Серия «Современное богословие»

В серию входят книги
по современному богословию
(основное, литургическое,
нравственное богословие
и другие его разделы), принадлежащие
перу выдающихся современных
авторов основных христианских
конфессий

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННОЕ БОГОСЛОВИЕ»

Религиозные ценности в постсекулярном обществе

Алексей Бодров и
Михаил Толстолуженко, ред.

издательство
ББИ

МОСКВА

УДК 27-1
ББК 86.37
Р 368

Религиозные ценности в постсекулярном обществе / Под ред. Алексея Бодрова и Михаила Толстолуженко (Серия «Современное богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2025. – viii + 210 с.

ISBN 978-5-89647-438-8

Сегодня религия все более активно возвращается в общественную жизнь, пытаясь изменить сложившийся в эпоху секуляризации идеал, предполагавший четкое разделение светского и религиозного и отводивший религии место преимущественно в сфере частной жизни. Способно ли современное общество дать религии место в публичной сфере, и способна ли религия сделать свои ценности совместимыми с идеалами современного общества? Этим проблемам посвящен настоящий сборник, в который вошли два текста крупных современных богословов – Йозефа Ратцингера (Бенедикта XVI) и Антона Хаутепена, а также доклады исследователей, принимавших участие в конференциях ББИ, посвященных религиозным ценностям в постсекулярном мире.

Обложка: Элла Раскина

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети Интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2025
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316,
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие vii

Антон Хаутепен
Культура без Бога 1

Елена Степанова
Мужество собственной веры 17

Йозеф Ратцингер
На чем должны основываться наши действия?
Политика и мораль 37

Ирина Языкова
Красота как религиозная категория в современном обществе 91

Любовь Петрова
От «религии без религии» Ж. Деррида к «теологии события»
Дж. Капуто 103

Тереза Оболевич
Целостная модель воспитания Эдмунда Бояновского и
ее значение для современного общества 115

Дмитрий Бирюков
Соборность: рождение понятия и его смысл 125

Ганс Ульрих Гербер
Религиозные ценности, превращающиеся в человеческие и
социальные: взгляд на радикальную Реформацию 139

Мартин Аффольдербах
Религиозные ценности и демократические общества
с немецкой и протестантской точки зрения 147

Олег Бреский
Взаимный перевод языков религии и политики 157

Эльвира Жейдс
Домостроительство Божие: Лютеранская церковь и деньги 171

Джандоменико Боффи
Несостоявшийся визит 179

Николай Костин
Философия религии и новая антропология:
иной способ культурной коммуникации 197

Об авторах и редакторах 209

Предисловие

Современное общество часто называют постсекулярным, подразумевая под этим то, что религия сегодня все более активно возвращается в общественную жизнь, пытаясь изменить сложившийся в эпоху секуляризации идеал общественного устройства, который полагал необходимым четкое разделение светского и религиозного и считал, что место религии – преимущественно в сфере частной жизни.

Такое стремление религии обрести большее влияние на различные стороны общественной жизни наталкивается на сопротивление тех, кто усматривает в усилении роли религии попытку упразднить некоторые базовые принципы современного общества, такие как стремление к равенству, демократии и открытости. Религия, с точки зрения ее противников, несет с собой сформировавшиеся еще в домодерном обществе ценности и нормы, имеющие патриархальный, иерархический и закрытый характер и несовместимые с идеалами современного светского общества.

Возможно ли примирение или хотя бы бесконфликтное сосуществование светского и религиозного? Способно ли современное общество дать место религии – не только в сфере частной жизни, но и в публичной сфере? Способна ли религия в чем-то пересмотреть свои ценности, нормы и институты, сделав их совместимыми с идеалами современного общества? И не приведет ли такой пересмотр к отказу от собственной идентичности

и в конечном счете к вырождению, к превращению религиозных традиций в разновидности «светской духовности»?

Этим вопросам были посвящены две конференции, проведенные ББИ в 2023 году. В настоящий сборник вошли некоторые из представленных там докладов, а также два текста известных современных богословов – Йозефа Ратцингера (Бенедикта XVI) и Антона Хаутепена.

Алексей Бодров, Михаил Толстолуженко
Москва, 1 октября 2024 г.

Антон Хаутепен

Культура без Бога?*

Начиная с 1965 года и до конца XX века в Европе произошел массовый отход от церкви, который в сущности означает отказ от традиционной западной веры в Бога[1]. Отношение к Богу, к предназначению человека и мира представляет собой проявление разветвленной культуры *агнозиса*. Это слово – неологизм, его нет в толковых словарях, и тем не менее в этой книге я намеренно веду речь об *агнозисе*, а не *агностицизме*. *Агностицизм* – это теоретически обоснованная внутренняя установка, в которой любая ссылка на Бога рассматривается как невозможный и ненужный довесок, дублирующий содержание человеческого знания и потому не допускаемый в политику и науку[2]. Как отмечал

* Глава из книги: А. Хаутепен, *Бог: открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры*. Пер. с нидерл. М. Пинкэ, М. Кузнецовой, М.: ББИ, 2008, с. 14–27.

1 Относительно следующего см.: F. Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, 2. Aufl., Gütersloh 1996; A. Felling/J. Peters, *Der Säkularisierungsprozeß in den Niederlanden zwischen 1965 und 1985*, Nijmegen 1988; H. Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen 1997. В том, что речь идет о разложении самой идеи Бога, убеждены многие философы культуры и критики еще существующей веры: о ситуации в Нидерландах см., например, дискуссию с Х. С. Верснелем (Versnel) в газете *Trouw*, обобщенной в *Geloofhet ofniet*, Amsterdam 1991. Ср. H. Adriaanse, '*Zonder aanhalingstekenss*' in: H. Kunneman/Th. Oudermans (Hg.), *Filosofie aan de grens*, Assen/Maastricht 1992, 139–147.

2 Эту мысль емко выразил H. Philipse в *Atheistisch manifest. Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal*, Amsterdam 1995. Ср. также его краткий вывод в: *Nieuwe Rotter-*

уже Кант, сам опыт человеческой жизни – и без того слишком хороший источник правил поведения, чтобы руководствоваться чужими, гетерономными нормами и ценностями. Или истинами, данными в откровении и недоступными нашему разуму, а значит, и неуязвимыми для критики. Согласно Фихте, Бог заслуживает того, чтобы о нем не старались получить представление, ибо не нашему разуму постигать его.

И хотя этот агностицизм оказывает весьма значительное влияние на нашу культуру – поскольку именно он составляет основу методологии западной науки, – фактический отход от Бога основывается не только на теоретических размышлениях о невозможности знания о Боге или божественного откровения. Истинная причина заключается скорее в диффузном процессе исчезновения понятия о Боге и ссылки на него из нашего сознания. Это форма жизни, в которой Богу уготовано *забвение*, когда мы уже *не помним* его. Начавшись с *нежелания* более знать о Боге и минуя состояние смутной толерантности, *позволяющей* другим оперировать понятием «Бог», она может привести к полному отсутствию всякого *вопроса* о Боге. В любом случае для *агнозиса* характерна установка: Бог больше не *нужен*[3]. На Западе этот отход от Бога фактически означает оставление христианских форм веры. Однако речь идет не о христианстве или формах церкви как таковых, поскольку дело не в кризисе христианства или церкви. Отход от христианской традиции не ограничивается лишь неактивным участием в церковной жизни: он прежде всего проявляется в повседневных формах жизни, в том, что мы называем культурой[4]. Это весь спектр форм поведения, взглядов, ритуалов и символов, обогащающих нашу жизнь, равно

---

damse Courant vom 20. Februar 1996: «...ненаучное предположение о том, что Бог существует...»

[3] О различных аспектах и формах этого *агнозиса* см. гл. 2 книги А. Хаутепен, *Бог: открытый вопрос*.

[4] Здесь я присоединяюсь к развернутому описанию понятия культуры Клиффорда Герца [Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 89]: (культура) «означает передаваемые из поколения в поколение модели значений, воплощенные в символах, это система наследственных концепций, выраженных в символических формах, с помощью которых люди сообщают, сохраняют и развивают знания о жизни и отношение к ней».

как и смерть, то, что мы ценим и потому воспитываем в детях. Язык, формы изобразительного искусства, научные модели, мировоззрение, формы религиозного выражения, модели отношений – все это «формирует» культуру, индивидуальную и групповую. Это накладывает свой отпечаток и на коллективные институты народов, наций и государств. В этом смысле культура образует конфигуративное единство всех этих аспектов. Ни один из них не «существует в отдельности». Это справедливо не только для языка, науки и искусства, но и для религии. Именно поэтому отход от религии имеет далеко идущие культурные последствия, это не просто выбор отдельной личности. Повествования и образы библейской традиции, Бог и представления о Боге, проверенные ценности, заповеди и идеалы, проистекающие из конечного предназначения человека возвратиться к Богу, – все это исчезает из *символической вселенной* современных европейцев. Да, мы говорим об Адаме и Еве, но кто же верит в рай? Мы даже думаем: «после нас хоть потоп», но кто знает историю Ноя и его сыновей? Мы еще отмечаем христианские праздники, но кто в Рождество думает о первых стихах Евангелия от Иоанна, где говорится о том, что *Слово* Божье обитало с нами, и кто понимает их смысл? Как объяснить детям смысл выражения «Когда Пасха и Троица выпадут на один день»?* От всей системы веры, скрывающейся за ходом литургического или церковного года и определяющей наш жизненный ритм, остались лишь рождественские елки, пасхальные яйца и пирушки отцов в праздник Вознесения. Мы еще не говорили о таких вещах, как пост и молитва, духовное наследие библейских образов, описаний и притч, направлявших нравственный выбор, отношение к болезни, страданию и, прежде всего, к смерти. Умолчали о ценностях и нормах, регулирующих наше отношение к богатству, науке, технике и политике, которые можно подвести под общий знаменатель общественной морали или *культурной этики*. Столь же мало внимания уделили церковным и общественным формам выражения веры, развитие которых в социологии религии обычно описывается в терминах прогрес-

---

* Нем. Wenn Ostern und Pfingsten auf einem Tag fallen – никогда (поговорка, ср. рус. *Когда рак на горе свистнет; После дождичка в четверг*). – *Прим. пер.*

сирующей секуляризации, конца конфессионализма и ослабления ортодоксальности. В середине 80-х годов в Нидерландах в отношении институциональных форм веры было установлено, что большинство населения не посещает церковь. К 2000 году ожидалось, что три четверти населения не будут иметь никакой связи с церковью. То, что политическая система, СМИ и – последний оплот веры – образование ограничиваются утилитарной направленностью, в которой нет места религии, является неким отдаленным результатом бессознательного отхода от церкви, религиозного вдохновения и в конечном счете от Бога. Ведь ни в одной религии Бог не является абстрактным и обособленным элементом веры, который либо принимается, либо нет, или тем, кого можно исключить при условии сохранения остальных религиозных форм. В таком случае все эти формы постепенно теряют свою основу и цель, превращаясь в фольклорные, условные элементы. Бог только тогда Бог, когда с ним связана вся действительность. Нельзя поместить Бога в какой-то уголок пространства, равно как и исключить Бога из его части. Поэтому истинная вера непременно связывает Бога с формой человеческой жизни.

Для верующих Бог – часть их культуры. Ценности, нормы, символы, мировоззрение и сознание проникнуты идеей Бога: она реорганизует всю символическую вселенную, то, что Шелер и Трейси называют комплексом «Бог–мир–я». Потому отход от Бога в культуре знаменует совершенно новое определение мира и себя. Вера в Бога и, с другой стороны, отказ от него *создают* новый мир и новое Я.

Потому фактический культурный агнозис, согласно гипотезе данной книги, – это глубинный процесс *изменения сознания*: другое мышление, чувства и поведение по отношению ко всем областям жизни, включая и ее границы: жизнь и смерть. Встает вопрос: а достаточно ли ясно передает весь смысл и широту этого процесса понятие *секуляризация*? Возникает и сомнение: а достаточно ли подробно исследованы значение и глубина культурного агнозиса служителями церкви, стремящимися вдохнуть в религиозный символический мир новую жизнь? Попытки богословов и катехизаторов, епископов и пасторов приписать все беды *устаревшим формам* богослужения и возвещения ка-

жутся нам слишком простым решением – равно как и попытка бросить все силы на то, чтобы приспособиться к актуальному человеческому опыту (в лучшем случае понимаемому в форме слабого экзистенциализма), или на то, что обычно называют силой воздействия проповеди[5]. Возвещение, нацеленное на опыт, и *нарративная компетенция*, безусловно, играют немаловажную роль, когда речь идет о том, чтобы сделать религиозную традицию доступной и сохранить ее. Однако от них мало пользы там, где люди уже не ищут этого понимания традиции или наполняют жизнь иными переживаниями. И вполне допустимо, что нарративные структуры религиозного эпоса могут не терять своей привлекательности, как это обстоит с восхищением религиозным искусством или интересом к религиозной музыке, но при этом ссылка на Бога и божественное уже не играет никакой роли. В этой связи специалисты по пастырскому богословию говорили даже о значительной *внутрицерковной секуляризации*[6]. В таком случае религиозные представления, библейские

---

[5] Разумеется, перед богословием стоит *герменевтическая* задача постоянной переоценки форм веры прошлого в свете новой культуры, как писал Г. Вирсинга (Wiersinga) в *Geloven bij daglicht* (Baarn 1992), вовремя избавляясь от отмерших элементов. Надо сказать, богословы последних десятилетий в этом избавлении весьма преуспели. Особенно затмили содержание веры превращение нарративных форм в застывшие догмы и сведение мифической, эпической выразительности древних преданий к историческому докладу и репортажу. В этом отношении идеи работ Х. Беркхофа (H. Berkhof), Х. Кейтерта (H. Kuitert) и И. Схиллебекса (E. Schillebeeckx) в Нидерландах или Ранера, Панненберга и Маркардта (Marquardt) в Германии схожи: обновление религиозных представлений посредством релятивизации правил путем сравнения их с другими религиозными традициями (Беркхоф, Ранер), путем анализа антропологических предпосылок языка веры (Кейтерт, Панненберг) и путем богословско-исторического и библейского обновления источников (Схиллебекс, Маркардт). Однако, по-моему, кризис веры отразился не только на уровне кризиса ее выражения, то есть на уровне языка, который можно было бы языковыми же средствами и устранить, но также и на уровне самого мышления и понимания человеческой жизни.

[6] F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen, Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums,* Freiburg 1979; N. Mette, *Kirchlich distanzierte Christenheit,* München 1982. Оба указывают на тот факт, что членство в церкви и осознание себя христианином отождествлять уже нельзя. Для многих церковь – это лишь поставщик своего рода «гражданской религии» *(civil religion),* услугами которого пользуются лишь для исполнения церемониалов при рождении, свадьбе и смерти, а также в дни общественных праздников или при введении в должность представителей вла-

повествования и литургические обряды привносят некоторое разнообразие в технократическую культуру, являя собой некий герменевтический довесок к инструментальному действию: в конце концов, не хлебом единым жив человек. Религия, искусство, удовольствие, игра и понимание окружающей среды относятся к той же сфере, ибо эти своеобразные области сугубо человеческого опыта вносят разнообразие в жизнь людей. Но Богу там не уготовано своего места, все это направлено не на Бога. Все это уберегает человека от скуки бессмысленного существования, поддерживает его от колыбели до могилы, но не в страдании и смерти. Это не учит нас *ars moriendi*[*], ибо не переносит нас через смерть. Это не дает нам и *ars vivendi*[**], ибо не сообщает направления ни нашему жизненному пути, ни коллективному проекту человечества, к которому на протяжении всей истории стремятся народы и нации. Замечание Ф. Фукуямы о «конце истории», хотя и высказанное прежде всего как протест против абсолютизации человеческих идеологий (будь то либеральный капитализм или марксистский коммунизм), великолепно выражает то, к чему привел Запад в конце XX века культурный агнозис: безвременное существование, жизнь одним днем, постоянное использование только того, что «здесь и сейчас». Более того – что наиболее постыдно для элиты, – он ведет к беспрецедентной религиозной безграмотности: политические лидеры цитируют к месту и не к месту Библию, как будто верующие все еще свято полагаются на фундаменталистскую и библейскую интерпретацию. Преподаватели вузов публикуют атеистические манифесты против форм религиозных верований, не доживших до XX века.

В подобном описании, пожалуй, чувствуется слишком много ностальгии, сравнения с тем периодом, что уже позади. Для тех, кто не знал его, для подростков, родившихся во время или после культурного переворота 70-х, такая ностальгия ничего не

сти. Многие ищут более глубокого смысла жизни в форме религии вне церкви, в различных движениях и группах. Ср. H. Zirker, *Ekklesiologie,* Düsseldorf 1984, 56 и слл.

[*] Искусство умирать (лат.). – *Прим. пер.*

[**] Искусство жить (лат.). – *Прим. пер.*

значит. Да и многие взрослые люди вряд ли обеспокоены прощанием с «богатым римским прошлым» или «протестантским бюргерством». Что же мы теряем, когда вычеркиваем слово «Бог» из своего словаря? Когда вместо воскресного богослужения слушаем утренний радиожурнал, моем машину, отправляемся на природу собирать травы или в теннисный клуб? Казалось бы, что тут такого: снесли церкви – построили новые банки?

Если рассматривать процесс уменьшения роли церкви и постепенного исчезновения веры в Бога только с позиции культурной ретроспективы, то фактическую культуру агнозиса, господствующую в большей части Европы, можно считать упрощением: в античности и Средневековье религия и церковь привносили определенное разнообразие в жизнь человека, были источником его радостей и горестей, страстей и эмоций. Вопросы жизни и смерти, страдания и надежды, любви и ненависти, греха и наказания были неразрывно связаны с Богом. Церковь принимала непосредственное участие в честолюбивых стремлениях правителей и ученых, полководцев и богатых феодалов. Все эти власти предержащие, охотно прятавшиеся за именем Бога, в своих притязаниях умели ограничивать себя наставлениями епископов и богословов, соборов и папских декретов. Даже после Реформации такой порядок вещей остался прежним, – хотя все больше областей жизни требовало автономии и все больше граждан – участия в управлении общественными делами. Даже эпоха Просвещения, выдвинувшая на передний план автономию индивида и провозгласившая неотъемлемыми правами человека свободу вероисповедания, исследования, совести и слова, оберегала, холила и лелеяла религию и церковь как основу морального поведения и фундамент общественного порядка. Как писал Вольтер, если бы Бога не было, его следовало бы выдумать – хотя бы для того, чтобы защитить собственность от воров и заставить прислугу осторожнее обращаться с вещами: так или иначе, страх перед Богом – лучшая сила правопорядка и строжайшее из наказаний господина!

Вот те две тенденции, которые подорвали последний оплот религии и церкви и заменили их новыми идеалами гуманизма – привнесшими положительную страсть в жизнь индивида и общества и тем самым сделавшими излишней всякую ностальгию:

– философия всемирной истории, которая появилась благодаря Гегелю и развитие которой определяется направлением человеческого мышления; в XIX веке главными ее представителями были Рикардо, Маркс, Дарвин и Конт, а в XX – все идеологические системы общественного устройства, которые можно объединить под знаком *деятельного общества*;

– философия контингентной жизни, появившаяся благодаря Фихте и считающая критерием поведения лишь переживания «здесь и сейчас»; главными ее представителями в XIX веке были Шеллинг, Джеймс, Дильтей и Ницше, а в XX – все психологические системы, которые можно подвести под общий знаменатель *достижимого Я*.

Два этих идеала – идеал *деятельного общества* и *достижимого Я*, *dominium terrae* и *самодостаточного индивидуума* – являются крайним следствием веры в человеческую автономию. Оба этих движения мысли – со всеми их культурными, политическими, экономическими, гигиеническими и этическими последствиями – имели *терапевтическую установку*: освобождение людей от бессилия и страха, из возложенных людьми на самих себя душевных оков и от «микрофизики власти» (Фуко), которая постоянно воспроизводится подчиненными. В этом они добились серьезных успехов. Поскольку Бог столь долго ассоциировался с оковами души и источником всякой власти, мы втянули его в процесс освобождения и направили стрелы на божественное как на то, что нас стесняло и ограничивало. И вот звук трубы нашего освобождения провозгласил смерть Бога.

Поэтому фактический агнозис нашей культуры следует обсудить подробно. Есть *тривиальный агнозис*, который был всегда и который рассматривает жизнь с позиции удовольствия и пользы (Фуко). Наряду с ним существует и *злопамятный агнозис*, который заключается в отречении от образов Бога, отравлявших жизнь людям, особенно тех, что рождены *religion de la peur*[*] (Делюмо), связавших Бога с западной культурой вины и стыда. Есть и философский, *эпистемологический агнозис*, рассматривающий идею Бога как неприемлемое, избыточное и потому иррациональное дополнение к реальности.

---

[*] Религия страха (фр.). – *Прим. пер.*

Является ли этот тройной агнозис, как утверждал Хайдеггер, достаточным основанием для того, чтобы временно отставить в сторону богословие как размышление о Боге? Следует ли отказаться от богословия как элемента культуры и научной университетской дисциплины?

Мне так не кажется. Культура без Бога опасна не только тем, что пробелы в мышлении, возникшие в результате отказа от идеи Бога, вскоре заполнятся новыми псевдобогами, которым подчинена жизнь: счастье, власть, собственность, почет и удовольствие. Точно так же всегда дает о себе знать склонность к поспешным объяснениям загадок мира с теневой стороны, с точки зрения эзотерики и прочих незамысловатых путей спасения, для которых в традиции рационального мышления существуют позорные наименования «ересь», «магия» и «суеверие». Наконец, вычеркивая Бога из мышления, мы теряем различные мыслительные образы, связанные с особыми, непостижимыми и не поддающимися расчету свойствами жизни. Если мы и избавляемся от понятия «Бог», у нас не остается слов для благословения и проклятия, необходимости и счастья, происхождения и предназначения, преданности и любви. При этом ссылку на Бога и божественное не смогут заменить даже талантливейшие художественные описания.

Тот, кто рассматривает мышление о Боге несколько глубже, кто знает истории из сокровищницы Священных Писаний иудеев, христиан и мусульман или религиозные предания стран Африки, Азии и Латинской Америки, встретится в них по меньшей мере с еще одним лицом Бога: Бога благословения и благоволения, свободы и любви, защиты и исцеления, утешения и покоя, мира и справедливости. И прежде всего – Бога пограничного опыта: видений, голосов, чудес, задающих направление жизни человека и совместной жизни людей.

Однако ссылка на этого другого Бога – не лучшего Бога, а более близкого к реальному – не становится просто так вдруг убедительной. Благодаря нашему опыту Бога страха и власти, о котором в Писании также даны неплохие свидетельства, мы стали *sadder and wiser*[*]. Разве все истории о Боге не суть отражение

[*] Печальнее и мудрее (англ.). – *Прим. пер.*

нашего *condition humaine*[*]? Разве мы не проецируем благословение и проклятие, драму и счастье, угнетение и освобождение – *и то и другое* – на Бога? Разве Бог – как его ни изображай – не просто удвоение, отражение наших стремлений, страстей, нашего сознания превратностей истории и каждой отдельной человеческой жизни? А пограничные переживания – разве это не порождение нашего духа, который перед лицом неизвестного, например смерти, в последнюю минуту выхватывает из арсенала построенных нами образов нечто самое важное, утешающее нас в час смерти?

В свое время Фейербах очень точно отметил, что понимание мыслительных процессов, развитое и изложенное Кантом и Гегелем, разоблачает и характер нашей воли и стремлений, любви и ненависти, страха и трепета. В этом проявляется наше беспокойство о собственной жизни, нами движут эгоизм и жалость к самим себе, ибо наша цель – непременно остаться в живых. В таком случае Бог – это лишь эвфемизм нашего стремления к выживанию, последнее прибежище перед лицом неизбежной смерти. Если Бог есть такой продукт нашего мышления, воли и желаний, то глупо обманывать себя, полагая, что мы должны держать ответ перед Богом, *coram Deo*, обязаны повиноваться его слову, стремиться к нему, преодолевая смерть. Бог как продукт нашего мышления – это фантом, которого следует изгнать из нашего ума, дабы мыслить *чистым разумом*. Это алиби, позволяющее избежать собственной ответственности между колыбелью и могилой, в то уникальное время, которое дано нам для приложения всех наших способностей в целях обеспечить наилучшую жизнь и максимальную справедливость совместного существования. Это препятствие для самораскрытия и для обнаружения возможностей мужчин и женщин, что играет главную роль в эволюции всей жизни.

Теперь все это могло бы выглядеть так – и многие богословы поспешили высказать это утверждение, – как будто идеалы *деятельного общества* и *достижимого Я* значительно пострадали от постмодернистской критики идеи всеобщей истории и критики понятия субъекта, вследствие чего вновь освободилось место

---

[*] Человеческое положение (фр.). – *Прим. пер.*

для Бога и религии. Однако все не так просто, потому что вера в Бога без ссылки на историю и представления о человеке, к которому лично обращается сам Бог, в рамках иудео-христианской традиции несостоятельна. А также потому, что постмодернистская философия ничуть не менее принципиально агностична, чем модернистская традиция, которую она деконструирует: еще недавно исходным пунктом постмодернизма, не подлежавшим сомнению, была позиция «Бог умер». Лишь в последнее время постмодернистская философская мысль осмеливается вновь обратиться к теме религии[7]. Однако следует поразмыслить над тем, сможет ли вопрос о Боге в рамках этой традиции стать *открытым вопросом.*

Безусловно, *сомнение* в существовании Бога, порожденное религиозной критикой Нового времени, мы впитываем с молоком матери. Мы слишком много знаем о человеческом, слишком человеческом в религиозных представлениях. Даже тот, кто верит в Бога, более прежних поколений отягощен наследием *иконоборчества* и задачами *негативного богословия*: Бог, как мы себе его представляем, Бог наших историй – это уже не тот истинный Бог, который должен предшествовать нашему мышлению и историям. Все мыслительные образы Бога и связанных с ним явлений, все древние представления о жизни и все воображаемые образы загробного мира суть плоды самого мыслительного процесса, находящегося в постоянном поиске трансцендентного, всегда захваченного стремлением преодолеть границы конечности и смерти. Это метасознание вошло и в нашу культуру: как писал Вебер, оно демистифицировало не только мир, но и – в еще большей степени – религию. И решающую роль в этом сыграло богословие, а именно его историко-критический взгляд на возникновение и развитие традиций, а также взаимосвязь текста и контекста. Оно честно сообщило о многообразии истины, о противоречиях религиозных убеждений даже в рамках единой религиозной традиции. Потому и оно лишилось доверия – как церковного магистериума, так и больших групп верующих, которые не смогли постичь эту тонкую и самокритичную мысли-

[7] Ср. J. Derrida и G. Vattimo, *La religion,* Du Seuil, Paris 1996; G. Vattimo, *Credere di credere,* Mailand 1996 (= Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997).

тельную игру. В XIX веке это привело к возникновению тесной связи между верующими и магистериумом, фидеизмом и ортодоксией. Фидеизм характеризуется убеждением в том, что вера являет собой добровольный прыжок в неведомое, опираясь на авторитет божественного откровения, превосходящего мышление. Ортодоксия стала синонимом принятия освященных временем доктринальных утверждений о Боге и божественном, историчность и изменчивость которых обычно в расчет не принимались. К началу XX века такой фидеизм привел к кампании против либерального богословия XIX века и историко-критического изучения Библии, что впоследствии было названо кризисом модернизма. Протестантское диалектическое богословие (Барт, Бруннер, Тиллих, Бультман, Бонхёффер, Эбелинг, Кульман, Мольтман, Панненберг, Юнгель) изначально находилось в оппозиции либеральному богословию, однако, сблизившись с экзистенциальной философией и философией истории, оно парадоксальным образом привело к более глубокому и критическому пониманию характера человеческого вопрошания о Боге. В католичестве II Ватиканский собор впервые серьезно воспринял религиозную критику XIX века и сделал дискуссию о природе религиозных форм всемирной экуменической программой обновления.

С тех пор уже невозможно отрицать, что теперь о Боге можно говорить только с позиции этого метасознания, что тот, кого мы называем Богом, сам причастен к ограниченности нашего мышления. Поэтому «думать о Боге» подразумевает необходимость всегда осознавать сам процесс своего мышления, пребывания в мыслях о Боге. Некоторые богословы настойчиво утверждают, что все наши разговоры о Боге метафоричны[8]: как метафора – движение языка – оживляет мышление, позволяя ему двигаться от одной области внимания к другой, еще не столь подробно описанной области значений, так и речь о «Боге» – движение мысли, переключающее наше внимание на

[8] S. McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language,* London 1983; Она же, *Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age,* London 1987. Ср. уже ранее Don Cupitt, *Christ and the Hiddenness of God,* London 1985 (= London 1971); Он же, *The Sea of Faith. Christianity in Change,* London 1984.

еще не очерченную область значений. Это – прорыв в вечном настоящем, в котором мы по-прежнему пребываем.

Подобное же происходит и в поэзии. Характеристика луны в моей фразе «словно серебряное зеркало, движется сквозь ночь луна» куда больше говорит обо мне самом и моем теперешнем настроении, нежели о вселенских процессах, действии зеркал или о таком явлении, как ночь. Однако все это объединяет луну, мир света и темноты в новый круг значений, в центре которого – я сам, как воспринимающий субъект и как поэт. Одновременно это децентрирует меня самого: поэтическая метафора лишает меня покоя, вырывает меня из состояния созерцательности и вместе с тем, сдвигая и смещая перспективу, формирует сознание и желание. Поэзия и метафора захватывают мое внимание, расширяют границы мышления, придают форму сознанию, сталкивают меня с самим собой. И поскольку этот процесс длится всю жизнь, я оформляю всеми этими метафорами сценарий своей жизни, создаю ее структуру: представление о самом себе и свою биографию. Таким образом, для некоторых людей «Бог» является базовой метафорой их жизни. Беседа о «Боге» открывает новые семантические поля, остающиеся закрытыми для тех, кто не знает метафоры «Бог».

Тот, кто мыслит о Боге в столь общих понятиях, невольно заключает «Бога» в *кавычки*, как я в предыдущих абзацах. Это еще одна форма агнозиса: агнозиса, преодолевшего затаенную обиду и потому рассматривающего провозглашение «смерти Бога» как, допустим, метафору. «Бог» как метафора невыразимого не нуждается в том, чтобы его провозглашали «мертвым», он ни в коей мере не посягает на нашу автономию, не ограничивает нашу жизнь и принести вреда не может[9]. Более того: там, где «Бог» заключен в кавычки, создается только видимость сущего,

[9] Так сформулировал эту мысль H. Adriaanse, “Zonder aanhalingstekens”, 147: «... что намечается нечто вроде положительного согласия по спорным вопросам. Если слово “Бог” и может иметь или заново получить собственный смысл, что совершенно не обязательно, то лишь в связи с особыми переживаниями трансцендентного (во внутреннем мире). Поэтому вопрос, который приводит к возможному его смыслу, должен звучать иначе, чем: “Что следует понимать под словом ‘Бог’?”, а именно: “В каких ситуациях человеку – мне и другим – приходит на ум слово ‘Бог’?”»

и бесконечные метаморфозы бытия становятся последним прибежищем. Именно такова отправная точка постмодернизма как *конструктивизма*: именно мы создали «Бога» по образу и подобию своему.

Неудивительно, что верующие в Бога посчитают такую установку ложной. Для желающих сохранить за Богом место в системе мышления «Бог» в качестве предпосылки и формы нашего агнозиса – заранее неудовлетворительное решение. Богословие призывает говорить о Боге *через* расширение духа посредством метафоры. Мы хотим *освободить* «Бога» *от кавычек*, мы хотим заставить – вновь – увидеть, что мышление, несмотря на его автономность и ограниченность законами восприятия и языка, в отношении Бога пользуется семантическими полями бытия, которые было бы невозможно освоить в отсутствие *отправной точки* для этого процесса – в отсутствие Бога. Потому допущение Бога в систему мышления означает ее полное преобразование. Богословие, стремящееся мыслить категориями Бога – без кавычек, – также не сможет избежать постоянной проверки привычных способов мышления, в которых нет места Богу, и тех, где ему уготовлено место, на их состоятельность и значимость для жизни человека и совместного существования людей. Уже одно это оправдывает место богословия в культуре[10].

[10] Ср. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt,* 5. Aufl., Tübingen 1986, 205: «Обе задачи обретения нового взгляда на Бога и на мышление с богословской точки зрения тесно взаимосвязаны... В вопросе о возможности размышлений о являющемся Боге христианскому богословию следует определиться с понятием *думать*». Вторую часть этого предложения я считаю переоценкой богословием самого себя. Его критический вклад в мышление не подразумевает, что у него есть право монополизировать или определять все мышление. Мышление вне понятия Бога вполне возможно, и это лишний раз доказывает западный идеал науки. Однако размышления о Боге или о божественном открывают новые горизонты мышления, которые без идеи Бога представить невозможно. Это справедливо как в отношении пророческой роли богословия, прежде всего выраженной в социально-критических формах *богословия освобождения* и *политического богословия*, так и для более научных форм богословских размышлений о смысле и предназначении человека и мира. Последние приобретают некую форму в *космологическом* подходе *богословия процесса в холистических и апокалиптических* взглядах на экосистему, *культурно-антропологических* размышлениях о корнях региональных культур, в возвращении к истокам мышления *мистиков* в *духовном* богословии, в *литературоведческих* методах, примыкающих к философии языка, в семиотике и теории метафор (пре-