокрытости. Именно тогда, когда мы признаем, что не знаем, кто мы есть, или что происходит на самом деле, несмотря на все наши старания, «призываются вера и надежда и любовь и приходит время обратить наши сердца к гиперреальному»¹¹.

Капуто убежден, что имя Бога — это имя вечного вопроса. Если редукционисты уверены, что имя Бога завершает все дискуссии, постмодернист видит в нем бесконечную вопросительность. И здесь точнее будет спрашивать не *что* мы любим, но *как*. «Как я люблю, когда люблю Бога?» Он иронично замечает, что Богу служат в духе и истине, а не в пропозициях. Религия в смысле любви к Богу не может ограничивать то, что она содержит. Можно определить религию с точки зрения любви Бога, но любовь Бога не может быть определена или ограничена религией. Любовь к Богу слишком важна, чтобы «оставить ее религиям или богословам»¹². Смысл слова «Бог» установлен в многочисленных движениях любви, но эти движения слишком многочисленны, слишком поливалентны, нередуцируемы, безграничны, чтобы их можно было определить. Следует признать, что любовь Бога радикально переводима, что мы не можем ограничить процесс замены или перевода, который полагается самим движением любви. Однако важно отметить, что для Капуто этот перевод становится процессом не семантическим, но экзистенциальным или прагматическим. Подлинный вопрос радикальной герменевтики не в том, как составить словарь эквивалентов для любви Бога, но в том, как осуществить ее, как ее засвидетельствовать, как увидеть, что эффект этой любви заключается в переводе нас в действие, движение, беспокойство. В любви мы не определяем значение, но совершаем нечто. В конечном итоге, речь не идет о том, любовь ли является переводом слова «Бог» или наоборот. Говоря о переводимости любви Бога, Капуто имеет в виду, что это мы должны быть переведены, трансформированы, захвачены движением любви. Любовь к Богу не объясняется в суждениях, но «свидетельствуется, принимается и осуществляется»¹³. Наше собственное существование и оказывается постоянным вопросом: «Что я люблю, когда я люблю своего Бога? Это Бог? Это справедливость? Это сама любовь?», когда каждый ответ становится новым вопросом. Капуто сомневается, что может существовать нечто, названное последним и окончательным «ответом» на этот вопрос; единственная вещь, которую мы можем сделать, состоит в том, чтобы отвечать. Здесь предельно важно именно отозваться, принять ответственность, чтобы соделать истину, сделать невозможное, даже если я не знаю, кто я или что я люблю, когда я люблю своего Бога. Тем самым, по-настоящему религиозная идея «истины» и ис-

¹¹ Ibid. P. 128.

¹² Ibid. P. 137.

¹³ Ibid. P. 141.

тинная идея «религии» включает беспокойство о самом себе и о том, что мы любим, позволение себе быть обеспокоенным невозможным.

Означает ли подобная радикализация герменевтики полный отказ от рациональности и разума? Для Капуто речь идет скорее о переописании разума и познания, об обращении к тем глубинным областям сознания¹⁴, где тускнеют конструкции науки и теряют свою силу категории здравого смысла. Мышление радикальной герменевтики отказывается от стратегий схватывания, возникая в точке прорыва и утраты значения, оно открыто тайне, погружено в поток. Тем самым традиционные границы между разумом и верой постепенно размываются. Капуто подчеркивает, что весь смысл аналитики разума в теории деконструкции заключается в том, «чтобы показать, в какой степени разум соткан из самой ткани веры»¹⁵. Страстная устремленность к Богу отказывается от когнитивизма, который постоянно спрашивает: «Что это?». Бог не есть то, что мы можем знать. Тем не менее это переводится не в отсутствие знаний о Боге, но скорее в «иное» познание веры: я знаю моего Бога в незнании веры. Я знаю моего Бога в незнании веры, как Бога, который «находит нас, прежде чем мы начинаем искать его», прежде чем мы узнаем его имя, Бога, который тревожит и преобразует нашу жизнь. Однако такое религиозное понимание существования всегда пребывает в «облаке неведения», незнания того, кто же мы сами. Мы нуждаемся в вере, которая как будто проходит «сквозь тусклое стекло». Капуто убежден, что забывшая об этом религия становится опасной. И точно так же наука или политика становятся опасными в тот самый момент, когда мы забываем о том, что не знаем, кто мы.

Однако библейский Бог не просто бесконечно трансцендентный, «совершенно иной». Очевидно, Бог вне нас, и мы не понимаем Бога. Существует непостижимость в отношении Бога, но Бог также открывает нам самих себя. Вера как открытость тайне божественного отсутствия укоренена в опыте, в традициях, в формах жизни, которые имеют смысл и к которым мы можем приложить себя.

Таким образом, Капуто, вслед за Деррида и Левинасом, стремится перейти от когнитивных или констатирующих стратегий к перформативному мышлению, неразрывно связанному с жизненными решениями и ответственностью, с нашим взаимодействием с миром и друг с другом. Радикальная герменевтика описывает ситуацию, в которой мы призваны действовать в самой бездне незнания и деконструируемости наших верований и практик. Деконструкция не может указать, что выбрать или что делать, быть христианином или атеистом. Она просто дает нам некоторое описание того, что происходит, когда мы действуем. Религиозная вера тем самым становится осуществлением деконструирующей ситуации, в которой мы призваны совершить акт веры, мотивированной любовью, любовью к справедливости и тому, что грядет и дает надежду на будущее.

¹⁴ Ср. понятия «основания души», «искра души» в мистической теологии Майстера Экхарта.

¹⁵ Caputo J. (Ed.) *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida*. Fordham University Press, 2004. P. 164.

Тем самым критическое осмысление секуляризации и десекуляризации может привести к восстановлению кенотического христианства и переориентации на подлинную сущность христианской веры — *caritas*. Это религия по сторону религии, до религии и после религии. Это форма «ана-теизма», где после Бога мы обнаруживаем себя возвращающимися к Богу. При этом Бог мыслится в мире, через мир и для мира. Религия же становится движением нашей ординарной экзистенции к Богу, явленному в совершенно ординарных вещах. Она ведет нас назад — в священное пространство в самом сердце вещей. Метафизика отождествляет Бога со всемогущим сущим, первой и последней причиной. Радикальная герменевтика, напротив, стремится вернуться к Богу «малых вещей», святости повседневного.

Список используемых источников

1. Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
2. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос № 3, 2011. С. 186–205.
3. О Даре: Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос №3, 2011. С.144–171.
4. Caputo J.D., Vattimo G. After the Death of God. N.Y., 2007.
5. Caputo J. (Ed.) Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jacques Derrida. Fordham University Press, 2004.
6. Caputo J. On Religion. L., N.Y.: Routledge, 2001.
7. Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. Indiana University Press, 1987.
8. Caputo J. More Radical Hermeneutics: On Not Knowing Who We Are. Indiana University Press, 2000.
9. Kearney R. Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology, in: After God: Richard Kearney and the religious turn in continental philosophy / ed. by J.P. Manoussakis. Fordham University Press, 2006. P. 3–20.