

РИЧАРД РОРТИ

Антиклерикализм и атеизм¹

Когда-нибудь историки идей смогут сказать, что XX столетие было столетием, когда профессора философии перестали задаваться дурными вопросами — вопросами, вроде «что существует на самом деле?», «каковы охват и пределы человеческого знания?» и «как язык связан с реальностью?» Эти вопросы предполагают, что философией можно заниматься неисторически. Они опираются на ошибочное представление, что рассмотрение наших существующих практик способно привести нас к пониманию «структуры» всех возможных человеческих практик.

«Структура» — это всего лишь еще одно слово для обозначения «сущности». Важнейшие же направления в философии XX века были антиэссенциалистскими. Эти направления высмеивали намерение своих предшественников, позитивизма и феноменологии, исполнить то, что желали сделать Платон и Аристотель, — отсеять изменчивую видимость от глубоко реального, чисто случайное от по-настоящему необходимого. Недавние примеры такого осмеяния — «Края философии» Жака Деррида и «Эмпирическая установка» Баса ван Фраассена. Эти книги стоят на плечах «Бытия и времени» Хайдеггера, «Реконструкции в философии» Дьюи и «Философских исследований» Витгенштейна. Все эти книги призывают нас освободиться от древнегреческих разграничений между видимым и реальным и необходимым и случайным.

Одним из следствий возвышения антиэссенциализма и историзма стало безразличие к «войне между наукой и теологией». Возрастание склонности к принятию «гегелевской доктрины социальности разума», и отказу от того, что Хабермас называет «субъектоцентричным разумом», в пользу «коммуникативного разума», ослабило влияние идеи, будто научные убеждения формируются рационально, а религиозные верования — нет. Антипозитивистский настрой посткуновской философии науки в сочетании с работой постхайдеггеровских теологов сделал интеллектуалов

¹ Richard Rorty, 'Anticlericalism and Atheism,' in: Richard Rorty and Gianni Vattimo, *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press, 2005, p. 29–41.

более благосклонными к утверждению Уильяма Джеймса, что естествознание и религия не обязательно должны соперничать друг с другом.

В результате, слово «атеист» утратило свою былую популярность. Философы, которые не ходят в церковь, теперь менее склонны называть себя верящими в то, что Бога нет. Они более склонны пользоваться выражениями, вроде веберовского «религиозно немзыкальные». Подобно тому, как можно не замечать очарования музыки, можно не иметь слуха в вопросах религии. Люди, считающие, что их вряд ли может заинтересовать вопрос о существовании Бога, не вправе осуждать людей, которые страстно верят в его существование, или людей, которые не менее страстно отрицают его. И ни те, ни другие не вправе осуждать тех, кому этот спор кажется бессмысленным.

В этом отношении философия похожа на музыку и религию. Многие студенты — из тех, что сдают экзамен по курсу общей философии, решая не тратить своего времени на другие курсы по философии и будучи неспособными понять, как люди могут относиться к такой вещи всерьез, — философски немзыкальны. Некоторые философы все еще считают такое отношение к дисциплине, которой они посвятили свою жизнь, свидетельством интеллектуальной и, возможно, даже моральной порочности. Но для большинства неспособность всерьез относиться к философским проблемам имеет теперь не большее значение, чем неспособность читать художественную литературу, понимать математические отношения или учить иностранные языки.

Это возрастание терпимости к людям, которые просто оставляют в стороне вопросы, некогда считавшиеся самыми важными, иногда связывается с занятием «эстетской» позиции. Такое описание особенно распространено среди тех, кто считает подобную терпимость приговором и кто видит в ней признак распространения опасной духовной болезни («скептицизма» или «релятивизма» или чего-то столь же ужасного). Но термин «эстетическое» в подобных контекстах предполагает стандартное кантовское разграничение между познавательным, моральным и эстетическим. Это разграничение само по себе служит одной из основных мишеней антиэссенциалистского, историцистского философствования.

Кантианцы полагают, что, оставляя надежду на достижение общего согласия относительно проблемы, мы объявляем ее «просто делом вкуса». Но это описание бьет по антиэссенциалистским философам так же плохо, как и кантовская идея, что рациональность — это вопрос соблюдения правил. Философы, которые считают, что таких правил не существует, отвергают кантовские определения, рассматривая вопросы о том, в какой контекст лучше всего могут быть включены определенные убеждения, практики или книги и с какими именно целями. Как только мы оставляем кантовскую трихотомию, работа теологов, вроде Бульмана и Тиллиха, перестает казаться сведением «познавательных» притязаний религии к «чисто» эстетическим утверждениям.

В этой новой обстановке от профессоров философии больше не ждут ответов на вопрос, которым задавались Кант и Гегель: как можно совместить естественнонаучное мировоззрение с комплексом религиозных и моральных идей, которые были центральными для европейской цивилизации? Мы знаем, как может выглядеть совмещение физики с химией и химии с биологией, но, когда мы размышляем о пересечении искусства и морали, политики и права или религии и естествознания, такое совмещение кажется неоправданным. И все эти сферы культуры постоянно проникают друг в друга и взаимодействуют друг с другом. Нет никакой нужды в организационной схеме, которая раз и навсегда определяет, когда им позволено делать это. И не нужно пытаться достичь неисторического, надмирного взгляда на отношения между всеми человеческими практиками. Мы можем согласиться с более ограниченной задачей, которую Гегель называл «схватыванием нашей эпохи в мысли».

Принимая во внимание эти изменения, нет ничего удивительного в том, что только два типа философов по-прежнему склонны использовать слово «атеист» в качестве самоописания. Первый тип — это те, кто все еще считает, что вера в божественное представляет собой эмпирическую гипотезу и что современная наука предложила лучшие объяснения явлений, для толкования которых некогда использовался Бог. Философы такого типа приходят в восторг всякий раз, когда какой-то наивный естествоиспытатель утверждает, что некое научное открытие нашло доказательство истинности теизма, так как они без труда могут опровергнуть такое утверждение. И эта простота объясняется тем, что они приводят те же доводы против использования всякого определенного эмпирического положения вещей в качестве свидетельства существования вневременного и внепространственного бытия, что приводились Юмом и Кантом против естественных теологов XVIII века.

Я согласен с Юмом и Кантом, что в рассуждениях о Боге понятие «эмпирического подтверждения» неуместно,² но эта идея в равной степени может быть использована против теизма и атеизма. Президент Буш был не так уж далек от истины, когда в своей речи, призванной привлечь симпатии христианских фундаменталистов, он сказал, что «атеизм — это вера», потому что его «нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть при помощи доводов или свидетельств». То же самое, разумеется, относится и к теизму. Ни те, кто подтверждает, ни те, кто отрицает существование Бога, не могут убедительно доказать, что у них имеется подтверждение своих взглядов. Религиозность на современном За-

² Подробнее эта мысль изложена мной в статье о «Воле к вере» Уильяма Джеймса: Richard Rorty, 'Religious Faith, Intellectual Responsibility, and Romance,' in Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin, 1999. См. также: Richard Rorty, 'Pragmatism as Romantic Polytheism,' in *The Revival of Pragmatism*, ed. Morris Dickstein, Durham, N.C.: Duke University Press, 1998, 21–36.

паде не имеет прямого отношения к объяснению определенных наблюдаемых явлений.

Но есть еще один тип философа, называющего себя атеистом. Это те, кто использует слово «атеизм» в качестве грубого синонима «антиклерикализма». Теперь я сожалею, что я не использовал последний термин в случаях, когда я обращался к первому для описания своих собственных воззрений. Дело в том, что антиклерикализм — это политическое воззрение, а не эпистемологическое или метафизическое. Это представление, что церковные институты, несмотря на всю пользу, которую они приносят, и утешение, которое они дают нуждающимся или отчаявшимся, опасны для здоровья демократических обществ.³ Хотя философы, которые утверждают, что атеизм, в отличие от теизма, подкрепляется свидетельствами, могут сказать, что религиозная вера иррациональна, современные атеисты, вроде меня, довольствуются утверждением того, что она политически опасна. Мы не имеем ничего против религии, пока она остается частным делом — пока церковные институты не пытаются сплотить верующих вокруг политических идей и пока верующие и неверующие следуют политике «живи и дай жить другим».

Одни из тех, кто придерживается этой точки зрения, вроде меня самого, не имели никакого религиозного воспитания и не были связаны ни с одной религиозной традицией. Мы относимся к тем, кто зовет себя «религиозно немusыкальными». Но другие, вроде выдающегося современного итальянского философа Джанни Ваттимо, использовали свою философскую подготовку и опыт, чтобы показать разумность возвращения к религиозности своей юности. Эта идея изложена в интересной и оригинальной книге Ваттимо «Верить в то, что ты веришь».⁴ Его ответ на вопрос «вы теперь снова верите в Бога?» равнозначен утверждению: я становлюсь все более религиозным и потому считаю, что я должен верить в Бога. Но мне кажется, что Ваттимо было бы лучше сказать: я становлюсь все более религиозным и потому прихожу к тому, что многие люди назвали бы верой в Бога, но я не уверен, что слово «вера» служит подходящим описанием того, что я испытываю.

³ Конечно, мы, антиклерикалы, придерживающиеся также левых взглядов в политике, имеем основания полагать, что, в конце концов, институционализируемая религия исчезнет. Мы считаем веру в иной мир опасной, потому что, как сказал Джон Дьюи, «люди никогда в полной мере не использовали возможностей, которыми они обладали, для улучшения жизни, потому что они ожидали, что некая сила, внешняя по отношению к ним самим и природе, проделает работу, которую они должны сделать сами» (John Dewey, 'A Common Faith,' in *Later Works of John Dewey*, vol. 9 [Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1986], 31).

⁴ Gianni Vattimo, *Belief*, trans. Luca D'Isanto and David Webb, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1999. Далее в тексте цифры в скобках после цитат отсылают к соответствующим страницам этого издания.

В такой формулировке учитывалось бы наше представление о том, что, если вера истинна, ее должен разделять каждый. Но Ваттимо не считает, что все люди должны быть теистами, и еще в меньшей степени, что все они должны быть католиками. Вслед за Уильямом Джеймсом он отделяет вопрос «вправе ли я быть религиозным?» от вопроса «должны ли все верить в существование Бога?» Принимая знакомую юмовскую/кантовскую критику естественной теологии, но не соглашаясь с позитивистским утверждением, что объяснительные успехи современной науки сделали веру в Бога иррациональной, возникает соблазн сказать, что религиозность нельзя просто охарактеризовать термином «вера». Поэтому следует приветствовать попытку Ваттимо вывести религию из эпистемологической области, области, в которой естествознание, как кажется, может ее опровергнуть.

Такие попытки, конечно, не новы. Предложение Канта рассматривать Бога как допущение чистого практического разума, а не объяснение эмпирических явлений, позволило мыслителям, вроде Шлейермахера, развить «теологию символических форм». Это также побудило мыслителей, вроде Кьеркегора, Барта и Левинаса сделать Бога абсолютным Другим — недостижимым не только для подтверждений и доводов, но и для рассудочной мысли.

Значимость Ваттимо состоит в его неприятии обеих этих неудачных посткантовских инициатив. Он не пытается соединить религию с истиной и потому не использует понятия, вроде «символической», «эмоциональной», «метафорической» или «моральной» истины. И он не пытается прибегать к тому, что он называет (несколько неточно, на мой взгляд) «экзистенциалистской теологией», — попытке связать религиозность с вопросом избавления от греха по необъяснимой милости божества, полностью отличного от человека. Его теология прямо предназначена для тех, кого он называет «полуверующими», — людей, которых апостол Павел называл «теплыми в вере» — типа людей, которых посещают церковь только на свадьбы, крещения и похороны (69).

Ваттимо отходит от фрагментов из Послания к римлянам, которые больше всего любил Карл Барт, и сводит христианское послание к фрагменту из Павла, любимому большинством остальных: 13 главе 1 послания к Коринфянам. Его стратегия состоит в рассмотрении вочеловечения как принесения в жертву Богом всей своей силы и могущества, а также всей своей инаковости. Вочеловечение было актом *kenosis*, акта, в котором Бог обратился к людям. Это позволяет Ваттимо сделать свое самое впечатляющее и самое важное заявление, что «секуляризация... является определяющей чертой подлинного религиозного опыта» (21).

Гегель также считал человеческую историю воплощением Духа и кровавые эпизоды в ней — страданиями на кресте. Но Гегель не желал отказываться от истины в пользу любви. Поэтому Гегель превратил человеческую историю в драматическое повествование, которое достигает своей наивысшей точки в эпистемологическом состоянии: абсолютном

знании. По Ваттимо, напротив, никакой внутренней динамики, никакой телеологии, присущей человеческой истории, не существует; нет никакой великой драмы, которая должна развернуться, а есть только надежда, что любовь может победить. Ваттимо полагает, что, если мы будем относиться к человеческой истории так же серьезно, как это делал Гегель, отказавшись помещать ее в эпистемологический или метафизический контекст, мы сможем прекратить движение маятника между воинственно позитивистским атеизмом и символистской или экзистенциалистской защитой теизма. По его словам, «(только) благодаря распаду метафизических метанарративов философия заново открыла для себя убедительность религии и, следовательно, смогла приблизиться к религиозной потребности в общем сознании, независимо от привычной просвещенческой критики».⁵ Ваттимо стремится преодолеть проблему сосуществования естествознания с христианским наследием, отождествляя Христа не с истиной или могуществом, а с одной лишь любовью.

Подход Ваттимо служит иллюстрацией того, как мыслительные ходы, восходящие к Ницше и Хайдеггеру, могут сочетаться с ходами, восходящими к Джеймсу и Дьюи. Ведь эти две интеллектуальные традиции объединяла идея, что стремление к истине и знанию является ни много, ни мало стремлением к intersubjectivному согласию. Эпистемологическая арена — это публичное пространство, пространство, которое религия может и должна оставить.⁶ Осознание того, что она должна покинуть эту сферу, — это не признание истинной сущности религии, а просто один из уроков, которые необходимо извлечь из истории Европы и Америки.

⁵ Vattimo, "The Trace of the Trace," in *Religion: Cultural Memory in the Present*, ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo, trans. David Webb, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1998, 84.

⁶ Вопрос о желательности такого ухода заметно отличается от кантовского вопроса: «обладает ли религия познавательной ценностью?» Мое разграничение между эпистемологической областью и внеположным по отношению к ней не основывается на разграничении между человеческими способностями или на теории о том, как человеческое сознание соотносится с реальностью. Это разграничение между темами, в которых мы вправе требовать всеобщего согласия, и остальными темами. Каковы эти темы — что должно находиться в эпистемологической области, а что — нет — это вопрос культурной политики. До «радикального Просвещения», считалось, что религия была темой первого рода. Благодаря трем с половиной векам культурно-политической деятельности дело теперь обстоит иначе. Подробнее о связи между теологией и культурной политикой см.: Richard Rorty, 'Cultural Politics and the Question of the Existence of God,' in *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Frankenberry, New York: Cambridge University Press, 2002, 53–77.

И этот вопрос также отличается от вопроса о том, должны ли религиозные голоса раздаваться в публичном пространстве, где граждане обсуждают политические вопросы. Последний вопрос горячо обсуждался Стивеном Картером, Робертом Ауди, Николасом Вольтерсторфом и многими другими. Мой комментарий по поводу этих дебатов см.: Richard Rorty, 'Religion in the Public Square: A Reconsideration,' *Journal of Religious Ethics* 31, no. 1 (Spring 2003): 141–149.

Ваттимо говорит, что «теперь, когда картезианская (и гегельянская) мысль завершила свою параболу, больше нет смысла так резко выступать против веры и разума» (Vattimo, *Belief*, 87). Под картезианской и гегельянской мыслью Ваттимо во многом подразумевает то, что Хайдеггер называл «онтологией». Этот термин охватывает не только традиционную теологию и метафизику, но также позитивизм и (в той мере, в какой она пыталась направить философию на безопасный путь науки) феноменологию. Он согласен с Хайдеггером, что «метафизика объективности достигает своей наивысшей точки в мышлении, которое отождествляет истину бытия с исчислимым, измеримым и полностью манипулируемым объектом технонауки» (30). И если отождествлять рациональность со стремлением к всеобщему intersubjectивному согласию, а истину с результатом такого стремления, и если утверждать, что такое стремление является главным, то тогда религия будет вытеснена не только из публичной жизни, но и из интеллектуальной жизни. Причина этого состоит в том, что естествознание превращается в парадигму рациональности и истины. В этом случае религия оказывается неудачным конкурентом эмпирического исследования или «просто» средством эмоционального удовлетворения.

Чтобы уберечь религию от онтологической, стремление к всеобщему intersubjectивному согласию следует считать всего лишь одной из людских потребностей среди множества других, к тому же, не превосходящей автоматически все остальные потребности. Эта идея Ницше и Хайдеггера объединяет их с Джеймсом и Дьюи. Все эти антикартезианцы имеют веские возражения против уничижительного использования слова «просто» в словосочетаниях, вроде «просто частный», «просто литературный», «просто эстетический» или «просто эмоциональный». Все они предлагают основания для замены кантовского разграничения между познавательным и непознавательным разграничением между удовлетворением публичных и частных нужд и для утверждения, что в удовлетворении последних нет ничего «простого». Все четыре, если воспользоваться предложенным Ваттимо описанием Хайдеггера, пытаются помочь нам «оставить горизонт мысли, которая является врагом свободы и историчности существующего» (31).

Если оставаться в этом горизонте мысли и продолжать считать эпистемологию и метафизику первой философией, тогда возникнет убеждение, что все утверждения должны иметь познавательное содержание. Утверждение имеет такое содержание постольку, поскольку оно попадает в то, что современный американский философ Роберт Брэндом называет «игрой приведения и истребования доводов». Но утверждение, что религия должна стать частным делом, означает, что религиозные люди вправе не участвовать в этой игре. Они вправе отделять свои утверждения от сети социально приемлемых выводов, которые предлагают оправдание таких утверждений и извлекают практические следствия из них.

Ваттимо, по-видимому, имеет в виду такую частную религию, называя секуляризацию европейской культуры исполнением обещания воплощения, рассматриваемого как *кенозис*, снисхождение Бога ко всем нам. Чем более секулярным и менее иерократическим становится Запад, тем лучше он исполняет евангельское обещание, что Бог будет видеть в нас не слуг, а друзей. «Суть [христианского] откровения, — по утверждению Ваттимо, — сводится к любви, а все остальное остается на долю незавершенности различного исторического опыта» (77).

Это объяснение сущности христианства, в котором самоуничтожение Бога и попытка человека помыслить любовь как единственный закон составляют две стороны одной монеты, позволяет Ваттимо видеть во всех великих «разоблачителях» Запада — от Коперника и Ньютона до Дарвина, Ницше и Фрейда — исполнителей работы любви. Эти люди, по его словам, «читали знаки эпохи, руководствуясь только заповедью любви» (66). Они были последователями Христа в том смысле, что «сам Христос является разоблачителем, и... разоблачение, начатое им... составляет смысл самой истории спасения» (66).

Спрашивать, насколько эта версия католицизма или христианства «легитимна» или «обоснована», значит ставить неверный вопрос. Понятие «легитимности» неприменимо к тому, что Ваттимо или кто-то другой из нас делает с нашим одиночеством. Попытка его применения означает лишение права на посещение церкви на свадьбы, крещения и похороны друзей и родственников, если за церковными институтами не признается право решать, кого считать христианином, а кого — нет, или права называть себя иудеем, если исполняется один, а не другой ритуал.

Я могу подытожить идею, развиваемую мной и Ваттимо, следующим образом: битва между религией и наукой XVIII-XIX веков была соперничеством между институтами, каждый из которых притязал на культурное превосходство. И для религии, и для науки хорошо, что эту битву выиграла наука. Ведь истина и знание — это дело социального сотрудничества, и наука дает нам средства для осуществления лучших совместных социальных проектов, чем прежде. Если все, чего вы хотите, — это социальное сотрудничество, то сегодняшнее соединение науки и здравого смысла — это все, что вам нужно. Но если вы хотите чего-то большего, то религия, вытесненная из эпистемологической области, религия, которая считает вопрос противостояния теизма и атеизма неинтересным, вполне может подойти вашему одиночеству.

А может и не подойти. Между мной самим и людьми, вроде Ваттимо, есть большая разница. Учитывая, что он был воспитан как католик, а я вырос без какой-либо религии вообще, в этом нет ничего удивительного. Только если считать религиозные стремления докультурными и «базовыми для человеческой природы», не захочешь отказываться от нее — не захочешь делать религию целиком частным делом, отказавшись от притязаний на универсальность.

Но если оставить идею, что стремление к истине или стремление к Богу вшито во все человеческие организмы, и признать, что одно и другое являются культурными образованиями, тогда признание религии частным делом покажется естественным и обоснованным. Люди, вроде Ваттимо, перестали считать отсутствие у меня религиозных чувств признаком вульгарности, а люди, вроде меня, перестали считать наличие таких чувств признаком малодушия. Мы оба можем процитировать 13 главу 1 послания к Коринфянам для обоснования нашего отказа участвовать в таких глупых объяснениях.

Мои расхождения с Ваттимо сводятся к его способности считать прошлое событие святым и моим представлением о том, что святость содержится лишь в идеальном будущем. Ваттимо считает решение Бога перестать быть нашим господином и стать нашим другом решающим событием, определяющим наши нынешние усилия. Его понимание святости связано с памятью об этом событии и человеке, который воплотил ее. Мое понимание святости — да, оно у меня есть! — связано с надеждой, что когда-нибудь мои далекие потомки будут жить в глобальной цивилизации, в которой единственным законом будет любовь. В таком обществе коммуникация будет свободной от господства, ему не будут известны классы и касты, иерархия станет вопросом временного прагматического удобства, а власть будет целиком зависеть от свободного согласия просвещенных и хорошо образованных избирателей.

Я понятия не имею, как такое общество может установиться. Можно сказать, что это тайна. Эта тайна, как и тайна воплощения, связана с распространением любви, которая является великодушной, терпимой и непрестанной. 13 глава 1 послания к Коринфянам — это одинаково полезный текст как для религиозных людей, вроде Ваттимо, связывающих свое ощущение того, что превосходит наше нынешнее состояние, с чувством зависимости, так и для нерелигиозных людей, вроде меня, которые связывают это ощущение просто с надеждой на лучшее будущее. Разница между этими двумя видами людей — это разница между необоснованной благодарностью и необоснованной надеждой. Это не вопрос конфликтующих представлений о том, что существует на самом деле, а что — нет.