

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР

Введение в постсекулярную философию

Под постсекулярным принято понимать социологическую и политическую проблему. В этой связи обычно говорят о постсекулярном обществе¹, о возвращении религии в публичное пространство, о новых реалиях в международных отношениях и так далее. Однако событие постсекулярного имеет еще одно более фундаментальное философское измерение, без которого никакие общественные или политические дискуссии не имели бы под собой никакого основания.

Речь идет о трансформациях, которые затрагивают основы нашего мышления, выводя нас в абсолютно новое пространство — пространство постсекулярной философии, постсекулярного мышления. Именно об этом и пойдет речь в нашей статье.

Теологический поворот в философии, философский поворот в теологии

Разговоры о постсекулярном начались с осознания ошибочности и поспешности тех выводов, которые делались на основе некогда популярных теорий секуляризации, утверждавших, что модернизация и секуляризация всегда идут рука об руку — чем больше одного, тем больше другого. В какой-то момент стало очевидно: это не так, данный вывод противоречит очевидным фактам. Отсюда речь пошла о ситуации постсекулярности в дескриптивном смысле, то есть о банальной фиксации имеющихся фактов. Некоторые социальные теоретики, например Юрген Хабермас и отчасти Джон Ролз², пошли дальше и стали говорить о постсекулярности в нормативном смысле, то есть о том, «как мы должны понимать свою роль в качестве членов постсекулярного общества

¹ Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 1 // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). Апрель. Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 2 // Российская философская газета. 2008. № 5 (19). Май.

² Rawls J. The Idea of Public Reason Revisited // The University of Chicago Law Review. Summer. 1997. Vol. 64. No. 3. P. 765–807.

и чего ожидать друг от друга, если мы хотим обеспечить в наших исторически прочных национальных государствах цивилизованное обращение граждан друг с другом, несмотря на беспрецедентное разнообразие культур и религиозных мировоззрений?»³.

Однако дело, естественно, отнюдь не только в фактах, о постсекулярном заговорили не только потому, что вдруг осознали наличие в обществе «других» — религиозных групп, не собирающихся ни секуляризироваться, ни скромно ограничивать пространство своего действия сферой частного. Эти «другие» никогда не исчезали, они всегда были рядом. Разговоры о постсекулярности — по крайней мере в контексте хабермасовской проблематики — стали возможны в совершенно особом интеллектуальном климате: в ситуации постмодерна, распада классической рациональности и распространения так называемой постметафизической философии, то есть философии, которая четко осознает свои пределы и отказывается от решения метафизических проблем и поиска абсолютных решений. Хабермас достаточно четко прописывает, что такое постметафизическое мышление применительно к религии: «Это... агностицистская, но не редукционистская философская позиция. С одной стороны, она воздерживается от вынесения суждений о религиозных истинах, но одновременно настаивает (так, что это не предполагает никакой возможности полемики) на проведении четкой разграничительной линии между верой и знанием. С другой стороны, она отвергает сугубо сциентистское понимание разума, а также исключение религиозных доктрин из генеалогии разума»⁴. Иными словами, секулярное философское мышление отныне не считает для себя возможным критиковать религию и выносить суждения об абсолюте.

Вместо этого акцент делается на определение разумных пределов, разделяющих разум и веру. Каждая сторона накладывает на себя определенные ограничения и обязуется не переступать четко очерченные границы. Требования к секулярному разуму были обозначены выше, верующие же «должны проделать трудоемкую работу по герменевтическому самоосмыслению»⁵. Результатом этой работы должны стать: развитие такого отношения к иным религиям и мировоззрениям, чтобы оно допускало их легитимное присутствие в едином с ними дискурсивном пространстве; развитие позитивного отношения к независимости секулярного знания и связанных с ним институтов научных экспертов от знания сакрального, автономный прогресс секулярной науки должен перестать противоречить вере; признание ими приоритета секулярных обоснований во время любых публичных споров⁶. Такова стратегия постсеку-

³ Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? Часть 1.

⁴ Habermas J. Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. 2006. Vol. 14. No. 1. P. 16.

⁵ Ibid. P. 14.

⁶ Ibid.

лярного философствования или, лучше сказать, секулярного философствования в постсекулярных условиях, предлагаемая Хабермасом; это стратегия границ и пограничных постов, где каждая сторона знает свои пределы и довольствуется тем, что у нее есть, ни в коем случае не притязая на большее. Если каждая сторона будет строго следовать взятым на себя обязательствам, тогда искомый социальный мир будет установлен, а все конфликты будут решаться в процессе уважительных дискуссий, где каждая сторона готова пойти на уступки.

Предложенная Хабермасом стратегия при всей своей логичности имеет целый ряд очевидных недостатков. Во-первых, сомнительна сама установка постметафизического мышления. Ее отказ от мышления абсолюта отнюдь не приводит к тому, что представления об абсолюте исчезают. Скорее этим отказом философия высвобождает некогда занятое ей пространство, которое тут же занимают все, кому ни лень. Как пишет Квентин Мейясу: «Запрещая разуму любые суждения об абсолютном, конец метафизики принимает форму обостренного возвращения религиозного»⁷. Запрещая философии различать и анализировать метафизические утверждения, постметафизическое мышление приводит к торжеству любых самых иррациональных убеждений, самая яркая иллюстрация этого — расцвет фундаментализма, с радостью готового занять любые высвобождающиеся пространства. Постметафизической философии нечего противопоставить фундаментализму, она слишком увлечена анализом собственных пределов. Более того, своим отказом от метафизики философия делает себя «по своему собственному согласию, а не по принуждению со стороны некоего внешнего верования, служанкой теологии. Отличие лишь в том, что теперь она является либеральной служанкой абсолютно любой теологии»⁸. Наконец, постметафизическое мышление уничтожает возможности для межрелигиозного диалога: «Уничтожив метафизику, мы сделали для представителей конкретных религий невозможным использовать псевдорациональную аргументацию против представителей других религий»⁹. Таким образом, слепая вера становится единственным доступом к абсолюту. В результате постметафизическое мышление приводит к расцвету самых экзотических, самых обскурантистских форм антифилософии. Расцвет фидеизма и обскурантизма — это закономерный итог и обратная сторона постметафизической философии.

Вообще дихотомия веры и знания — одно из самых сомнительных мест в построениях Хабермаса. Его отнесение религии и религиозных традиций исключительно в сферу веры (пусть и с зачатками разума), не могущей быть оспоренной рациональными средствами, отдает религию

⁷ Meillassoux Q. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. — L.: Continuum, 2008. P. 45.

⁸ Ibid. P. 47.

⁹ Ibid. P. 45–56.

на откуп фидеизму, а вместе с тем и фундаменталистам, которые почему-то должны строго блюсти проводимые Хабермасом разделения при условии, что на них возлагается значительно более тяжелое бремя «перевода» при налаживании вовсе не нужного им диалога¹⁰.

Во-вторых, модель Хабермаса работает, лишь если все стороны готовы в полной мере соблюдать те ограничения, которые на них накладываются. Но эти ограничения имеет смысл принимать, лишь если есть согласие относительно самих устоев современного общества. Если сами отнюдь не очевидные принципы нашего, как считают многие, несправедливого, раздираемого противоречиями и кризисами общества отвергаются или требуют переосмысления, тогда и все ограничения лишаются смысла — им никто не будет следовать. Кроме того, чтобы соглашаться с предлагаемыми Хабермасом ограничениями, нужно принимать все те философские предпосылки, которые Хабермас выдвигает в качестве очевидных и не подлежащих обсуждению: кантовское разграничение веры и знания, просвещенческое понимание секулярного как нейтрального пространства свободного размышления и т. д. Однако проблема в том, что все эти допущения отнюдь не очевидны, они могут быть оспорены на вполне рациональных основаниях.

Сам Хабермас прекрасно понимает эту трудность. В частности, он ссылается на представителей влиятельного теологического движения радикальная ортодоксия, представители которого вполне справедливо отрицают дихотомию веры и разума, отрицают просвещенческое понимание секулярного как иллюзию и притязают на то, чтобы помыслить иную современность. Такой подход нивелирует столь кропотливо возводимые Хабермасом построения, заставляя философию отказываться от постметафизического настроя: «Если теологи данного направления стремятся лишиться современность любого права на существование, для того чтобы помочь номиналистскому неукоренному современному миру онтологически заякориться в „реальности Бога“, тогда подобный спор должен идти уже на территории противника»¹¹. То есть философии придется перейти столь кропотливо проведенные границы и уже на поле конкурента доказывать свои истины. «Другими словами, — как поясняет Хабермас, — теологические суждения могут быть оспорены лишь с использованием теологических аргументов»¹². Проведенная Хабермасом граница начинает разрушаться, что вполне естественно, так как она изначально возводилась на слишком большом количестве спорных допущений. Теология вторгается в пространство философии, а философия вынуждена

¹⁰ Подробнее о соотношении веры и знания в ситуации постметафизического мышления см.: *Habermas J. The Boundary between Faith and Knowledge: On the Reception and Contemporary Importance of Kant's Philosophy of Religion // Habermas J. Between Naturalism and Religion. — Polity, 2008. P. 209–248.*

¹¹ *Habermas J. Religion in the Public Sphere... P. 19.*

¹² *Ibid. P. 19.*

преодолевать свой постметафизический настрой, чтобы «на территории противника» (вернее, на территории, сданной противнику) отвоевывать свои истины и свое право на существование. Тем самым религиозное и секулярное, теология и философия, а вместе с тем вера и знание смешиваются в новой ситуации постсекулярной философии.

Столь пугающее Хабермаса нарушение привычных для секулярного мышления границ — между философией и теологией — отнюдь не экзотика, но нарастающая тенденция. Это один из знаковых моментов, позволяющих говорить о постсекулярной философии. Так, в частности, в последние годы можно услышать множество разговоров про так называемый теологический поворот в философии. Первым этот поворот обозначился в феноменологии, феноменологи первыми и заявили об угрозе, нависшей над философией. Так, в частности, Доминик Жанико, автор термина «теологический поворот»¹³, критикует своих коллег за фактическое предательство дела философии. Он указывает на ошибку, которую совершили современные феноменологи, по сути, предавшие изначальные установки отцов-основателей: вместо беспристрастного анализа явлений, свойственных феноменологии времен ее начала, у позднего Хайдеггера, Левинаса, Мариона мы встречаем подмену анализа феноменов анализом того, куда этот анализ должен нас вывести. Для Жанико это такой же скандал, как и для Хабермаса, он тоже призывает восстановить разрушающуюся на наших глазах границу и вернуть привычные барьеры.

Курс на очищение современной философии от «загрязненности» теологией поддерживают и американские исследователи Энтони Пол Смит и Дэниел Уистлер во вступительной статье к сборнику «После постсекулярного и постмодернистского: новые статьи о континентальной философии религии»¹⁴. Подобно Жанико они фиксируют «загрязненность» теологией, но уже не только в феноменологии: та же проблема наблюдается и в целом ряде других направлений континентальной философии. Предлагаемая ими реакция подразумевает два момента: оборонительный, то есть высвобождение философии из-под хватки теологии и возвращению к сугубо философской работе с религиозным материалом, второй — то, что они называют аутомутацией, то есть ответная агрессия философии в теологию, когда уже философия пытается «загрязнить» собой теологию. Оба движения имеют одну и ту же цель: прийти к такой «практике философии, которая позволит избежать как растворения философии в теологии, так и ее превращения в один из теологических инструментов»¹⁵.

¹³ *Janicaud D. Le Tournant théologique de la phénoménologie française.* — Combas: Éd. de l'Éclat, 1991.

¹⁴ *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion* (ed. A. P. Smith, D. Whistler). — Cambridge Scholars Publishing, 2010.

¹⁵ *Smith A. P., Whistler D. What is continental philosophy of religion now? // After the Postsecular and the Postmodern... P. 2.*

Подобный пафос самообороны можно лишь приветствовать, но не идет ли здесь речь о попытке сохранить форму, которая уже не несет в себе никакого содержания, сохранить границу, давно превратившуюся в проходной двор. В конце концов Смит и Уистлер фактически предлагают нам преодолеть самоограничения теоретического разума, свойственные философии религии после Канта, и вновь отправиться в спекулятивные размышления о религии, когда разум, верный принципам свободы, не боится порождать различные ереси, препятствуя тем самым любому утверждению абсолютистских и обскурантистских теологических форм мышления. Стимулируя эту агрессию, не предлагают ли Смит и Уистлер все то же превращение философии в теологию, а теологии в философию, которое на словах стремятся избежать.

Обрисованную Смитом и Уистлером стратегию аутомутации с успехом реализуют Славой Жижек¹⁶, Ален Бадью¹⁷ и Джорджо Агамбен¹⁸. Без всяких колебаний они заимствуют теологические понятия, апеллируют к апостолу Павлу и ставят себе на службу целые теологические направления.

Так, в частности, Славой Жижек смело вторгается в теологическую проблематику. Более того, он просто уверен в необходимости и даже незаменимости теологии. В самом начале своей книги «Кукла и карлик» он, перефразируя Вальтера Беньямина, утверждает: «Выигрыш всегда обеспечен кукле, называемой „теология“. Она сможет запросто справиться с любым, если возьмет к себе на службу исторический материализм, который в наши дни, как известно, стал маленьким и отвратительным»¹⁹ (в оригинале у Беньямина все было ровно наоборот — «куклой» был исторический материализм, а «карликом» — теология). Однако едва ли материалист Жижек так уж желает помочь «кукле по имени „теология“». И действительно, оказывается, что «карлик» сам нуждается в теологии. Как утверждает Жижек, «для того чтобы стать настоящим диалектическим материалистом, надо пройти через христианский опыт»²⁰. Нужно нащупать в самом христианстве то субверсивное ядро, которое в конце концов приведет к прочным материалистическим позициям. К этому «нащупыванию» и приступает Жижек. Иначе говоря, Жижек без всяких степеней

¹⁶ Žižek S. On belief. — L., N. Y.: Routledge, 2001; Жижек С. Хрупкий абсолют, или почему стоит бороться за христианское наследие / Пер. с англ. В. Мазина. — М.: Художественный журнал, 2003; Жижек С. «Кукла и карлик». Христианство между ересью и бунтом. — М.: Европа, 2009.

¹⁷ Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. — М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.

¹⁸ Agamben G. The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans. — Stanford, Stanford University Press, 2005; Агамбен Дж. Грядущее сообщество. — М.: Три квадрата, 2008.

¹⁹ Жижек С. «Кукла и карлик». Христианство между ересью и бунтом. — М.: Европа, 2009. С. 5–6.

²⁰ Там же. С. 12.

по поводу нарушения каких-то мнимых границ заимствует теологические сюжеты и выстраивает на них свои рассуждения. По мнению Жижека, современная политическая теория и практика нуждаются в религии и теологии, «теология возрождается в качестве отправной точки для радикальной политики»²¹, именно теология способна «побудить действующие в политике силы высвободиться из пут этико-юридических противоречий», а также «уничтожить множество священных коров либерализма»²².

Суть «аутомутационного» подхода Жижека прекрасно иллюстрируется анекдотом, который он рассказывает в одной из своих работ: «Ловкий пропагандист после смерти оказывается в аду и быстро уговаривает стражей выпустить его, чтобы он мог отправиться в рай. Заметив его отсутствие, дьявол отправляется к богу и требует, чтобы пропагандист вернулся в ад, который является владением дьявола. Но, когда дьявол только начинает „господи...“, бог перебивает его: „Во-первых, я не господь, а товарищ. Во-вторых, разве ты сумасшедший, чтобы разговаривать с выдумкой — ведь меня нет! А в-третьих, давай покороче, а то я опаздываю на партийное собрание!“»²³

Свой атеистический материализм Жижек выстраивает на основе гегелевской философии, пропущенной сквозь теологию смерти Бога. В центре его внимания неслыханное событие — боговоплощение: Бог стал человеком, вместе соединилось несоединимое — божественное и человеческое. Как именно Жижек интерпретирует это воплощение? Для него это — если выразиться языком Гегеля — этап диалектического самораскрытия Абсолюта. На этом этапе преодолевается пропасть, которая разделяет потустороннего Бога и человека. Тезис (потусторонний «страдающий» от этой потусторонности Бог) и антитезис (человек и мир в целом, «лишенные Бога») сливаются в Христе, чтобы уступить место синтезу — Святому Духу. После этого уже не существует потустороннего Бога, ведь «кто умирает на кресте, так это не земное воплощение Бога, но сам потусторонний Бог»²⁴. Воплотившийся, распятый и воскресший Бог полностью изливается, опустошается в посюсторонний мир, становясь обещанным Святым Духом, духом любви. Но этот Дух бессилен, он не может ни на что влиять, он существует лишь как «виртуальная / идеальная сущность». Как пишет Жижек, я «полностью разделяю идею Христа как слабого Бога, Бога, редуцированного до сострадающего наблюдателя за человеческим страданием, неспособного ни вмешаться, ни помочь»²⁵. «Христос слаб, эфемерен, хрупок: это сугубо симпатизирующий наблюдатель, сам по себе бессильный»²⁶. Таков Бог Освенцима. И лишь сам

21 Жижек С. Размышления в красном цвете... С. 397.

22 Там же. С. 402–403.

23 Там же. С. 402.

24 Žižek S., Milbank J. The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic? / Creston Davis (Ed.). — Cambridge: MIT Press, 2009. P. 60.

25 Ibid. P. 55.

26 Ibid. P. 61.

верующий способен сделать Святой Дух действенным: своей верой он как бы созидает Бога. Отныне Бог существует лишь как эффект истины, если воспользоваться лакановской терминологией. Таков теологический фундамент политических изысканий Жижека.

В своем смелом преодолении границ между теологией и философией, секулярным и религиозным Жижек — наряду с Агамбенем и Бадью — оказывается представителем иной стратегии постсекулярного философствования, альтернативной хабермасовской, которая не пытается восстановить просвещенческие границы, подавая их как нечто, само собой разумеющееся и не нуждающееся в объяснении, но которая действует так, как если бы этих границ не существовало.

На наш взгляд, подобная стратегия есть наиболее вменяемая из возможных реакций на событие постсекулярного. Попытка охранять барьер между философией и теологией опирается на достаточно наивное просвещенческое представление о теологии как бастионе мракобесия и обскурантизма, как пространстве, лишенном разума и обреченном сжиматься, по мере того как свет разума все же будет проникать в эти темные углы. Возводя подобные барьеры секулярная философия, сама того не желая, вступает в негласный сговор с самыми иррациональными и фанатичными силами, получающими от философии мандат на оккупирование пространства теологии и, в конечном счете, метафизики. Но теология не лишена разума, положения той или иной религии не развалятся при соприкосновении с разумом. Они сами разумны и вызывают к разуму.

Об этом, в частности, свидетельствуют становление и развитие уже упоминавшейся радикальной ортодоксии как одного из наиболее интересных течений в современной христианской теологии. Работы представителей данного движения вполне могут быть названы философским поворотом в теологии, являющимся зеркальным отражением теологического поворота в философии.

Суть подхода Милбанка достаточно проста: невозможно быть христианином и разделять основные метафизические положения секулярной философии, так как само секулярное есть плод вполне конкретных легко вычленимых спорных теологических решений. Соответственно, христианская теология должна выработать собственную философию и свою современность, которые бы не противоречили основным положениям христианства. В этой ситуации философский поворот в теологии просто неизбежен. Соотношение секулярной философии и христианской теологии — это не соотношение разум/вера, но соотношение одной рациональности, одного разума с другим.

Из вышесказанного очевидно, что и философия, и теология претерпевают изменения, ухватываемые через разговоры о теологическом/философском повороте. Это двойное движение: теология устремляется в философию, а философия — в теологию. Движение, на наш взгляд, неизбежное: как постсекулярное общество уже не сделать секулярным, так и мысль не повернуть вспять, не вернуть к привычным границам и рамкам. В этом

смысле Милбанк вполне справедливо вопрошает: «Не была ли граница с теологией уже нарушена, а если так, то не пришло ли время признать это нарушение границ, а затем его теоретически релегитимизировать?»²⁷. Речь идет о встрече и взаимопроникновении теологии и философии в новом постсекулярном пространстве (но ни в коем случае не об их слиянии и подмене одного другим), в этой встрече они обретают новое качество, которое мы предлагаем называть постсекулярностью.

Мы никогда не были секулярными

Говоря о постсекулярной философии невозможно уйти от вопроса о том, что же понимается под секулярным, которое в этом постсекулярном как бы преодолевается. Как правильно указывают Смит и Уистлер, в свете события постсекулярного требуется «помыслить секулярное заново»²⁸. То, как мы понимаем секулярное, определяет то, как мы будем понимать постсекулярное.

Само понятие «секулярное» имеет долгую историю, оно употреблялось в самых разных смыслах и контекстах. Без учета этих контекстов говорить о секулярном бессмысленно. Даже при условии схожести значений данного слова в разные эпохи, смысловая разница обеспечивается за счет того смыслового фона, фигурой на котором является понятие. Первоначально понятие *saeculum* имело исключительное темпоральное значение — с помощью этого слова обозначались временные промежутки, соответствующие длительности жизни человека. Так, например, в Древнем Риме традиционно проводились *Ludi saecularis* — столетние игры, бывшие одним из ярких религиозных ритуалов того времени. Затем вместе с распространением христианства *saeculum* приобретает пространственно-временное измерение (например, у Августина). Увязка мирского пространства с временным вытекала из самих основ христианского мировоззрения: пространство мира есть нечто временное, существующее до тех пор, пока (век сей — *hoc saeculum* (2 Тим. 4:10) как противоположность веку грядущему). Средневековый *saeculum* — это пространственно-временной континуум от падения до эсхатона. Это время падшего человечества. Но оно не автономно от Бога, эта автономия мнима. Христианский Бог простирается и в *saeculum*. В конечном счете мог же Лютер еще в XVI в. пользоваться выражением «светская христианская власть» (*weltliche christliche Gewalt*)²⁹. В самом выражении секулярная власть, общество, государство для Средневековья содержится недвусмысленная критика — все это временное, преходящее, недолговечное.

²⁷ *Milbank J.* Faith, Reason and Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the 21st Century // *Milbank J.* Future of love: essays in political theology. — Eugene, Oregon: Cascade books, 2009. P. 320.

²⁸ *Smith A. P., Whistler D.* What is continental philosophy of religion now? P. 14.

²⁹ *Лютер М.* 95 тезисов / Сост., вступит. статья, примеч. и коммент. И. Фокина. — СПб.: Роза мира, 2002. С. 23.

В Новое время происходит переосмысление понятия «секулярное». Новый современный смысл данного понятия не мог быть напрямую заимствован ни из античности, ни из христианства. Когда мы говорим о постсекулярном, мы имеем в виду преодоление секулярного именно в его современном смысле, зарождение которого можно отнести уже к поздней схоластике.

Однако, прежде чем переходить к анализу секулярного, необходимо рассмотреть наиболее очевидные аисторические, внеконтекстуальные определения данного понятия, которые используются как нечто само собой разумеющееся. Эти смыслы не просто все менее адекватны реалиям настоящего и прошедшего, они еще и препятствуют мышлению о постсекулярном, уводя мысль в неправильном направлении.

Так или иначе, все привычные аисторические онтологизирующие определения секулярного вращаются вокруг его противопоставления религиозному, то есть трактуют секулярное как нерелигию. Подобные определения не выдерживают никакой критики. Когда мы говорим о секулярном в смысле нерелигии, предполагается, что мы четко знаем, что такое религия. Однако сегодня даже профессионалы, занимающиеся изучением религии, не могут отчетливо ответить на этот вопрос. В лучшем случае речь идет о том, что «религия» — это исследовательский конструкт, созданный учеными для обработки первичного материала. Общий настрой прекрасно выражает известный религиовед Дж. З. Смит, который в своей статье «Религия, религии, религиозный» недвусмысленно пишет: «„Религия“ — это не понятие описания, это понятие, созданное учеными в их интеллектуальных целях. Соответственно, именно за ними остается право давать ему определения»³⁰. А значит, существует столько же определений религии, сколько и ученых, и нет никаких причин сомневаться в том, что этих определений не может стать еще больше. Что мешает исследователям называть религиями все, что угодно: например, согласно Эрику Фегелину, коммунизм и фашизм — это политические религии? Что мешает называть религией очевидно ошибочную просвещенческую веру во всемогущество человеческого разума, рассеивающего мрак тьмы и мракобесия? Что мешает исследователям перестать противопоставлять секулярное и религиозное и начать говорить про секулярные религии? Так, например, поступает известный исследователь новых форм религиозности Вутер Ханеграф, выдвигая тезис о том, что Нью-Эйдж — это секулярная религия³¹. Более того, простая дихотомия религиозное/секулярной перестают работать даже в случае такого, казалось бы, простого феномена, как атеизм. Ведь даже атеизм сегодня может быть и религиозным, и даже теологическим, например, теология смерти бога.

³⁰ Smith J. Z. Religion. Religions, Religious // Critical terms for religious studies (ed. V.M. Taylor). — Chicago, L.: The University of Chicago press, 1998. P. 281.

³¹ Hanegraaf W. New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective // Social Compass. 1999. June. Vol. 46. No. 2.

Но если размывается представление о том, что такое религия (некоторые ученые уже говорят о феномене пострелигии), то не размывается ли вместе с этим и понятие секулярного?

Не помогает даже уточнение, согласно которому секулярное — это нечто, имеющее отношение к мирскому, посюстороннему, тогда как религия связана с чем-то потусторонним, мироотрицающим. Примерно похожее понимание секулярного можно встретить в работах основоположника секуляризма Джорджа Джейкоба Холиоука. Так, он пишет: «Секулярное — это кодекс обязанностей, относящихся к этой жизни»³² или «Секулярное — это то, вопросы чего могут быть протестированы на основе этой жизни»³³. Но и это значение секулярного лишено особого смысла. Во-первых, нет никакого мирского и посюстороннего самого по себе, существует столько же концепций мирского, сколько всевозможных картин мира, мировоззрений и форм жизни. Во-вторых, сама дихотомия посюсторонняя секулярность / потусторонняя религиозность является следствием дихотомий прошлых лет, связанных с ложным противопоставлением карикатурных просвещенческих версий христианства и материализма. Но даже если когда-то подобное противопоставление и имело смысл, что довольно спорно, сегодня социологи говорят о распространении мироутверждающих религий, которые приходят на смену религиям мироотрицающим³⁴. Уже упоминавшийся Джон Милбанк постоянно подчеркивает материальность христианской веры, речь идет лишь о том, какой это материализм — редукционистский или нередукционистский³⁵. Кроме того, пресловутая теология смерти бога, звезда которой взошла в 1960-х гг., представляет собой такое смешение христианства, материализма, атеизма и обмирщения, в котором представление о секулярности в смысле мирского и посюстороннего просто теряет смысл.

Таким образом, привычные аисторические и само собой разумеющиеся смыслы «секулярного» скорее запутывают, чем помогают разобраться в происходящих сегодня и происходивших вчера процессах. А значит, верны перефразированные слова Бруно Латура о том, что «мы никогда не были секулярными», по крайней мере, в тех смыслах, которые в обывательском сознании фигурируют чуть ли не как само собой разумеющиеся. Но что же тогда мы имеем в виду, когда говорим о секулярном?

Более адекватный и перспективный анализ секулярного можно найти в целом ряде появившихся в последнее время историко-философских

³² *Holyoake G.J.* English secularism: a confession of belief. — Chicago: The open court publishing company, 1896. P. 35.

³³ *Ibid.* P. 36.

³⁴ *Wallis R.* The Elementary Forms of the New Religious Life. — L.: Routledge and Kegan Paul, 1984.

³⁵ См. например: *Milbank J.* Materialism and transcendence // *Theology and the Political: The New Debate* / C. Davis, J. Milbank, S. Žižek (Eds.). — Durham, L.: Duke University Press, 2005. P. 393–426.

работ. Здесь в первую очередь хотелось бы отметить исследования историков, так или иначе связанных с историко-философским крылом движения радикальная ортодоксия. Это Джон Милбанк, Кэтрин Пиксток и многие другие. В своих работах они анализируют зарождение секулярной онтологии и эпистемологии, которое относят к некоторым течениям поздней схоластики и связывают прежде всего с именем Дунса Скота³⁶. Что такое секулярная онтология в их понимании? Это представление об автономности и самодостаточности творения. Секулярное возникло лишь после отвержения традиционной христианской онтологии, постулирующей, например, устами Фомы Аквинского, что лишь Бог обладает настоящим бытием, тогда как мир, творение обладает бытием лишь по аналогии, лишь через дар бытия, полученный от Бога. Творение существует лишь по аналогии с настоящим бытием и лишь в той степени, в какой оно причастно Богу-творцу—это суть учения о причастности.

Именно с фигурой Дунса Скота в поздней схолистике связан разрыв с концепциями аналогии и причастности. В качестве альтернативы им Дунс Скот предлагает свою концепцию однозначности, или унивокальности, гласящую, что Творец и творение существуют в одинаковом смысле. Это, по мнению представителей радикальной ортодоксии, имеет достаточно радикальные и далекоидущие следствия. Во-первых, если категория «бытие» применяется однозначно и к Богу, и к творению, значит, Бог существует в том же смысле, что и творение, следовательно, он подчинен категории «бытие», которая тем самым ставится над Богом (так рождается онтология). Во-вторых, концепция однозначности подразумевает, что отныне может существовать лишь количественное, но никак не качественное различие между Богом и его творением. Бог оказывается одним из многих видов сущего. Тем самым традиционная онтология причастности, в которой мир понимается как зависящий от бытия Бога и зависящий в своем существовании целиком от жизни Бога, уничтожается³⁷.

Так возникает автономный, самодостаточный секулярный порядок, который может быть назван существующим в полноценном смысле этого слово, существующим в той же степени, что и Бог³⁸. Происходит отсоединение имманентного порядка мира от своего трансцендентного источника, переставшего быть источником дара бытия. Возникает секулярная, автономная, самодостаточная онтология, которая дополняется такой же секулярной эпистемологией, то есть представлением о том, что этот самодостаточный порядок бытия может быть постигнут естественным светом разума, являющимся его частью, без каких-либо апелляций к вере и откровению: секулярное существует автономно, а значит и мыс-

³⁶ *Pickstock C.* Modernity and scholasticism: A Critique of Recent Invocations of Univocality // *Antonianum*. LXXVIII. P. 5.

³⁷ *Blond Ph.* Introduction: Theology before philosophy // *Post-secular philosophy: Between philosophy and theology*.—Routledge, 1998. P. 3–4.

³⁸ *Milbank J., Pickstock C.* Truth in Aquinas.—L.: Routledge, 2001.

лить его можно минуя Бога³⁹. Отсюда возникают предпосылки для возникновения автономной философской мысли, которая ранее была бы сочтена возрождением язычества: «В результате постепенного процесса, протекавшего через Дунса Скота и вплоть до Банеза, теология пришла к выводу о том, что у человека есть две отдельные конечные цели — естественная и сверхъестественная. Первая полностью не зависима от второй. Если прежде понятие сугубо рациональной философии было отнено смыслом чего-то языческого и неискупленного, отныне она мыслится как нечто сугубо легитимное в рамках границ чистой природы. Так возникает полностью автономная рациональная философия»⁴⁰.

Это отнюдь не единственная генеалогия секулярного. В рамках других подходов первостепенная значимость Дунса Скота отрицается, например, путем указания на то, что для него однозначность — категория логики, но никак не онтологии, в которой он был вполне верен традиционной христианской метафизике⁴¹. Одна из возможных альтернативных концепций⁴² акцентирует внимание на становление концепции *natura pura* — чистой природы. Ее становление, согласно Фрэнку Депуртьеру, можно связать с двумя важными сдвигами в схоластике. Во-первых, происходит трансформация в понимании природы человеческого желания. Согласно традиционному христианскому представлению, для человека естественно стремиться к Богу. Однако уже Уильям Оккам, следующий в этом вопросе за Аристотелем, выдвигает тезис о том, что естественное желание есть желание, которое может быть реализовано естественными средствами. Стремление к Богу не соответствует данному критерию, следовательно, желание достичь Бога не является естественным, оно дается лишь как дар благодати. Таким образом, перерезана важная ниточка, связующая природу со сверхъестественным. Возникает идея человеческой автономии, а вместе с тем мы еще на один шаг приближаемся к пониманию природы как «независимой реальности, наделенной самодостаточными *finis naturalis*, то есть естественными стремлениями»⁴³.

Во-вторых, происходит трансформация в понимании каузальности. Согласно традиционной христианской метафизике, Бог — «первая причина», причина всего. Отсюда возникает проблема свободы. Она решается Фомой Аквинским следующим образом: есть несотворенная первая причина, которая приводит к сотворенному порядку вторичных причин. В такой логике первая причина дает бытие, а вторичные причины определяют его. В поздней схоластике происходит обособление двух поряд-

³⁹ Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century... P. 307.

⁴⁰ Ibid. P. 307.

⁴¹ См. Depoortere F. The Death of God: An Investigation into the History of the Western Concept of God. — T. & T. Clark Ltd., 2008. P. 126

⁴² Ibid. P. 130–131.

⁴³ Dupré L. Passage to Modernity: an Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. — New Haven: Yale University Press, 1993. P. 172.

ков причинности: отныне первая причина всего лишь авторизирует вторичные причины, в остальном действующее в мире свободно. Разрыв еще больше увеличивается вместе с понятием общего влияния, которое противопоставляется особому влиянию. В результате образуются как бы два независимых порядка каузальности: порядок природы, в котором Бог осуществляет общее влияние, поддерживая сотворенный порядок вторичных причин, и порядок благодати, в котором Бог действует специальным и особым образом. Тем самым раскол между сферой естественного и сверхъестественного еще больше усиливается, пока, наконец, не происходит отчетливая кристаллизация идеи чистой природы. Особую роль в укреплении этой идеи сыграли теологи XVI в. Каетан и Суарес⁴⁴.

Вне зависимости от того, какая именно генеалогия более правильна — первая, вторая или, может быть, некая третья, — очевидно одно: в основе секулярного лежит представление, с одной стороны, об автономном самодостаточном порядке природы, не зависящем или очень косвенно зависящем в своем существовании от Бога, а с другой — об автономном самодостаточном разуме, не нуждающемся ни в благодати, ни в откровении. Все эти представления — следствия вполне конкретных теологических решений, которые могут быть названы теологическим фундаментом секулярного или его метафизически фундаментом, являющимся отражением конкретных теологических положений. В таком контексте преодоление секулярного будет равнозначно попытке помыслить иные теологические решения и создать иной теологический фундамент. Как указывает Джон Милбанк: «Теология сегодня вполне в праве спросить, не является ли форма современной философии как таковая результатом уже забытых теологических решений — решений, которые в теологических понятиях крайне спорны, если не ложны»⁴⁵. Постсекулярная ситуация — это ситуация осознания того, что секулярное представляет лишь один из возможных вариантов решения теологических и метафизических вопросов. Само собой разумеется, что данное решение вполне может быть иным. Так, в частности, представители радикальной отродоксии напрямую увязывают теологию секулярного с современным нигилизмом⁴⁶ и пытаются помыслить иную современность, опирающуюся на иной теологический фундамент, краеугольными камнями которого являются отверженные поздней схоластикой концепции аналогии и причастности⁴⁷.

Другой, не менее плодотворный, способ помыслить секулярное, но уже не через анализ онтологии и эпистемологии, а через дискурс-анализ и анализ практик можно найти в работах антрополога Талала Асада⁴⁸.

⁴⁴ *Depoortere F.* The Death of God... P. 135.

⁴⁵ *Milbank J.* Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century... P. 325.

⁴⁶ См. *Cunningham C.* Genealogy of Nihilism. — L., N. Y.: Routledge, 2002.

⁴⁷ Подробнее см.: *Radical Orthodoxy: A New Theology* (eds. J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward). — L.: Routledge, 1999.

⁴⁸ *Asad T.* Formations of the secular. — Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Асад, который в плане методологии вполне может быть назван последователем Мишеля Фуко, утверждает, что секулярное есть прежде всего эпистемическая категория, которая охватывает современный способ познания и опыта, более того, это само средство конституирования современного знания и опыта. В своей концептуализации секулярного Асад опирается на понимание эпистемы, схожее с тем, которое можно найти у Фуко. Для Асада, как и для Фуко, эпистема это «появляющиеся в пространстве знания конфигурации, обусловившие всевозможные формы эмпирического познания»⁴⁹, она очерчивает исторически уникальные условия, определяющие бытие мыслящего субъекта в данную эпоху, условия, необходимые и неизбежные в том смысле, что они обязывают нас вне зависимости от того, желаем мы того или нет⁵⁰. Соответственно, в той степени, в какой секулярное формирует наше понимание человечности, действия и, самое главное, религии, оно одновременно сдерживает различные несекулярные пути, посредством которых все эти феномены могут быть испытаны. Асад воспринимает секулярное как эпистемическое образование, ограничивающее возможные пути бытия и знания субъекта.

В работе «Формации секулярного: христианство, ислам, современность» Талал Асад наиболее подробно излагает свой вектор мышления о секулярном: «Секулярное — я утверждаю — не является ни продолжением религиозного, которое, якобы, ему предшествовало (т.е. это не финальная стадия эволюции некоего сакрального феномена), ни простым разрывом с ним (т.е. это не противоположность, не сущность, исключая сакральное). Я считаю секулярное концептом, который сводит воедино некоторые паттерны поведения, знания и чувственности современной жизни»⁵¹. Из подобной установки логически вытекает исследовательский проект Асада, который он называет антропологией секуляризма: это исследование «паттернов поведения, знания и чувственности», из которых и складывается секулярное как позитивное образование. Асад пытается анализировать дискурс секулярного, разбирает те бинарные оппозиции, вокруг которых он выстраивается: вера и знание, разум и воображение, история и фикция, символ и аллегория, естественное и сверхъестественное, сакральное и профанное⁵². Исследования Асада включают сравнительный анализ переживания и осмысления боли, человеческой активности и пассивности, политического участия и т.д. в современном секулярном и, например, в альтернативных христианских или исламских дискурсах⁵³. Но все же нельзя не отметить, что

⁴⁹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук // Пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. — СПб. А-сэд, 1994. С. 35.

⁵⁰ Allen A. Foucault and Enlightenment: A Critical Reappraisal // Constellations. 2003. Vol. 10. No 2. P. 188.

⁵¹ Asad T. Formations of the secular... P. 25.

⁵² Ibid. P. 23.

⁵³ Asad T. Thinking about agency and pain // Asad T. Formations of the secular... P. 67–99. Asad T. Reflections on Cruelty and Torture // Asad T. Formations of the secular... P. 100–126.

из работ Асада нельзя получить целостного описания секулярной эпистемы. Собственно, он сам признается, что ему удалось набросать лишь штрихи к полновесному исследованию секулярного⁵⁴.

Из имеющихся исследований наиболее полный анализ концепции секулярного — в его синхронии и диахронии — дает Чарльз Тейлор в своей монументальной работе «Секулярная эпоха»⁵⁵. Секулярность он предлагает понимать не в смысле банальных и неинтересных тезисов о снижении религиозности, а в смысле матрицы нашего восприятия как самих себя, так и окружающего мира, делающей веру если и не невозможной, то, по крайней мере, трудно достижимой, тогда как неверие становится, что называется, выбором по умолчанию. Секулярность — это не просто какие-то внешние изменения, но особая конфигурация всего «контекста понимания, определяющего наш нравственный, духовный и религиозный опыт. Она задает контуры наших духовных исканий»⁵⁶. Ссылаясь на наработки австрийского философа Людвиг Витгенштейна, Тейлор поясняет, что «все верования воспринимаются в контексте принимаемых за что-то само собой разумеющееся постулатов, которые при этом зачастую остаются не проговоренными, иной раз они даже не осознаются действующими лицами, так как никогда не формулируются открыто»⁵⁷. Эти само собой разумеющиеся постулаты мы будем называть фоном. Соответственно, в центре внимания Тейлора трансформация всего фона — фоновых представлений, практик, структур опыта и чувственности, которые и делают современность секулярной.

Для описания этого фона Тейлор вводит понятие «имманентной рамки». Тут важны оба слова. Имманентность — в противоположность трансцендентности — Тейлор понимает как замкнутость, закрытость, закупоренность картины мира. Как пишет Тейлор, «великим изобретением Запада было изобретение имманентного порядка природы, функционирование которого могло быть систематически понято и объяснено исходя из него же самого. При этом в стороне остается вопрос о том, имеет ли весь этот порядок какой-то более глубокий смысл, и если да, должны ли мы мыслить трансцендентного Творца, находящегося по ту сторону данного порядка»⁵⁸. Имманентная картина мира игнорирует все неочевидные, сверхъестественные пласты реальности, она строится на отрицании идеи о любого рода переплетении между природными вещами, с одной стороны, и сверхъестественными вещами, будь то трансцендентный Бог или боги, духи, магические силы или что бы то ни было еще — с другой.

Однако — и тут важно обратить внимание на слово «рамка» или «картина» — имманентность есть не просто черта мировоззрения, это именно

⁵⁴ Asad T. Formations of the secular... P. 25–26.

⁵⁵ Taylor Ch. A secular age. — Cambridge, L.: Belknap press of Harvard university press, 2007.

⁵⁶ Ibid. P. 3.

⁵⁷ Ibid. P. 13.

⁵⁸ Ibid. P. 15.

рамка (фон), то есть матрица восприятия, определяющая саму личность человека и каркас его видения окружающего мира. Секулярность — это особое состояние личности человека, связанное с возникновением того, что Тейлор называет эксклюзивным гуманизмом. Отличие такого гуманизма, например, от набожного гуманизма — в том, что первый «не признает никаких иных высших целей, кроме человеческого процветания» и не знает «никаких иных форм приверженности, кроме приверженности этому процветанию»⁵⁹. Возникает тип личности с замкнутым (или буферизированным) Я (еще одно проявление имманентности), с помощью такого Я современный человек отграничивается от окружающего мира, полагая одновременно себя его средоточием.

В общем и целом, имманентная рамка может быть описана следующим образом: «Буферизированная идентичность дисциплинированного индивида движется в сконструированном социальном пространстве, где инструментальная рациональность является ключевой ценностью, а время по преимуществу секулярно [то есть пусто и гомогенно. — Д. У.]».

Современному — западному — человеку не уйти от имманентной рамки, эта та точка отсчета внутри которой мы существуем и из которой мы действуем. Однако — и тут, наверное, самый интересный момент — при всей своей секулярности эта рамка сама по себе не враждебна религии, она лишь определенным образом форматирует религиозный опыт и определяет то, какие очертания может принимать духовная жизнь.

При таком понимании секуляризация как утверждение секулярного устраняет не религию как таковую, но лишь некоторые формы религиозности, не совместимые с новым секулярным видением реальности. Например, современность, замешанная на эксклюзивном гуманизме, едва ли может быть совмещена с теми формами религиозности, которые господствовали во времена европейского Средневековья, воображаемое которого выстраивалось вокруг совсем другого центра (радикально трансцендентного Бога). Поэтому современному человеку при всем желании непонятны очень многие практики и верования традиционного христианства: сама матрица его восприятия (а вовсе не гордыня и глупость, как утверждают некоторые богословы) делает веру в ее традиционном христианском понимании если и не невозможной, то, как минимум, крайне затруднительной — ее принятие требует от человека огромных усилий.

Таким образом, как считает Тейлор, если секуляризация в смысле утверждения режима секулярности и устраняет что-то, так это христианскую цивилизацию (Christendom)⁶⁰. Те формы религиозности, которые или не противоречат эксклюзивному гуманизму, или же сами приводят к его появлению, не испытывают никаких проблем с современностью, а, наоборот, даже выигрывают от ее повсеместного утверждения. Свои

⁵⁹ Ibid. P. 18.

⁶⁰ Ibid. P. 514.

выводы Тейлор подтверждает ссылкой на исследования социологов, отмечающих не просто появление новых форм религиозности (например, феномена так называемой духовности, или *spirituality*), но и их быстрое распространение в современных западных секулярных обществах⁶¹.

Постсекулярное, если мы будем мыслить его с тейлоровских, да и с асадовских позиций, оказывается не возвращением некоей непонятной религии, но трансформацией этой исторически сложившейся имманентной рамки. Современный человек не в силах избавиться от нее, она, если вспомнить Витгенштейна, «держит нас в плену»⁶², но при этом мы в силах разворачивать ее как в сторону еще большей имманентности, так и в сторону трансцендентности. В первом случае человек коснет в имманентности, во втором — раскрывает для себя новую реальность духовного мира.

По ту сторону философии религии

Прорывные исследования секулярного, проведенные представителями радикальной ортодоксии, Талалом Асадом, Чарльзом Тейлором и многими другими дают ключ к мышлению и концептуализации постсекулярного и постсекулярной философии. Однако прежде необходимо ответить на один давно назревший вопрос: почему речь идет именно о постсекулярной философии, почему бы вместе со Смитом и Уистлером не говорить о новых вызовах философии религии, которая должна отреагировать на событие постсекулярного?

Наша аргументация будет строиться вокруг двух положений: во-первых, сама философия религии в сегодняшних постсекулярных условиях оказывается под вопросом, так как ставятся под сомнение те основополагающие допущения, которые однажды на некотором вираже истории сделали ее возможной; во-вторых, постсекулярная философия и философия религии играют совершенно разные роли в общей структуре философского познания: когда мы говорим о постсекулярной философии, мы имеем в виду фундаментальные условия философствования, под которые, в свою очередь, должны подстраиваться и с которыми должны соотноситься такие частные дисциплины, как философия религии.

Любая дисциплина и любое дисциплинарное разграничение покоится на некоторых отнюдь не очевидных допущениях. Например, известно, что современное деление на социологию, экономику, политику (и религиоведение) есть следствие господства либеральной идеологии, санкционирующей и обосновывающей подобную дифференциацию сфер жизни⁶³. Та же

⁶¹ Религии в сегодняшнем мире посвящена целая глава см.: Ibid. P. 505–535.

⁶² Витгенштейн Л. Философские исследования // Философские работы. — М., 1994. Пар. 115.

⁶³ Wallerstein I. Unthinking social science: the limits of nineteenth-century paradigms. — Philadelphia: Temple University Press, 2001. P. 241.

логика применима и к анализу философии религии. Едва ли философия религии была возможна в Средние века, когда теология выступала в качестве покровителя философии, а разум еще только пытался помыслить условия собственной автономии; о судейских полномочиях разума, о его способности определять, чему быть, а чему не быть не только в пространстве мирского, но и в пространстве духовного, не было и речи.

Известный российский исследователь философии религии Юрий Кимелев выделяет два основных условия, «делающих возможным отчетливое оформление философии религии как особого типа философствования»⁶⁴. Он говорит про 1) «приобретение философией действительной самостоятельности» и 2) «все более очевидное обособление религии от других сфер духовной, теоретической и практической деятельности человека»⁶⁵. Эти условия можно действительно считать основными, но с одним уточнением — речь идет не о высвобождении («обособлении от других форм» или «приобретении действительной самостоятельности») каких-то естественных форм из-под гнета внешних и чужеродных сил, но о складывании новых, доселе немислимых образований и конструкций — будь то секулярный разум или религия как обособленная сфера жизни. В противном случае ни о каком преодолении этих условий и речи быть не может, так как они оказываются естественным порядком вещей, долгое время по тем или иным причинам искажавшимся чужеродными напластованиями.

Становление философии религии относится к тому периоду, когда выкристаллизовавшийся секулярный разум — признанный «голосом Бога»⁶⁶ в человеке — обрел автономию и право на вынесение самостоятельных суждений о мире, в том числе и о религии. Если пытаться обозначить основные этапы этого процесса (минуя те, что были описаны в предыдущем разделе), несомненно, следует упомянуть Мартина Лютера с его идеей о том, что каждый христианин сам себе священник и сам себе толкователь Священного Писания⁶⁷. Далее встает естественный вопрос о том, какой инструмент лучше всего подходит для толкования. Вскоре был дан однозначный ответ: естественный свет разума — вот ключ к пониманию и уяснению всех сложных мест Священного Писания. Об этом недвусмысленно пишет Пьер Бейль. Собственно именно так гласит подзаголовок первой главы его работы «Философский комментарий на слова Иисуса „Заставь их войти“» (1686): «О том, что естественный свет или главные принципы нашего познания являются первоначальным и под-

⁶⁴ Кимелев Ю. Философия религии: систематический очерк. — М.: Nota Bene, 1998. С. 9.

⁶⁵ Там же. С. 9.

⁶⁶ Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения. Т. 3. — М.: Мысль, 1988. С. 205.

⁶⁷ Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации // Лютер М. 95 тезисов / Сост., вступит. статья, примеч. и коммент. И. Фокина. — СПб.: Роза мира, 2002. С. 19–28.

линным правилом всякого истолкования Писания...»⁶⁸. Эта мысль далее поясняется им по ходу текста: «Нечто истинно лишь постольку, поскольку оно согласно с первоначальным и всеобщим светом, которым бог наделил души всех людей, светом, который безошибочно и непреодолимо вызывает в людях убежденность в тот же момент, как они внимательно прислушиваются к его голосу»⁶⁹.

Однако секулярный разум стал инструментом познания не только книги откровения, но и книги природы⁷⁰. Долгое время порядок природы и порядок откровения соседствовали друг с другом (естественная теология и теология откровения). А затем произошло их разделение — естественного света разума, читающего книгу природы, стало достаточно, чтобы удовлетворить любопытство человека во всех вопросах, в том числе и в вопросах о Боге. Разум окончательно уселся на свой судейский трон.

Однако прежде чем выкристаллизовавшийся секулярный разум мог начать изучать религию, эту религию надо было еще изобрести, что и было с успехом сделано⁷¹. Религия в том смысле, как ее изучает религиоведение и философия религии, — это детище Нового времени⁷². В античности *religio*⁷³ значило прежде всего внимательное, почтительное отношение, должный внутренний настрой, соблюдение предписанных правил; понятие *religio* могло применяться в контексте самых разных сфер (например, в юриспруденции). Если брать именно богопочитание, тут *religio* значило богобоязненность, внимание к ритуалу. *Religio* не несла

⁶⁸ Бейль П. Философский комментарий на слова Иисуса Христа «Заставь их войти» // Бейль П. Сочинения в 2-х тт. — М.: Мысль, 1968. Т. 2. С. 267.

⁶⁹ Там же. С. 271.

⁷⁰ Harrison P. The Book of Nature and Early Modern Science // The Book of Nature in Early Modern and Modern History (ed. R. van Berkel, A. Vanderjagt). — Peeters, 2006.

⁷¹ На эту тему есть масса литературы. Кроме того, мне уже самому доводилось об этом немало писать.

⁷² Когда в своей статье (см. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке Нового времени // Логос. 2008. № 4) мы указали на то, что религия в современном понимании — это плод Нового времени, неизвестный ни в Средневековье, ни в античности, ни в иных культурах, это вызвало отторжение и непонимание. Безусловно, в статье были неточности, неправильно обозначенные нюансы, но все же основная проблематика была обозначена верно. Существует огромный (и все увеличивающийся) пласт *исторических* — не говоря о теоретических — исследований на данную тему, который серьезный исследователь уже просто не может игнорировать. См. Asad T. Genealogies of Religion. — Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993; Feil E. Religio. Bd. 1–4. — Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1986–2007; Harrison P. «Religion» and the Religions in the English Enlightenment. — Cambridge University Press, 1990; Fitzgerald T. Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories. — Oxford, N. Y.: Oxford University Press, 2007; Masuzawa T. The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism. — Chicago, L.: University of Chicago Press, 2005; Smith W. C. The Meaning and End of Religion. — N. Y.: Macmillan, 1962. Этот список можно продолжать почти до бесконечности.

⁷³ Об этимологии слова «религия» см.: Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с франц. — М.: Прогресс-Универс, 1995. Т. 2. Кн. 3.

в себе мировоззренческих, гносеологических аспектов; мировоззренческую функцию выполняли различные философии. Именно христианство (а до него иудаизм) соединило в себе функции и культовой, и мировоззренческой деятельности⁷⁴. Но и в христианской традиции слово *religio* трактовалось отнюдь не в ракурсе гносеологии.

Вслед за Уильямом Кавано мне бы хотелось суммировать то, что понятие *religio* не значило до Нового времени (и что, соответственно, оно значило в Средние века):

Во-первых, *religio* не была универсальным родовым понятием, а христианство не было его особым видом. Есть только одна истинная *religio*, суть которой в поклонении Богу-Отцу, Богу-Сыну и Богу-Святому Духу.

Во-вторых, *religio* не была системой суждений или верований. Это была прежде всего добродетель, настрой личности, который возвышал ее действия до участия в жизни Троицы. Как добродетель христианская *religio* — это разновидность *габитуса*, то есть настрой человека на нравственное совершенствование посредством особой дисциплины души и тела.

В-третьих, *religio* не была сугубо внутренним импульсом, упрятанным глубоко внутри человеческой души. Христианское *religio* — это набор навыков, которые становятся «второй природой» посредством регулярных упражнений души и тела.

В-четвертых, *religio* не была институциональной силой, отделимой от прочих нерелигиозных или секулярных сил. *Religio* не была обособленной сферой деятельности, она пронизала собой все институты и практики средневекового христианского мира. *Religio* даже в теории была неотличима от политической жизни христианского мира, являвшегося теополитическим целым⁷⁵.

Соответственно, родовым понятием, системой верований, внутренним чувством человека и обособленной сферой деятельности религия стала лишь в эпоху современности — во многом это было связано с Реформацией и политическими трансформациями тех времен⁷⁶.

⁷⁴ Об этом см. Nock A. D. *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. — Oxford, 1933. Нок пишет про религии Древней Греции и Древнего Рима: «Богослужение не имело никакого отношения к смыслу жизни; его искали в философии» (Р. 163). Скептические суждения Цицерона о богах в работе «О природе богов» не мешали ему быть членом коллегии авгуров, то есть фактически жрецом.

⁷⁵ Cavanaugh W. T. *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. — Oxford University Press, 2009. P. 76–79.

⁷⁶ Кстати, отметим следующий парадокс: начало секуляризации как процесса постепенного ослабления религии связывают с Новым временем, но с этим же периодом связывают и само возникновение религии в современном понимании. Иными словами, получается, что секуляризация начинается *вместе* с возникновением религии.

Подобные сдвиги в эпистеме подготовили саму почву для того, чтобы философия религии могла появиться. Не удивительно, что «одно из первых упоминаний, по крайней мере в английском языке, понятия философия религии относят к XVII в.: оно фигурирует в работах кембриджского платоника Ральфа Кудворта (1617–1688); к концу XVIII в. понятие *Religionsphilosophie* стало частью общепринятой терминологии, используемой немецкоязычными философами»⁷⁷.

Расцвет философии религии приходится на время максимальной убежденности человека во всеилии естественного света разума. Как сказал Гегель в своей речи 1818 г.: «Все, требующее признания, обязательно должно оправдать себя перед разумением и мыслью»⁷⁸. Далее он добавил: «Скрытая сущность Вселенной не обладает силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими»⁷⁹. Можно и не уточнять, что к тому, что не «в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания», Гегель относил в том числе и религию.

Как ни парадоксально, но вера во всеилие разума была свойственна и другому представителю немецкой классической философии – Канту, хотя, казалось бы, именно он ограничил сферу применения разума и умерил его амбиции. Это было ложное смирение, разоблаченное еще Витгенштейном: «пока люди полагают, что способны видеть „предел человеческого понимания“, они также убеждены, что могут и заглянуть за него»⁸⁰.

Секулярный разум мог по-разному обращаться с религией. Он мог искать правильную религию, то есть естественную религию или религию с позиций разума. Апофеозом подобных усилий следует считать Канта. В своей работе «Религия в пределах только разума» он недвусмысленно провозгласил, что есть одна естественная религия, определяемая разумом, и множество исторических вер, которые истинны лишь в той степени, в какой содержат в себе зерно этой религии⁸¹. Со временем все случайные исторические напластования сойдут, оставив только то, что прошло испытание разумом.

При этом философия религии необязательно утверждает, что та или иная историческая вера является ложной. Она вполне может признавать ее правоту и даже истинность. Так, например, в «Лекциях по фило-

Конец же секуляризации, о котором столь много говорят социологи, будет одновременно и концом религии.

⁷⁷ New dictionary of the history of ideas / Maryanne Cline Horowitz (Ed.). – Thomson Gale, 2005. P. 1804.

⁷⁸ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 80.

⁷⁹ Там же. С. 83

⁸⁰ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. – М.: АСТ: Астрель, 2010. С. 44.

⁸¹ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Сочинения в 8 тт. – М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 114.

софии религии» Гегеля выясняется, что христианство неожиданным образом, после его правильного препарирования, полностью совместимо с теми выводами, которые Гегель делает в своей общей философской системе. Как полагал Гегель, в результате философского анализа выяснится, что содержание у христианства или абсолютной религии и истинной философии одно, разной оказывается лишь форма⁸². Та же логика прослеживается у Канта: высшая религия откровения, то есть христианство, неожиданно совпадает с естественной религией, то есть с религией, соответствующей голосу разума⁸³.

Но секулярный разум мог отрицать религию в принципе, объявляя ее иллюзией, иррациональностью, плодом невежества и т. д. Такова редукционистская философия религии. Так, в частности, во французской философии религии XVIII в. развивается иной, более радикальный дискурс: в религиях нет ничего истинного, человеку — как пишет Гольбах — не нужна даже естественная религия. Эта логика, доведенная до своего абсолюта, приводила философов к мысли о том, что и философия религии, то есть изучение религии с позиции разума, есть нечто сомнительное — как можно изучать то, чего нет?

Но каким бы ни был конкретный результат философских изысканий, очевидно одно: философия религии возможна лишь если признается правота притязаний секулярного разума на то, чтобы считаться высшим судьей в делах религии. Без этого допущения никакая философия религии никогда не стала бы возможной.

Однако со времен расцвета философии религии ее фундаментальные основания подвергаются все большей и большей критике. Так, в частности, оказалось поколеблено представление о всесиили разума. Нет никакой единой рациональности — разум всегда укоренен в историю и культуру. Бэконовский проект избавления от идолов познания оказался утопией, никуда нам не деться ни от идолов рода, ни от идолов пещеры, ни от идолов рынка, ни даже от идолов театра. Наступает кризис классической рациональности, опиравшейся «на убеждение в абсолютности и неизменности законов вселенского разума, постигаемых человеком и обнаруживаемых им в собственной духовной способности». Отсюда расчищается путь «к такой расширительной трактовке рациональности, при которой ни одна из форм интерсубъективности не является доминирующей или парадигмальной. Из этого следует, в частности, что большинство противопоставлений „рациональной науки“ и «иррационального мифа» не имеют методологических оснований. Если рациональность — это многообразие форм интерсубъективности, то миф не менее рационален, чем наука»⁸⁴.

⁸² Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х тт. — М.: Мысль, 1977. Т. 2. С. 200–333.

⁸³ Кант И. Религия в пределах только разума... С. 168–180.

⁸⁴ Рациональность // Новая философская энциклопедия в 4 томах. — М.: Мысль, 2000.

Как поясняет Джон Капуто: «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»⁸⁵. При этом речь никоим образом не идет о том, чтобы отвергнуть разум — не отвергнуть, «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»⁸⁶.

Помимо релятивизации разума, происходит выявление теологических оснований метафизики секулярного, о чем речь шла в предыдущем разделе. Наконец, все большей критике подвергается само понятие «религии» и все его современные трактовки.

Разложение фундаментальных допущений, делавших философию религии возможной, позволяет говорить если не о преодолении последней, то, как минимум, о ее существенной трансформации в условиях перехода к постсекулярной философии.

Когда мы говорим о постсекулярной философии, мы говорим о совершенно новой конфигурации самой философии, самой мысли, а не о том, что философия должна начать как-то по-новому мыслить религию и теологию, например, более уважительно и менее редуционистски. В случае постсекулярной философии мы задаемся вопросом не о том, что такое религия или те или иные теологические положения с позиции разума, как то делает философия религии, но о том, какие теологические и метафизические положения лежат в основе нашего мышления. Происходит сближение теологии и философии, которые отныне не противопоставляют себя друг другу, но встречаются в некоем новом пространстве, называемым нами постсекулярной философией.

Собственно, философия религии долгое время и была тем самым субститутотом теологии, псевдотеологией, теологией секулярной философии, позволявшей скрывать внутреннюю близость теологии и философии. Философия религии всегда, пусть и имплицитно, претендовала на то, чтобы быть истинной теологией. Об этом недвусмысленно пишет Гегель: «Истинная теология, таким образом, есть существенно одновременно и философия религии»⁸⁷ (а значит и наоборот). Гегель вообще предельно откровенен: философия и есть истинная религия. Бог или Абсолют есть идея, которая на некоем заключительном этапе своего становления должна прийти к постижению самой себя — через понятийное

⁸⁵ *Caputo J.* On Religion. — L., N. Y.: Routledge, 2001. P. 63.

⁸⁶ *Ibid.* P. 64.

⁸⁷ *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. — М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 145.

мышление. Соответственно мышление в понятиях и есть истинное богопознание. Более того, мышление — это фактически процесс боговоплощения, своего рода аналог религиозного ритуала, так как через мышление происходит заключительный этап становления Абсолюта. Как пишет Гегель, «бог есть результат философии»⁸⁸. Но прав ли Гегель в своем теологическом тезисе о том, что Бог или Абсолют — это идея? И если эта теология неверна, то какая верна?

Теология и религия — это не то, что философия встречает в конце пути в качестве одного из дополнительных объектов изучения, это то, что лежит в самой основе философии как таковой. Иначе говоря, речь идет не об еще одной региональной философии, но о переосмыслении самого фундамента секулярной философии. Любая философия покоится на определенных метафизических положениях, которые, в свою очередь, могут быть переведены на язык теологических представлений. Фундаментальная теологическая перспектива, которой не избежать любой философии, переосмысляет каждый аспект реальности в свете его отношения к Богу (или к его отсутствию)⁸⁹ — онтологию, эпистемологию, этику, эстетику, антропологию и т. д. Ошибка философии религии в том, что она замыкает религию в особой сфере, она запрещает теологии иметь свою онтологию, свою эпистемологию, оставляя ей, в лучшем случае, пространство онтического, или, на худой конец, этику или психологию. Однако судебские и надзорные полномочия философии религии сегодня — в XXI в. — уже более не легитимны, философия религии должна вернуть свой «полицейский жетон» и быть уравнена в правах с теми, кого она охраняла и ограничивала на протяжении вот уже нескольких столетий.

На пути к постсекулярной философии

Одним из первых о начале постсекулярного этапа философии заговорил американский мыслитель, ученик Деррида, Джон Капуто. Предлагаемый им нарратив строится на последовательной смене трех стадий — сакральной, секулярной и постсекулярной. Эпоха сакрального — это коллонопреклоненный поиск абсолюта, исполненный благоговения и «веры, ищущей понимания». Однако затем слезы и молитвы блаженного Августина и Ансельма вытесняются высушенной, холодной логикой отечественных формул. Начинается секулярная эпоха, начинается время господства секулярного субъекта, который может быть описан как «суверенная, самовластная, бесстрастная „мыслящая вещь“, целиком ответственная за свои возможности, исследующая, что в ее разуме отражает объектив-

⁸⁸ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х тт. — М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 225.

⁸⁹ Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century... P. 321.

но существующее во внешнем мире, а что должно быть отброшено как сугубо внутреннее и субъективное»⁹⁰. Секулярная эпоха — это время границ и классификаций, разделений на частное и публичное, веру и разум, рациональное и иррациональное, науку и религию и т. д., когда каждое явление должно доказать свое право на существование перед строгим судом разума. В подобном мире, как справедливо указывает Капуто, Бог в том смысле, в каком его понимали представители эпохи сакрального, «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 приобретает в молитве и богослужении, а философский идол»⁹¹.

Однако логика бесстрастного и неумолимого суда разума сыграла с секулярной философией злую шутку: этот суд в конечном счете оказался судом над самим собой — секулярный разум осудил сам себя, что привело к обрушению всех тщательно воздвигнутых в Новое время границ, последним великим блюстителем которых, по крайней мере в области разграничения религиозной и философской мысли, можно считать Юргена Хабермаса.

Ключевой фигурой в процессе крушения секулярного разума оказался Фридрих Ницше, тот самый Ницше, который, как известно, провозгласил смерть Бога. Смерть Бога в понимании Ницше — это смерть любых абсолютных истин, в том числе и абсолютных истин науки и философии. Через эту смерть, о чем сообщает Капуто и чего, похоже, так и не смогли понять ведущие критические интеллектуалы XX в., лежит прямой путь к постсекулярному: «Когда Ницше говорит о том, что „Бог умер“, он сообщает, что отныне нет центра, нет единого всеобъемлющего принципа, который объясняет все вещи. Есть лишь множество фикций или интерпретаций. Но если нет никакого единого всеобъемлющего принципа, это значит, что наука — всего лишь еще одна интерпретация, у которой нет никакого эксклюзивного права на абсолютную истину». Значит «ненаучные способы мышления о мире, включая в том числе и религиозные способы, вновь всплывают на поверхность»⁹². Происходит релятивизация секулярного разума, а вместе с тем и всех дихотомий, а также границ, которые фундировались идеей классической рациональности⁹³.

Тем самым мы вступаем в пространство постсекулярного мышления, подразумевающего если не выход по ту сторону нововременных дихотомий и разделений, то как минимум их переосмысление, в том числе делений

⁹⁰ *Caputo J. On Religion...* P. 42–43.

⁹¹ *Ibid.* P. 46.

⁹² *On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo // After the Death of God* (ed. J. W. Robbins). — N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 133.

⁹³ См. *On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo...* P. 142–144.

на религиозное и секулярное, веру и знание, разум и воображение, естественное и сверхъестественное, рациональное и иррациональное и т.д.⁹⁴

Не существует одной единственно правильной формы постсекулярного мышления. Конкретная конфигурация этого мышления будет зависеть от того понимания секулярного, которого придерживается мыслитель, а также от его личных установок. Так, например, Капуто трактует постсекулярное в духе негативной теологии Деррида: он говорит о принципиальной верности открытости, о свободном парении духа по ту сторону любых границ и ограничений. Этот дух будет все время тяготеть к тому, чтобы застывать в тех или иных фиксированных формах, но делает он это лишь для того, чтобы вновь взламывать их и возвращаться на *путь отрицания* во имя преследования неуловимого абсолюта. В этом смысле Капуто фактически говорит о постсекулярности как о некоей внеконфессиональной, аморфной духовности, которая так или иначе отражена во всех исторических традициях, но никогда до конца в них не выражена. Эти традиции Капуто описывает как «прекрасные и мощные конструкции, но они как таковые вполне деконструируемы. У них есть позитивное и определенное содержание, которое было собрано из исторического, социального и политического материала. Однако они вполне деконструируемы»⁹⁵. Не деконструируемо, по мнению Капуто, лишь само утверждение как таковое, поэтому «как философское, так и теологическое мышление, да и вообще любое мышление, должны приводиться в действие радикальной энергией утверждения, желанием того, что является недеконструируемым»⁹⁶.

Верность открытости по ту сторону любых границ и разделений в духе Джона Капуто никоим образом не может считаться единственно возможной формой постсекулярного мышления. Совершенно иные интерпретации подобного мышления можно вывести из работ Асада, Тейлора, Милбанка или, например, Жижека. Однако если все же пытаться искать какие-то общие моменты, стоит отметить следующее: постсекулярная философия — это философия после того, как была раскритикована секулярная онтология и эпистемология; после того как нами была осознана секулярное как рамка, неумолимо диктующая конкретные очертания нашего опыта, но которую мы вольны разворачивать в любую импонирующую нам сторону; после того, как мы закавычили все привычные секулярные деления и задались вопросом о том, можно ли жить, чувствовать и мыслить *иначе*.

Для постсекулярной философии не существует ни религиозной, ни секулярной мысли, есть просто мысль, которая может быть более или менее утонченной, более или менее догматичной — в этом смысле различные гибридные образования типа религиозной философии или

⁹⁴ Caputo J. On Religion... P. 2.

⁹⁵ On the Power of the Powerless: Dialogue with John D. Caputo... P. 119.

⁹⁶ Ibid. P. 118.

философской теологии оказываются излишними и скорее запутывающими, чем что-либо проясняющими, так как они точно так же, как и философия религии, опираются на достаточно сомнительные и устаревшие предпосылки и допущения⁹⁷. В определенном смысле аналоги постсекулярного мышления можно искать в опыте других культур и эпох. Например, в Древней Индии существовали всевозможные школы или даршаны, включавшие и то, что мы называем религиями (бхагаватизм, буддизм, джайнизм), и то, что мы могли бы назвать протофилософиями (веданта, миманса, ньяя и т.д.). Но в этой культуре не было ни нашего разделения теологии и философии, ни уж, тем более, противопоставления религиозной мысли секулярной. Более того, схожая ситуация наблюдается в культуре Древней Греции. Пьер Адо в своей работе «Духовные упражнения и античная философия»⁹⁸ показывает, что философские системы античности были скорее религиями в нашем смысле, чем философиями. Само деление на теологию и философию как на две качественно несопоставимые области для этой культуры излишне (Аристотель в «Метафизике» упоминает теологию в качестве важнейшего составляющего звена философии). Подобное деление возникает лишь в Средние века, когда от философий было отсечено их духовное измерение, которое, естественно, никак не соотносилось с христианской духовностью. Это был способ хоть как-то сохранить их прописку в насквозь христианской цивилизации⁹⁹. Собственно на это указывает Мишель Фуко, который в работе «Герменевтика субъекта» подробно разбирает процесс утраты философией ее духовного измерения и превращения ее в сугубо познавательное предприятие. Как полагает Фуко, непосредственную ответственность за эту утрату несут теологи¹⁰⁰.

Однако при этом хочется однозначно подчеркнуть — постсекулярное никоим образом не означает возврата к прежним досекулярным формам мышления и уж тем более к таким зловещим явлениям, как догматизм, фидеизм или обскурантизм (под контролем некой надзирающей духовной инстанции). Наоборот, именно упорное желание сохранить в неизменности не выдерживающие никакой критики деления — на религи-

⁹⁷ Вот, что Джон Милбанк пишет про философскую теологию: «Что касается „философской теологии“, то это полностью устаревшее понятие: все элементы христианского учения увязаны с дискурсивным размышлением, которое апеллирует к традиции философского размышления. И наоборот, более „философские“ аспекты теологии, например, размышления о существовании Бога, так называемая проблема зла, учение о божественных атрибутах и природа разговоров о Боге — все это в той же степени элементы „учения“, интерпретирующего события откровения, что и такие темы, как грех, благодать, искушение, воплощение и Троица» (*Milbank J. Faith, Reason, Imagination: the Study of Theology and Philosophy in the XXI Century...* P. 320).

⁹⁸ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М., СПб.: Степной ветер, 2005.

⁹⁹ Адо П. Уроки античной философии // Адо П. Духовные упражнения и античная философия. — М., СПб.: Степной ветер, 2005. С. 275–277.

¹⁰⁰ Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1981/1982 уч. году / Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. — СПб.: Наука, 2007. С. 40–44.

озное и секулярное, на веру и разум и т. д. — есть лучшее подспорье для фундаментализма, подобно туману, заволакивающему все новые и новые пространства по мере того, как разум, помешанный на достоверности и объективности, сдает крепость за крепостью, сомневаясь во всем — даже в том, что ему вообще хоть что-нибудь известно. Как это ни парадоксально, но именно парадигма постсекулярного мышления, заданная Асадом, Капуто, Тейлором, Милбанком и многими другими исследователями, есть сегодняшнее продолжение и воплощение просвещенческого духа. Это верность духу Просвещения, пусть и не его букве. Постсекулярное при всех вызовах и опасностях, с которыми оно связано, несет в себе критико-рефлексивный потенциал традиции Просвещения.

В своей статье «Что такое Просвещение?»¹⁰¹ Мишель Фуко, обрисовывая главный посыл проекта Просвещения, выдвигает в качестве первоочередной задачи «постоянную критику нашего исторического бытия»¹⁰², призванную продвинуть «бесконечную работу свободы»¹⁰³. Интеллектуал, выполняя эту работу, должен «улавливать точки, где изменение возможно и желательно, и одновременно определять точную форму, которую надлежит придать этому изменению»¹⁰⁴. Именно в русле этих установок и действуют ключевые постсекулярные мыслители.

Когда мы говорим о постсекулярном, речь идет не о перескакивании на некие несекулярные позиции, но скорее о трансформации секулярного, о поисках его границ и пределов (это верно даже для представителей радикальной ортодоксии, которые призывают не к отвержению секулярного, но к переосмыслению его на основе иного онтологического фундамента). Мы вопрошаем: как именно складывается секулярная эпистема? как раздвинуть ее границы? Постсекулярное восприятие секулярного — это именно восприятие с полным осознанием тех, во многом случайных, исторических обстоятельств, которые привели к складыванию секулярного как особой онтологии, эпистемологии и одновременно особой эпистемы, внутри которой мы мыслим и которую мы пытаемся развернуть так, чтобы выйти на новые горизонты, закрытые и не замечаемые в рамках устоявшихся кристаллизовавшихся форм. Мы пытаемся взорвать некогда устоявшиеся формы так, чтобы высвободить новые энергии, новые содержания, которые однажды, возможно, тоже застынут в неких новых формах.

Постсекулярное — это не отвержение секулярного, это скорее продолжение критической работы над онтологией нас самих, которая на определенном этапе своего развития по тем или иным причинам оказалась выстроена вокруг секулярных дихотомий и имманентной рамки. Пост-

¹⁰¹ Фуко М. Что такое Просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть... — М.: Практика, 2002. Т. 1

¹⁰² Там же. С. 348–349.

¹⁰³ Там же. С. 353.

¹⁰⁴ Там же. С. 353.

секулярная работа идет *изнутри* самого секулярного, которое в процессе «историко-практического испытания пределов, которые мы можем пересечь»¹⁰⁵, как бы перешагивает через самое себя и становится постсекулярным. Мы движемся к новым горизонтам, когда секулярное становится постсекулярным, а религиозное — пострелигиозным. Как поясняет Джон Капуто: «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»¹⁰⁶. С этой фразой не станет спорить ни один теоретик постсекулярного.

¹⁰⁵ Там же. С. 354.

¹⁰⁶ *Caputo J.* On Religion... P. 60–61. Далее Капуто делает ряд претенциозных выпадов в адрес радикальной ортодоксии, на мой взгляд, ошибочно причисляя ее к консервативной досовременности.