

Церковь  
и пост-  
модернизм

КАК НАЙТИ МЕСТО В ЦЕРКВИ  
ЛИОТАРУ, ФУКО И ДЕРРИДА?

ДЖЕЙМС СМИТ



# Who's Afraid of Postmodernism?

*Taking Derrida, Lyotard,  
and Foucault to Church*

James K. A. Smith

**B**  
**Baker Academic**  
Grand Rapids, Michigan

ДЖЕЙМС СМИТ



*Церковь  
и пост-  
модернизм*

**КАК НАЙТИ МЕСТО В ЦЕРКВИ  
ЛИОТАРУ, ФУКО И ДЕРРИДА?**

Перевод с английского

**КОЛЛОКВИУМ**

ЧЕРКАССЫ • 2012

ББК 86.37  
С509

Copyright © 2006 by James K. A. Smith  
Originally published in English under the title  
*Who's Afraid of Postmodernism?*  
by Baker Academic,  
a division of Baker Publishing Group,  
Grand Rapids, Michigan, 49516, U.S.A.  
All rights reserved.



С509 Смит Д.

Церковь и постмодернизм Как найти место в церкви Литару, Фуко и Деррида? – Черкассы: Коллоквиум, 2012. – 214 стр.

ISBN 978-966-8957-35-2

В христианских кругах за постмодернизмом закрепился статус несомненной угрозы. Наиболее частые ассоциации, всплывающие в связи с постмодернизмом, это релятивизм, перспективизм и, в конечном счете, нигилизм. Однако в серии блестящих эссе, посвященных Жаку Деррида, Жану-Франсуа Лиотару и Мишелю Фуко, Джеймс Смит бросает вызов подобным интерпретациям. Он показывает, что постмодернизм с его вниманием к нарративной, текстуальной и укорененной в сообществе природе истины не просто дает христианству новый интеллектуальный инструментарий, но еще и позволяет ему вернуться в самый центр современной интеллектуальной жизни.

ББК 86.37

ISBN 978-966-8957-35-2

© Коллоквиум, 2012

*Посвящается Коулсону,  
чьи фантастические мечты  
и представления о мире  
дают мне надежду  
на творчески преображенную церковь*



## ПРЕДИСЛОВИЕ К СЕРИИ

В наше время философские и теоретические вопросы, касающиеся постмодернизма, все чаще затрагиваются в церковных дискуссиях (как в зарождающихся «постмодернистских» общинах, так и в традиционных «миссионерских»). Можно уверенно сказать, что развитие постмодернистской теории (особенно «постфундаменталистской» эпистемологии) внесло огромный вклад в разрушение существовавших барьеров между евангельской «традиционной» и католической общинами. Постлиберализм – побочный продукт постмодернизма – породил новый, конфессиональный экуменизм, в котором внеконфессиональные евангельские общины, традиционные протестантские церкви и католические приходы, рассматривают новую постмодернистскую культуру как *возможность* для обновления своих церквей.

В этом контексте для современной философии и критической теории представляется прекрасная возможность, так сказать, «взять быка за рога», позволив высокому мастерству в постмодернистской теории послужить церковной практике в общинах и церквях, упомянутых выше. Цель этой серии – объединить выдающихся теоретиков континентальной философии и современного богословия, позволив им обратиться

к широкой, непрофессиональной аудитории, интересующейся тем, какое влияние оказала постмодернистская теория на веру и практику церкви. Каждая книга этой серии с разных точек зрения попытается ответить на вопросы: что может сказать постмодернистская теория о церкви? Как постмодернизм может повлиять на конкретную религиозную практику внутри церкви и за ее пределами? Какой должна быть церковь в эпоху постмодернизма? Что общего у Парижа с Иерусалимом?

Эта серия экуменическая не только в отношении ее церковной направленности, но и в отношении представленных в ней граней континентальной философии и теории. Сюда включено множество теоретических направлений, начиная от деконструкции до Радикальной ортодоксии, а также мнения философов от Бадью до Жижека, среди них и старые знакомые (Ницше, Хайдеггер, Левинас, Деррида, Фуко, Иригарей, Рорти и др.). Поскольку постмодернизм предполагает поиск древних источников, современные источники будут вести диалог с Августином, Иринеем, Фомой Аквинским и другими. Основываясь на мудрости признанных ученых в этой области, данная серия предлагает доступный вводный курс в постмодернистскую мысль с конкретной целью – исследовать ее влияние на церковную практику. Можно сказать, что эти книги предложены церкви как уроки французского языка.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вкратце о моей предполагаемой аудитории и *modus operandi*. Я философ и по профессии, и по образованию (также несущее церковное служение последние двенадцать лет), и данное исследование я посвятил философским течениям и идеям (как и Фрэнсис Шеффер). Однако в этой книге я обращаюсь главным образом не к философам или богословам (хотя и для них она может быть интересна), а, скорее, к студентам и практикам – к тем, кто пытается ориентироваться в этих вопросах, и к находящимся в центре культуры постмодернистского мира: пасторам и молодежным лидерам, служителям миссий и лидерам, священнослужителям и прихожанам, а также к тем, кто готовится к такому служению. Изначально эти материалы были написаны для «Лабри» (L'Abri), но сейчас они обращены также к ищущим духовность, пытаясь освоить постмодернистскую «территорию». Таким образом, мне хочется показать, что постмодернистскому миру придает значение отнюдь не незаурядный менталитет постмодернистской «духовности», а здоровая, живая, прославляющая церковь. Учитывая такую читательскую аудиторию, я не углублялся в философскую науку и старался не увязнуть в текстовых описаниях. Хотя и важно проследить мысль до ее истоков и прислушиваться к первоисточникам

теоретиков, я свел к минимуму количество сносок и цитат и сконцентрировался на идеях и утверждениях. Конечно, перечень источников и ссылки на другую литературу можно было умножить почти *ad infinitum*. Но вместо того, чтобы отвлекать читателя пространными ссылками, я привожу библиографию для дальнейшего чтения, в которой интересующиеся читатели найдут источники более научных и теоретических обсуждений этих тем.

Эта книга – результат просвещения на пересечении двух очень глубоких, могущественных течений: наследия факультета философии колледжа Кальвина и школы евангельской организации «Лабри» (L'Abri Fellowship) в Швейцарии. Первоначально материалы, вошедшие в книгу, представляли собой серию лекций, прочитанных летом 2003 года в «Лабри» – учебном центре, основанном Фрэнсисом и Эдит Шеффер. Возможность читать лекции появилась в результате сотрудничества между философским факультетом колледжа Кальвина и организацией «Лабри», которая регулярно приглашает преподавателей и студентов в Швейцарию. Я очень благодарен философскому факультету, особенно Ли Харди (Hardy), за возможность побывать в «Лабри», а также щедрому гостеприимству Джима и Гейл Ингрэм и друзьям в «Лабри» за проявленное гостеприимство к моей жене Дианне и ко мне. И преподаватели, и студенты «Лабри» задавали важные вопросы и высказывали мудрые соображения, которые помогли мне прояснить свои позиции относительно рассматриваемых в этой книге тем.

В процессе подготовки к лекциям я ощущал себя карликом, стоящим на плечах у великанов. С одной стороны, возможность прочитать лекции была в какой-то мере моим долгом. Сейчас я нахожусь на пути

христианской философии благодаря знакомству на втором курсе колледжа с работой Фрэнсиса Шеффера. Возможность продолжать традицию философской мысли, культурного анализа и библейского понимания сначала в лекциях, а теперь в этой книге – это попытка поблагодарить и почтить наследие Шеффера, даже если я направлю это наследие туда, куда Шеффер его не направлял. С другой стороны, я получил большое благословение, изучая философию в колледже Кальвина, находясь в русле традиции, переданной нам от таких личностей, как Джеллема (Jellema), Раннер (Runner), Мой (Mouw), Плантинга (Plantinga) и Уолтерсторфф (Wolterstorff). Я испытываю особенное чувство благодарности к моим коллегам-современникам на факультете, которые поддерживали и ободряли меня в моих трудах.

Создание из лекций книги стало возможным благодаря также нескольким друзьям, которые, не жалея времени, прочитали мою рукопись, высказали свои пожелания и критические замечания. И я с благодарностью прислушался к этим комментариям и учел их, за исключением некоторых моментов, где мое мнение принципиально не совпадало с мнением друзей. Я также благодарен Джону Франке, Брайану МакЛарену, Биллу Ван Гронингену и Джеффу Холславу за дружескую поддержку.

И, наконец, я многим обязан моей семье за неослабевающую поддержку и за то, что не давали мне уходить от реальности веры и практики. Эта книга воскрешает в памяти особые воспоминания о приключениях с Дианной в Швейцарии и Франции, которые я никогда не забуду и всегда буду бережно хранить. Проблема воспитания детей в постмодернистской культуре – один из вопросов, затронутых в этой

книге, особенно размышления о формировании желания в четвертой главе. Я посвящаю эту книгу моему второму сыну, Колсону, чье страстное увлечение Толкиеном, Королем Артуром и средневековьем поддерживают мой интерес к древнему будущему.

Некоторые материалы второй и третьей глав были опубликованы в более ранней работе «Христианство и постмодернизм: шесть точек зрения» (*Christianity and the Postmodern Turn: Six Views*, ed. Myron B. Penner [Grand Rapids: Brazos, 2005]) и включены в эту книгу с любезного позволения редактора и издателя.

# Из Парижа ли Дьявол?

## ПОСТМОДЕРНИЗМ И ЦЕРКОВЬ

Постмодернизм в чем-то похож на хамелеона: одни изображают его как монстра, другие как спасителя, некоторые видят в нем врага, но есть и те, кто считают его лучшим из всего, что было. Эта глава знакомит с вопросами, которые ставит перед церковью феномен постмодернизма, и предлагает стратегию, которая избегает ложной дихотомии – либо демонизации, либо христианизации постмодернизма.



## **Выход из матрицы**

«Добро пожаловать в *реальный мир*».<sup>1</sup> Этими словами Морфей приветствовал Нео после его освобождения из матрицы, «нейроактивного симуляционного комплекса», спроектированного машинами для контроля над людьми. Хотя Нео убегает от ловушек постапокалиптического мира, сцена фактически воспроизводит один из наидревнейших философских образов: выход из платоновской пещеры. В «Государстве» Платона Сократ рассказывает о том, как массы людей находятся в порабощении мира образов и теней, они как бы прикованы цепями в глубине пещеры, и их головы постоянно находятся в одном положении. Из-за невозможности пошевелиться, все, что им приходилось когда-либо видеть, были танцующие тени на стене пещеры. Люди находились спиной к огню, который посылает слабый свет, и когда что-то пронесет вдоль задней стены, предметы отбрасывают искаженные тени. Не ведая ничего иного, каждый из обитателей пещеры считает тени реальными, пока один из них не освобождается. Отвернувшись от стены теней, этот освобожденный узник начинает пробираться к выходу из пещеры, неуклонно продвигаясь к миру, который находится сверху. Сразу же, повернувшись, он понимает, что тени – это только отражения статуй и силуэтов. Проходя мимо них и мимо огня пещеры, заключенный постепенно выходит из своего подземного заключения к свету дня и внешнему миру.

Сначала его все поражает и приводит в смущение – свет солнца ослепляет глаза, привыкшие только к темноте. Действительно, свет реального мира причиняет

<sup>1</sup> *Матрица* DVD, написано и поставлено Энди и Ларри Вачовски (Burbank, CA: Warner Home Video, 1999).

боль глазам, никогда не видевшим его. Не в состоянии вначале посмотреть вверх, освобожденному узнику приходится передвигаться по миру, смотря на тени на земле и на отражения в воде. Но эти отражения брошены не копиями и силуэтами, а самими предметами. В самом деле, опыт, обретенный после выхода из пещеры, постепенно открыл, что то, что узник считал реальностью, фактически было тенью реальности, копией копии. В мире по ту сторону пещеры он мог видеть не просто тень дерева и даже не силуэт отражения дерева, а само дерево. Все, что казалось ему нелепым до освобождения, мир, где он родился, и все его окружение было нереальным, – теперь было понятным. Еще понятней для узника было то, что ему следует сделать: вернуться в пещеру, освободить своих товарищей и рассказать правду о том, как выглядит реальный мир.

Образ Нео в фильме «Матрица» братьев Вачовски – это образ постмодернистского платоновского узника. Он провел всю свою жизнь в своего рода тюрьме – в капсуле с якобы утробной жидкостью, питался через трубку, и в его сознании танцевал не унылый, темный мир теней, а красочная реальность высотных домов, кафе и ночных клубов. «Стена», на которой происходит все это действие, находится в разуме Нео, где программа «нейроактивной симуляции» вводит мир образов прямо в его сознание. Таким образом, хотя эти узники фактически заключены в капсулы, где из них выкачивают энергию, чтобы питать искусственный интеллект, они считают себя кем-то другим, находящимся где-то в другом месте. В то время как тело Нео прикреплено к системе проводов, он думает, что он – некий Томас Андерсон, заурядный сотрудник развивающейся технологической кампании.

Морфей приходит к Нео как освободитель, знающий истину, который может спуститься в глубину пещерной тьмы, чтобы освободить ее обитателей. Хотя Морфей встречает Нео в матрице, он со своей командой может освободить его тело, его истинное «я» из капсулы. Когда пытливый ум Нео прекратил получать нейроактивную симуляцию, то есть матрицу (как тело отвергает трансплантированный орган), система выбрасывает его из капсулы, как мусор. Морфей со своей командой хватается за Нео, извлекая его из подземной тюрьмы и ведя к яркому свету реальности, поднимает его тело из темной пещеры к тоннелю света, исходящего от корабля «*Навуходоносор*». Морфей приветствует проснувшегося Нео: «Добро пожаловать в реальный мир». То приходя в сознание, то теряя его, Нео спрашивает: «Почему у меня болят глаза?» «Потому что ты раньше ими никогда не пользовался», – отвечают ему. Теперь глазам, которыми Нео на самом деле не пользовался, нужен строгий режим реабилитации. Когда Нео получил ошеломляющие ответы на свои вопросы, у него закружилась голова и его стошнило от дезориентации. Нелегко привыкать к реальному миру.

Наша современная культура, куда входит и церковь, пережила подобную дезориентацию или переориентацию. Эта книга сосредоточивает свое внимание на переходе, очень похожем на тот, который пережил Нео: выход из одного места в другое, из одной реальности в другую, от модерна к постмодерну. Хотя мы можем его так и не называть, наш опыт перемен и изменений в культуре можно отнести к наступлению постмодернизма и просачивающегося влияния постмодернизма на нашу культуру. Переход ставит под сомнение почти все, в чем раньше мы были уверены, и расшатывает веру, которая так легко приравнивалась

к картезианским «несомненным фактам», иногда вызывающим нечто вроде головокружения. Как и в случае с Нео, наше пробуждение в новой ситуации порождает массу вопросов и растерянность. В такой ситуации Морфей сказал Нео, чей разум кружился в водовороте новой реальности: «Мне кажется, сейчас ты чувствуешь себя как Алиса, свалившаяся в кроличью нору». Такой культурный переворот однажды описал У. Х. Оден (Auden): «Это похоже на то, как если бы вы оставили свой дом на пять минут, чтобы отправить письмо, а за это время гостиная поменялась бы местами с комнатой, которая находится за зеркалом над камином».<sup>2</sup> Если бы мы узнали, что тени, которые мы считали настоящими, отбрасываемыми реальными предметами, всего лишь искаженное отражение реальности, то, вероятно, мы почувствовали бы, что весь наш мир рушится. Даже если у нас есть ощущение, что это «реальный мир», как заявил Морфей, мы не знаем, как жить в нем.

Хотя я и не претендую на роль Морфея, но надеюсь предложить некую терапию и реабилитацию, помочь сориентироваться в мире постмодернизма, в котором мы оказались.

### **Что такое постмодернизм?**

В современной церкви идея постмодернизма воспринимается и как яд, и как лекарство. Некоторые считают постмодерн смертельным ядом для христианской веры, новым врагом сродни секулярному гуманизму; они демонизируют его, пугая страшными последствия-

---

<sup>2</sup> W. H. Auden, "If, on account of the Political Situation," from *The Complete Works of W. H. Auden* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988).

ми.<sup>3</sup> Другие видят в постмодернизме веяние тихого ветра Духа, посланного оживить сухие кости церкви.<sup>4</sup> Это особенно относится к движению «имерджинг черч» (emerging church – Появляющаяся церковь; ассоциируется с Брайаном МакЛареном, Леонардом Свитом, Робертом Веббером и др.), которое критично относится к современному прагматичному доктринальному подходу евангельских церквей и стремится по-новому взглянуть на свидетельство церкви в постмодернистской культуре. Однако в обоих случаях постмодернизм остается неясным понятием – изворотливым зверем, ускользающим от нашего понимания. Еще более подходящее сравнение для постмодернизма – хамелеон, который принимает тот вид, в каком мы хотим его видеть: если постмодернизм воспринимать как врага, он выглядит чудовищно; если в нем видят избавление, он обретает статус спасителя. Такая неопределенность

---

<sup>3</sup> См., например, Charles Colson, "The Postmodern Crackup: From Soccer Moms to College Campuses, Signs of the End," *Christianity Today*, December 2003, 72. См. также Millard Erickson, Douglas Groothuis, and D. A. Carson (*The Gaging of God: Christianity Confronts Pluralism* [Grand Rapids: Zondervan, 1996] and *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* [Grand Rapids: Zondervan, 2005]).

<sup>4</sup> См., например, Brian D. McLaren, *A New Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey* (San Francisco: Jossey-Bass, 2001); idem, *The Church on the Other Side: Doing Ministry in the Postmodern Matrix* (Grand Rapids: Zondervan, 2000); Leonard Sweet, *Soul Tsunami: Sink or Swim in New Millennium Culture* (Grand Rapids: Zondervan, 1999); Robert E. Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker, 2002); and Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity* (Grand Rapids: Baker, 2004).

порождает скептицизм у всех, кто начинает задаваться этим вопросом. *Что же такое постмодернизм?*

Ответ на этот вопрос иногда предлагается в виде исторического тезиса: постмодернизм по-разному описывали как некое *пост-* (после) модернистское состояние, а иногда даже привязывали к конкретным историческим событиям, как например, к студенческим массовым беспорядкам в 1968 году, отказу от золотого стандарта, падению Берлинской стены, а кто-то еще точнее – к 15:32 15 июля 1972 года!<sup>5</sup> Каждое событие, претендующее на ознаменование наступления постмодернизма, полагается на предположительный коллапс модернизма. Попытки точно указать наступление эпохи постмодерна, связать это с конкретным событием или даже с отдельной сферой культуры (архитектура, литература, музыка, изобразительные искусства) приводят только к спорам и разногласиям. К тому же, по-видимому, наивно полагать, что такой *Zietgeist*, как постмодернизм, может быть вызван каким-то одним событием.

Сложно точно определить его историческое происхождение, однако большинство комментаторов постмодернизма сходятся в одном: постмодернизм, чудовище или спаситель, пришел из Парижа. Постмодернизм обязан своему стремительному распространению французскому философскому влиянию. Наряду с тем, что большинство толкователей из разных

---

<sup>5</sup> Это время, когда в Сент-Луисе взлетел на воздух социальный жилой комплекс «Прюит-Ингоу» (Pruitt-Ingoe) (завоевавший приз проект Ле Корбюзье «Машина для современной жизни») как непригодный для проживания обитавшего там малообеспеченного населения. См. Charles Jencks, *Le Corbusier and the Continual Revolution in Architecture* (New York: Monacelli, 2000).

областей (архитектура, искусство, литература, богословие) согласны с этим мнением, они не уделяют особого внимания философии или французской философии в частности. Другими словами, многие признают необходимость понимания французской философии при рассмотрении постмодернизма, но редко ищут там обоснование ему. Брайан МакЛарен, например, часто ищет философское обоснование, но затем уходит от этого, как от «слишком отдаленного от повседневной жизни» или как от ненужного для понимания «постмодернизма», который отличается от «философского постмодернизма».<sup>6</sup> Но я хочу пойти по стопам Фрэнсиса Шеффера, относясь к философии достаточно серьезно именно потому, что она действительно влияет на повседневную жизнь. «Идеи склонны к воплощению в жизнь» и даже в культуре развлечений есть мысль, которая формирует ее.

Шеффер в предисловии к работе «Бегство от разума» говорит: «Чтобы постичь тенденции развития современной мысли, нынешнюю ситуацию следует рассмотреть в историческом плане, тщательно анализируя эволюцию философских мыслетформ».<sup>7</sup> В книге «Бог Суший» (*The God Who Is There*) Шеффер анализирует изменения модернизма и приходит к выводу, что их начало в философии («первый шаг» на «пути к отчаянию»); таким образом, согласно Шефферу, явления культуры – это симптомы философских изменений, а не наоборот. В критическом анализе культуры, который мы встречаем в книгах «Бог Суший» и «Бегство от разума», Шеффер предлагает то, что модно

<sup>6</sup> McLaren, *Church on the other side*, 160; а также *New Kind of Christian*, 19.

<sup>7</sup> Schaeffer, *Escape from Reason*, in *The Francis A. Schaeffer Trilogie* (Westchester, IL: Crossway, 1990), 208.

назвать теорией просачивания философского влияния: в явлениях культуры, в конечном счете, отображены философские движения. Возможно, мой анализ философского постмодернизма можно расценить как необходимое дополнение (или еще лучше как предпосылку) к анализу постмодернизма МакЛарена.<sup>8</sup>

Таким образом, в этой книге я хочу применить стратегию Шеффера в размышлениях о постмодернизме.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Хотя я и не могу рассмотреть эту тему подробно, нам следует хотя бы отметить общее эвристическое различие между постмодернизмом как интеллектуальным движением и постмодерном как совокупностью культурных феноменов. Деконструкция Дерриды и генеалогия силы Фуко представляют собой примеры постмодернизма; юношеская погруженность в виртуальную реальность и превозношение супермаркета до уровня храма – это примеры постмодерна. Хотя и существует эффект просачивания между философскими течениями постмодернизма и феноменами культуры, относящимися к постмодерну, многое, связанное с культурным постмодерном, фактически является плодом модерна. Другими словами, культурные феномены не склонны (пока еще?) отражать радикальные последствия постмодернизма. Причиной этому может быть то, что сам постмодернизм приуменьшает свою причастность как в интеллектуальной, так и в культурной сферах. Индивидуализм и потребительство, которые характеризуют современную культуру, – это плоды, имеющие глубоко модернистские корни. Также и релятивизм обязан намного большим модернизму, чем постмодернизму. В этой книге я уделяю основное внимание интеллектуальным течениям постмодернизма, но остаются важные вопросы о культурных явлениях, которые по праву можно отнести к постмодерну.

<sup>9</sup> МакЛарен также считает Шеффера прототипом в этом смысле. Он цитирует наставление Шеффера церкви, данное поколению тому назад: «Одна из самых больших несправедливостей по отношению к молодежи – это просить

Я считаю ее результатом приверженности Шеффера гуманизму и экзистенциализму; постмодернизм (между прочим, этот термин редко используется во Франции) в некотором смысле – преемник экзистенциализма. Говоря о стратегии Шеффера, я имею в виду как минимум две вещи. Первое – чтобы понять постмодерн, нам нужно вернуться к самой философии. Постмодерн как культурный феномен часто отличается от постмодернизма как философского движения, я согласен с Шеффером, что культурный феномен это, скорее всего, плод философских движений. Мы серьезно относимся к культуре и к идеям. Второе – моя стратегия «шефферская» в том смысле, что моя основная аудитория не только философы, но и практики, а если точнее, то христиане, несущие служение в постмодернистском мире, а также ищущие обитатели этого постмодернистского мира. Эти главы – не академический проект *per se*. Их цель познакомить с философскими течениями людей, которые не увлекаются философией. Поэтому я по мере возможности избегаю философской лексики. Там, где нельзя обойтись без специальной терминологии, она формулируется в контексте с разъяснениями и толкованиями. Я представляю себе это как стратегию воплощения, пытаюсь облечь мысль в слова, доступные аудитории, так же как Кальвин часто подчеркивал, что Бог во Христе облакает свою мысль в наши слова, и мы имеем теперь ее как Слово, которое можем понять.<sup>10</sup>

---

их быть консервативными... Если мы хотим быть справедливыми, мы должны учить свою молодежь быть революционерами, выступающими против статус-кво (McLaren, *Church on the Other Side*, 16).

<sup>10</sup> Более полно я рассматриваю понятие языка воплощения в своей работе *Speech and Theology: Language and*

Поставив непритязательную цель попытаться раскрыть изначальные философские импульсы, стоящие за постмодернизмом, моя стратегия заключается в рассмотрении несвятой троицы постмодернистских мыслителей: Жака Деррида, Жана Франсуа Лиотара и Мишеля Фуко. Хотя их имена не всем известны, ключевые аспекты их рассуждений сейчас стали привычными не только в научном обществе, но и в средствах массовой информации. В частности, я основательно рассматриваю три лозунга постмодернизма, связанных с этими философами:

- «Нет ничего кроме текста» (Деррида)
- Постмодернизм – это «недоверие к метанарративам» (Лиотар)
- «Власть – знание» (Фуко)

В целом, эти три лозунга используются как взаимно исключаящие для конфессиональной христианской веры. Как может человек, принимающий развернутое повествование Писания как Слово Божье, отвергать метанарративы? Как может верящий в существование трансцендентного Бога и его творение отвергать представление о том, что не существует реальности за пределами текста? Как может тот, кто поклоняется Богу, который есть любовь, участвовать в восхвалении стремления к власти Ницше как основы реальности?

Проблема кроется в том, что эти вопросы основаны на непонимании утверждений. Другими словами, с этими лозунгами (которые не задумывались авторами как лозунги) обращаются как с бамперными наклейками: используют их без контекста. Если же мы рассматриваем эти утверждения в контексте, мы видим, что они

---

*the Logic of Incarnation*, Radical Orthodoxy Series (London: Routledge, 2002).

означают нечто другое, чем дает нам поверхностное рассмотрение бамперной наклейки. Надпись на бамперной наклейке превращает утверждения в лозунги, которые увековечивают целый ряд мифов о постмодернизме. Моя цель – демифологизировать постмодернизм и показать, что часто наши представления о том, что говорят постмодернисты, как правило, не имеют с ними ничего общего. И, возможно, более провокационное – я покажу, что фактически все эти утверждения имеют глубокое сходство с основными христианскими утверждениями.

Собственно, исследования, изложенные со второй по четвертую главы, задуманы мной как «меч обоюдоострый». С одной стороны, я на серьезном уровне ознакомлю христиан с течениями современной мысли, часто представленными как постмодернизм. Для этого потребуется подвергнуть эти идеи критике с точки зрения христианского мировоззрения. Но также эти исследования помогут сократить другой путь: я критически оцениваю частые непонимания христианами постмодернизма и предлагаю посмотреть на постмодерн как на условие, которое христиане должны в некотором смысле приветствовать. Нечто доброе *может* быть из Парижа. Таким образом, я просто воспроизвожу еврейскую стратегию, позже перенятую Августином и использованную такими богословами, как Джон Кальвин и Абрахам Кайпер (Kuiper): удрать с египетской добычей. Августин писал в «Христианской науке» (*De doctrina Christiana*), что точно так же, как иудеи покинули Египет с египетским золотом, которое они собирались использовать в поклонении Яхве (даже если они иногда неправильно его использовали), так и христиане могут найти ресурсы в нехристианской мысли – будь то Платон или Деррида – которые можно использовать для

славы Божьей и продвижения его царства. Эта книга – попытка извлечь пользу из постмодернизма для блага царства Божьего.

В частности, я думаю, что эта несвятая троица – Деррида, Лиотар и Фуко – в действительности может подтолкнуть нас к тому, чтобы вернуть некоторые истины о природе церкви, которые затенены модерном, а также христианами, которые закоснели в модернизме, не видя его истинного лица. Одна из причин, почему постмодернизм стал пугалом для христианской церкви – мы слишком долго жили в модернизме, став его частью. Постмодернизм может быть врагом нашего модерна, но также он может быть и союзником нашего древнего наследия. Другими словами, именно эти три парижанина могут помочь нам *быть* церковью. И именно анализ каждого из этих постмодернистских теоретиков влечет за собой двойной результат:

- *Деррида*. Утверждение, что «нет ничего кроме текста» (*il n'y a pas de hors-texte*) может быть расценено как радикальное переложение реформаторского принципа *sola scriptura*. В частности, мысль Деррида должна подстегнуть нас вернуть два ключевых акцента служения церкви: а) центральное положение Писания как связующего звена в нашем понимании мира в целом; б) роль общины в толковании Писания.
- *Лиотар*. Утверждение, что постмодерн – «недоверие к метанарративам» – это утверждение, в конечном счете, одобренное церковью, подталкивает нас добиться возвращения: а) повествовательного характера христианской веры, а не воспринимать ее как собрание идей; б) вероисповедной природы нашего рассказа и того,

как мы находим себя в мире конкурирующих нарративов.

- Фуко. На первый взгляд тревожное нищееанское утверждение «знание – это сила» должно подтолкнуть нас к осознанию того, что Эм-ти-ви узнало уже давно: а) образование и знание – это культурная сила; б) церкви необходимо установить альтернативное образование посредством альтернативной дисциплины. Другими словами, нам нужно воспринимать дисциплину как созидательную структуру, которой нужно надлежащее руководство. У Фуко есть что сказать о том, что означает быть учеником.

Конечно же, поскольку ни один из этих теоретиков не является христианином, нам следует быть готовыми к тому, что будут некоторые моменты фундаментальных разногласий и что появится необходимость критической оценки некоторых их умозаключений.

В каждой главе используется общий подход, чтобы раскрыть точку зрения этих постмодернистских философов и их теории, и глава начинается с короткого обсуждения недавно вышедшего на экраны фильма, как способ иллюстрации некоторых вопросов и проблем, поставленных под угрозу. Фильм – это *lingua franca*<sup>11</sup> не только американской культуры, но в большей мере всемирной культуры. Более того, это сильное средство «воплощения», которое может открыть истину о мире, открывая пережитое нами так, как не могут этого сделать рассуждения или учебник. К тому же, обсуждения фильма стимулируют наше любопытство – заставляют задавать такие же вопросы, какие задают и эти

<sup>11</sup> Итал. *lingua franca* – франкский язык. Язык, используемый как средство межэтнического общения в определенной сфере деятельности.

постмодернистские философы. Затем я представляю главное утверждение, сделанное каждым из философов, объясняя, что было сказано с учетом контекста утверждения в работе богослова. Потом потребуется некоторое объяснение, ввиду общего непонимания утверждения, особенно христианскими богословами и практиками. После этого мы рассмотрим теоретическое и практическое применение (их никогда нельзя разделять) этого утверждения для церкви, подводя к конструктивному выводу относительно модели постмодернистской церкви.

Таким образом, каждая глава заканчивается «туром» постмодернистской церкви. Поразмыслив над идеями Деррида, Лиотара и Фуко, каждая глава завершается учебным примером, в котором обсуждаются недавние события, происходящие в церкви в ответ на условие постмодерна, как например, движение Появляющейся церкви. В работах Брайана МакЛарена, Леонарда Свита и других, мы находим христианских философов и практиков, которые пытались приписать культурные изменения постмодернизму. Эти бесстрашные исследователи были одними из первых, кто нанес на карту постмодернистскую топографию для церкви. Учитывая нашу встречу с ключевыми философами постмодерна, мы критически рассмотрим их понимание постмодернизма и их предложения касательно модели постмодернистской церкви. Хотя я глубоко разделяю затронутые ими проблемы, думаю, что иногда их предложения остаются в плену у некоторых модернистских стратегий.<sup>12</sup> Я покажу, что для постмодернистской церкви не остается ничего лучшего, чем быть древней, что

---

<sup>12</sup> Например, «неконфессионализм» можно отнести к феномену глубокого модернизма. Я рассматриваю этот вопрос дальше, в четвертой главе.

самый лучший способ привнести евангелие в постмодернистский мир – возродить традицию, и что самые эффективные методы ученичества можно найти в литургии. Каждый тур по постмодернистской церкви даст точную картину того, что Деррида, Лиотар и Фуко могли думать о нашем поклонении.

Серьезное знакомство с постмодернизмом заставит нас оглянуться назад. И мы увидим, что многое из того, что преподносится под знаменем постмодернистской философии, частично использует древние и средневековые источники, что в значительной степени возвращает домодерновые способы познания, бытия и деятельности. Древние и средневековые источники – это полезное мнение, противостоящее модерну.<sup>13</sup> Так, Деррида постоянно ссылается на Платона (а позже и на Августина), Лиотар обращается к культуре племен, а Фуко размышляет над древней практикой дисциплины. Не будучи консервативным и не пытаясь возродить (мифическую) первоначальную традицию во имя «палеортодоксии», постмодернизм действительно осуществляет определенное творческое восстановление древних тем и личностей.<sup>14</sup> Три исследования, изложенные со второй по четвертую главы, подготавливают

---

<sup>13</sup> Этот резонанс между древней и постмодернистской мыслью был вызван богословом, специалистом по средневековой Дэвидом Барреллом (Burrell), который отмечает близость между постмодернистским и средневековым богословием. «Постмодерн, – говорит он, – можно перевести как ‘анти-антисредневековый’» (*Faith and Freedom: An Interfaith Perspective* [Oxford: Blackwell, 2044], 141).

<sup>14</sup> Думаю, что многие были бы удивлены, узнав, что парижские философские круги сейчас активно обсуждают труды Святого Августина, описанные в работе Жана-Люка Мариона (Marion) в Сорбонне.

почву для заключительной главы, в которой приведены убедительные доводы в пользу того, что самый последовательный постмодернизм должен появиться в многочисленной конфессиональной церкви, которая использует довольно редкие (но вселенские) и древние практики церковного поклонения и ученичества. Другими словами, «радикальная ортодоксия» – единственный итог постмодернистской критики, и поскольку движение Появляющейся церкви уклоняется от не апологетической догматики (не крайний фундаментализм), оно остается во власти мечтаний, амбиций и скептицизма по поводу модернизма. Поэтому в пятой главе рассматривается вопрос, почему лучший способ быть постмодернистом – это быть древним, и лучший способ провозглашать христианскую веру в постмодернистском мире – не тихо, с порицаемой робостью, а не апологетически, с воплощенной решимостью принести справедливость в общество.<sup>15</sup>

### ***Апологетика и свидетельство в постмодернистском мире***

От рассуждений о постмодернизме может появиться впечатление, что мы характеризуем отдельное конкретное явление, как например, стол и чашка. Более того, мы можем склониться к мысли, что с появлением постмодерна все изменилось. Но и то, и другое далеко от истины – постмодернизм, по общему признанию, – это многообразный и разносторонний феномен. И постмодернизм не отрывается полностью от модернизма. Между модерном и постмодерном есть и преемственность,

<sup>15</sup> Ход моей мысли в этом направлении многим обязан работе Роберта Веббера *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker, 1999).

и различия. Самая значительная преемственность видна в том, что оба отвергают благодать: другими словами, и модерн, и постмодерн характеризуются идолопоклонническим представлением о независимости и глубоком естествознании.<sup>16</sup> Отмечая такую богословскую преемственность, при которой постмодерн часто выглядит как усиление модерна, в особенности в отношении понимания свободы, использования технологии и т. д.

Эта преемственность двояко влияет на последующую дискуссию: я стремлюсь подчеркнуть разрыв преемственности между модерном и постмодерном. Я признаю, и где-то уже это утверждал, что преемственность все же существует между модернистской и постмодернистской мыслью, особенно в работах Деррида и Фуко, где оба признают, что они в значительном смысле мыслители Просвещения.<sup>17</sup> Однако в некотором смысле они также – критики модерна, и таким образом постмодернизм действительно в некоторой степени разрывает преемственность с модернизмом. В исследованиях, изложенных в этой книге, я особенно был заинтересован в возможностях, предоставляемых этим разрывом, возвращая к более твердой и менее модернистской христианской вере.

Это ведет ко второму акценту, который я сделал на преемственности между постмодернизмом и ортодок-

---

<sup>16</sup> Или, как говорит Грэхэм Хьюз (Hughes), и модерн, и постмодерн характеризуются горьким, как выразился Макс Вебер, «разочарованием в мире» (Hughes, *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity* [Cambridge: Cambridge University Press, 2003], 2).

<sup>17</sup> См., например, James K. A. Smith, *Jacques Derrida: Live Theory* (London: Continuum, 2005), 3.3.2.

сальной христианской верой.<sup>18</sup> Многое в работе Деррида, Лиотара и Фуко заслуживает критики, особенно с христианской точки зрения. Здесь и в контексте первоначальных лекций, из которых состоит эта книга, необходимо подчеркнуть точки частичного совпадения положений постмодернизма и исторической ортодоксальной христианской веры, особенно потому, что я, в некотором смысле, продолжаю дело Шеффера. Чтобы достичь этого, необходимо столкнуться со скрытым модернизмом в толковании Шеффером христианской веры как «системы истины».<sup>19</sup> Вместо того чтобы явно подвергнуть критике Шеффера по этому вопросу, мне бы хотелось продемонстрировать, возможно, к удивлению Шеффера (и досаде), что утверждения Деррида и Фуко имеют нечто общее с его собственным мнением о знании и истине (насколько Шеффер признавал роль предпосылок).<sup>20</sup> Тогда как целью Шеффера

<sup>18</sup> Обычно я использую этот термин как условное обозначение, относящееся к христианской вере, укорененной в Писании и подтвержденной в исторических символах веры и вероисповеданиях, чтобы развить его в более поздней реформаторской мысли. Хотя моя работа носит экуменический характер, позже станет понятно, что я считаю реформаторское исповедание важным продолжением исторической ортодоксальной христианской веры. Я бы не хотел вступать здесь в широкую полемику об этом, а только затрону эту тему настолько, насколько она влияет на эпистемологию (теорию знания) и, следовательно, на апологетику. И в заключение отмечу, что здесь находится под ударом августианское католическое богословие.

<sup>19</sup> См. приложение к «Апологетике» в *Трилогии*.

<sup>20</sup> Это спорный вопрос, и даже когда Шеффер явно затрагивал его, он оставался при своем мнении, временами склоняясь к более классическому подходу, который не принимал всерьез роль предпосылок в знании. Собственное

было в целом указать на разрыв преемственности между, скажем, экзистенциализмом и христианской верой, есть преимущество в том, чтобы обнаружить «очаг напряженности» с помощью нахождения точек соприкосновения между христианской и нехристианской мыслью. Признание такой преемственности может потребовать отказа от некоторых наших собственных модернистских предпосылок. Наша христианская вера – и, соответственно, наше мнение об апологетике – заражено модернизмом, когда мы не понимаем воздействие греха на разум. Игнорируя это, мы перенимаем оптимизм Просвещения в отношении роли предположительно нейтрального разума в понимании истины.<sup>21</sup> (Мы также дошли до того, что стали придерживаться

---

реформаторское богословие Шеффера подрывает позиции классической апологетики, поскольку придерживается принципа «интеллектуального воздействия греха», то есть влияние греха на разум, искажая понимание того, что считается истиной и что можно признать как истину для неверующего (Рим. 1, 18-22; 1 Кор. 2). Находясь в Л'Абри, у меня была возможность внимательно ознакомиться с классической работой XVII столетия Джона Оуэна о Святом Духе. Я бы не мог порекомендовать лучшего утверждения о воздействии греха на интеллект, чем его доклад «Разрушение порочности ума грехом» (*Corruption of the depravity of the mind by sin*) (III.iii. *The Holy Spirit* [repr., Grand Rapids: Kregel, 1954], 144-69). То же самое можно найти и в *Философских крохах* Кьеркегора: чтобы узнать истину, учащийся (ученик) должен получить от Учителя (Бога) не только содержание истины, но также и само условие для ее получения. Распределение условия – это действие благодати посредством работы Святого Духа.

<sup>21</sup> В современном контексте то, что я где-то назвал «школа Биола» апологетики и христианской философии, воплощает в себе этот модернизм. См. краткое изложение в моей работе “Who’s Afraid of Postmodernism? A Response

«константиновских» стратегий, которые под знаменем естественного закона хотят построить «христианскую Америку»).

Если сформулировать это в более знакомых терминах, классическая апологетика оперирует довольно модернистским представлением о разуме; с другой стороны, апологетика предпосылок – постмодернистская (и августинская!), поскольку она признает роль предпосылок в том, что считается истиной, и в том, что признается истиной. Поэтому постмодернизм может быть катализатором для церкви в восстановлении своей веры не как системы истины, продиктованной нейтральным разумом, а как истории, которая требует «глаз, чтобы видеть, и ухо, чтобы слышать». Тогда главная обязанность церкви как свидетеля не демонстрация, а провозглашение – керигматическое призвание провозглашения Слова, ставшего плотью, а не слабые реальности теизма, которые предположительно производят нейтральный разум.

Другими словами, если наше апологетическое провозглашение не берет свое начало в откровении, то мы проиграли игру модернизму. В этом отношении я становлюсь на сторону еще более раннего парижского философа и протопостмодерниста Блеза Паскаля, который категорично выражал протест, утверждая, что Бога, явившего себя в воплощении и Писаниях – Бога Авраама, Исаака и Иисуса Христа – необходимо отличать от (современного) бога философского теизма. Но еще важнее новая апологетика, фактически древняя, – как раз та, которая провозглашается образом жизни обще-

---

to the 'Biola School'" in *Christianity and the Postmodern Turn*, ed. Myron Penner (Grand Rapids: Brazos, 2005).

ства.<sup>22</sup> Как отметил Питер Лайтхарт (Leithart): «Первая и главная защита Евангелия, первое “рекомендательное письмо” не только Павлу, но и Иисусу, – это не аргумент, а жизнь Церкви, приведенная в соответствие Христу Духом в служении и страданиях».<sup>23</sup> Церковь не имеет апологетики, она сама – апологетика.

### **От современного христианства к постмодернистской церкви**

Если я отвергаю эпистемологию, которая заполонила современное христианство, тогда я также отвергаю экклесиологию (а точнее ее недостаток), которая сопутствует этому модернистскому варианту веры. Внутри матрицы современного христианства базовый «ингредиент» – это индивидуум, тогда, следовательно, церковь – это просто собрание индивидуумов. Понимая христианскую веру как личное дело между индивидуумом и Богом (просто попросить Иисуса «войти в мое сердце»), современному евангельскому христианству тяжело сформулировать, как или почему церковь должна играть какую-либо иную роль, кроме той, чтобы предоставить место для общения с другими индивидуумами, имеющими личные отношения с Богом. В такой модели действительно имеет значение – христианство как система истины или идей, а не церковь как живая община, олицетворяющая своего Главу. Современное христианство склонно воспринимать церковь либо как

<sup>22</sup> Для дальнейшего обсуждения этой новой апологетики (следуя Роберту Вебберу). См. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004), 179–82.

<sup>23</sup> Peter J. Leithart, *Against Christianity* (Moscow, ID: Canon, 2003), 99.

место, где индивидуумы собираются, чтобы найти ответы на свои вопросы, или как еще одну остановку, где люди могут попытаться удовлетворить свои потребительские желания. Христианство как таковое становится больше интеллектуальным, чем истинным, больше превращенным в товар, чем местом для искреннего общения.

В обсуждении христианской веры, от модернизма к постмодернизму, я редко говорю о христианстве и даже воздерживаюсь от упоминания христиан как отдельных личностей, напротив, я склонен говорить о Церкви с большой буквы. Я хочу выступить в поддержку замены модернистского христианства на постмодернистскую церковь, что сродни смене парадигмы, которую пережил Нео. Суть моего вопроса носит исповедальный характер: как утверждается в Апостольском символе веры «я верю в святую католическую церковь», я тоже верю, что само упоминание святой католической церкви развенчивает модернистский индивидуализм, заполонивший современные евангельские церкви.<sup>24</sup> Воистину, нам удастся возратить многократно искаженную формулировку: «Вне церкви нет спасения». Это не значит, что отдельное церковное тело служит распределителем благодати или подателем спасения, а, скорее, просто нет христианства помимо тела Христа, которым есть церковь. Тело – это новозаветная органическая модель общины, которая опровергает модернистский акцент на индивидууме.

---

<sup>24</sup> Я все еще обеспокоен тем, что, несмотря на все разговоры об общине в движении Появляющейся церкви, мы все еще не обнаружили радикальные последствия изменений. Следующая задача для движения Появляющейся церкви – ясно выразить и разработать экклесиологию.

Церковь существует не для меня: мое спасение, прежде всего, дело не интеллектуального влияния или эмоционального удовлетворения. Церковь – это место, где Бог обновляет и изменяет нас, место, где практика пребывания в теле Христа преобразует нас в образ Сына. Мне, грешнику, спасенному благодатью Божьей, необходимы не столько ответы, сколько преобразование собственной воли и сердца. То, что я описываю как деятельность церкви, включает в себя не только традиционные таинства<sup>25</sup> крещения и евхаристии, но также обряд христианского венчания и воспитание детей, и простую, но радикальную практику дружбы, и даже призвания сблизиться с теми, кто тебе не нравится! Церковь, например, это место, где можно научиться терпению на практике. Плод Духа появляется в нашей жизни из семян, посаженных практикой жить жизнью церкви; и когда церковь начинает демонстрировать плод Духа, она становится свидетелем постмодернистскому миру (Ин. 17). Нет ничего более контркультурного, чем община, которая служит Страдающему рабу в мире, который посвятил себя потребительству и насилию. Но церковь будет нести это контркультурное, пророческое свидетельство только тогда, когда она отвергнет свой собственный модерн; в этом отношении постмодернизм может быть другим катализатором, чтобы церковь была церковью.

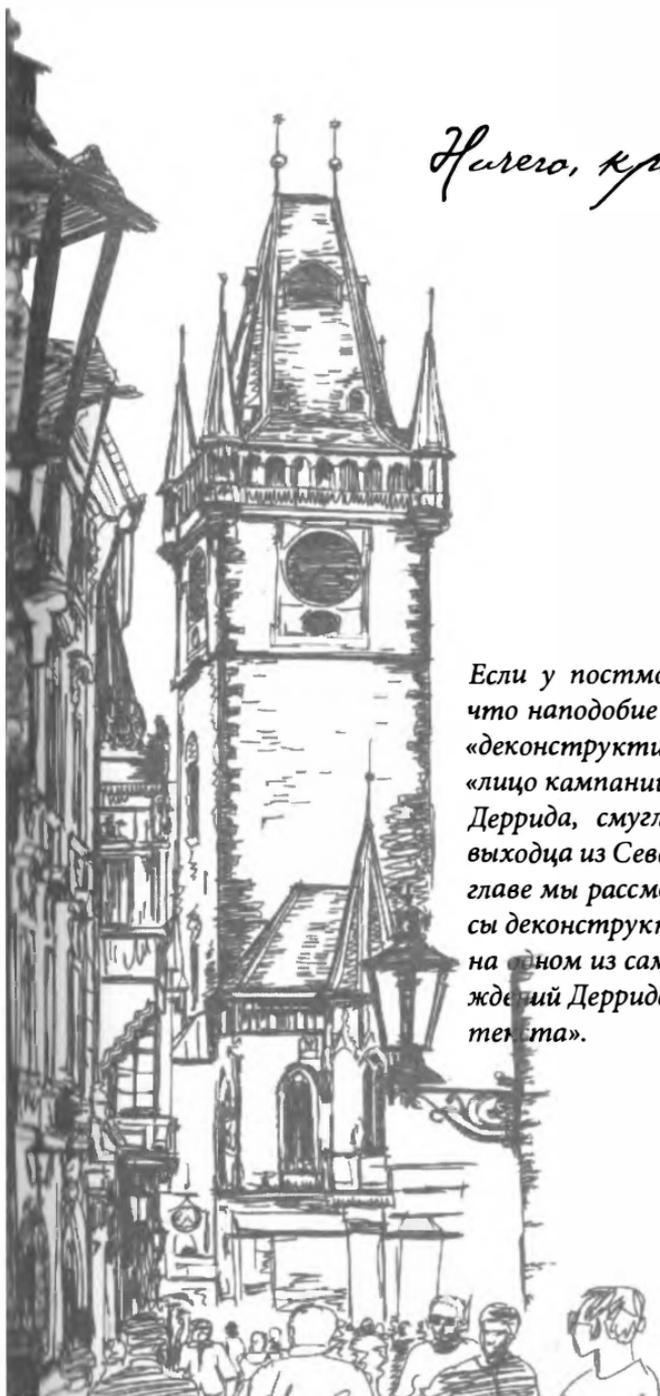
---

<sup>25</sup> Здесь мы успешно вернулись к богатому, сакраментальному богословию Жана Кальвина в отличие от шаткого цвинглианского богословия, которое, кажется, взяло верх в реформатских евангельских кругах.

## Ничего, кроме текста

### ДЕРРИДА, ДЕКОНСТРУКТИВИЗМ И ПИСАНИЕ

Если у постмодернизма и есть нечто наподобие бренда, то это слово «деконструктивизм», и если есть «лицо компании», то это лицо Жака Деррида, смуглолицего парижанина, выходца из Северной Африки. В этой главе мы рассмотрим главные вопросы деконструктивизма, основываясь на одном из самых известных утверждений Деррида: «Нет ничего, кроме текста».



### **Поднимая завесу. «Помни» (Memento)**

У Ленни есть одна проблема...<sup>26</sup> Хотя нет, у него много проблем, поверьте мне! Самое страшное – он не помнит того, что делал пять минут назад. С тех пор как убили его жену, а он получил тяжелую травму головы, Ленни не может запомнить ничего нового. Он помнит все, что было до несчастного случая, поэтому знает, кто он, и может справляться с повседневными обязанностями: кушать, водить машину и, что очень важно, – *писать*.<sup>27</sup> Но находясь за рулем, он не помнит, зачем сел в автомобиль, а зайдя в ресторан, не может вспомнить, зачем он туда пришел. Когда он идет на встречу с новой знакомой – не помнит, как она выглядит. Администраторы мотелей быстро соображают, что Ленни не помнит, сколько номеров он снял, и радуются возможности заработать на его проблеме.

Как же человеку с такой проблемой, как у Ленни, жить в этом мире? Как я могу добраться на работу, не помня, зачем сел в автомобиль? Как мне заводить друзей, если я не вспомню их лиц? Как мне читать книгу, если через пять минут я забуду прочитанное? Будучи изобретательным, Леонард придумал «систему»; люди, оказавшись в таком положении, не смогли бы выжить без такой системы. Система проста: *записывание*. Идти по жизни Леонарду помогало *писание*, а также соби-

---

<sup>26</sup> *Memento*, DVD, текст и постановка Кристофера Нолана, (Culver City, CA: Columbia TriStar Home Entertainment, 2001).

<sup>27</sup> Леонард часто повторяет: «Я знаю, кто я. Я все знаю о себе». Но в действительности все было далеко не так, и Тедди непрерывно напоминал ему: «Ты не знаешь, кто ты есть». Он знал только то, кем он *был*.

рание текстов и заметок с фотографиями,<sup>28</sup> которые заменяли ему память. Ленни носит в карманах заметки, записанные на салфетках и на снимках, которые формируют его мировоззрение. Например, у него есть фото автомобиля «Ягуар», подписанное: «Моя машина», чтобы найти свой автомобиль на парковочной площадке. Подобным образом он записывает информацию обо всех своих знакомых.

Такая система записывания работает на основе двух принципов или убеждений. Первое – доверяй только собственноручной записи и относись с подозрением ко всем записям, которые тебе не знакомы. Второе – жизненно важная информация должна быть написана на теле, а не на бумаге. По этой причине Леонард сам был сплошным текстом. Его тело было усеяно вытатуированными напоминаниями о важных событиях, например, об убийстве его жены, основными принципами, такими как «зри в корень» и «память вероломна», и фактами расследуемого им дела – убийства его жены (Леонард живет мыслью о мести). Тело Леонарда – источник информации, поэтому ему необходимо проводить перед зеркалом много времени, чтобы напоминать себе о реальности своего мира: какова его история («Джон Г. изнасиловал и убил мою жену»), чем он занимается («ищу возможность отомстить за смерть своей жены»), кого он ищет («неуловимого Джона Г.»), каковы факты и каковы его убеждения («повторение – мать учения», «верь в себя», «фотоаппарат не врет» и т. д.). Само отношение Леонарда к миру формируется

---

<sup>28</sup> Зрительные образы в итоге подчиняются слову, поскольку картины без записи о них бесполезны для Ленни. Он подписывает фотографии, чтобы не забыть, кто или что на них изображено. Ему нужен текст, чтобы истолковать образ.

текстами – некоторые из них записаны на теле, другие набросаны на бумаге, и все они служат призмой, через которую он видит мир.

Без текстов Леонард не смог бы познать мир. Наличие опыта требует определенной способности: со временем объединить то, что я вижу и слышу. Когда я слушаю песню группы U2, мне нужно прослушать ее от начала до конца, а потом объединить все, что услышал, чтобы понять ее. Леонард этого не может сделать: к концу песни он забывает ее начало! Единственный способ для Леонарда сохранить свой опыт – это заметки, которые представляют все, что он знает о мире. Без ручки у Леонарда нет текста, без текстов он не понимает мир. Поэтому, если некто захочет манипулировать Леонардом, изменяя его представления о мире, все, что нужно сделать – это спрятать все ручки! И когда произойдет важное событие, которое Леонард захочет запомнить, тому, кто в этом не заинтересован, достаточно убрать все письменные принадлежности, чтобы событие исчезло из мира Леонарда.

Конечно, такая система имеет свои проблемы. Как заявляет Натали в фильме, «Ужасно строить свою жизнь по двум клочкам бумаги. Стоит тебе перепутать список вещей для стирки со списком продуктов, и ты на завтрак будешь есть свое белье!» Жизнь по тексту в мире, состоящем из заметок, полна сомнений и тревог: откуда Леонарду знать, действительно ли его тексты отображают жизнь за пределами его разума? Это самые мучительные сомнения, требующие постоянной веры. Одно из основных убеждений Леонарда, и ему приходится постоянно напоминать себе об этом, – это то, что действительно *есть* мир за пределами его разума. В конце фильма (это начало истории) Ленни признается: «Мне приходится верить в существование

мира за пределами моего собственного разума. Я должен верить в то, что мои действия все же имеют значение, хотя я не помню их. Мне нужно верить, что когда я закрываю глаза, мир все еще существует. Верю ли я?..» Он спрашивает не о том, существует ли мир за пределами его разума, а о том, верит ли он в его существование.

### ***Деррида: «Нет ничего, кроме текста»***

Многие видят в философском образе Леонарда – Деррида, а *Memento* считают фильмом, отражающим деконструктивизм. «Деконструкция» – термин, придуманный Деррида в 1967 году. Он быстро вошел даже в разговорный американский язык и используется для описания всего: от архитектуры и музыкальных клипов до лимонного пирога. Часто этот термин используют как синоним слов «разрушение» и «критика», следовательно, «деконструировать» что-либо означает разобратъ на части, разбить, разрушить. Но когда Деррида ввел этот термин в конце 1960-х, он не придавал ему первоначально негативного значения, хотя и использовал его в значении критического осмысления. Для Деррида термин «деконструкция» – позитивный и конструктивный. Мы вернемся к этому позже.

В чем же связь между Леонардом и Деррида, между *Memento* и деконструкцией? В основной роли текста или записывания текста как посредника в нашем восприятии мира? И для Леонарда, и для Деррида язык – это необходимый фильтр, через который мы воспринимаем мир. Точно так, как Леонард зависит от записанных заметок, чтобы придать миру некую логичность и порядок, так и Деррида утверждает, что все мы толкуем наш мир с помощью языка (в широком понимании). Фильм *Memento* заканчивается заявлением

Леонарда, что он ничем не отличается от других. В некотором смысле, это то, что заявляет и Деррида. Как и Ленни, нам всем нужны шпаргалки, написанные на руках и на бумаге, чтобы найти свой путь в этом мире. В одной из своих первых книг, изданной в 1967 году (на французском языке), Деррида смело заявляет: «Нет ничего, кроме текста» (*Il n'y a pas de hors-texte*).<sup>29</sup>

Значение этого утверждения было искажено, словно в игре «передай другому». Когда кто-нибудь, особенно философ, утверждает, что нет ничего, кроме текста, это звучит так, вроде бы он заявляет, что весь мир – это книга, и нет ни чашек, ни столов, ни супругов. Если нет ничего, кроме текста, тогда все, что у нас есть – это тексты, а если все, что у нас есть это тексты, тогда у нас нет вещей. Другими словами, Деррида напоминает идеалиста в метафизике (например, Беркли), который утверждает, что нет материальных вещей, есть только идеи в разуме Бога. Собственно так многие и воспринимают Деррида, они видят в нем лингвистического идеалиста, считающего, что есть только язык, а не вещи, только тексты, а не чашки и столы. Так его обычно воспринимают христиане, в том числе и христианские богословы.

Конечно, христианин не может быть лингвистическим идеалистом (который думает, что есть только слова, а не вещи) как минимум по двум причинам: первая, если нет ничего, кроме текста, тогда предвечный, трансцендентный Творец, который отделен от этого мира, не может существовать. В этом смысле лингвистический идеализм привел бы нас к атеизму. Если Деррида лингвистический идеалист, тогда деконструкция

---

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976); дальше в тексте упоминается как ОГ. Жак Деррида, *О грамматологии*. – М.: Ad Marginem, 2000.

и христианская вера несовместимы. Вторая причина – если нет ничего, кроме текста, тогда то, о чем говорит Библия (то есть текст), на что она ссылается – нереально. Библия говорит о воплощении или о результатах служения Христа, о духовной войне в небесной сфере, а исходя из утверждения «Нет ничего, кроме текста» – это нереально. Но если это так, если Иисус не был в действительности Богом, пришедшим во плоти (Ин. 1, 14), если его смерть на кресте никак не повлияла на Вселенную (Кол. 1, 20), тогда христианство в лучшем случае – вымысел, а в худшем – пустая трата времени. Отсюда вывод: утверждение Деррида о том, что нет ничего, кроме текста, прямо противоположно традиционному христианскому исповеданию.

Однако такое толкование утверждения Деррида в корне ошибочно. Такие умозаключения основаны на неверном понимании того, о чем в действительности говорит Деррида, утверждая, что нет ничего, кроме текста. Далее мы подробнее рассмотрим утверждение Деррида и убедимся, что на самом деле ученый пытается понять суть структуры творения.

### ***Состояние Леонарда как состояние человека.***

#### ***Чтение, письмо и толкование***

Провокационное утверждение Деррида о том, что нет ничего, кроме текста, чаще появляется в контексте рассуждений о чтении и толковании. Давайте детально рассмотрим этот отрывок, чтобы увидеть все нюансы этого утверждения. Если мы хотим иметь верное представление о постмодернизме, наше знакомство с ним должно характеризоваться снисхождением, а снисхождение требует времени.

В книге «О грамматиологии» (*Of Grammatology*), где впервые было высказано это утверждение, Деррида проводит расширенный анализ эссе раннего модернистского философа (и женеваца) Жан-Жака Руссо «О происхождении языка», в котором затрагивается волнующий для Деррида вопрос. Отвечая на вопрос о происхождении языка, Руссо склоняется к мысли, что язык – это препятствие для мира, что язык стоит на пути познания самого мира. Язык – это линза, через которую мы видим мир, хотя и несколько искаженно, поскольку между нами и миром – линза. Как только появляется линза, появляется и искажение. Мы можем днями полировать или протирать ее, но все равно линза остается посредником, а коль есть посредник, согласно Руссо, неизбежно и искажение. Итак, Руссо утверждает, что язык – это обрушившееся на нас условное зло, которое в некотором смысле извращает то, что было чистым непосредственным опытом восприятия мира «как он есть». Как Леонард в фильме «Помни», мы находимся в состоянии (болезни или слабости), которое требует, чтобы мы пользовались языком, чтобы жить в этом мире. Руссо тоскует по старым добрым временам (которые он называет «состояние Природы»), когда не было никаких препятствий, и мы могли ощущать мир таким, каким он есть, без посредников. Другими словами, согласно Руссо, как только устанавливаются линзы языка, мы вынуждены толковать мир. Как только появляется посредник, появляется и толкование. «Состояние Природы» – это состояние непосредственности, когда нам не приходится что-то толковать, мы просто знаем, что это такое. Это чашка. Это моя жена. А это компьютер.

Все понятно и просто.<sup>30</sup> Для Руссо заболевший Леонард – это чудачество, буквально *неприродное*.

Но было ли когда-нибудь такое время, когда не нужно было толкование? И будет ли когда-то время, когда не нужно будет толковать? Можно ли просто видеть чашку «как она есть»? Хотя Руссо предложил свою теорию в XVIII столетии, на заре модернизма, Деррида считает, что большинство современников в глубине души руссоисты. Лучше всего это видно в нашем представлении о чтении.

Часто когда мы читаем (в качестве наглядного примера очень подходят библейские комментарии), мы представляем, что текст или язык книги – это нечто, через что нам нужно *пройти*, чтобы понять первоначальное намерение автора. Другими словами, текст становится преградой, которую нам нужно перепрыгнуть, или занавесом, который нам необходимо приподнять, чтобы добраться к тому, что находится за текстом, как например, идея автора или antecedent (на что указывает текст). Иногда мы признаем, что такой процесс требует скрупулезного толкования, когда, например, мы читаем стих или аллегорические работы К. Льюиса. Затем мы соглашаемся с тем, что существует некий код, который нужно взломать, чтобы понять текст. Но в большинстве случаев, когда читаем, мы просто, не задумываясь, толкуем прочитанное. В таких случаях мы говорим, что исследуемый текст понятен, и поэтому нет необходимости в толковании. Нам может понадобиться какая-то дополнительная информация или контекст, но если это есть, нам не нужно толковать.

---

<sup>30</sup> Более детально я проводил анализ герменевтики непосредственности в первой главе моей работы *Fall of Interpretation: Philosophical Foundation for a Creational Hermeneutics* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000).

Вместо этого текст приобретает прозрачность, и мы без затруднений понимаем, что он означает. Поэтому, в отличие от Леонарда, которому нужны записи и тексты, чтобы разобраться в своем мире, мы можем жить без таких вспомогательных средств. Когда я читаю газету, мне не нужно «толковать», мне просто нужно прочитать ее. И многие из нас думают, что когда мы читаем Библию, происходит то же самое: да, некоторые отрывки тяжелы для понимания, и поэзия Песней Соломоновых может озадачить нас, но когда мы читаем Послание апостола Павла к Римлянам, там все довольно понятно. Нам нужны только комментарии, в которых будет дана необходимая информация и контекст. Такая информация – словно салфетка, которой мы протираем текст, чтобы видеть его четче, и тогда толкование становится излишним.

Деррида признает такой вид чтения (он называет его «удвоенным комментарием») и даже признает, что есть время и место для этого. Однако он утверждает, что такое чтение обретает форму руссоистской наивности именно потому, что в нем предполагается чтение (или даже опыт) без толкования. Другими словами, предполагается, что мы («нормальные», «исцеленные» или «освобожденные») отличаемся от Леонарда. Леонард – чужак, а мы нормальные. Леонарду необходимы записи и тексты, а мы просто можем смотреть на мир и видеть его «как он есть». Даже когда мы читаем текст, мы можем прочитать его и понять, что за ним стоит или на что он указывает.

Для Деррида все это кажется наивным, так как он не представляет возможности оказаться «позади» или «по ту сторону» текста. Он считает, что мы никогда не преодолеем границы толкования, чтобы добраться до некоего чистого чтения. Мы никогда не сможем

стать другими. Тексты и язык – это не средство, через которое мы добираемся до мира без языка или до состояния природы, где нет необходимости в толковании. Если текст – это зеркало, как у Алисы в стране чудес, то по другую сторону находится не мир без языка или толкований, а еще больше текстов и толкований. Вся дорога в кроличью нору нашего опыта состоит именно из языка. Таким образом, непосредственно перед тем, как провозгласить знаменитое «Нет ничего, кроме текста», Деррида говорит, что чтение или толкование «не имеет права выходить за рамки текста, обращаясь к чему-то другому – к внешнему объекту (метафизическая, историческая, психобиографическая и прочая реальность) или к внетекстовому означаемому, содержание которого возникло бы (или могло бы возникнуть) вне языка, т. е. в нашем смысле слова, вне письма как такового» (OG, 158). Другими словами, если строка текста говорит: «Синяя чашка стоит на столе пилигрима», и я понимаю, что это значит (я могу представить себе синюю чашку, стоящую на столе), тогда я, согласно Деррида, не вышел за рамки толкования. Толкование – это не обручи, через которые мы должны прыгнуть, чтобы достичь области непосредственного опыта, где больше не будет потребности в толковании. Напротив, толкование – это неотъемлемая часть человеческого бытия и восприятия мира. Значит, даже эта синяя чашка, стоящая на моем столе, из которой я пью кофе, «как она есть» – тоже предмет, требующий толкования.

Утверждение Деррида о том, что мы не можем попасть «по ту сторону» текста к внетекстовому значению, находящемуся за пределами языка, довольно радикально. Существует несколько менее радикальных способов понимания, которые он упоминает, но не акцентирует на них внимания. Деррида заявляет, что нет ничего

кроме текста, не потому, что «жизнь Жан-Жака или существование «маменьки» или Терезы не представляют для нас главный интерес» (OG, 158). Другими словами, он не имеет в виду, что мы можем действовать так, вроде бы «маменьки» не существует, и воспринимать текст, не задумываясь о том, что он в действительности говорит. Нет ничего, кроме текста – это не добровольное условие, с которым мы соглашаемся. Второй вариант понимания этого утверждения следующий: «Потому, что у нас нет иного доступа к их так называемому “реальному” существованию, кроме как через текст; не потому, что мы не можем поступить иначе и должны помнить об этом ограничении» (OG, 158). Например, кто-то может заявить, что за рамками текста нет Сократа, потому что мы имеем доступ к Сократу только через тексты Платона или Аристофана. В таком смысле Сократа не существует за рамками текста.

Хотя обе эти причины были бы достаточным основанием для утверждения, что нет ничего, кроме текста, Деррида говорит, что есть «более веские основания» (OG, 158). Далее он отмечает: «Так называемая реальная жизнь существ “из плоти и крови” – по ту сторону того, что можно было бы назвать сочинениями Руссо, – всегда была письмом и только письмом» (OG, 159). Дело не в том, что письмо и тексты – это двери, в которые мы должны войти, чтобы добраться до ворот доступа к неистолкованной реальности. Скорее, когда Деррида заявляет: «Нет ничего, кроме текста», он имеет в виду, что нет реальности, которая не была бы уже истолкована посредством языка.<sup>31</sup> Для Деррида

---

<sup>31</sup> Конечно, я признаю, что Леонард в фильме «Помни» – это не копия образа Деррида. Леонард все же считает, что есть неоспоримые факты, не требующие толкования. Ленни думает, что «воспоминания – это толкование»,

текстуальность связана с толкованием. Утверждать, что нет ничего, кроме текста, это все равно, что сказать: все – это текст, но это не означает, что все – это книга или что мы живем в гигантской, всеохватывающей книге, а наоборот – чтобы приобрести опыт, нужно все толковать. Таким образом, Деррида *нельзя* назвать лингвистическим идеалистом, отвергающим материальное существование чашек и столов. Мартин Хайдеггер, автор книги «Бытие и время», называет Деррида всеохватывающим толкователем (*comprehensive hermeneuticist*), который отстаивает общераспространенность толкования: весь наш опыт – это всегда уже толкование.

Тексты, требующие толкования – это что-то помещенное между мной и миром; наоборот, этот мир и есть текст, требующий толкования. Даже познание чашки на опыте, «лично» или «как она есть», требует, чтобы я истолковал эту вещь как чашку, и это толкование происходит на основании контекста, в котором я столкнулся с этой вещью, моего прошлого, окружения, предыдущего опыта и знаний и т. д.<sup>32</sup> Принимая во внимание все эти условия, те вещи, которые я познаю на опыте, требуют толкования и открыты к *различным* толкованиям. Давайте обсудим другой пример, но уже не из философского мира фильма «Помни», а из диснеевского мультфильма «Русалочка». Несмотря на мои убеждения, что главная героиня Ариэль испорчена

---

а факты, написанные у него на теле, – нет. Но сам фильм разрушает наивное разграничение Леонарда, потому что один из записанных им важных фактов (номер удостоверения на фотографии Тедди) – это выдумка чистой воды, данная ему просто для того, чтобы кого-то выслеживать.

<sup>32</sup> Процесс и условия толкования я исследовал более детально в своей работе *Fall of interpretation*, особенно в гл. 5 (в гл. 4 говорится о Деррида).

потребительскими желаниями, я заключу в скобки критику мультфильма и рассмотрю только одну сцену, которая показывает, как непосредственное познание вещей требует толкования.

Ариэль, хотя она и была дочерью царя Тритона и ей были доступны все богатства подводного мира, хотела намного большего. Песня Ариэль – это ее *cri de coeur*,<sup>33</sup> в ней выражено искреннее желание большего – принадлежать к миру людей. Обреченная на жизнь под водной толщей океана, от случая к случаю Ариэль выплывает на поверхность к своему другу – чайке Скаттл, который живет у моря и общается с миром людей. Скаттл становится посредником между подводным миром, к которому принадлежит Ариэль, и человеческой культурой, к которой она хочет принадлежать. Один из способов выражения ее желания приобщиться к человеческой культуре – коллекционирование предметов из мира людей и хранение их в своего рода *Wunderzimmer*, или «комнате чудес», в ее собственном подводном музее человечества. Скаттл помогает ей найти эти предметы, а также называет и объясняет их. Когда Скаттл отдавал Ариэль курительную трубку, он объяснил, что это «дудель», на которой играют музыкальные произведения и через которую надувают пузыри, для чего нужно просто подуть в нее. Когда он пополнил коллекцию Ариэль вилкой, то назвал ее «вихрачубчик» и объяснил, что ее используют для укладки волос, как расческу или щетку. Каждый предмет в коллекции Ариэль и понимание его предназначения полностью зависело от объяснения Скаттла.

С помощью ряда интриг Ариэль наконец попала в мир людей. В частности, она получила возможность попытаться завоевать любовь принца, от которого она

<sup>33</sup> Франц. «крик души». – Прим. перев.

была без ума с того момента, когда впервые увидела его. Ценой ее приключений в мире людей стал мелодичный голос, который ей пришлось продать злой ведьме. Поэтому, встретив принца, она ничего не смогла ему сказать. Но хотя теперь Ариэль и была немой, ее обаятельность и красота стали причиной приглашения на ужин во дворец. Ариэль с радостью принимает приглашение, и мы не успеваем оглянуться, как она уже сидит за одним столом с принцем – на территории мира людей. Этот мир, конечно, не ее, и Ариэль трудно приспособиться к жизни среди людей (вдобавок к тому, что ей нужно научиться ходить). Сидя за обеденным столом, она, наконец, видит что-то знакомое в этом чужом мире, и ей очень хочется продемонстрировать свое умение обращаться с этим предметом. И что, вы думаете, она обнаружила там? Не что иное, как *вихрачубчик!* Ариэль сразу же схватила вилку и начала расчесывать волосы с таким видом, как будто она всегда только этим и занималась. Принц, как вы можете догадаться, был удивлен таким применением вилки!

Кусок металла странной формы, лежащий на столе, требует толкования. На основании всего нашего опыта, нашего прошлого, всего, что нам рассказали, мы сразу же видим этот предмет как вилку (и нам трудно увидеть в нем что-то другое).<sup>34</sup> Но Ариэль, имея другое

<sup>34</sup> Поскольку детский кругозор нестабилен и неустойчив, дети воспринимают мир не так, как взрослые: пара кальсон может быть использована как космический шлем, а почти для каждого мальчика (по крайней мере, в североамериканской культуре) любой предмет может стать в игре ружьем. С приобретением опыта наш кругозор и знания меняются, и в результате наше восприятие быстро становится определенным и привычным. Но в то же время, мы, по-видимому, становимся менее открытыми к другому восприятию. Деятели искусства XX века (напр., Пикассо) делали попытки

прошлое и другой опыт, истолковывает вилку как *вихрачубчик*. Нам может казаться, что мы не истолковываем объект, но в действительности мы делаем это автоматически, не задумываясь. Скорость, с которой мы называем предмет вилкой, не исключает толковательного процесса. Итак, мы никогда не доберемся без посредника мимо текста и толкований к предметам «как они есть» (как утверждал Руссо); напротив, мы переходим от толкования к толкованию. Весь мир – это текст. Поэтому, «нет ничего, кроме текста».

Деррида не отрицает, что материальные явления, с которыми мы сталкиваемся, как, например, вилки и чашки, существуют за пределами книг и нашего разума. Как он неоднократно подчеркивал, он не пропагандирует какой-то лингвистический идеализм.<sup>35</sup>

---

сделать наш кругозор и ожидания вновь способными к изменению, приглашая нас смотреть на мир по-другому, как и раньше, «глазами ребенка». Так, однажды Пикассо заметил, что разгадка его работ кроется в том, чтобы забыть все, что ты узнал, будучи взрослым, чтобы обрести способность видеть мир детскими глазами (см. E. H. Gombrich, *The Story of Art*, 16th ed. [London: Phaidon, 1995], 573, 575). Призыв иметь веру «как у ребенка», возможно, влечет за собой не сохранение нашего горизонта ожиданий стабильным, а готовность к изменениям, чтобы мы могли открыто увидеть чудесную Божью работу в мире.

<sup>35</sup> Позже Деррида подчеркивает, что утверждение «нет ничего, кроме текста» не значит, что все означаемое не существует и заключено в книге, как утверждают некоторые, или наивно верят и обвиняют меня в том, что [я] в это верю» (эпilog к *Limited Inc*, trans/ Samuel Weber [Evanston: Northwestern University Press, 1998], 148). Для дальнейшего обсуждения см. “Limited Inc/arnation: The Searle/Derrida Debate Revisited in Christian Context”, in *Hermeneutics at the Crossroads: Interpretation in Christian Perspective*, ed. Kevin Vanhoozer,

Ранняя критика Деррида христианскими богословами ошибочна. Но значит ли это, что в утверждении Деррида нет ничего, что могло бы заставить христиан нервничать? Чтобы понять подтекст утверждения Деррида, мы позволим себе свободную интерпретацию его высказывания: «все является толкованием». Или по-другому: «От начала и до конца есть только толкование». При этом немногие христиане вздохнут с облегчением. По какой-то причине на этой стадии многие христиане начинают нервничать и считать, что утверждение «все является толкованием» прямо противоположно христианской вере. Даже если мы понимаем утверждение Деррида не как лингвистический идеализм, а как повсеместное толкование, может показаться, что у нас появилась третья причина для того, чтобы заявить, что утверждение Деррида противоречит христианской вере. Если всё – толкование, тогда даже евангелие – это всего лишь толкование, а не объективная истина.

### ***Деррида у подножия креста***

Давайте внимательнее рассмотрим критику позиций Деррида. Если утверждение, что нет ничего, кроме текста, означает, что нет ничего, кроме толкования, тогда евангелие было бы только толкованием. И если евангелие всего лишь толкование, а могут быть и другие толкования, то мы не можем знать наверняка, что есть истинное евангелие. Такую критику можно найти у Д. Карсона. Он явно обеспокоен тем, что такие люди как Стэнли Гренц (Grenz), Брайан МакЛарен (McLaren) и другие «крайние постмодернисты» (как он их называет) отвергают современные представления об James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson (Bloomington: Indiana University Press, forthcoming).

абсолютной или объективной истине, и в итоге вообще перестали верить в истину. Но из его критических замечаний становится ясно, что Карсон просто отождествляет истину с объективностью: человек что-то «истинно» знает только тогда, когда это знание «объективно».<sup>36</sup> Хотя Карсон и прав, что человеческие знания никогда не могут претендовать на всеведение, однако это не значит, что мы не можем познать что-то реальное, хотя и ограничено. Но его утверждение об ограниченности наших знаний всегда уходит на второй план перед «объективностью» (довольно немалое упущение, принимая во внимание его основной тезис). Карсон несомненно подразумевает существование подтекста очевидной данности: если истина объективна, тогда она не нуждается в толковании. Итак, если Деррида не лингвистический идеалист, но тем не менее заявляет, что всё – толкование, тогда согласно Карсону такое утверждение прямо противоположно (предположительно библейскому!) требованию, что истинное должно быть объективным. Если евангелие – толкование,

---

<sup>36</sup> См. D. A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 105, 130-31, 143n46. Просто такого произвольного объединения подтверждает длинный перечень отрывков, который он приводит в седьмой главе (188-200), воспринимаемый им как явное свидетельство того, что Библия, поскольку в ней говорится об «истине» и «знании», также выступает в поддержку современной эпистемологической идеи объективности. Карсон говорит: «Объективная истина – это категория... на которой настаивали и историческое христианство, и сама Библия» (126)! Но не в этом дело. В действительности, как мы увидим дальше, Писание дает нам веское основание отвергать саму идею объективности и в то же время утверждать реальность истины и знания.

и, следовательно, оно не «объективно», тогда, казалось бы, оно не может быть истинным.

Позвольте мне еще раз остановиться на этом подробнее. С одной стороны, эта критика справедлива. Я соглашаюсь с тем, что евангелие – это толкование, и мы не можем *знать*, что евангелие истинно, *если* под знанием мы подразумеваем непосредственную объективность, то есть понимание «вещей, как они есть» (мечта Руссо).<sup>37</sup> С другой стороны, неправильно было бы делать вывод, что такое видение несовместимо с ортодоксальной христианской верой. Третий вид критики опирается на неверные утверждения о сущности интерпретации и определении истины, согласно которым, если что-то истолковано, то оно уже перестает быть истиной; и наоборот, если что-то – истина, то оно должно быть объективно. Такая критика скрывает в себе нечто от идей Руссо, допускающих, что толкование – это заблуждение, подобно состоянию Леонарда, которое портит и искажает наши отношения с миром. Но сам факт того, что что-то требует толкования, не значит, что толкование не может быть истинным или верным. Когда я истолковываю стоящий передо мной предмет как чашку и использую ее, чтобы выпить кофе, я его истолковываю *верно*. Согласен, чашка – это не какой-то факт, но

---

<sup>37</sup> Здесь я согласен с Карсоном – мы должны отвергать распространенное постмодернистское мнение, которое ставит знак равенства между знанием и всезнанием. Потому как осознав, что истинное знание недоступно для смертных людей, мы становимся скептиками и агностиками (см. *ibid* 104-7). Такие постмодернисты все еще придерживаются картезианского определения знания – они считают его невозможным. Вопрос объективности мы рассмотрим дальше, в третьей главе, когда будем обсуждать, почему христианство это не метаповествование.

это не значит, что мое истолкование чашки нехорошее или неистинное.

Давайте проведем мысленный эксперимент. Наш основной вопрос – несовместимо (совместимо ли) ли (перефразированное) утверждение Деррида, что всё – это толкование, с ортодоксальной христианской верой. Я считаю, что это не так. В подтверждение этой точки зрения, представьте себе двух жителей Иерусалима в начале первого столетия. Вот как они описывают событие одного небезызвестного для нас дня:

*«Была Пасха, и как большинство местных жителей и гостей, приехавших на праздник, мы услышали о событиях, которые произошли сначала во дворце прокуратора, а затем за городом, на Голгофе. Поэтому из чистого любопытства (у нас нет времени на такие глупости, как религия), мы вышли за городские ворота, чтобы хоть мельком взглянуть на это зрелище (тогда еще у них не было канала CNN, и им не пришло в голову, что они могут увидеть события во всех подробностях, сидя в уютных креслах в гостиной). Была большая суматоха – больше, чем обычно на Пасху. Подойдя к Голгофе, мы услышали насмешки и плач, некоторые делали колкие замечания и насмехались, другие рыдали. Там же находились и римские стражи, бросавшие жребий на одежду (Мф. 27, 35), а некоторые религиозные лидеры упивались своей властью. Конечно же, в центре внимания были кресты, стоящие на холме, особенно тот, что посредине, где висел назаретянин. Мы годами повторяли: «Что доброго может быть из Назарета?» Обычно назаретяне – это слуги, заключенные или неудачники, наказанные за преступления, караемые смертной казнью. Этот назаретянин просто еще раз подтвердил наше представление о них. На кресте, что стоял посредине, где висел этот жалкий и избитый назаретянин, была прибита табличка, гласящая «Царь Иудейский» (там было и еще что-то написано*

на другом языке, но мы не поняли что именно). «Неужели все эти женщины плачут, потому что верили ему», – рассуждали мы. Еще неизвестно, кто был более жалок: тот, кто висел на кресте, или те, кто поверили назаретянину. Царь Иудейский. Что это? Шутка? Судя по самодовольному смеху одного из первосвященников, наверное, шутка.

После обеда случилось нечто странное: потемнело, и тьма продолжалась до трех часов пополудни, но власти позже объяснили, что это было солнечное затмение. Когда снова стало светать, этот несчастный назаретянин начал что-то говорить об Илии, но, похоже, он это произнес на последнем издыхании, после чего повис безмолвно на кресте. Еще один крест, еще один назаретянин, еще на одного преступника стало меньше. Позже произошло небольшое землетрясение, вызвавшее суматоху, но вскоре толпы стали рассеиваться. Вне сомнений, женщины остались там плакать, все еще лелея наивную надежду, что назаретянин все же какой-то царь, но мы уже давно не верим в такие сказки. Присоединившись к толпе любопытных, мы направились назад, в город, надеясь, что дома нас ждет ужин».

А теперь представьте себе другой рассказ, поведенный сотником, стражем, стоявшем на Голгофе в тот день (ср. Мф. 27, 54):

«Я точно не знаю, почему сюда направили именно меня. Возможно, потому что у меня есть опыт и некоторая осведомленность о событиях, предшествовавших этому дню. Мы должны были наблюдать за местом распятия недалеко от Иерусалима. Во многом это распятие ничем не отличалось от других, увиденных мною, но здесь присутствовал особый, забавный момент: в тот день мы должны были казнить назаретянина, который провозгласил себя царем, «Царем Иудейским». И римляне, и иерусалимские религиозные

лидеры показывали насмешливо на табличку, прибитую на кресте назаретянина, поясняющую причину его распятия.

Я знал кое-что о назаретянине благодаря своему старому другу Антонию, с которым я учился в академии. Он однажды лицом к лицу встретился с этим назаретянином (ср. Мф. 8, 5-13). Когда отряд Антония стоял возле Капернаума, недалеко от Назарета, слухи и новости о том, что Иисус, плотник из Назарета, исцелял больных, разносились по всей окрестности. Слуга Антония, которым он очень дорожил, лежал дома, корчась в агонии от боли. Никто не мог ему помочь, римские доктора не могли установить причину его болезни. Отчаявшись, мой друг, казалось, пошел на безрассудный поступок – он отправился в Капернаум, чтобы использовать последнюю возможность помочь своему страдающему слуге. Позже Антоний рассказывал мне, что страшное отчаяние сменилось надеждой и уверенностью, когда он оказался рядом с Иисусом. Слабая надежда и большие сомнения в присутствии назаретянина исчезли, и в сердце Антония появилась глубокая вера и надежда. С неожиданной для себя уверенностью Антоний обратился к Иисусу: «Скажи только слово, и выздоровеет слуга мой». Антоний не успел вернуться домой, как его слуга уже готовил ужин! Но Антоний не был удивлен.

Не будучи очевидцем этого чуда, я сам заразился тем энтузиазмом, с которым Антоний рассказывал эту историю. Но по прошествии нескольких месяцев я забыл этот рассказ, и моя вера в чудо со временем исчезла. Была какая-то ирония в том, что позже я получил приказ контролировать распятие назаретянина, но жизнь полна таких курьезных совпадений. Пару раз история, рассказанная Антонием, всплывала в моей памяти, но для меня назаретянин был очередным преступником. Еще один день, еще одно распятие.

Конечно, это распятие было не похоже на остальные: обычно первосвященники и религиозные лидеры не бродят за городскими воротами, как в этом случае. И, как правило, они так не наслаждались сценой распятия еврея. Обычно у подножия креста мы видели, как матери оплакивают своих детей, а в этом случае группа женщин оплакивала Иисуса, что было крайне необычно. Обычно эти жалкие существа, висящие на кресте, ничего не говорят, кроме заявлений о своей невинности и оскорблений в наш адрес. И, конечно же, они не говорят того, что говорил Иисус.

Слова назаретянина, сначала мне показались достойными жалости и даже немного раздражали. Но должен признать, что я никогда раньше не слышал, чтобы распятые преступники молились за тех, кто их распинал, и уж тем более не слышал, чтобы обещали место в раю для своих братьев по несчастью. И пока другие солдаты издевались над ним и бросали жребий на его одежду, похлопывая по спине первосвященников, которые обычно питали отвращение к римлянам, я почувствовал себя странником в чужой стране. История Антония снова воскресла в моей памяти, усиливая слово, сказанное только что самим назаретянином: «Совершилось!».

После этого небо зловеще потемнело на три часа. Нам нужно было оставаться на страже, несмотря на то, что мы не могли видеть происходящего. Тьма повергла все во мрак и воцарилась необыкновенная тишина. Мне казалось, что я стою совершенно один, хотя был окружен множеством людей. В этой странной тишине, словно эхом отдается в моих ушах навязчивый вопрос: «Кто этот человек?» Я не могу описать смятения, в которое меня поверг этот вопрос. Я могу сказать лишь одно: когда тьма рассеялась и землетрясение, казалось, сдвинуло само основание земли, для меня это было подобно слабым лучикам рассвета в собственной жизни и переворотом моих жизненных

*устоев. Потому что в этот момент, после трех часов борьбы с Богом, благодаря свидетельству Антония и собственному опыту на Голгофе, я мог наконец-то дать ответ на возникший вопрос: «Истинно это был Сын Божий!»*

Два этих рассказа о ряде событий иллюстрируют утверждение Деррида о том, что Евангелие – это тоже толкование, однако это не противоречит христианской вере. Каждый из этих рассказов – толкование событий, произошедших в Иерусалиме в начале первого столетия. В каждом описана встреча с Иисусом из Назарета. В каждом дается «прочтение» произошедшего и феномен, представший пред рассказчиком. Каждый рассказ – как текстовое изложение произошедшего. Конечно же, изложения и толкования разные. Если мы как христиане согласны с изложением сотника и вместе с ним признаем, что именно так все и произошло в тот день, наше согласие не умаляет того факта, что это толкование. Если мы обратимся к Божьему откровению об этих событиях, засвидетельствованному в Писании, это не изменит того факта, что этот рассказ остается толкованием произошедших событий. На самом деле, обращение к откровению только подтвердит утверждение, что понимание сотником произошедшего лишь толкование: без этого откровения, наше мнение об этих событиях мало бы чем отличалось от мнения тех двух жителей Иерусалима: все, что мы бы видели, это еще один крест, еще один назаретянин.

Откровение влияет на наш кругозор. Даже (объективное) наличие передающего божественное откровение толкования не гарантирует, что каждый будет понимать это событие так, как автор. Необходимо (субъективно) принять это толкование, открывающее тайну, что требует веры, а такая вера требует

возрождающей работы Святого Духа. Обратите внимание на рассуждения в книге Оуэна «Святой Дух» (перг., Grand Rapids: Kregel, 1954). Он говорит об этом так: Божье ниспослание объективного света (откровения) не решает проблему субъективной тьмы (с. 148). Другими словами, объективное откровение в Писании останется безрезультатным без возрождения сердца и ума для исцеления от слепоты.

Христиане, легкомысленно относящиеся к утверждению, что всё – это толкование, обычно придерживаются модернистского представления о знании: они утверждают, что нечто истинно настолько, насколько оно объективно и универсально для всех людей во все времена и в любом месте. Ввиду этого, истина евангелия, что Бог во Христе примирил с собою мир, принимается за объективную истину и поэтому может служить разумным основанием. (Классическая апологетика принимает эту эпистемологию или теорию знания). Когда мы говорим, что евангелие – это толкование, тогда это объективно неверно в традиционном или современном смысле самоочевидности или универсальной доказуемости.<sup>38</sup>

Проблема с модернистским толкованием евангелия в том, что оно не согласуется со свидетельством Нового Завета. Например, Евангельские рассказы показывают, что не каждый видит то, что видит сотник. Конечно, все видят и сталкиваются с теми же материальными

---

<sup>38</sup> С целью продуктивного обсуждения этого вопроса, см. работу Филипа Кеннесона (Philip Kenneson) «Нет такого понятия, как объективная истина, и это хорошее понятие» (There's no Such Thing as Objective Truth, and It's a Good Thing Too), в «Христианской апологетике в постмодернистском мире», ed. Timothy R. Phillips and Dennis Okholm (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995), 155-70.

реалиями – кресты, тела и в конечном итоге трупы, но эти материальные явления становятся текстами, которые нужно толковать. Сотник и первосвященники столкнулись с одними и теми же событиями, но видят их по-разному, что подтверждает мнение Деррида: опыт и события – это дело толкования. Даже когда мы сталкиваемся с физическими и историческими подтверждениями воскресения, даже если мы сами были свидетелями воскресения, это не отменяет наличие толкования. Только с помощью толкования воскресения Иисуса можно увидеть подтверждение тому, что он – Сын Божий (Рим. 1, 4). Как заметил Джон Оуэн: «Свидетельство о Христе распятом не может ни понять, ни принять ни один душевный (то есть невозрожденный) человек. Учение Евангелий можно изложить в виде утверждений и тезисов, но душевный человек в лучшем случае поймет их, но не сможет принять их сущность. Существует большая разница в том, как разум абстрактно принимает учение и как он принимает то, чему в действительности учит это учение».<sup>39</sup>

Более того, в посланиях мы встречаем такое же утверждение, а именно, что не каждый может видеть то, что видит верующий человек. И хотя результаты Божьей невидимой деятельности «видимые» (Рим. 1, 20), они остаются недоступными для тех, чье «неосмысленное сердце... омрачилось» (Рим. 1, 21), кто объясняет или толкует мир не как результат Божьей созидательной силы. Хотя я соглашаюсь, что толкование мира как Божьего творения – это правильное толкование, однако это не отвергает его статуса как толкования. Для правильного толкования мира требуются необходимые условия толкования – правильные стремления и ожидания и соответствующий предыдущий опыт

<sup>39</sup> Owen, *Holy Spirit*, 155.

и контекст. Но как неоднократно подчеркивает Павел, эти условия – дар, а другими словами, контекст, опыт и ожидания, которые делают возможным правильное «прочтение» творения, – это дары благодати, сопутствующие искуплению и возрождению (Рим. 1, 18-31; 1 Кор. 1, 18 – 2, 15; Еф. 4, 17-18). Именно по этой причине нам не стоит удивляться, что не каждый сразу постигает рациональность евангелия. Мы должны понимать, что человек не сможет правильно «увидеть» творение или распятие без благодати искупления. Другими словами, апологетика, основанная на предпосылках (созданная Фрэнсисом Шеффером, а также Корнелием Ван Тилом и в некоторой степени Германом Доюевейером [Dooyeweerd]), отвергает классическую апологетику именно потому, что пресуппозиционизм признает истинность утверждения Деррида, что всё – толкование (хотя, надо сказать, я иду еще дальше).

Принятие этой (креационной!) реальности требует всеобщего толкования, чтобы мы приняли соответствующую реальность плюрализма. Везде, где есть толкование, будет конфликт толкований или как минимум различие в толкованиях. Поэтому важно учитывать два уровня или вида герменевтического плюрализма. С одной стороны, плюрализм и многообразие в толковании соответствуют самой сущности ограниченности творения, в результате чего все мы видим то же самое, но по-своему и в своем контексте. Мы все сталкиваемся с одними и теми же явлениями, но для одних рассматриваемый объект будет «вихрачубчиком», а для других вилок. Как в Эдеме, так и в эсхатоне, мы находим толковательный плюрализм, который укоренен в этом многообразии точек зрения. Так как все творение Божье благое, мы должны принять плюрализм как то, о чем сказано «весьма хорошо»

(Быт. 1, 31).<sup>40</sup> И такой толковательный плюрализм остается реальностью в церкви. С другой стороны, «направленный»<sup>41</sup> плюрализм свойственен нашей падшей природе (*постлапсарийский*), мы видим разницу в ответах на фундаментальные вопросы, такие как: что значит быть подлинно человеком и как найти свое место в мироздании. Например, христианство и буддизм дают совершенно разное толкование природе реальности. На это следует смотреть как на глубокую разницу в толковании, а не легкомысленно предполагать, что христианское мнение объективно истинное, а буддистское – лишь толкование. Вообще-то и то, и другое – толкование, и ни одно не есть объективно истинным. И поэтому до некоторой степени мы должны воспринимать *постлапсарийский* или «направленный» плюрализм как данность. Утверждение, что наше толкование – это не толкование, а объективная истина, часто влечет за собой поддержку самых губительных имперских и колониальных замыслов даже в плюралистической культуре. Признание того, что евангелие – это толкование, должно сделать нас смиренными в утверждении собственных богословских позиций. Тем не менее это не должно породить скептицизм относительно истины христианского исповедания. Если признание евангелия толкованием подрывает нашу веру в его истинность, это говорит о том, что мы все еще преследуемы модернистским стремлением к объективной уверенности. Но наша вера зиждется не на

---

<sup>40</sup> Более детально я это объяснил в книге: *The Fall of Interpretation* гл. 5.

<sup>41</sup> Я здесь опираюсь на заставляющий задуматься, хотя и недооцененный, анализ плюрализма в Richard Mouw and Sander Griffioen, *Pluralisms and Horizons: An Essay in Christian Public Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

объективности, а на силе убеждения Святого Духа (не совсем объективной); в таком случае, утрата объективности не влечет за собой потерю уверенности в исповедании истины евангелия.

Деконструктивистское утверждение, что всё – толкование, делает нас открытыми к диалогу, побуждает нас задавать вопросы и ставить под сомнение общепринятые толкования, которые часто представлены не как толкование, а как объективная истина. Деконструкция открывает возможности услышать менее известные, альтернативные толкования. Я бы назвал это конструктивной, даже пророческой стороной деконструкции Деррида: отстаивание справедливости, права быть услышанными для тех толкований, которые находятся в тени общепринятых толкований. Таким образом, с самого начала деконструкция, по сути, стояла на стороне морали, защищая слабых и незащищенных людей, как и ветхозаветные законы, защищающие права сирот и вдов. Можно сказать, например, что Уолл-стрит и Вашингтон хотят, чтобы мы думали, что их интерпретация мира соответствует объективной реальности. Таким образом, деконструктивизм позволяет нам ставить под сомнение толкования безответственных президентов, жадных политиков и руководителей. Именно так поступали ветхозаветные пророки, обличая грязную политику руководителей, основанную на их собственном представлении о мире. Мы вольны толковать мир по-другому. Когда мы позже будем размышлять над значением этого для церкви, то более подробно поговорим о пророческом вызове основного утверждения деконструктивизма.

## Тексты в сообществе

Утверждение Деррида, что нет ничего кроме текста, часто понималось неправильно, и не только христианскими богословами. Позже, когда представилась возможность, Деррида постарался объяснить свое утверждение: «Фраза, которая для некоторых стала лозунгом деконструкции, в целом была неверно понята («нет ничего, кроме текста»), означает не что иное как: *нет ничего вне контекста*». <sup>42</sup> В некотором смысле Деррида повторяет аксиому о продаже и аренде недвижимости как главное условие толкования: местоположение, местоположение, местоположение! Контекст явления (будь то книга, чашка или событие) и опыт и знания истолкователя служат условием или системой взглядов, которые определяют значение рассматриваемого явления. В другом месте Деррида утверждает, что «есть только контексты». <sup>43</sup> В таком случае, контекст определяет значение текста, толкование или «прочтение» события. Например, частью контекста «прочтения» сотником распятия был рассказ о предыдущем опыте общения его друга с добрым целителем из Назарета – контекст, которого недоставало двум жителям Иерусалима. (Я бы еще сказал, что благодать сформировала часть контекста сотника).

Когда Деррида говорит об «определенных» или «наполненных» контекстах, он обращает внимание (что часто игнорируется) на роль общества в толковании.

<sup>42</sup> Derrida, послесловие к *Limited Inc*, 136. Выделено мной, перевод измененный.

<sup>43</sup> Derrida, “Signature Event Context” in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 320. Более детальное исследование этого вопроса см. в моей работе “Limited Inc/arnation”.

Как он объясняет в своем послесловии к «Лимитед» (*Limited Inc.*), контексты – гибкие и динамичные, они изменяются с изменением времени и места, порождая разные значения и толкования. Деррида описывает это как возможность *реконтекстуализации*: фраза может иметь одно значение в одном контексте и другое в другом, так же как металлический предмет в одном контексте – вилка, а в другом – вихрачубчик. Контексты изменяются, и поэтому значения подвержены изменению. Если кто-то скажет в ресторане «принесите утку», официант принесет приготовленное блюдо, но если лежащий на койке больной скажет медсестре «принесите утку», то она вряд ли подумает о еде. Одно и то же слово «утка» реконтекстуализовано. Так же как контекст никогда не может быть полностью «наполненным», так и любой текст, вещь или событие восприимчивы к разным толкованиям и объяснениям. Из-за того, что Деррида подчеркнул такую игру и гибкость контекстов, многие пришли к выводу, что он считает: можно все истолковать произвольно, перекручивать трактовку текстов и событий и наделять их понравившимся нам значением. Например, они считают, что утверждение Деррида означает, что текстам Библии можно придать любое значение.

С одной стороны, это абсолютно верно. Да и наш собственный опыт показывает, что Деррида прав: отдельные люди и сообщества действительно толкуют Библию, как им заблагорассудится, и в их интерпретации Библия говорит то, что они хотят услышать. Все мы хорошо знаем, что можно обосновать почти любое мнение, обращаясь к Библии, будь то оправдание рабства или запрет христианам брать ипотеку. Безусловно, Библию можно толковать по-разному. Но многообразии толкований еще не говорит о том,

что любое толкование истинное или хорошее. Деконструкция не говорит, что можно увидеть в тексте все, что угодно; это не торжество абсолютной неопределенности. «В противном случае, – возражает Деррида, – кто-то действительно может говорить все, что угодно, а я никогда не говорил, что угодно, и не поощрял к этому других».<sup>44</sup> Напротив, Деррида подчеркивает важность и необходимость установления контекста; в частности, контекст для понимания текста, предмета или события определен сообществом толкователей, где достигнут консенсус относительно того, что составляет истинное толкование текста, предмета или события. Принимая во внимание задачи и цель данного сообщества, оно приходит к договоренности относительно правил, которые будут определять хорошее толкование. Таким образом, в обществе людей металлический предмет с заостренными концами считается вилкой и служит для принятия пищи, а не для расчесывания волос. Хотя допустимо толкование этого предмета как расчески, но такая интерпретация признана сообществом неадекватной. Не имея правил, установленных обществом, у нас не будет критерия для определения верности толкования. И Деррида не возражает против правил как таковых. На самом деле, он положительно отзываясь о «политике истолкования» в сообществе, которая определяет, какое толкование будет верным.<sup>45</sup> Таким образом, сообщество устанавливает контексты, а контексты определяют значения. Роль сообщества становится ключевой, когда мы говорим об истолковании Писания.

---

<sup>44</sup> Derrida, послесловие к *Limited Inc*, 144–45.

<sup>45</sup> Там же, 131, 146.

## ***Деррида в церкви***

Итак, уйдя от навешивания ярлыков и непонимания деконструктивизма, мы имеем более ясное представление об утверждении Деррида, что нет ничего, кроме текста. Как мы уже увидели, он имеет в виду, что почти всё – толкование; толкование определяется контекстом и толковательным сообществом. Это влечет за собой отказ от модернистского понимания объективности и принятие центральной темы постмодернизма: нет ничего кроме толкований, все что существует – толкование «от начала и до конца».

Но мы так и не дали ответа на вопрос об истинности евангелия, если всё – это только толкование. Отчасти мы рассмотрели этот вопрос, показывая, что евангелие – это тоже толкование. Но как принятие утверждения Деррида отразится на нашем понимании евангелия, Писания и церкви?

### *Увидеть мир через Слово*

Деррида сказал, что весь мир – это текст. И как любой текст он нуждается в толковании, а толкование зависит от наших знаний, стремлений и предыдущего опыта. Эти стремления и знания связаны с нашим мировоззрением и жизненным опытом. Не существует реальности без толкования, нет бессознательных фактов, заложенных изначально. Напротив, мы всегда видим мир через линзы толковательной системы взглядов, управляемой первоначальными убеждениями. Можно сказать, что мы всегда воспринимаем мир через мировоззрение. Мы все мыслим, исходя из контекста, что утверждал не только Деррида, но и Шеффер, и Ван

Тил.<sup>46</sup> Все мы – будь то сторонники натурфилософии, атеисты, буддисты или христиане – видим мир через призму толковательной структуры, и в конечном счете эта толковательная структура религиозна по своей природе, даже если и не связана с отдельной институциональной религией.<sup>47</sup>

Из этого следует два вывода. Во-первых, если все мы воспринимаем жизнь и мир в контексте наших предпосылок, знаний, опыта и ожиданий, тогда христианам не следует бояться определить эти предпосылки, и дать возможность испытать их на рынке идей (мы больше поговорим об этом в третьей главе). Можно сказать, что Деррида обратил внимание общества на то, что христианские философы, такие как Абрахам Кайпер, Герман Доойевейер, Корнелиус Ван Тил и Фрэнсис Шеффер, говорили уже давно: наши религиозные предпосылки влияют на понимание нами мира. Во-вторых, это должно побудить нас задать себе вопрос: на самом ли деле наше восприятие мира основано на библейском тексте? Если весь мир – это текст, который нужно толковать, тогда для церкви именно повествование Писания должно стать основой для нашего понимания мира. Мы должны видеть мир через Слово. Тогда в этом

---

<sup>46</sup> Это утверждение следует сравнить с анализом парадигм, управляющих научным наблюдением мира в книге Томаса Куна, *The Structure of Scientific Revolutions* («Структура научных революций»), 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970). Я обсуждал эту тему в своей работе *Fall of Interpretation*.

<sup>47</sup> На этой финальной ноте, см. Roy A. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality: An Essay on the Hidden Role of Religious Belief in Theories*, rev.ed. (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2005); and idem., *Knowing with the Heart: Religious Experience and Belief in God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1999).

смысле утверждение Деррида может быть созвучно с утверждением реформаторов *sola scriptura*, подчеркивая приоритет Божьего особого откровения для нашего понимания мира и нашего места в нем. Мы можем сказать: нет ничего, кроме Текста. Утверждать, что нет ничего, кроме Текста, означает подчеркивать, что весь наш опыт восприятия мира управляем откровением Божиим в Писании. Сказать, что нет ничего, кроме Текста, значит сказать, что нет ничего в творении, о чем не говорит Божье откровение. Но действительно ли мы позволяем Тексту управлять нашим восприятием мира? Или нас больше захватывают истории и тексты современного потребительского сообщества? Может быть, наше мировоззрение сформировано рассказами культуры хип-хопа, а не историями заветных отношений Бога со своим народом? Одна из задач христианского ученичества – сделать текст Писания Текстом, за пределами которого ничего нет. В одной из песен группы U2 говорится: «Когда ты смотришь на мир – что же ты видишь?.. Я не могу видеть то, что ты видишь, когда я смотрю на мир». Но через освящение Духа, мы обретаем возможность видеть мир через Писание.

### *Толкование с верою в Апостольский символ веры*

Во многих отношениях модернизм характеризуется глубоким индивидуализмом, изолирующим нас друг от друга, заикленностью на себе и частной жизни. Знаменательно, что работа «Рассуждения» Декарта (во многих отношениях манифест модернизма) была результатом уединения ученого, который заточил себя в четырех стенах, чтобы просто побыть одному и поразмышлять. Такое современное изоляционистское понимание человеческого «я» часто вкрадывается

в церковь и очень часто повышает ценность личного толкования (путем неправильной ссылки на реформаторский принцип доступности Писания), утверждая, что смысл Писания – простой и объективно доступный, который может постичь каждый.

Такое индивидуалистическое понимание не имеет никакого отношения к реформаторам, не говоря уже о ранней церкви. Ведь мы исповедуем в Апостольском символе веры, что верим и в «святую католическую Церковь», и в «общение святых». И критика Деррида модернизма подчеркивает центральную роль сообщества не только для библейского толкования, но и для того, чтобы научить нас, как жить в мире. Леонарду из фильма «Помни» не хватало друзей, которым он мог бы доверять (одно из правил, вытатуированных у него на теле, гласило: никому не доверяй). Но как показывает Деррида, мы не можем толковать текст, предмет или событие, вне традиций и правил толковательного сообщества; да и сам язык, по сути, общинный, включающий взаимодействие между людьми (в конце концов, даже Леонард должен кому-то доверять, как он доверяет записке, написанной почерком Натали). Например, чтобы толковать Писание, и толковать его *хорошо*, я не могу закрыться от церковного сообщества; наоборот, я должен быть воспитан и знать как географические границы этого общества (всемирная церковь), так и временные (история свидетельства церкви). Церковь руководствуется Писанием, а сами тексты надлежащим образом поняты и действенны только в верующем обществе. Из утверждения, что нет ничего, кроме Текста, следует, что нет правильного понимания Текста и, следовательно, мира, не считая управляемой Духом общины. Дух – это и автор текста, и свет для читателя.

## **Деконструктивная церковь**

Итак, если голос Деррида должен быть услышан в современной церкви, то как будет выглядеть деконструктивная церковь? Здесь мне бы хотелось предложить вам экскурсию в церковь, пригласившую Деррида, и посмотреть, какова же эта церковь на практике.

Первое, что поразит пришедшего – это разница между тем, что он слышал о деконструктивной церкви, утверждающей, что нет ничего кроме Текста, и тем какова она в действительности. Участвуя в прославлении деконструктивной церкви, мы находим, что Текст находится в центре формирования нашего толкования мира. Чтобы серьезно относиться к полноте текста, деконструктивная церковь использует почитаемую традицию лекционария, которая в течение многих лет ведет нас через полноту повествований Текста, а не оставляет с частными канонами и излюбленными текстами пастора. Такой пример использования лекционария усиливает впечатление о ценности традиции в деконструктивной церкви. Мы провозглашаем вселенские и исторические символы веры, потому что они свидетельствуют о прошлом нашей общины. Так мы слышим толкование ранней общины, в которой пребывал тот же озаряющий Дух, который пребывает и в нас. Проповедь пастора свидетельствует о глубоком единстве с нашими предшественниками, которые толковали Писание в том же Духе. Все это дает нам понять, что церковь – это община, «святая, католическая церковь», которая прошла тысячелетия.

Общество не только древнее, но и всемирное. Пение и молитвы льются в христианских общинах северной Франции и Южной Кореи, в Шотландии и Зимбабве. Эти тихие голоса, часто заглушаемые западной

церковью, принимаются как голоса Духа, пребывающего в наших братьях и сестрах, просвещая нас. Таким образом, деконструктивная церковь, несмотря на свою традиционность (связь с предшествующей традицией), все же характеризуется многообразием и всемирной заботой, что лишает ее статус-кво. Деконструктивная церковь принимает традицию, а не традиционализм. Такое толковательное сообщество ценит необычные прочтения Писания, потому что само «юродство» евангелия – это толкование состояния человека, отнесенного на второй план секулярным модерном. Провозглашать евангелие – это уже говорить как маргинал.

В заключение, мы отметим, что эта церковь, признавая евангелие толкованием мира и состояния человека (возможно, *потому что* она признает это как толкование), сосредоточивается на провозглашении и свидетельстве откровения. Она не зациклена на апологетике или на программе «культурных войн», используя логику как оружие, чтобы доказать христианскую истину. В действительности, мы не можем не поражаться пророческой позиции деконструктивной церкви по отношению к своей же культуре. Одна из основных целей поклонения, включая Слово, таинства, молитву и пение, – дать возможность святым увидеть человеческое толкование, облеченное властью и представленное капитализмом, консюмеризмом и гедонизмом. Другими словами, поклонение в деконструктивной церкви направлено на воспитание верующих, которые могут признать интерпретацию счастья Уолл-стрит как толкование, а также ясно изложить контркультурную евангельскую интерпретацию процветания. Другими словами, деконструктивная церковь, будучи глубоко проческой, отображает скорее идеи Амоса, а не Деррида.

*Куда подевались все  
метаповествования?*

**ЛИОТАР,  
ПОСТМОДЕРНИЗМ  
И ХРИСТИАНСКАЯ ИСТОРИЯ**

Вероятно, ни одно из определений постмодернизма не казалось настолько противоречащим христианской вере, как утверждение Жана-Франсуа Лиотара, что постмодернизм – это «недоверие к метаповествованиям». Но разве Библия – не метаповествование в полном смысле этого слова? В таком случае, не требует ли постмодернизм отвергнуть Библию? Этот вопрос мы и рассмотрим в этой главе.



### **Поднимая завесу. «О, где же ты, брат?»**

Нам никогда не надоедают истории, особенно великолепные эпические рассказы о приключениях и несчастьях. Фильм братьев Коэн «О, где же ты, брат?»<sup>48</sup> как раз и рассказывает такую грандиозную историю, повторяя сюжет эпической поэмы «Одиссей» Гомера в контексте Великой депрессии в Миссисипи. Как и в рассказе Гомера, в фильме есть главный герой – Улисс Эверетт МакГилл (Одиссей), болтливый и плетущий интриги парень. Одиссея Эверетта начинается в исправительно-трудовой колонии (куда он попал из-за того, что занимался юриспруденцией, не имея на это лицензии), где он прикован цепями к двум другим заключенным – Питу и Делмару. Эверетт хочет вернуться домой, чтобы помешать браку своей жены с другим мужчиной, поэтому он убеждает Пита и Делмара бежать вместе с ним, рассказав им, что до ареста он украл и спрятал клад в миллион долларов. Ситуация осложнялась тем, что место, где спрятаны деньги, вскоре будет затоплено водой: на реке построили дамбу, чтобы затопить долину, поэтому им нужно поспешить.

Как и Улисс Гомера, Эверетт и его друзья встречали странников на своем пути, включая различных пророков, сирен и циклопа. Наиболее интригующим я нахожу в этом фильме интересное (осмелюсь ли я так сказать?) постмодернистское противоречие, которое испытал Улисс Эверетт МакГилл. Во многих отношениях Эверетт – сторонник модерна, преданный научному мировоззрению. Он верит в разум, и как его предшественники эпохи Просвещения, он воспринимает традиции и религиозные «предрассудки» как препятствие

<sup>48</sup> «О, где же ты, брат?» – фильм, созданный Джоэлем и Этаном Коэн (Burbank, CA: Touchstone Home Video, 2001).

для истинного знания. Когда Пит и Делмар входят в крещальные воды и получают «спасение», Эверетт относится к этому скептически и с издевкой высказывает свои полумарксистские замечания: «В трудные времена все ищут спасения! Все хотят получить ответы». <sup>49</sup> После того как Делмар «спасся», он уговаривает Эверетта: «Ты зря не пошел, Эверетт. Без грехов легче». Но Эверетта этим не убедишь: «Разделить с невеждами глупые предрассудки?! – говорит он, насмехаясь и самодовольно улыбаясь. – Крещенные! Да вы тупее тупого топора».

Хотя Эверетт и признает, что «все ищут ответы», он уверен, что эти ответы находятся в разуме и «абстрактной мысли», а не в пророчестве. <sup>50</sup> Религиозные рассказы и мифы нужно опровергать фактами и научными утверждениями. Однако модернистский рационализм Эверетта от начала и до конца оспаривается настойчивым религиозным и пророческим голосом, его приверженность разуму и науке как источнику искомым всеми ответов поставлена под вопрос божественным вторжением, в частности, рассказами и предсказаниями слепого пророка. В начале своего путешествия они встречают слепого пророка, который произносит такое откровение:

*У меня нет хозяина. У меня нет имени. Вы ищете большое богатство... Вы найдете богатство, хотя это будет не то, что вы ищете. Но сперва... сперва вы*

---

<sup>49</sup> Циклоп (продавец Библий) Биг Дэн разделяет это мнение; пользуясь временем Великой депрессии, он продает Библию как наркотик доведенным до отчаяния массам. Как он говорит: «Во время горя и нужды на Библию большой спрос. Люди ищут ответы».

<sup>50</sup> О, женщины! Эверетт завещает Делмару: «Никогда не доверяй женщине... Делмар, для женщины правда ничего не значит. Торжество субъективности!»

*пройдете долгий и трудный путь, путь, исполненный опасностей. Вы увидите... удивительные вещи. Вы увидите... корову... на крыше сарая и много жутких вещей. Я не могу сказать вам, как длинна будет дорога, но не бойтесь препятствий, ибо судьба... уготовила вам награду. Хоть извилистым будет путь, и измождены сердца ваши, следуйте их велениям, и будете спасены.*

Эверетт, как и следовало ожидать, реагирует на эти слова скептически: «Что он может знать? Он просто старый невежда». На протяжении всей истории Эверетт продолжает противиться вмешательству божественного, воспринимая его как предрассудки и глупые истории, противоречащие фактам, открытиям науки и рационализма. Но в последних главах рассказа рационализм Эверетта, похоже, встречает достойного соперника.

Получив прощение губернатора Миссисипи и вернув любовь своей возлюбленной Пенелопы, у Эверетта остается только одна задача – достать обручальное кольцо Пенелопы, которое находится в хижине, где спрятан клад. Но когда он добирается до хижины, там его ожидает жестокий тюремный надзиратель, преследующий узников с момента их побега. Это образ дьявола в фильме, который не заинтересован в провозглашении прощения, а только в выполнении своей работы: казнить Эверетта, Делмара и Пита. «Конечная остановка, – прошипел он, – ваш путь был непрямым... вы обманули сатану и обманули меня в последний раз... Наверное, пора помолиться», – издевается он, закидывая три петли на ветку дерева.

Пит стал искренне молиться, моля Бога о милости и прощении. Затем, Эверетт медленно склоняется на колени и начинает молиться. Эверетт, приверженец модерна и мастер недоверия, молится: «Боже, прошу,

помилуй бедных грешников, прошу, дай взглянуть на дочерей, прости, что отворачивался от Тебя... Помогите нам, Боже. Дай снова увидеть детей». Заканчивая молитву, Эверетт увидел, как тонкая струйка воды пробивала борозды в пыли вокруг их ног, а издали все сильнее и сильнее доносился грохот. Вдруг, как в Книге Исход, поднялась стена воды и разрушила хижину, смыв на своем пути дьявола-охранника, и затем подхватила и вынесла наверх Эверетта, Делмара и Пита. Всплыв на поверхность, Делмар воскликнул:

– Это чудо! Это было чудо!

– Делмар, не будь дураком, я же сказал – затопят долину, – возразил Эверетт.

– Нет, чудо! – настаивал Делмар.

– Мы молились, и Бог простил нас, – добавил Пит.

– Как всегда, – сказал Эверетт, – вы спешите показать, как вам чужд интеллект. Есть научное объяснение всему, что мы видим.

– Не такие ты песни пел под виселицей! – напомнил ему Пит, на что Эверетт ответил монологом типичного модерниста:

– Ну, все теряются в минуту потрясения. Нет, долину затопили, чтобы дать электричество чертовому штату. Да, сэр, наш Юг меняется, все будет на электричестве, и на все будет свой тариф. Хватит шаманских ликований, предрассудков и отсталости. Мы увидим новую землю, где у каждого будут проводки и кнопка. Да, сэр, истинный век разума, как когда-то во Франции. Вот мы и дождались.

И тут Эверетт видит нечто шокирующее: он видит корову на крыше сарая.

Эверетт Улисс МакГилл так никогда и не освободился от своей (религиозной) преданности модерну. Несмотря на то, что его научная вера постоянно

подвергалась сомнению, он остается верным религии Просвещения. Финальная сцена фильма – по железной дороге на дрезине едет слепой пророк. Фильм оставляет зрителю выбор самому сделать выводы.

***Лиотар: «Постмодернизм – это недоверие к метаповествованиям»***

Постмодернизм можно понимать как разрушение доверия к рациональному разуму, который считается для многих единственным гарантом и носителем истины. Постмодернизм осторожно относится к науке, особенно к заявлениям современной науки о первоначальной теории всего. Улисс Эверетт МакГилл олицетворяет собой модерн, но модерн, преследуемый противоположностью рациональному разуму – слепым пророком, прокладывающим себе путь по железной дороге. Мы здесь видим внутренний конфликт между модерном, научным мировоззрением, с одной стороны, и древне-постмодернистским, мифическим мировоззрением с другой. Это относится и к нашему личному опыту: мы еще не преобразились радикально в новом постмодернистском мире, наш модернистский мир получил трещину и преследуем постмодернистскими сомнениями и критикой. Мы немного похожи на здания в центре Лос-Анджелеса, архитектура которого отображает обе эпохи. Это не значит, что пришел постмодерн и модерн исчез, скорее, изогнутые линии и эклектические ансамбли постмодернистской архитектуры Фрэнка Гери заявляют о себе наряду с модернистскими проектами стеклянных небоскребов и зданий с шероховатыми неотделанными поверхностями бетона Ле Корбюзье.

Именно такое напряжение и конфликт между наукой и повествованием определяет мнение Жана-Франсуа Лиотара о постмодернизме. Лиотар был одним из первых, кто попытался дать определение новому творению постмодернизма. Во время составления «Доклада о знании», написанного по запросу правительства Квебека, Лиотар открыл анализ темы утверждением: «Если говорить слишком упрощенно, постмодерн – это недоверие к метаповествованиям».<sup>51</sup> Французский термин (на удивление), переведенный как «метаповествования» – это *grand recits*, великие повествования. В таком случае, постмодернизм – это подозрение и недоверие к «великим повествованиям». Поэтому, если когда-то и существовало великое повествование, то это повествование Писания, продолжительный рассказ, начинающийся со времен до сотворения земли и продолжающийся до конца времен (и дальше). Таким образом, если постмодернизм – это недоверие к метаповествованиям, а христианская вера, как написано в Писании, и есть метаповествование, тогда постмодернизм и христианская вера несовместимы. Постмодернисты всегда будут с недоверием относиться к христианскому метаповествованию, а христиане никогда не будут разделять их сомнения. Как и в случае с Деррида, утверждение Лиотара и ортодоксальная христианская вера часто воспринимаются как взаимоисключающие. И такое

---

<sup>51</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (French original, 1979; Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv; впредь в тексте используется сокращение *PC*. Лиотар Ж. *Состояние постмодерна*. – СПб.: Алетейя, 1998. Более детальную оценку аргумента Лиотара см. в моей работе “Little Story about Metanarratives: Lyotard, Religion, and Postmodernism Revisited,” *Faith and Philosophy* 18 (2001): 353–68.

понимание можно встретить даже у тех христианских богословов, которые очень осторожны в выводах.<sup>52</sup>

Однако это суждение довольно поспешное, это еще один миф, который нужно развенчать. Поверхностное понимание утверждения Лиотара часто лишено четкого представления о том, что этот философ подразумевает под метаповествованиями. Кроме того, часто его неправильно понимают, думая, что не верить в метаповествования означает скептически к ним относиться. В этой главе мы детально рассмотрим утверждение Лиотара, подчеркивая, что христианам следует видеть в нем не врага, а союзника. Ортодоксальная христианская вера фактически требует, чтобы мы также перестали верить в метаповествования.

Первое, что нам нужно сделать, это дать определенное термину «метаповествование» и понять, что имел в виду Лиотар, используя его. Без этого мы не поймем его утверждение, что постмодернизм – это недоверие к метаповествованиям. В общем смысле считается, что этот термин относится просто к большим историям – великим, эпическим повествованиям (*grand recits*), рассказывающим всеохватывающую историю о мире. Если сказать по-другому, многие считают, что метаповествования – это объект постмодернистского недоверия из-за их масштабности, потому что в них делаются грандиозные обобщающие заявления о реальности, и они притязают на всеобщность.<sup>53</sup> Другими

---

<sup>52</sup> Я говорю о прекрасной во всем остальном книге Ричарда Мидлтона и Брайана Уолша *Truth Is Stranger Than It Used to Be* (подобное понимание антитезы между постмодернизмом и христианством предложено Стенли Гренцом, Генри Найтом III и Брайаном Инграфия).

<sup>53</sup> См., например, Middleton and Walsh, *Truth Is Stranger*, 70-71.

словами, как говорит Мерольд Уэстфал (Westphal), метаповествования были бы просто мегаповествованиями.<sup>54</sup> Если дело обстоит именно так, и любая великая история глобальных масштабов была метаповествованием, тогда действительно библейское повествование о творении, грехопадении, искуплении и эсхатологическом конце было бы законным объектом постмодернистского подозрения и недоверия.

Но не это Лиотар подразумевает под метаповествованием. Для Лиотара важен не размах повествований, а природа их утверждений. Можно сказать и так: проблема не в историях, которые они рассказывают, а в том, как они их рассказывают (и почему они рассказывают их). Для Лиотара метаповествования – определенно современное явление – это истории, которые рассказывают не только великую историю (поскольку даже истории премодерна и племен делают это), но также утверждают, что могут легитимировать или доказать утверждение истории обращением к всемирному разуму. Поэтому для Лиотара распространителем метаповествований в фильме «О, где же ты, брат?» были бы не верующие или пророки, а просвещенный человек науки Улисс Эверетт МакГилл. Это мнимая рациональность современных научных историй о мире, которая делает их метаповествованием. Благодаря Лиотару, поэма «Одиссея» Гомера, хотя в ней и рассказывается великая история, и делаются глобальные утверждения о человеческой природе, – не метаповествование, потому что она не требует легитимации обращением к мнимому научному разуму, наоборот, это дело провозглашения или керигмы, требующее отклика веры.

---

<sup>54</sup> Merold Westphal, *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith* (Bronx, NY: Fordham University Press, 2001), xiii.

С другой стороны, научные истории, рассказанные современным рационализмом (Кант), научным натурализмом или социобиологией – это метаповествования, поскольку они утверждают, что они доказуемы исключительно разумом.

Основная напряженность, по мнению Лиотара, не между большими и малыми историями или глобальными повествованиями в сравнении с местными повествованиями. Наоборот, он определяет напряженность как конфликт между наукой и повествованиями; если судить в соответствии с критериями современной науки, истории и повествования немногим больше басней. Однако наука вынуждена и должна легитимировать себя: она должна произвести дискурс легитимации, который Лиотар просто называет философией. Таким образом, прежде чем дать определение термину *постмодерн*, он сначала определяет, что означает слово *модерн*: «Я буду использовать термин *модерн*, чтобы обозначить любую науку, которая легитимирует себя со ссылкой на такой метадискурс, обращаясь к некоторым великим повествованиям, таким как диалектика Духа (Гегель), герменевтика смысла (Шлейермахер), совершеннолетие разума (Кант), тема рабочего класса (Маркс) и созидание богатства (Адам Смит)» (РС, xxiii). Вопрос отношений между модерном и постмодерном вращается вокруг темы «легитимации». Модерн обращается к науке, чтобы заявить о законности своего утверждения, и под словом «наука» следует понимать универсальный автономный разум. В таком случае, наука противопоставляется повествованию, которое стремится не доказать свои утверждения, а, скорее, представить их в рамках истории.

### **Миф истины и истина мифа**

Но постмодернизм, по мнению Лиотара, приводит к мысли, что король модерна-то голый! В основе критики модерна лежит разоблачение того, как наука, которая так критически настроена по отношению к басням повествований, сама основана на повествовании. Модерн не осознает того, как повествование проникает в науку. Лиотар различает «повествовательное знание» и «научное знание»: последнее явно современное, предыдущее – и премодерное, и постмодерное. Такое же различие он проводит, говоря о разнице между наукой и мифом (или «традиционным знанием»). Повествовательное знание основано на традиции культуры и как таковое не требует легитимации. Лиотар связывает это с племенной парадигмой, в которой гомогенность народа (*Volk*), наряду с влиянием повествования, производит некий вид непосредственной автолегитимации.<sup>55</sup> «Сами повествования имеют это влияние», – отмечает он. До некоторой степени, «народ – это только то, что актуализирует повествования» (РС, 23). Легитимация в смысле демонстрации не требуется, а скорее подразумевается в самом повествовании как история народа.

---

<sup>55</sup> Трудно не сравнить это с мнением Жана Кальвина о *autopistie* или самозасвидетельствовании Писания (см. (*Institutes*, I.vii.5). Поэтому Майкл С. Хортон в работе *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), высказал мнение, что Кальвин и постреформационные схоластики были в некотором смысле «постфундаменталистскими» богословами. Документальные источники см. Richard A. Muller, “Sources of Reformed Orthodoxy: The Symmetrical Unity of Exegesis and Synthesis,” in *A Confessing Theology for Postmodern Times*, ed. Michael Horton (Wheaton: Crossway, 2000), 43-62.

В отличие от этой автолегитимации современная научная культура воплощает проблему легитимации. Лиотар объясняет это в смысле прагматики общения, где говорящий, который делает утверждение истины – «отправитель», а получатель или слушатель этого утверждения – «получатель». Различаются две прагматические противоположности – отправитель и получатель, и получатель требует от отправителя обоснования для отправленного сообщения. Я как отправитель должен сейчас дать «подтверждение» (РС, 23-24). Но поскольку единообразие преодолерного *Volk* исчезла, мы остались без прямого или ранее приобретенного консенсуса. С точки зрения Лиотара, мы не все участвуем в одинаковой языковой игре. Легитимация модерна обращается за помощью к универсальному критерию: разуму – (предположительно) универсальному отпечатку легитимации. Этот ход производит то, что Лиотар превосходно описывает как метаповествования: обращения к критериям легитимации, которые воспринимаются как находящиеся вне какой-либо языковой игры и таким образом обеспечивающие универсальную истину. И именно здесь мы помещаем постмодернистское недоверие к метаповествованиям: они всего лишь еще одна языковая игра, хотя и выдают себя за игру над всеми играми. Или как говорит Лиотар – научное знание, считающее себя победившим повествовательное знание, втайне основывается на повествовании (то есть первоначальном мифе).

В частности, Лиотар анализирует два современных повествования легитимации: первое, гуманистическое метаповествование эмансипации (как у Канта и Маркса), и второе, метаповествование относительно жизни Духа в немецком идеализме. Можно произвести подобный анализ рационалистического рынка экономики

или неуклонного подъема социобиологии со времен Дарвина. Но мы уже можем видеть вливание мифа<sup>56</sup> в знание еще у Платона, где «новая языковая игра науки еще в самом начале представляла собой проблему собственной легитимации» (РС, 28). В труде «Республика» в главах шестой и седьмой, например, ответ на вопрос легитимации (эпистемологический и социополитический) «дается в форме повествования – аллегории пещеры, в котором рассказывается, как и почему люди жаждут повествований и не могут признать знание. Так, знание зиждется на повествовании о собственном мученичестве» (РС, 28-29). Лиотар утверждает, что подобным образом современное научное знание, в случае требования (собственного) легитимировать себя, не может не обратиться к повествованию – такое «возвращение повествования в неповествование неизбежно» (РС, 27-28). Как и словоохотливый Улисс Эверетт МакГилл, модерн и его наука не могут перестать рассказывать истории (есть ли большая история, чем «О происхождении видов?»), при этом утверждая, что они против таких «басен». Ученые и современные философы все еще рассказывают истории, как комментирует Лиотар, «государство тратит огромные суммы

<sup>56</sup> Здесь слово «миф» не должно пониматься в современном, научном смысле как «легенда» в противовес истине; напротив, оно указывает на религиозный, конфессиональный статус истины. Нам следует понимать это слово в смысле, предложенном Клайвом Льюисом. Льюис говорит, что воображение – это истина, которая передается не через утверждения, а через мифы. Мифы позволяют узнать «точно, что в противном случае может быть понято только как абстракция». См. "Myth Became Fact" in *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*, ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 67. Я благодарен Кевину Ванхузери за то, что он указал мне на это в работах Льюиса.

денег, чтобы наука могла подать себя как эпос» (РС, 28). Когда наука пытается легитимировать себя, она уже больше не научное явление, а повествовательное, прибегающее к мифу, что недопустимо для научной легитимации. Наука модерна требует от себя невозможного: «Языковая игра науки желает, чтобы ее утверждения были истинными, но она не имеет ресурсов, чтобы самостоятельно легитимировать свою истину» (РС, 28). Обращение к разуму как критерию того, что составляет знание – это не что иное, как еще одна языковая игра, созданная убеждениями или выбором, которые определяют, что составляет знание в игре; разум основан на мифе. Тогда «метаповествования» – это термин, который Лиотар относит на счет этих ошибочных обращений к универсальным, рациональным и научным критериям – как будто они были не связаны ни с каким мифом или повествованием. Для постмодерниста каждый ученый – верующий.

Здесь нам нужно вернуться к вопросу, поставленному ранее: если постмодерн – это недоверие к метаповествованиям, тогда заявляет ли постмодернизм об отвержении христианской веры, поскольку она основана на великой истории Писаний? Ответ явно отрицательный, так как библейское повествование и христианская вера утверждают, что они легитимированы не обращением к универсальному автономному разуму, а скорее обращением к вере (или, другими словами, к мифу или повествованию). Даже в таком случае некоторые могут утверждать, что христианская вера может быть легитимирована разумом. В евангельских апологетических дискуссиях, например, классические апологеты (в отличие от пресуппозиционистов) могут утверждать, что христианская вера зиждется на разуме и таким образом составляет метаповествование.

Не повторяя историю дебатов, связанных с апологетическим методом, я бы утверждал, что классическая, доказательная апологетика пала бы жертвой лиотаровской критики метаповествований (поскольку это соответствует понятию универсального разума) и что такую критику приветствовали бы пресуппозиционисты. Было бы полезно рассмотреть изучение Лиотаром языковых игр и критику метаповествований, а также его взаимосвязь с пресуппозиционными дискурсами о мировоззрениях и критику автономного разума.<sup>57</sup> Другими словами, классическая апологетика совершенно бесспорно современна в своем понимании знания и истины.

Лиотар очень конкретно определяет метаповествования как универсальные дискурсы легитимации, которые скрывают свою особенность; то есть метаповествования отрицают свою повествовательную основу, даже если они берут в ней свое начало. Особенно нам следует отметить, что постмодернистская критика направлена на метаповествования не из-за того, что они действительно основаны на повествованиях; наоборот, проблема с метаповествованиями в том, что они не сознаются в своей собственной мифической основе. Постмодернизм это не недоверие к повествованию или мифу; наоборот, он открывает, что все знание основано на нем. Как только мы поймем это, (ошибочная) дихотомия, предложенная Мидлтоном, Уолшем, Гренцем, Инграффия и другими исчезнет, поскольку библейское повествование это не вполне метаповествование.

---

<sup>57</sup> Для более глубокого обсуждения этого письма см. Herman Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought: Studies in the Pretended Autonomy of Theoretical Thought*, ed. James K. A. Smith, Collected Works, B/4 (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1999).

В результате, христиане присоединяются к постмодернистской критике рационализма Просвещения.

Итак, постмодернизм характеризует не неприятие великих историй в смысле масштаба или эпических претензий, а, скорее, признание факта, что все знание укоренено в *каком-то* повествовании или мифе, – мысль, ранее высказанная Шефером и Ван Тилом. В результате (и здесь я упомяну одну из реальных проблем постмодерна) Лиотар описывает «проблему легитимации» (РС, 8) (или то, что Хабермас называет «легитимационным кризисом»), поскольку то, что мы считали универсальными критериями, оказалось просто одной игрой из многих. Например, когда мы подумаем о реальности глубокого морального многообразия и противоречивого видения добра, постмодернистское общество окажется в затруднительном положении, пытаясь рассудить конкурирующие утверждения. Не может быть ни обращения к высшему суду, который бы превзошел исторический контекст или языковую игру, ни нейтрального эксперта или «Божьей точки зрения», которые могли бы легитимировать или оправдать одну парадигму или моральную языковую игру в ущерб второй. Если все моральные права обусловлены парадигмами исторической линии, тогда они не могут переступить через эти условия; таким образом, каждое моральное право оперирует в пределах «логики», обусловленной парадигмой. Другими словами, каждая языковая игра имеет свои правила. В результате, критерии, определяющие, что именно составляет подтверждение или доказательство, должны быть связаны с игрой: они смогут функционировать как правила только для тех, кто имеет ту же парадигму или участвует в той же языковой игре. Несоразмерность языковых игр означает, что существует множество

видов логики, препятствующих любому демонстративному обращению к универсальному разуму. Признание несоразмерности языковых игр и множества конкурирующих мифов означает, что нет консенсуса, нет *здравого смысла*. Многие люди, особенно христиане, сокрушаются по этому поводу (отсюда возрождение теорий естественного закона, цель которого найти общую позицию для всех). Но так ли плоха эта ситуация как мы думаем? Оплакиваем ли мы, например, утрату модернистского господства Америки? Неужели наша ситуация так отличается от ситуации времен апостола Павла или Августина? Следует ли нам постараться учредить общий миф для всех (Константиновская стратегия) или церковь просто должна быть свидетелем среди этого множества конкурирующих мифов? Мы дальше еще вернемся к этим вопросам.

Перед лицом этой проблемы мы не должны потерять из виду, что как раз большое количество языковых игр и составляет постмодернистское состояние, в котором ни одна история не может ни требовать универсальную авто-легитимацию (из-за множества «народа»), ни обращаться к фантому универсального разума (потому что разум – это один из многих мифов, который сам берет свое начало в повествовании). И это множество основано на том, что каждая игра зиждется на разных повествованиях или мифах (то есть основных убеждениях). Понимаем ли мы это как новый Вавилон или новую Пятидесятницу, эта ситуация, хотя и создает проблему, также дает уникальную возможность для христиан свидетельствовать в ситуации постмодерна. Улисс Эверетт МакГилл упорствует и в наши дни, но постмодернизм также открывает место для повествований веры Делмара.

### ***Лиотар в церкви***

Исправив поверхностное понимание постмодернизма как недоверия к метаповествованиям и увидев как постмодернизм по Лиотару ставит под сомнение рационалистическое понимание знания, мы начали понимать путь, которым постмодернизм открывает пространство для того, чтобы христианское свидетельство было смелым в провозглашении и изложении своего повествования. Наряду с тем, что в модерне наука была королем, который устанавливал правила в отношении того, что считать истиной и называл веру баснями, постмодерн показал наготу короля. В силу этого, нам больше не нужно извиняться за веру – мы можем быть неизвиняющимися в своем керигматическом провозглашении евангельского повествования. Таким образом, критика метаповествований постмодерном вторит более ранней критике автономии разума Шеффера и Доойевейера. Соответственно, анализ и критика метаповествований Лиотара имеет два важных значения для христианской веры и жизни церкви.

### ***Верующее познание***

По существу, в постмодернизме на карту поставлены отношения между верой и разумом. Когда Лиотар описывает постмодернизм как недоверие к метаповествованиям, он отмечает сомнение и критику самой идеи автономного разума, универсальной рациональности без обязательств. Метаповествования модерна не могут освободиться от повествований как от своей первопричины и таким образом не могут отделиться от мифа, направляющих убеждений, которые сами не подчинены рациональной легитимации. В свете

этого, подумайте, например, об анализе, данном Томасом Куном относительно роли парадигмы в научном исследовании. Руководимая языком веры,<sup>58</sup> работа Куна «Структура научных революций» указывает на роль парадигм как на «совокупность убеждений»,<sup>59</sup> направляющих наше восприятие мира и определяющих, что мы считаем знанием и истиной. Другими словами, наука оказалась укорененной в прежних убеждениях, которые не допускают легитимации, а скорее функционируют как основа для дальнейшей легитимации. Сама парадигма – это убеждение, дело веры. Также Витгенштейн пишет: «Докопавшись до основания, я достигну скального грунта, и моя лопата согнется. В таком случае я склонен сказать: “Вот так я действую”». <sup>60</sup> К этому перечню мы можем добавить Гадамера, Полани, Деррида и других; общее для них всех – определение границ рациональности, особенно идеалов научной, объективной рациональности Просвещения.

В этом смысле критика постмодерна, описанная Лиотаром как недоверие к метаповествованиям, представляет смещение понятия автономного разума как мифа самого по себе. И эта мысль должна быть подхвачена христианами, ведь такой союз не требует отвержения библейского повествования. Ставя под

---

<sup>58</sup> Для выборочной иллюстрации таких отрывков см. работу Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), об убеждении см. 2, 4, 17, 43, 113; о преданности см. 4-5, 7, 11, 40-43; о традиции см. 6, 10, 39, 43. Кун Томас. *Структура научных революций*. М.: АСТ, 2001.

<sup>59</sup> Там же, 175.

<sup>60</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1959), §217. Витгенштейн Людвиг. *Философские работы*. М.: Гнозис, 1994.

сомнение идею автономной, объективной, нейтральной рациональности, я утверждал, что постмодерн представляет возвращение фундаментальной августинской эпистемологии, внимательно относящейся к структурной необходимости веры, предшествующей разуму, верить – чтобы понять, доверять – чтобы толковать.<sup>61</sup> Тогда как августинская структура формализована, в смысле, что существует такое же множество вер, как и языковых игр, структура (вера, предшествующая разуму) остается на месте, в отличие от эпистемологий (теорий знания) модерна (и, возможно, даже томистической).<sup>62</sup>

Недоверие постмодерна к метаповествованиям исходит из того, что модерн отвергает свои собственные обязательства, отрекается от своей веры, хотя, в то же самое время, никогда не избегает ее. Постмодернизм отказывается верить, что Просвещение

---

<sup>61</sup> См. мою работу “The Art of Christian Atheism: Faith and Philosophy in Early Heidegger” *Faith and Philosophy* 14 (1997): 71-81; and idem, “Is Deconstruction an Augustinian Science? Augustine, Derrida, and Caputo on the Commitments of Philosophy”, in *Religion with/out Religion: The Prayers and Tears of John D. Caputo*, ed. James H. Olthuis (London: Routledge, 2002), 50-61.

<sup>62</sup> Фрэнсис Шеффер говорил в работе «Бегство от разума», что понятие автономного разума не уникально для Просвещения, но оно уже может находиться в августиновском понимании природного разума. Фома Аквинский и Августин не соглашались в этом вопросе, как видно из комментария Фомы Аквинского на *De trinitate* Бозция В.1 ст.1. Моя цель здесь не быть посредником в этих дебатах, а поднять вопрос, требующий дальнейшего рассмотрения. В доказательство противоположного, см. John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas*, radical Orthodoxy Series (New York: Routledge, 2001).

не имеет вероисповедания. Но обратите внимание: критика постмодерна требует не того, чтобы мысль модерна оставила свою веру (наверняка, жест модерна), но чтобы она откровенно созналась в ней – открыто исповедала свое верование. Таким образом, мы можем рассматривать постмодернистскую критику как переоценку мифа, направляющей веры, обеспечивая новые пространства для религиозного дискурса – и в особенности абсолютно христианской философии, – в атмосфере, где было показано, что каждый «имеет религию».

Как такое понимание может пригодиться христианским философам и мыслителям? Я не стремлюсь здесь показать, что исследование Лиотара определенно помогает нам постичь христианскую веру; другими словами, я не утверждаю, что мы ожидаем от Лиотара помощи в понимании христианской веры. Наоборот, христианские философы должны найти в Лиотаровской критике метаповествований и автономного разума союзника, который открывает горизонты для радикального христианского свидетельства в постмодернистском мире – и в теории, и на практике. Ставя под сомнение сам идеал универсального автономного разума (который был в Просвещении основой для отвержения религиозной мысли) и дальше показывая, что все знание укоренено в повествовании или мифе, Лиотар делает относительным (светское) право философии на независимость и таким образом признает легитимность философии, которая укореняется в христианской вере. Раньше такая явно христианская философия была бы исключена из «чистой» сферы философии из-за ее «инфицированности» предвзятостью и предубеждениями. Критика Лиотара, однако, демонстрирует, что никакая философия, равно как и никакое знание, не осталось незапятнанным предубеждениями или обязательствами

веры. Таким образом игровое поле выровнено, и новые возможности для провозглашения христианской философии созданы. Так, лиотаровская постмодернистская критика метаповествований, вместо того, чтобы быть страшным врагом христианской веры и мысли, может в действительности быть зачислена в союзники в формировании христианской философии.

Но помимо последствий для христианского богословия, постмодернистская критика метаповествований имеет значительное влияние на христианское служение и публичное свидетельство. Признавая действенность этой постмодернистской критики, от современных понятий о нейтральном публичном пространстве и светской сферы нужно отказаться.<sup>63</sup> Исключение веры из публичной сферы стоит на повестке дня модерна; постмодерн должен указать на новые пути и возможности для христианского свидетельства на широком рынке идей. Однако нам следует быть осмотрительными, чтобы не распространять это свидетельство по-модернистски: навязывать наши рационалистические доказательства истины христианской веры культуре плюрализма (что часто называют программой Константина). Новая апологетика постмодерна будет перекликаться с терпеливой пресуппозиционалистической апологетикой Шеффера – предложить для общего обсуждения собственные мировоззренческие предпосылки и затем рассказать историю христианской веры, предоставив возможность осознать каждому значение нашего опыта и нашего мира. Хотя новая апологетика будет неапологетикой, в то же время она будет

---

<sup>63</sup> Для глубокого анализа этих светских «задиристых» стратегий, см. Stephen L. Carter, *The culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York: BasicBooks, 1993).

характеризоваться верным рассказыванием историй, а не демонстрацией. Она должна быть керигматичной и харизматичной – провозглашающей евангелие в силе Духа.

### *Нарративный характер нашей веры*

Слишком многие христиане – это просто набожный вариант Улисса Эверетта МакГилла; то есть слишком многие христиане купились на модернистскую значимость научных фактов и дошли до того, что опустили христианство до просто еще одного набора предположений. Наши убеждения собраны в вероучение, которое просто каталогизирует список утверждений о Боге, Иисусе, Духе, грехе, искуплении и т. д. Знание сводится до библейской информации, которую можно выразить в утверждениях и тезисах.<sup>64</sup> Поэтому, неоднократно наше толкование христианской веры капитулировало перед модерном и тем, что Лиотар называет «компьютеризация» знания, указывая на условие, при котором от знания, которое не может быть переведено в простой «код» или опущено до «данных», отка-

---

<sup>64</sup> Это прекрасно видно в работе Д. Карсона *Becoming Conversant with the Emerging Church: Understanding a Movement and Its Implications* (Grand Rapids: Zondervan, 2005), chap. 7: "Some Biblical Passages for Evaluation". Глава представляет собой собрание подтверждающих мест Священного Писания, которые предположительно должны иметь бесспорную силу критики «тяжелого постмодернизма» просто посредством документального подтверждения текстами – подобие минисимфонии библейских стихов, в которых упоминается слово «истина» или «истинный». Критика Карсоном МакЛарена, особенно вопросов повествования (там же, 163-66), это грандиозная авантюра с упущением главного.

зываются (РС, 4).<sup>65</sup> Но не любопытно ли то, что Божье откровение человечеству дано не как собрание утверждений или фактов, а в виде повествования – великой, всеохватывающей истории от Бытия до Откровения? Не забыли ли мы, что Божьим основным средством передачи откровения была история в рамках библейского канона?

Указывая на преимущественно повествовательную основу всего знания, Лиотар напоминает о вполне повествовательном характере христианской веры. Это резонирует с постлиберальным богословием (например, как в работе Стэнли Хауэрваса), которое подчеркивает нарративный характер откровения.<sup>66</sup> Почему повествование важно и чем оно отличается от пропозиционального знания? Во-первых, повествование – более полный вид передачи информации (и, следовательно, откровения), который задействует воображение и вовлекает человека в реальный мир раскрывающейся Божьей истории. Во-вторых, христианская вера, в отличие от любой другой мировой религии (за исключением иудаизма), это не просто религия накопленных идей. Вера неразрывно связана с событиями и историей

---

<sup>65</sup> Эта «пропозиционализация» евангелия также анти-миссиональна. Если все «факты» или «сведения» евангелия находятся, так сказать, «рядом», тогда больше ничего не надо делать. Однако, если повествование и закон – главные, тогда миссия главная и постоянная. Я благодарен Биллу ВанГронингену за беседу на эту тему.

<sup>66</sup> См. также последний призыв к возобновлению этой темы у Michael S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002) and Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005).

Божьего искупительного действия в мире: христианская вера зиждется на действии Бога-Слова, который «страдал при Понтии Пилате», и должным образом об этом можно возвещать в форме повествования, рассказывая историю. Идея сокращения христианской веры до «четырех духовных законов» свидетельствует о глубокой капитуляции перед научным знанием, тогда как постмодернизм сигнализирует возврат нарративного знания и должен повлечь за собой более твердое, не прибегающее к оправданиям провозглашение истории Бога во Христе. Вот почему Писание должно занимать центральное место в постмодернистской церкви, потому что это история, повествующая о нашей вере.

Нарративный характер нашей веры должен влиять не только на наше провозглашение и свидетельство, но также и на наше поклонение и формирование. Хотя я рассматривал вопрос формирования во второй главе, здесь я хочу подчеркнуть то, как христианское поклонение должно воспроизводить повествование евангелия, чтобы научить нас как найти себя в этой истории. Для нашего ученичества решающей будет способность увидеть себя в истории Божьей работы искупления в мире – способность найти свою роль в драме, свой образ в истории. Для этого нам нужно знать историю, и эту историю нужно возвещать, когда мы собираемся для поклонения как народ Божий. Поэтому большинство прихожан постмодернистских общин будут в воображении обращаться в древнее прошлое, о котором повествует библейское повествование.<sup>67</sup> Так же как мнение Лиотара о нарративном знании показывает связь между пре-модерным и постмодерным,

<sup>67</sup> Нечто подобное предложил Роберт Веббер в *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker, 1999).

так же и поклонение в постмодерне (который ценит роль повествования) должно указывать на возврат литургических рассказов – повествований о творении, грехопадении, искуплении (так же как и распятии, погребении и воскресении).<sup>68</sup>

### **Церковь-повествовательница**

Как церковь должна измениться после знакомства с Лиотаром? Основываясь на нашем первоначальном туре деконструктивной церкви во второй главе, а также принимая во внимание утверждения, сделанные в этой главе, давайте продолжим наш тур по постмодернистской церкви, «рассказывающей историю». Что же там происходит?

И вновь мы находим, что роль Писания – центральная не только как Текста, который служит связующим звеном нашего понимания мира, но также и как Истории, которая рассказывает о нашей роли в нем. Каждую неделю поклоняющаяся община сталкивается с рассказом о Боге, который заключает завет со своим народом, верен своим обещаниям и руководит историей.<sup>69</sup> История о Яхве открывается как драма спасения, драма, в которой Яхве – «звезда».<sup>70</sup> Но в этой же истории

---

<sup>68</sup> Я бы отметил работу Марвы Даун (Dawn) как ключевую в рассуждении о богословии поклонения.

<sup>69</sup> Полное описание истории о Боге, который действует, ищите в работе Майкла Хортон «Завет и эсхатология» (Michael Horton *Covenant and Eschatology*).

<sup>70</sup> То есть поклоняться значит воздавать славу Богу, а не удовлетворять чьи-то нужды. Обсуждение, открывающее центральную роль Бога и значение поклонения, см. в работе Майкла Хортон *A Better Way: Recovering the Drama of God-Centered Worship* (Grand Rapids: Baker, 2002).

каждый из нас находит свою роль. Чтобы оценить широту этой истории, каждую неделю постмодернистская церковь рассказывает «сцены» из разных «действий» драмы: сцену из Ветхого Завета, сцену из рассказов Евангелий и сцену из посланий.<sup>71</sup>

Но наряду с историей из Слова, постмодернистская церковь рассказывает историю из своей жизни. Как и ранняя церковь (Деян. 2, 42; 20, 7), постмодернистская община отмечает Вечерю Господню каждую неделю, потому что в праздновании Евхаристии повествуется евангелие: смерть, погребение и воскресение Господа Иисуса Христа, благодаря которым был заключен новый завет между Богом и его народом. Через вкушение и питье община провозглашает Господню смерть «доколе Он придет» (1 Кор. 11, 26). Постмодернистская церковь – это не только община, в центре которой повествования Писания, но также евхаристическая община, которая на практике участвует в повествовании. Более того, символы и знаки Вечери Господней воплощают для нас евангелие. Поскольку постмодернистская церковь ценит повествование, она ценит историю и по существу ценит эстетический опыт, порождаемый материальными знаками и символами. Если сказать по-другому, из-за обновленной роли истории как вида литературы, стимулирующей воображение, постмодернистская церковь ценит искусство в целом как воплощенного посредника, который олицетворяет историю Божьей верности. Воспринимая иконоборчество как симптом некоего современного платонизма, постмодернистская церковь подтверждает роль эстетического (что играет на чувствах) в рассказе истории. Так же как

---

<sup>71</sup> Основываясь на использовании лекционария, который помогает общине со временем услышать историю полностью, а не только любимые сцены.

Бог общается с человечеством через воплощение Слова во плоти – образа невидимого Бога (Кол. 1, 15), так и Бог продолжает говорить к церкви через символы хлеба и вина, а также в других литургических элементах.<sup>72</sup>

Постмодернистская церковь противостоит тенденции прагматического евангеликализма, который старается «упростить» историю, чтобы сделать ее доступной или привлекательной для культуры. Взамен, постмодернистская церковь поддерживает актуальность (и своевременность) библейского повествования в его изложении. Вместо того чтобы попытаться перевести библейскую историю в современное, более «приемлемое» повествование (что обычно заканчивается компромиссом повествования и культуры), постмодернистская церковь хочет познакомить слушателей с повествованием. Истинное христианское поклонение приглашает внешних в евангельскую историю и дает прекрасную возможность для созидания церкви. Другими словами, истинному поклонению не нужно выбирать между благовествованием ищущим истину и назиданием святых. Воплощенное поклонение делает и то, и другое. Как гласит служебник поклонения Церкви Шотландии, публичное поклонение – это и «обряд обращения», и «обряд назидания»;<sup>73</sup> то есть поклонение может быть и способом приглашения погибающих в Тело Христово, и способом назидания святых, преоб-

---

<sup>72</sup> Более полное рассмотрение вопросов эстетики и литургии вы найдете в пятой главе.

<sup>73</sup> По этому вопросу см. William Storrar “From *Braveheart* to *Faint-Heart*: Worship and Culture in Postmodern Scotland”, in *To Glorify God: Essay on Modern Reformed Liturgy*, ed. Bryan Spinks and Iain Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 70-71.

ражения их в таких людей, которые стремятся достичь царства всем сердцем, душой, разумением и крепостью.

В таком случае поклонение должно отличаться гостеприимством; оно должно быть притягательным. Но в то же время оно должно привлекать ищущих в церковь, к ее уникальной истории и языку.<sup>74</sup> Поклонение должно быть поводом для межкультурного гостеприимства. Давайте проведем аналогию: приезжая во Францию, я надеюсь, что меня радушно примут. Однако я не ожидаю, что мои французские друзья станут американцами для того, чтобы я мог почувствовать себя как дома. Я не ожидаю от них, что они заговорят на английском, будут заказывать пиццу, говорить о «Нью-Йоркских янки» и т. д. И действительно, если бы мне этого хотелось, я бы остался дома! Но мне хотелось быть радушно принятым в их уникальную французскую культуру, вот именно поэтому я и приехал во Францию. И я знаю, что и мне самому придется немного потрудиться. Я ожидаю, что многое будет по-другому, в действительности я и ищу именно этого другого. То же самое и с радушным поклонением: ищущие ожидают того, что наша культура не может им дать. Многим людям не нужна религиозная версия того, что они могут получить в супермаркете. И это особенно относится к постмодернистам и *Gen X*: они ищут элементы возвышенности и призыва, которые Эм-ти-ви никогда не могло им дать. Они ищут не Эм-ти-визированную версию евангелия, а непостижимую жизнь по древнему евангелию.

---

<sup>74</sup> Я глубоко признателен за освещение этих вопросов в работе Marva Dawn, *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for This Urgent Time* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995).

Недавно Куин Фокс отметил этот момент и провел прекрасную аналогию между кофейнями «Старбакс» и церковью. Церковь, утверждает он, «может научиться языку совместного поклонения у языка кофе. Сотрудники компании «Старбакс» понимают, что характерное меню, которое люди будут узнавать, – это неплохая вещь». Фокс признается: «Я не унаследовал от своих родителей привязанность к кофе. Я нашел его, когда мне было почти сорок». Чтобы поверить в кофе, ему потребовалось выучить новый язык – итальянский стиль «Старбакса». Но это не смутило его: он не жаловался, что не понял его интуитивно. Наоборот, он почувствовал, что его приглашают в новый мир:

*В час пик организованная (если неторопливая) процессия верных устремляется к прилавку. Заказ может звучать как-то так: «Мне гранде обезжиренный, тройной, две дозы мятного латте с двойной порцией взбитых сливок». Кассир громко передает заказ. И не стоит переживать, что своеобразие терминов послужит задержкой выполнения заказа. Храмовый ассистент выступает посредником этих «воздыханий, слишком глубоких для того, чтобы облечь их в слова», переводя их как чистый итальянский кофе. Бариста (это даже звучит немного как «priest» – священник), который увлеченно готовит кофе за барной стойкой, слово в слово повторяет заказ, как будто с помощью произносимых слов он вызывает напиток к жизни. При льготном обслуживании, к заказу будет прикреплено имя клиента. Когда напиток готов, завершен в своей полной уникальности, бариста монотонно повторит заказ еще раз просто чтобы показать, что священнодействие закончено.<sup>75</sup>*

---

<sup>75</sup> См. Quinn Fox, “Liturgy and Starbucks,” *Perspectives* (February 2003).

Постмодернистское поклонение делает нечто подобное, руководствуясь древними обычаями, но так, что приглашает не только верных, но и ищущих в ритм и такт истории.

И в заключение, постмодернистская церковь признает, что ее основная обязанность жить согласно этой истории для свидетельства миру. Церковь – это сцена, где разыгрывается Божья драма, поэтому перед нами, христианами, лежит задача, так сказать, «играть хорошо», верно проявлять любовь Божью в церкви, как в общине любви и справедливости. Наше изложение истории должно подтверждаться жизнью согласно этой истории.



*Власть. Знание.*

*Дисциплина*

**ФУКО И ВОЗМОЖНОСТИ  
ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ЦЕРКВИ**

Внимание Мишеля Фуко привлечено к институтам власти: тюрьмам и школам, больницам и фабрикам, сексу и деньгам. Что он может сказать постмодернистской церкви? В этой главе мы рассмотрим утверждение Фуко о том, что «власть — это знание», чтобы увидеть его понимание христианского формирования и ученичества.



### **Поднимая завесу. «Полет над гнездом кукушки»**

«Больница – это машина» – таково утверждение одного из персонажей (Вождя) в фильме «Полет над гнездом кукушки».<sup>76</sup> Больница – это часть Комбината, который «переделяет» людей посредством власти и контроля. Стены больницы гудят звуками механизмов надзора и подавления – «гул черных механизмов жужжит о ненависти, смерти и других больничных тайнах».<sup>77</sup> Давнишний пациент отделения для психически больных орегонской больницы по прозвищу Вождь в некоторой степени способен видеть сквозь стены и таким образом может наблюдать за манипуляциями власти. Даже стратегия лечения – это фактически система контроля и доминирования, начиная от работы санитаров и до назначения лекарств, от строгого распорядка и трудового режима и до «терапевтического круга», который служит только для унижения больных. Все происходит под банальную фоновую музыку, которая служит фонограммой подавления.

В центре этой машины, а также и как ее результат, – контроль медсестры Рэтчед. Находясь на посту за стеклянной перегородкой, она наблюдает за отделением как тюремный надзиратель на наблюдательной вышке. Действительно, психиатрическое отделение как паноптикум – структура, где эпицентр власти может видеть всех подчиненных, контролируя их действия исключительно посредством угрозы быть замеченными.

<sup>76</sup> Я буду ссылаться на фильм 1975 года режиссера Милоша Формана, а также на первоисточник – роман Кена Киси (1962; репр., New York: Penguin, 1976). Роман написан от первого лица, т. е. Вождя.

<sup>77</sup> Kesey, *One Flew over the Cuckoo's Nest*, 1. Можно сравнить роль трубок в фильме «Бразилия».

Медсестра Рэтчед контролирует все вокруг и применяет все доступные ей средства для осуществления контроля и наказания. Медсестра Рэтчед – почти как робот, ее глаза и уши – это средства дисциплины. Изредка Вождь мельком может видеть ее настоящее «я», ее внутреннее состояние, когда «она дает себе волю: накрашенная улыбка искривляется, превращаясь в оскал, а сама она раздувается до размеров трактора так, что слышно запах механизмов у нее внутри – вроде того, как пахнет мотор при перегрузке».<sup>78</sup> Но Вождь понимает, что пока медсестра Рэтчед – это лицо системы, она не что иное, как ее часть: «Это не одна Большая медсестра, – говорит Вождь, – это целый Комбинат, всеобщий Комбинат, в руках которого огромная власть, а медсестра всего лишь их высокопоставленное официальное лицо».<sup>79</sup>

Конечно, медсестра Рэтчед не считает свою работу контролирующей и тем более карающей. Цель заведения – это лечение и восстановление. Или, пользуясь механистической метафорой Вождя, больница – это мастерская, но не совсем производство, так как в мастерскую приносят образцы; это, скорее, переработка, когда предметы помещаются в отливную форму, которая обтесывает концы и подгоняет их к образцу социальных ожиданий. Врачи – просто техники, у которых процедуры – «установка», разработанная для лечения. Иногда у пациентов настолько неисправна проводка, что медикам необходимо перезапустить схему с помощью дозы высокого напряжения (электрошоковая терапия). Хотя некоторые пациенты имеют исходную проблему, пациент Даниэл Хардинг объясняет, что цель метода – просто микрокосм цели заведения: «В этой стране, когда что-то вышло из строя, самый быстрый

<sup>78</sup> Там же, 5.

<sup>79</sup> Там же, 181.

способ это исправить – лучший способ». В ответ на замечание, что это похоже на казнь на электрическом стуле за совершенное убийство, Хардинг продолжает: «Оба действия теснее связаны между собой, чем ты думаешь. И то, и другое – лечение».<sup>80</sup>

Что действительно заботит Вождя, так это не медицинский режим и расписание, не запреты и электрошоковая терапия. По-настоящему его беспокоили более скрытое влияние Комбината, его незаметный контроль и манипуляции, способ «воздействия» на тебя без твоего ведома, как это было с отцом Вождя. «Они работают над тобой так, что ты не можешь противиться, – предупреждает Вождь. – Они *устанавливают* вещи. Они начинают сразу же, как только увидят, что ты собираешься стать большим, приступают к работе и устанавливают свои мерзкие механизмы, когда ты маленький, и продолжают это делать опять и опять, пока не достигнут цели!»<sup>81</sup>

Однажды в паноптикум, в лапы Комбината и сестры Рэтчед, попал Рэндел Макмерфи, присланный в психиатрическое отделение с рабочей фермы в Пендлтоне. Больше всего в Макмерфи требует исправления то, что он не считает, что ему нужно лечение. Макмерфи был отправлен на принудительное лечение, в то время как большинство пациентов находятся в больнице добровольно, по собственному желанию, подчинившись исправительной терапии. Макмерфи стал своеобразным проектом для сестры Рэтчед, которая видит в нем манипулятора, планирующего взять верх. Но Комбинат и его эмиссары не допустят этого. Роман «Полет над гнездом кукушки» рассказывает о попытках системы починить Макмерфи и о сопротивлении пациента

<sup>80</sup> Там же, 179.

<sup>81</sup> Там же, 209.

власти, которое вдохновило других, таких как Вождь, противостоять системе. Но в конечном итоге, история заканчивается триумфом системы, кульминация которой – лоботомия Макмерфи, превратившая его в безжизненную раковину. С целью не допустить потери блеска аллегории образа Макмерфи, Вождь задушил теперь уже смиренного Макмерфи и, вдохновившись его былым героическим противостоянием, наконец, собрался с силами, разбил окно палаты психиатрического отделения и убежал в горы.

Фильм и роман рисуют яркую и тревожную картину действий государственного аппарата и попыток реабилитации своего механизма с помощью отеческих заявлений о «лечении» и «благе пациента». Хотя Макмерфи и герой благодаря своему либидо-устремленному противостоянию системе, даже его влияние на других пациентов не может остановить вращающееся колесо Комбината: Макмерфи все же раздавлен машиной. Таким образом, «Полет над гнездом кукушки» оставляет нас там, где мы и ожидали оказаться в результате развития 1960-х – с глубоким недоверием к психбольницам, государственному аппарату и их контролю над нами. Нам оставили возвращение медсестры Рэтчед, продолжающиеся манипуляции над пациентами в больнице, контроль и ловушки государственного аппарата, и единственный выход – последовать за Вождем через разбитое окно, бродить одному, но быть «свободным».

### **Фуко: «Власть – это знание»**

В некотором смысле Мишель Фуко – это Рэндел Макмерфи нашей несвятой троицы – отчасти либидо-

ориентированный<sup>82</sup> бунтарь, протестующий против контроля и противостоящий системе, подтверждающий документально их тайное доминирование в современной культуре. Если фильм Формана «Полет над гнездом кукушки» стал чем-то вроде визуального гимна для целого поколения, труд Мишеля Фуко «Надзирать и наказывать» стал аналогичным гимном для всех дисциплин постмодерна от судопроизводства до образования.<sup>83</sup> Интересно, что история тюрем в изложении Фуко так много говорит о других заведениях, таких как школы, фабрики и больницы. Хотя мы и ожидаем, что описание больницы в «Полете над гнездом кукушки» будет перекликаться с анализом состояния больниц Фуко в его ранней работе «Рождение клиники» (*Birth of the Clinic*),<sup>84</sup> психиатрическое отделение под контролем медсестры Рэтчед напоминает тюремную систему, описанную в книге «Надзирать и наказывать». Действительно, следует признать, что рассказ Фуко о «рождении тюрьмы» в действительности говорит не об исправительных заведениях, а о том, как общество

<sup>82</sup> Это толкование Фуко (немного противоречивое), предложенное Джеймсом Миллером в его работе *Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993). Миллер утверждает, что теории Фуко отражают результат его собственных эмперических и экспериментальных любовных походов.

<sup>83</sup> Мишель Фуко. *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. Москва: Ad Marginem, 1999. (*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*) (French original, 1975; repr., New York: Vintage, 1977); дальше в тексте будет обозначено аббревиатурой *DP*.

<sup>84</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (French original, 1963; New York: Vintage, 1973). Второе французское издание вышло в 1972 г. и было опубликовано на английском языке в 1994 г.

в целом относится к тюрьмам. Тюрьма – это не что иное как микромир самого общества.

Согласно Фуко, в основе наших главных заведений – больниц, школ, бизнес-структур и тюрем – лежит система отношений власти. То же относится и к нашим наиболее известным идеалам: по сути, утверждает Фуко, знание и справедливость ослабляют власть. В то время как мы, люди нового времени, выросшие на серии учебных музыкальных мультфильмов «Скулхауз рок» (Schoolhouse Rock), которые были сформированы афоризмом Фрэнсиса Бэкона «Знание – сила», постмодернистская аксиома Фуко гласит: «Власть – знание». Однако сам Фуко возражает против отношения типа «бамперной наклейки» к этой идее. И объясняя, он не утверждает, что знание и сила тождественны;<sup>85</sup> напротив, он хочет подчеркнуть неразрывную связь между знанием и силой. Знание, или то, что считается знанием, не нейтрально.<sup>86</sup> Напротив, то, что считается знанием, учреждено в системе власти – социальной,

---

<sup>85</sup> Фуко говорит: «Так сказано, но вы должны понимать, что когда я читаю (и я знаю, что это было отнесено на мой счет) тезис «Знание – власть» или «Власть – знание», я начинаю смеяться, поскольку изучение их связи – определено моя задача. Если бы они были тождественны, мне не нужно было бы изучать их, и в результате я сохранил бы много душевных сил. Сам факт, что я ставлю вопрос об их связи, ясно доказывает, что я не отождествляю их». “Critical Theory/Intellectual History,” интервью, перепечатанное в *Critique and Power*, ed. Michael Kelly [Cambridge, MA: MIT Press, 1994], 133).

<sup>86</sup> Вот поэтому я ниже высказываю предположение, что «генеалогия» Фуко имеет нечто общее с пресуппозиционистическими подходами к эпистемологии, которые подчеркивают роль «контрольных убеждений» (Уолтерсторф) в составе знания.

политической и экономической. Как он утверждает в начале книги «Надзирать и наказывать», мы должны отказаться от уверенности, что власть порождает разум; как раз наоборот, «скорее, надо признать, что власть производит знание (и не просто потому, что поощряет его, ибо оно ей служит, или применяет его, поскольку оно полезно); что власть и знание непосредственно предполагают друг друга; что нет ни отношения власти без соответствующего образования области знания, ни знания, которое не предполагает и вместе с тем не образует отношений власти» (DP, 28). Таким образом, Фуко постоянно говорит об «отношении власти и знания» или о «связке» власть-знание.

Как и Вождь в романе «Полет над гнездом кукушки», постмодернизм характеризуется глубокой герменевтикой подозрения.<sup>87</sup> Поэтому Фуко, вслед за Ницше, описывает свой метод в интеллектуальной истории как «генеалогию» или «археологию», задача которых приоткрыть тайну, скрытые предвзятость и предубежденность, входящие в формирование того, что называется истиной.<sup>88</sup> Нет никаких претензий к истине, которая непорочна, нет знания, чистого и безупречного, которое спускается в наш разум с неба. Что можно назвать очевидным или не требующим доказательств,

---

<sup>87</sup> Христиане, осознающие глубокое структурное влияние греха, должны также оперировать герменевтикой сомнения, даже если сомнение не говорит последнего (первого) слова. О практическом применении этого см. Merold Westphal, *Suspicion and Faith* (Bronx, NY: Fordham University Press, 1998).

<sup>88</sup> Более подробно Фуко раскрывает этот метод в своей статье “Nietzsche, Genealogy, History”, in *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).

в действительности тайно мотивировано интересами власти. Если кто-то говорит: «Что ты имеешь в виду? Просто так развиваются события. Ты что, не видишь?», Фуко, специалист по генеалогии, относит ход такого мышления к убеждению, которое в действительности служит его причиной. Или, воспользовавшись его археологической метафорой, можно сказать, что он копает под поверхностью происходящего, которое считается объективной правдой, чтобы, по сути, показать махинации власти в действии. Подобно Вождю, который может видеть сквозь чистые больничные стены чудовищные дела, Фуко видит сквозь лаконичные и чистые претензии на объективную истину лишь маску власти. Тогда специалист по генеалогии разделяет критическое рентгеновское видение Вождя, и «находит, что позади есть нечто “совершенно другое”, не вечная весьма важная тайна, а тайна, что у них нет сущности или что их сущность была создана постепенно, из чуждых форм».<sup>89</sup> Как специалист по генеалогии, чье терпеливое документирование семейного древа показывает соучастие семьи в пороке рабовладения, так и генеалогия Фуко намеревается показать, что притязания модерна на научную объективность или духовную истину – это плоды отравленного древа власти. А выражаясь архитектурной метафорой, археологией Фуко намеревается показать, что то, что мы считали надежными основами, больше похоже на собрание фрагментов, сваленных на дно ямы.<sup>90</sup> Фуко решил не сокрушаться по поводу этой

<sup>89</sup> Там же, 142.

<sup>90</sup> «Поиск спуска – это не возведение основ, напротив, он нарушает то, что прежде считалось недвижимым; он разбивает на фрагменты то, что воспринималось как единое; он показывает неоднородность того, что представлялось согласующимся в самом себе» (там же, 147).

ситуации, как будто мы потеряли свои основы, а скорее побудить нас открыто признать то, что всегда имело место.

В таком случае, утверждать, что власть – это знание, значит заявлять, что отношения власти стоят за учреждениями и идеалами. Ранее Ницше заявлял в своей работе «Генеалогия морали», что добро и зло – это просто названия, которые мы даем интересам власти сильных против слабых. Таким образом, Фуко приходит к выводу, что «в некотором смысле, только единственная драма когда-либо ставилась на этом «не месте», *бесконечно повторяемая игра господства*».<sup>91</sup> История человечества – это не бесконечное развитие или постоянный прогресс на опережение, выдуманное Просвещением, как утверждает Кант (и Ричард Рорти), а просто переход от одного сражения к другому, от одной формы господства к другой.

Однако утверждение Фуко, это не провозглашение, сделанное свыше, как будто он протестует против некой аксиомы, посланной с небес. Его утверждение об отношении между властью и знанием не является априорным или абстрактным утверждением, наоборот, это утверждение было ключом в его исследовании конкретных институций и идеалов, таких как больницы и тюрьмы, сумасшествие и разум или история сексуальности. Таким образом, утверждение Фуко всегда делалось на основе изучения конкретного случая, где аксиома не применялась к случаю, а вытекала из него. И если Фуко считает, что власть – это знание, то это потому что история современных институтов власти подтверждает это. Давайте рассмотрим один из его учебных примеров более детально, чтобы увидеть, как размышляет Фуко и чтобы понять контекст его более

<sup>91</sup>

Там же, 150, выделено мной.

общего утверждения. Я решил сосредоточить внимание на его наиболее известном исследовании тюрем в книге «Надзирать и наказывать».

### **Тема надзора**

Рассказ о тюрьме времен модерна Фуко начинается с жуткой сцены, имевшей место в 1757 году, где подробно описывается наказание и казнь цареубийцы по имени Дамьен. На телеге в одной рубашке его нужно было доставить «на Гревскую площадь и после раздиранья раскаленными щипцами сосцов, рук, бедер и икр возвести на сооруженную там плаху, причем в правой руке он должен держать нож, коим намеревался совершить цареубийство; руку сию следует обжечь горячей серой... затем разодрать и расчленить его тело четырьмя лошадьми, туловище и оторванные конечности предать огню, сжечь дотла, а пепел развеять по ветру» (DP, 3). Как оказалось, для этого финального действия понадобилось шесть лошадей, «но и их оказалось мало, и, чтобы оторвать конечности несчастного, пришлось перерезать ему сухожилия и измолоть суставы...» (DP, 3).

Хотя мы шокированы описанием этого события, организованного во имя справедливости, и, несомненно, Фуко именно с этой целью так начинает свою работу, мы правильно поймем исследование Фуко только тогда, когда осознаем, что для него общество модерна в некотором смысле хуже, чем то, которое истязало и казнило Дамьена. Другими словами, смысл тезиса Фуко «Надзирать и наказывать» в том, что общество, замучившее Дамьена, менее опасно, чем общество, которое заточило Вождя в орегонское психиатрическое учреждение, что то, что пережил Дамьен в некотором смысле менее отвратительно, чем то, что пережил Рэндел Макмерфи.

Фуко хочет, чтобы к концу чтения книги «Надзирать и наказывать», мы были в той же степени шокированы механизмами господства, применявшимися в обществе модерна.

Вот поэтому труд «Надзирать и наказывать», как и почти все исследования конкретных случаев, говорит не только о тюрьмах, но затрагивает общество в целом. Если он документирует изменение в стратегиях наказания и надзора в рамках пенитенциарной системы, это только микромир более широких передвижений в современной западной культуре. Хотя книга разделена на три части, в которых прослеживается историческое развитие карательной теории от пыток (приблизительно XVI–XVII вв.) до наказания (XVIII в.) и, наконец, надзора (XIX и XX вв.), настоящим замыслом Фуко было показать, что нет качественной разницы между этими эпохами, что, возможно, даже более поздние изменения стали более жестокими. История об изменении в наказании это не повествование прогресса, не говоря уже об истории человеческого триумфа, а скорее замена одной формы господства на другую (более коварную). Фуко заинтересован в описании не только побочной сюжетной линии истории тюрем, а скорее истории о том, как мы оказались там, где оказались: в современном «исправительном» обществе, где все мы, как Вождь и Макмерфи, подвержены механизмам контроля и подавления.

Меня заинтересовало исследование Фуко о том, как общество объединено мощью власти, и по-другому быть не может. Другая конфигурация общества – просто другая (и не обязательно лучшая) комбинация силы власти. Все три части книги пытаются показать «механизм власти» в действии в разные времена карательной истории.

В эпоху пыток эта власть «работает на» преступника, чтобы добиться признания, так как признание рождает правду – отражает правду в теле и на теле осужденного (DP, 37, 38, 39-40, 41). Это осуществлялось с помощью публичных и ритуальных наказаний (DP, 43). Признание означало, что осужденный согласен с приговором, а это оправдывало его наказание. Но чем заканчивалось такое «получение правды»? Укреплением власти монарха (DP, 47-49, 50). Поэтому Фуко приходит к выводу, что правда – это всегда функция власти и наоборот: «Отношения истина-власть остаются в центре всех карательных механизмов», и это именно то, что «все еще сохраняется даже в современной уголовно-судебной практике» (DP, 55). В центре исторического исследования Фуко действительно находится генеалогия настоящего.

Изменение все-таки произошло в том, как производилось наказание: через восемьдесят лет после пыток и казни Дамьена, модель наказания больше не была пыточной, а стала режимом надзора с подробным предписанием правил и распорядка (см. DP, 6-7). Как утверждает Фуко, изменения были мотивированы не желанием быть более человечным (как обычно предполагалось), а скорее были средством решения политических (даже революционных) проблем, которые сопутствовали публичному обозрению пыток. То, что стало происходить, было противоположным задуманному: вместо укрепления преданности королю, зрелище пыток заставляло людей отождествлять себя с преступником! Поэтому наказание постепенно становилось менее жестоким и более скрытым. «Начался новый век для уголовного правосудия» (DP, 7). Но результатом такой перемены стали общественные издержки: «Преступления вроде бы утратили свою

жестокость, в то время как наказания, в свою очередь, утратили некую интенсивность, но за счет *большого вмешательства* (DP, 75, выделено мной). Преступления замышлялись по-другому, основываясь на новых экономических структурах (сосредоточившись на имуществе, а не на насилие). Это создало определенное «классовое правосудие» (DP, 75). Но Фуко заинтересовало, как это изменение повлекло за собой новый упор на контроль и предупреждение, и «более суровые методы надзора» (DP, 77).

Была ли карательная реформа действительно изменением в позиции, результатом нового «гуманизма»? Фуко относится к этому с недоверием (DP, 78): «Если говорить прямо, то это была попытка приспособить механизм власти, который формирует ежедневную жизнь каждого человека; адаптация и усовершенствование механизма, который берет ответственность и передает под надзор их повседневное поведение, их индивидуальность, деятельность, их, без сомнения, незначительные поступки» (DP, 77). Такой надзор становится синонимичным с самим обществом, вызывая «более близкое карательное отображение социального органа». Результатом было (и это окончательно) «сделать наказание и усмирение беззаконности регулярной функцией, *соизмеримой с обществом*» (DP, 82). Дальше Фуко говорит об этом как об обобщении наказания – расширении контролирующих механизмов до самого общества, и книга «Надзирать и наказывать» прослеживает такое распространение надзора в современном обществе.

В ходе своего исследования Фуко освещает то, что называет «дисциплинарным обществом» – основная цель которого состоит в формировании личности – «реальности, изобретенной этой характерной

технологией власти, названной «надзор» (DP, 194). Следовательно, цель дисциплинарного общества и заведений внутри этого общества – формирование личности механизмами власти. Общество формирует личности по своему образу, и средствами такого формирования служат кнуты власти. Здесь Фуко добавляет важную оговорку: «Мы должны перестать раз и навсегда описывать действия власти в негативном свете: «исключает», «подавляет», «подвергает цензуре», «абстрагирует», «скрывает», «умалчивает». Фактически власть производит, она производит реальность» (DP, 194). В описательных исследованиях Фуко не пытается предложить какую-либо оценку власти – ни позитивную, ни негативную. Но это по меньшей мере препятствует описанию ее влияния как негативного. Фуко считает, что власть необходима и важна для общества, и эта мысль близка с сердцем теории общества, выдвинутой в книге «Надзор и наказание». Меняются лишь механизмы и технологии власти. Нельзя получить общество, которое бы в основе своей не характеризовалось отношениями власти.

В качестве изучения отдельного случая дисциплинарного общества, Фуко приглашает нас сравнить отличия между реакцией средневековых городов на болезнь и тем, как города нового времени реагировали на вспышки эпидемии. «Политическая мечта» дисциплинарного общества, на самом деле, находится в историческом устройстве города, охваченного эпидемией. Почему? Да потому что город, охваченный эпидемией, – это пример регулируемой, дисциплинарной структуры людей, подверженных постоянному надзору и учету («одним взглядом»): «компактная модель механизма надзора» (DP, 197). Если случай проказы в средневековье был причиной изгнания и изоляции, то

«(современная) эпидемия дала начало дисциплинарным проектам» (DP, 198). «Первый – это чистое сообщество, второй – дисциплинарное общество. Два способа применения власти над людьми, контроля их отношений, разделения их опасных смешений. Город, охваченный эпидемией... это утопия идеально управляемого города» (DP, 198). Обратите внимание, что здесь можно увидеть представление Фуко о природе власти: два разных метода (изгнание и дисциплина), поскольку они – олицетворение власти и всегда удерживают власть над другими; власть – это всегда какая-либо форма контроля. Но можно ли представлять себе власть по-другому? Мы еще вернемся к этому вопросу.

Формирование общества вокруг дисциплины (как нового метода власти) достигает кульминации в «архитектуре», имеющей отношений не только к зданиям, это архитектура самого общества, которое использует «пристальный взгляд». Архитектурный идеал – это паноптикум, как представлял себе Бентам модель тюрьмы. «Паноптикум не следует воспринимать как здание мечты – это диаграмма механизма власти, приведенная к своей идеальной форме; ее функционирование, пренебрегающее любыми преградами, сопротивление или разногласия должны быть представлены как чистая архитектурная или видимая система: в действительности, это иллюстрация политической технологии, которая может быть или должна быть изъята из конкретного употребления» (DP, 205). Поэтому, будь то тюрьма Бентама или психиатрическое отделение медсестры Рэтчед, «имея дело с множеством индивидуумов (напр., обществом), на которых распространяется особая форма поведения, должна быть использована схема всеобщего наблюдения» (DP, 205). Таким образом, паноптикум дает ход паноптизму, обобщенному методу

асимметричного надзора, при котором можно видеть, не смотря:<sup>92</sup> «паноптическая схема... была предназначена для распространения по всему социальному телу; ее предназначением было стать обобщенной функцией» (DP, 207). В таком случае, паноптикум, будучи далеким от того, чтобы быть просто архитектурным идеалом для тюрьмы, был утопической мечтой дисциплинарного общества, «обобщающим методом функционирования; способом определения отношений власти на основе ежедневной жизни людей» (DP, 205). Паноптизм совершает обобщение дисциплины по всему социальному телу.

Следовательно, «наше общество не какое-нибудь зрелище, а надзор» (DP, 217); то есть обобщение дисциплины как определяющего фактора самого общества («коэкстенсивного со всем социальным телом» DP, 213) вплетает наблюдение и документирование в суть общества, с целью создать «податливые» и «полезные» субъекты государства, капитализма и так далее (DP, 216-217, 220-221). Дисциплинарное общество формирует индивидуумов такими, какими хочет их видеть – покорными, продуктивными потребителями, послушными государству. Как Макмерфи в руках медсестры Рэтчед, мы – это «проекты», нуждающиеся в реконструкции и ремонте. Мы все как обитатели

---

<sup>92</sup> Одним из самых важных аспектов паноптикума была асимметрия, что позволяло видеть «предметы», а не наблюдателей. Предмет «видим, но он не видит» (DP, 200). Такая невидимость наблюдателей также означает, что им не нужно всегда наблюдать: «Что имеет значение, так это то, что он знает, что за ним наблюдают», что он может в любой момент стать предметом наблюдения (DP, 201). Ср. слова, написанные на стенах камеры в Меттрэ: «Бог видит тебя». Паноптикум – это замена всеведущего божества (или Санты!).

психиатрического отделения, за которыми наблюдают, контролируют, присматривают и в котором доминируют надзор и дисциплина.

В последнем разделе книги «Надзор и наказание» происходит очень важное изменение в аргументации: в некотором смысле, мы здесь возвращаемся к тюрьме, поскольку основное внимание в третьей части уделено уже не тюрьме, а обществу в целом. Другими словами, в третьей части отслеживается развитие дисциплинарного общества. В четвертой части Фуко утверждает, что современная тюрьма – это продукт дисциплинарного общества, а не дисциплинарное общество – отражение карательной практики. Таким образом, когда мы смотрим на современную тюрьму, мы смотрим на себя, видя наше общество отраженным как в зеркале. Современная тюрьма только систематизирует и локализует обобщение дисциплины, которую осуществили по всему социальному телу. Это не значит, что тюрьма стала моделью общества, скорее, дисциплинарные механизмы общества «заполонили правовые институты» (DP, 231). Когда Фуко документирует рождение тюрьмы, она появляется из образца уже существующего дисциплинарного общества. Как «машина для преобразования индивидуумов», исправительное учреждение «просто воспроизводит с немного большим значением все механизмы, которые необходимы для социального тела» (DP, 233): в армии, школах, больницах и заводах.<sup>93</sup> Как он говорит: «Эта тюрьма появилась откуда-то из другого места» (DP, 256). И позже он делает вывод, что тюрьма «продолжает, над теми, кто ей вверен, работу, начавшуюся в другом месте и производимую всем обществом над каждым индивидом посредством

<sup>93</sup> Фуко анализирует эти общественные заведения, особенно в главе под названием «Послушные тела» (III. 1).

бесчисленных дисциплинарных механизмов» (DP, 302-303). Это не значит, что общество пришло к мнимым тюрьмам, а скорее что тюрьмы – это микрокосмические кристаллизации того, что характеризует само общество. В современном обществе дисциплина повсеместна.<sup>94</sup>

Такое состояние достигается тремя специфическими режимами: изоляция, принудительный труд и лечение. Изоляция предназначена для того, чтобы привести преступника к конфронтации с самим собой – это моральное наказание. Работа делает рабочий субъект (пролетария) пригодным для капиталистического общества, измененного для того, чтобы отвечать требованиям машины производства (DP, 242) – это экономическое наказание. Лечение или корректирование – это средство преобразования ненормального индивидуума в нормального, средство «излечения» его ненормальности – это форма медицинского наказания.<sup>95</sup> Как таковое, современное исправительное учреждение – это намного больше, чем просто содержание под арестом или лишение свободы. Это необходимые «дополнения» к содержанию под арестом (DP, 248). Они запечатлевают на самом преступнике структуры и наказания общества. И именно это дает начало к восприятию правонарушителя как мишени реформы – уже больше не уголовника и не монстра; преступник – это «отклонение» (DP, 251-252). Если исправительное учреждение предназначено для правонарушителя (с отклонением), то это потому что широкое общество определило, что считать нормальным. Фактически, это почти в точности теория «терапевтического общества»

<sup>94</sup> Это убедительно проиллюстрировано в другом фильме «Бразилия».

<sup>95</sup> Все это можно увидеть в произведении «Полет над гнездом кукушки».

в психиатрическом отделении в фильме «Полет над гнездом кукушки». Вождь подробно излагает теорию: «Человек должен научиться ужиться в группе, прежде чем он сможет функционировать в нормальном обществе; как группа может помочь человеку, показывая ему, где его поведение неуместно? Как случилось, что общество решает, кто в здравом уме, а кто нет, чтобы вам достигать этого уровня?»<sup>96</sup>

Создание самого понятия правонарушителя передает суть того, что Фуко видит на практике не только в современной карательной системе, но и в современном обществе в целом: дисциплинарная власть, направленная на нормализацию. В действительности, в заключение главы (и книги) мы видим, какой цели предположительно должна служить книга «Надзирать и наказывать»: именно книга предназначена «служить как исторический фон для различных исследований власти нормализации и формирования знания в современном обществе» (DP, 308). Что это за власть? И как мы пришли к такому заключению?

Историческое исправительное заведение в Меттрэ представляет кульминацию этого «карцерного» идеала, включая всеобщую дисциплинарность «монастыря, тюрьмы, школы и режима» (DP, 293; ср. III.1). Оно включало все элементы всеохватывающего идеала до такой степени, что даже наблюдатели были подвержены принуждению, когда их «учили искусству отношений власти» (DP, 295). «В нормализации нормализующей власти, в организации власти-знания над индивидами школа в Меттрэ составила эпоху» (DP, 296). Эта новая эра вызвала расширение карцерных кругов самого общества: «Карцерный архипелаг перенес эту технику

<sup>96</sup> Kesey, *One Flew over the Cuckoo's Nest*, 47. Все это предпринимается под знаменем «демократии».

от карательных учреждений на все социальное тело» (DP, 298). В действительности, это уничтожило любое качественное отличие между «малейшей неправильностью» и «величайшим преступлением», поскольку и то, и другое в этом перечне должно было считаться «отклонением от нормы» (DP, 299). Вместо того чтобы быть врагом суверена или общественного контракта, «социальный враг был переименован в отклонение от нормы» (DP, 299) – отсюда необходимость в дисциплине и корректировка от колыбели до могилы (DP, 300). В результате ничего не выпадает из этой карцерной сети, «у нее нет “снаружи”» (DP, 301). Фуко отмечает, что «в этом паноптическом обществе, скрепляющей арматурой которого служит тюремное заключение, делинквент не находится вне закона; он с самого начала находится в законе, в самом сердце закона или по крайней мере в центре тех механизмов, что незаметно обеспечивают переход от дисциплины к закону, от отклонения к правонарушению» (DP, 301). В действительности, он утверждает, что делинквент – это продукт общества.

Такое расширение карцерного круга означает, что общество характеризуется не разделением между общественным и карцерным, а скорее «карцерным континуумом» (DP, 303), который оперирует на основе нового закона, новой нормы. Нормализующая власть, таким образом, распространяется: «Поддерживаемая вездесущностью дисциплинарных устройств, опирающаяся на все карцерные механизмы, нормализующая власть становится одной из основных функций нашего общества. Судьи, владеющие критериями нормальности, окружают нас со всех сторон» (DP, 304). Так, политическая тема, поставленная под угрозу в вопросе тюрьмы, заключается не в том, корректирующая она

или нет: «В настоящее время проблема связана, скорее, с резко возросшим использованием механизмов нормализации, которые чрезвычайно способствуют широкому распространению воздействия власти посредством установления новых объективностей» (DP, 306). Именно эти силы нормализации являются объектом опасения Фуко.

### **Где найти настоящего Фуко?**

До сих пор я подводил итог социологического исследования Фуко, в котором он пытается точно показать, почему власть – это знание или, если более конкретно, показать необходимую и повсеместную роль власти в обществе и общественных заведениях. Однако возникают следующие вопросы: Ну и что же нам теперь делать с этим исследованием? Зачем Фуко нарисовал эту картину? Каких выводов он ожидает от нас? В чем Фуко пытается нас убедить? Убедительно описав развитие современного, дисциплинарного общества, чего он ждет от нас? Замышлялось ли это просто как нейтральное, объективное описание происходящего? Как мы уже увидели, такое мнение идет вразрез с собственным мнением Фуко о генеалогии. Или за этим описанием кроется скрытое предписание? Или, если сказать по-другому, Фуко рисует такую замысловатую картину, чтобы показать нам что *не так* с современным обществом? Возможно, его работа – это протест и призыв к освобождению от таких репрессивных структур?

Здесь мы сталкиваемся со сложным вопросом толкования не только для непрофессионалов, но даже для последователей Фуко: каков настоящий Фуко?<sup>97</sup>

<sup>97</sup> Не случайно биография Дэвида Мейси (Масеу) озаглавлена *The Lives of Michel Foucault* («Жизни Мишеля Фуко»)

Возможно, он современный и в конечном счете некий мыслитель Просвещения, приверженный принципам автономии и свободы личности? Или он марксист, протестующий против злоупотребления властью и деспотичных структур общества? Или он в душе классический либерал, набрасывающийся на все, что ограничивает свободу и независимость человека? Эти вопросы приводят к другому вопросу: если Фуко постмодернистский философ, тогда насколько современен постмодернизм? (И позже мы столкнемся с еще целым рядом вопросов относительного того, как далеко могут зайти христиане в присваивании мысли свободы Просвещения). Есть два основных способа понимания Фуко в свете этих вопросов:

- *Ницшеанский Фуко.* В этом понимании исследования Фуко не предназначены для того, чтобы передавать какие-либо моральные установки. Другими словами, ницшеанский Фуко рисует эту картину власти не для того, чтобы показать, что эта власть плохая и должна быть уничтожена. Если Фуко ницшеанец, тогда его исследование исключительно описательно и не таит в себе никаких директив: он просто показывает нам все так как оно есть, а не так как должно быть. Если кто-то начинает говорить о власти как о плохой и считать одну организацию общества лучше другой, тогда он применяет к ним систему ценностей. Но как показывает собственное описание Фуко Ницше, для него все эти ценности только приводят к власти.<sup>98</sup> Сверх того, что Фуко сам признался в ницшеанстве, можно дать

---

во множественном числе.

<sup>98</sup>

См. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History."

другие подтверждения этого понимания. Это определенно аргумент в пользу того, что Фуко не считает власть плохой. В отличие от лорда Байрона, он не считает, что власть обязательно разлагает. Как мы уже увидели, Фуко полагает, что мы должны прекратить говорить о власти в негативном свете репрессий и изгнания, а вместо этого воспринимать ее положительно в свете производства. Ницшеанский Фуко пытается не изменить мир, а только описать его, возможно, даже прославить.

- *Либеральный Фуко, или Фуко эпохи Просвещения.* Маркс превосходно подметил, что тогда как обычно философы просто объясняют мир, правда кроется в том, чтобы изменить его. Другой способ понять Фуко – это увидеть, как он работает в этой очень современной или просвещенческой традиции, включающей в себя и Канта, и Маркса. И действительно, позже Фуко сам признал, что он видел себя философом Просвещения, работающим в традиции критической теории, берущей начало от Канта, Маркса и до франкфуртской школы Юргена Хабермаса и других.<sup>99</sup> В этом случае, путь к пониманию Фуко – увидеть, как он рисует эту тревожную картину контроля и господства, чтобы побуждать нас изменять происходящее. Основание для такого понимания Фуко (лучшее, на мой взгляд) двоякое: с одной стороны, у нас есть внешний признак, как например, активное участие Фуко в движении по реформе тюрем

---

<sup>99</sup> Фуко очень ясно излагает это в лекциях и интервью, собранных в *Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer (New York: Semiotext[e]. 1977).

Франции. С другой стороны, сам язык «Надзирать и наказывать» уже, кажется, передает негативную оценку происходящего, призывая к реформе и революции. Описывая конкретные конфигурации отношений власти как сети господства, такой дескриптор уже вызывает оценку. Критической теории необходимы критерии. Действительно, само понимание нейтрального описания вещей противоречит сути мысли Фуко (и, как мы уже увидели, Деррида тоже).

Хотя есть некая неопределенность на этот счет, наилучшее понимание Фуко – воспринимать его работы как работы тайного мыслителя Просвещения. В действительности, позже в своей работе Фуко «выходит» именно на этот уровень.<sup>100</sup> Кроме того, именно так рассматривали Фуко – как протестующего философа, кооптированный разными течениями левого крыла, чтобы противодействовать продолжающимся остаткам контроля и господства в современной культуре. По существу, Фуко был принят различными движениями (от движения за права гомосексуалистов до реформы образования), которые опротестовывают любую форму контроля над личностью.

Если Фуко напоминает тайного либерала Просвещения, что же это означает? Первое, нам нужно конкретизировать, что мы подразумеваем здесь под термином «либерал»: классический политический либерал, который отдает приоритет индивидууму как суверенной, независимой личности, которая хозяин своей жизни и таким образом противостоит любому способу внешнего контроля. Лозунг либерализма – свобода: свободная личность не должна быть

<sup>100</sup>

См. особенно лекции, собранные в *Politics of Truth*.

контролируемой ни царем, ни традицией, ни религией, ни учреждением. Девиз либералов это варьируемая версия заявления: «Руки прочь! Не старайтесь контролировать то, что я думаю, не пытайтесь контролировать то, во что я верю, не старайтесь контролировать то, что я делаю».<sup>101</sup> Любое учреждение, пытающееся контролировать убеждения и поведение, – доминирующее и подавляющее. И поскольку учреждения возводятся именно с этой целью, есть основания полагать, что учреждения, по сути, это структуры доминирования. Следовательно, либерализм в этом смысле глубоко против учреждений; в то время как сторонники левых – будь то политиканы или кинорежиссеры – говорят о своей приверженности радикальным убеждениям, и обычно это радикализирование просвещенческого понятия свободы. Так, существует глубоко либертарианская склонность к либерализму, которая осуждает контроль и наказание. Настоящая цель Просвещения – освобождение, и именно поэтому Кант и Маркс – философы Просвещения. И поскольку работа Фуко вводит именно такие порывы, сложно не увидеть либертарианской склонности в его работах.

---

<sup>101</sup> Термин «либеральный» в американской политической речи используется в более узком смысле. Но важно признать, что в отношении традиционного политического либерализма, который я здесь описываю, и демократы, и республиканцы – либералы. Просто их установки «Руки прочь!» применяются в разном контексте: более вероятно, что демократы заявляют: «Руки прочь от моего тела – я могу делать с ним, что захочу!»; республиканцы же, вероятно, говорят: «Уберите свои грязные собирающие налоги руки от моих денег – они принадлежат мне, чтобы я мог делать с ними, что мне угодно!» Это два пункта одного и того же либерального континуума.

Также как сложно не стать на сторону Макмерфи перед лицом ига Комбината и Большой медсестры, сложно не разделять подозрения Фуко относительно учреждений дисциплины и формирования. Но я бы поспорил, следует ли христианам противостоять искушению стать на сторону Макмерфи или Фуко (но никто не должен становиться на сторону медсестры Рэтчед или Меттрэ). С другой стороны, Фуко дает важное понимание природы дисциплины и ее роли в формировании индивидуумов. Поэтому мое восприятие идей Фуко сложное, как и моя критика. Критический момент заключается в том, что Фуко абсолютно прав в своем анализе метода, которым механизмы дисциплины служат формированию личности, но он не прав, представляя любую дисциплину и формирование в негативном свете. Другими словами, христиане должны позитивно относиться к дисциплине, потому что христианам не пристало быть либералами в классическом смысле, описанном выше. Христианам следует избегать самой мысли о независимой личности, которая противится любой форме контроля. Отвергая приверженность Фуко либеральной линии Просвещения, но принимая его исследование роли дисциплины в формировании, мы можем перевернуть замысел Фуко с ног на голову.

### ***Всякая ли власть порочна?***

Поскольку я до этого момента утверждал, что Фуко – тайный либерал и поэтому глубоко современен, мне необходимо в равной степени подвергнуть критике модернистские позиции евангельских (особенно американских) христиан и присвоение ими идей Просвещения о независимом «я». Действительно, многие вполне ортодоксальные христиане, которые

категорически не приемлют взгляды богословского либерализма, невольно переняли либеральные идеи свободы и независимости. Не расположенный к власти иерархий и контролю, современный евангеликализм развивается на идеях автономии: автономия внеденоминационной церкви на макрокосмическом уровне и автономия индивидуального христианина на микрокосмическом уровне. И мне не кажется, что Появляющаяся церковь сильно изменилась в этом отношении. На самом деле, некоторые элементы новой духовности только усиливают автономию и отношение невмешательства в учреждения власти.<sup>102</sup> Мы не хотим, чтобы деноминации указывали нам, как управлять нашими церквями, и мы не хотим, чтобы церкви говорили, как нам жить. Если какое-либо из этих заведений угрожает нашей автономной сфере контролем, не говоря уже наказанием, мы дезертируем с корабля: церковь отделяется от деноминации, чтобы стать независимой общиной, или человек оставляет церковь и переходит в другую. Поэтому, когда мы видим происходящее с Вождем и Макмерфи, по причине наших собственных (американских) либеральных подозрений относительно заведений и институционального контроля, мы отождествляем себя с этими анти-институциональными

---

<sup>102</sup> Хотя я поддерживаю его критику, но меня волнует, что критика церкви Спенсера Берка вобрала некую интерпретацию этой склонности к либеральной автономии. См. Spencer Burke, "From the Third Floor to the Garage" in *Stories of Emergence: Moving from Absolute to Authentic* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 27-39. Я думаю о том, что предложенное – это духовная версия побега Вождя из заключения на «свободу» пустыни.

личностями – все во имя свободы (даже если мы тоже говорим о «законе и порядке»).<sup>103</sup>

Но очень важно различать истинно библейские понятия позитивной свободы от влияния либеральных понятий Просвещения о негативной свободе как о некоем виде позиции невмешательства. Если выразить это более основательно: свобода – это идол современной церкви, и мы только тогда сможем должным образом противостоять либерализму Фуко, когда откажемся от своего собственного.

Разрешите мне предупредить первоначальную реакцию: почему христиане должны сопротивляться этим либеральным понятиям свободы? Как я могу выступать против свободы? Собираюсь ли я предложить защиту от доминирования? Если мы возражаем против либеральных идей свободы, значит ли это, что мы за контроль и доминирование?

В общем-то, да. Но чтобы я мог показать, почему это не представляет собой возрождение фашизма,

---

<sup>103</sup> Даже в таком случае, мы должны учитывать сложность ситуации, что дает рост внеденоминационным церквям. Без сомнения, некоторые вышли из деноминаций, которые стали настолько неподвижными и модернистскими, что деноминация больше не обладает связью с католической традицией, а наоборот, превращается в модернистское заведение. Не все деноминации представляют собой связь с великой католической традицией; это особенно относится к протестантским деноминациям, не приемлющим Символ Веры, появившийся в недавнее время. В отношении этого, внеденоминационные общины в действительности могли бы подумать о возможности быть более католическими. Однако внеденоминационные церкви должны решить, как объединиться с *нормативностью* католической традиции. Благодарность Брайану МакЛарену за помощь в комплексифицировании этих вопросов.

давайте вернемся к понятию о власти Фуко. Как описывает ее Фуко, общественные институты и отношения непременно создавались на основе отношений власти; власть – вездесуща. Больше того, власть воспринимается как доминирование над другими – некий вид господства (даже если это не просто разделение на имущих и неимущих, власть имеющих и не имеющих ее).<sup>104</sup> Эта власть передается через механизмы дисциплины – разные практики и режимы, которые формируют индивидуума, подчиняя его желаниям общества, делая из него хорошего работника и потребителя. И пока он предупреждает, чтобы мы не думали об этом плохо, впечатление от его работы такое, что эта ситуация и подавляющая, и жестокая.

Должны ли мы принимать такой негативный взгляд на власть? Неужели власть так уж плоха? Точнее говоря, могут ли христиане разделять мнение об обесценивании власти и дисциплины как зла? Можем ли мы, утверждая, что мы ученики, которые призваны и предопределены быть подобными образу Сына (Рим. 8, 29), быть против дисциплины и формирования как таковых? Могут ли призванные покоряться Господу жизни соглашаться с либеральной идеей Просвещения о независимом «я»? Не призваны ли мы более всего покоряться нашему Господину – *Domine* и преображаться в его образ? Конечно, мы призваны не сообразоваться с «веком сим» (Рим. 12, 2) или с нашими прежними похотями (1 Пет. 1, 14), но это призыв не к неподчинению

---

<sup>104</sup> Поэтому Фуко противится определению себя как марксиста, он считает марксистскую идею власти в обществе слишком упрощенческой, сокращенной до структуры имущих и неимущих. Но для Фуко даже угнетатели – это следствие власти, так же как медсестра Рэтчед – результат системы, продукт Комбината.

как таковому, а наоборот, к альтернативному послушанию во Христе, преобразование и обновление, направленное к подобию его образу. Присваивая либеральную идею Просвещения о негативной свободе и участвуя в ее диссидентском противлении дисциплине (и, следовательно, противлении классическим духовным дисциплинам),<sup>105</sup> христиане, фактически, сообразуются с веком этим (вразрез с Рим. 12, 2). Коль мы отвергаем либеральную идею автономной личности, которая противостоит контролю и дисциплине, исследования механизмов дисциплины Фуко воспринимаются в совершенно другом свете. Фуко предполагает, что современное общество просто взяло религиозные дисциплины и ритуалы и обобщило или изменило их. Таким образом, он наводит на мысль, что современные фабрики напоминают средневековые мужские монастыри (DP, 149), что современные тюрьмы несут на себе печать женского монастыря (DP, 243) и что общие сооружения дисциплинарного общества копируют монашескую обитель (DP, 149). И насколько тюрьмы и фабрики дисциплинарного общества считаются подавляющими и доминирующими, заряд заложен под эти более ранние общины, в которых применялась религиозная дисциплина.

Как мы можем отреагировать на этот заряд? Конечно, с одной стороны он объясняется либерализмом Фуко, его противлением доминированию и контролю

---

<sup>105</sup> Сама идея духовной дисциплины остается чуждой и даже неприемлемой для многих евангельских церквей. Однако есть признаки перемен, благодаря таким классическим произведениям как Richard J. Foster, *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth* (San Francisco: Harper & Row, 1978). Ричард Фостер. *Прославление дисциплины*. СПб.: Библия для всех, 2006.

как таковому. Поскольку мы не принимаем такой идеи независимого «я», критика неизбежна. С другой стороны, что более важно: формально и конструктивно говоря, есть механизмы дисциплины, действующие и в обители, и в тюрьме, и на фабрике, и в монастыре, но у них разные цели. И здесь следует подчеркнуть важное различие: мы можем отличать хорошую дисциплину от плохой дисциплины по ее *telos*, ее цели и результату. Есть существенная разница между дисциплиной, которая делает из нас учеников Христа, и дисциплиной современной культуры, производящей потребителей. Дисциплина и формирование благотворны постольку, поскольку они направлены к искомому результату или цели, нужной для людей: славить Бога и вечно наслаждаться общением с ним (Вестминстерский катехизис, вопрос 1). Или если сказать по-другому, дисциплинарная форма правильная, когда она соответствует правильной цели, а именно быть (обновленными) носителями образа Божьего. Другие формы дисциплинарного формирования плохие и неправильные, поскольку они пытаются лепить из людей нечто другое, чем то, кем они призваны быть. Почти повсеместно дисциплина сводится к чему-то меньшему, чем то, к чему призваны люди. Некоторые методы дисциплины опускают нас до уровня животных, чья основная цель – производство и потребление. Другие методы дисциплины низводят нас до сексуальных существ, чья основная цель – удовлетворение инстинктов. Есть и такие методы, которые пытаются сделать из нас жестоких существ, чья основная цель – разрушение. Проблема этих дисциплинарных структур не в том, что они решительно настроены на формирование или моделирование людей во что-то, а, скорее, в том, *на что* они нацелены в этом процессе. Таким образом, полезно

отличать формальную *структуру* дисциплинарной формации как таковой от конкретного *направления*, принимаемого дисциплиной.<sup>106</sup>

Из предыдущих глав мы узнали, что то, что составляет правильную цель или искомый результат формирования человека, зависит от исходной истории, которую мы рассказываем о том, кто такие люди и к чему они призваны. Христианская история детально излагает, что люди – это создания, чья первоначальная цель – преобразоваться в образ своего Творца и в образ его Сына. Понятно, что разные истории содержат разные итоговые цели для человечества. Поэтому то, что составляет хорошее или правильное формирование, должно определяться относительно особого основополагающего рассказа, который мы признаем за истинный, который сообщает правду о мире и состоянии человека. Мы можем увидеть важную связь между акцентом Лиотара на роли повествования и акцентом Фуко на роли формирования: дисциплина направлена на формирование для конкретной цели, и эта цель определяется нашим основополагающим повествованием.

### **Фуко в церкви**

Есть искушение для христиан принять сторону Фуко, потому что многие современные христиане невольно поддались идее Просвещения о независимости.

---

<sup>106</sup> Прекрасное детальное рассмотрение этих вопросов, опираясь на Фуко, см. Daniel M. Bell, Jr., *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*, Radical Orthodoxy Series (London: Routledge, 2001). Я обсуждаю это в некоторых подробностях в *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004), 243-54.

Если мы собираемся использовать исследования Фуко в формировании постмодернистской церкви, нам придется поставить все с ног на голову: нужно увидеть, что он описывает, но отвергнуть, что он думает о дисциплинарном обществе как таковом. Что в этом случае дает нам Фуко? Что он может внести в постмодернистскую церковь?

### *Культурная власть дисциплинарного формирования*

Помните, что Фуко предлагает исследования всех видов деятельности (от звука колокольчика, чтобы заставить нас двигаться согласно расписанию, и до использования негативных стимулов, чтобы заставить прекратить что-то делать), которые формируют и направляют людей поступать определенным образом, чтобы те стали определенным типом людей. Фуко абсолютно прав в том, что это работает! Дисциплинарные механизмы в нашем обществе действительно превращают людей в определенный тип, нацеленный на конкретные задачи. Например, основная черта многих американцев – потребительство. Они обретают себя в накоплении материального имущества – с помощью торговых брендов, предметов роскоши и никогда не прекращающимся процессом осведомления о тенденциях. Видя, как верхушка среднего класса Америки тратит свое время и деньги, мы должны прийти к выводу, что их конечная цель – быть верными потребителями. Как они дошли до такого? Как они стали такими людьми? Ответ непрост, но можно легко определить несколько дисциплинарных практик, превращающих людей в таких потребительских существ.

Первое, сам успех капитализма зависит от потребительской культуры рынка и особенно от культуры,

которая вечно жаждет новых товаров (в противном случае, рынок быстро становится насыщенным и возможность доходов стремительно падает). Таким образом, мы имеем культуру или как минимум класс в культуре, заинтересованный в существовании общества потребителей. Как же создается эта популяция потребителей? Один из основных способов – это появление средств массовой информации, которые в первую очередь нацелены на маркетинг. Мы должны понять, что, например, телевизионные программы были изобретены, чтобы в основном получить аудиторию для рекламы. Таким образом, большинство СМИ выполняют роль средств для формирования аудитории, достигаемой рекламой, что впоследствии станет рынком потребителей. Таким образом, маркетинг движется с помощью наделения товаров социальной, сексуальной и даже религиозной ценностью, что делает их чем-то большим, чем они есть на самом деле.<sup>107</sup> Другими словами, маркетинг наживается на фундаментальных природных человеческих стремлениях к обретению значимости и превосходства и представляет товары и услуги как способы удовлетворения человеческих желаний. Затем он использует средства дисциплинарной практики, чтобы внедрить эти ценности в людей, чтобы они стали частью их личности. Используя повторение, образы и другие стратегии, те, которые передают

---

<sup>107</sup> Очень полезное и проницательное обсуждение религиозной природы рекламы, см. Charles Colson and Nancy Pearcey, *How Now Shall We Live?* (Wheaton: Tyndale House, 1999), chap. 23. См. также Jean Kilbourne, *Can't Buy My Love* (New York: Free Press, 2000); и ее видео серии *Still Killing Us Softly*; and James B. Twitchell, *Adcult U. S.A.: The Triumph of Advertising in American Culture* (New York: Columbia University Press, 1996).

правду путями, далеко не познавательными или пропозициональными, маркетинг возбуждает в нас желание покупать пиво, чтобы выглядеть взрослыми людьми; или купить автомобиль, чтобы быть уважаемым; или купить какую-то новинку просто затем, чтобы удовлетворить сформированное и внушенное нам желание. Важно понять, что эти дисциплинарные механизмы передают ценности и истинные утверждения, но не через познавательные или пропозициональные средства, а завуалировано, как говорил Вождь. Они передаются через мир образов и через ряд практик, которые причащают тело. Незаметность – это именно то, что делает их такими мощными: истина передается нам через мощные инструменты воображения и ритуала.

Совершенно необходимо, чтобы церковь осознала этот процесс. Другими словами, первое, чему нам нужно научиться у Фуко – это понимание насколько глубоко дисциплинарное формирование проникает в нашу культуру – от государственного образования до MTV. Каждый, кто воспитывает детей, вынужден это признать. Ничто не расстраивает меня больше, чем «идолопоклонство бренду», которое я вижу в своих детях. Воистину, воспитание детей в американской культуре заставило меня увидеть и оценить силы дисциплинарного формирования, и глобализация американских ценностей делает это реальностью для всего мира. Мы все наверняка находим себя в разнообразных системах отношений власти и подчиненными многочисленным дисциплинарным механизмам, стремящимся сделать из нас определенный тип людей. В мире капитализма позднего периода многие из этих дисциплинарных интересов объединяются. Так, те дисциплинарные механизмы, которые сформировали бы из нас в основном сексуальных существ, были кооптированы

капиталистическими интересами, желающими сделать из нас потребителей. Все, от пива и дезодоранта до шампуня и риса, продается на основе рекламы, содержащей сексуальный подтекст. Открывая культурную власть дисциплинарной структуры, философия Фуко может помочь нам открыть глаза, чтобы увидеть реальность происходящего.

*Неизбежность альтернативной формации  
и альтернативной дисциплины*

Но помимо простого признания того, что культурное формирование – это явление весьма распространенное, нам также надо признать, что искомый результат или цель, на которую направлены эти дисциплины, в корне не соответствуют (и даже противоречат) вести евангелия и тому, что определено как закономерный конец человечества. Нам нужно признать непоследовательность того, как капитализм позднего периода определяет людей и что говорит о нас христианская вера. Из-за замаскированного характера этого формирования, христиане часто не замечают, в кого они превращаются. Используя метафору Джорджа Барна, которую он использовал для совершенно другой цели, можно сказать: иногда христиане похожи на лягушек в котелке. Как известно, если поместить лягушку в кастрюлю с водой комнатной температуры и постепенно повышать температуру воды, даже доводя ее до кипения, лягушка не выпрыгнет из кастрюли, даже если для нее это будет означать смерть. Это происходит потому, что лягушка либо не чувствует перемену температуры, либо перемена настолько постепенна, что лягушка ее не воспринимает как опасность. Также происходит и с церковью: дисциплинарные механизмы Диснея,

*MTV* и *Gap* настолько коварные, что мы не осознаем, как их послание и видение задачи человека формируют нашу индивидуальность. Прежде всего, христианам необходимо осознать, что дисциплинарное формирование происходит в культуре, распознать антитезу между пониманием доминантной культуры о человеческом призвании и библейским пониманием нашего первоначального призвания.

Но церковь также должна делать и третье: установить контрмеры, альтернативную дисциплину, которая будет способствовать нашему преобразованию в образ Христов. Многие христиане думают, что цель христианского ученичества – научить нас правильно думать, правильно верить. Но исходная цель освящения и ученичества – сделать нас новым человеком: подобным Иисусу, который проявлял бы плоды Духа (Гал. 5, 22-23), любил Бога и ближнего, заботился о сироте, вдове и страннике (Иер. 22, 3; Иак. 1, 27). Он показал нам, что есть благо и чего Господь требует от нас: творить справедливость, любить милосердие, смиренно ходить перед Богом (Мих. 6, 8). Это все лишь толкование более широкого человеческого призвания, которое заключается в том, чтобы носить образ Христа как обновленные христиане, имеющие образ Бога. Основная цель ученичества – сформировать новый тип человека, который поступает определенным образом, а не просто думает определенным образом. Согласно Писанию, знание истины – это только средство к исполнению истины (Иер. 22, 16).

Но как мы становимся такими людьми? Как я становлюсь человеком, который «творит» правду? Для этого нужна практика, прежде всего, для этого нужна благодать. Поскольку никто из нас не может быть добрым сам по себе (никто!), правильная направленность

к правильной цели требует возрождения сердца Духом Святым. Поскольку Дух обитает в верующих, они преобразуются в образ Христа до такой степени, что учатся ходить в Духе и действовать в силе Духа. Однако если возрождение – это необходимое условие, чтобы стать таким человеком, его одного все же недостаточно. Оно должно развиваться посредством упражнений в освящении.

Второе, осознавая структурное благо дисциплинарного формирования, церковь должна использовать дисциплину, которая будет нейтрализовать действия MTV и телевизионной рекламы. Мы справимся с обновлением традиции духовной дисциплины и ее проявлениями: молитва и пост, размышление, простота и т. д. как средства формирования наших душ. Дальше, как я уже говорил, наше совместное поклонение должно быть направлено на созидание нас как учеников – представителей искупления альтернативной культуры. Причастие и исповедание, омовение ног и экономическое перераспределение – это жизнь тех, кто называет себя гражданами царства. И такие практики прописывают цель царства в наш характер.<sup>108</sup> Христианское поклонение – это одна из основных сфер, которая на практике формирует нашу сущность. Если наше поклонение просто копирует дисциплинарные практики и цели культуры потребления, мы не будем сформированы по-другому. Создавая церковь как

---

<sup>108</sup> Для дальнейшего обсуждения поклонения как средства формирования характера, см. Marva Dawn, *Reaching Out Without Dumbing Down: A Theology of Worship for This Urgent Time* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), chap.6; Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 107-10; and Smith, *introducing Radical Orthodoxy*, 235-39.

дисциплинарное общество, направленное на формирование человека, который отображает образ Христа, мы предложим альтернативное общество ложным формированиям современной культуры.

# Радикальная ортодоксия

на практике

## ПРЕДЛОЖЕНИЕ ДЛЯ ПОЯВЛЯЮЩЕЙСЯ ЦЕРКВИ

Мы уже увидели, что постмодернистская мысль может послужить восстановлению древних христианских тем и источников, потому что критика модерна возвращает традиции ее важную роль. В этой главе мы рассмотрим уникальную связь между традицией и постмодернизмом путем исследования мнения радикальной ортодоксии.



### **Поднимая завесу. «Оседлавший кита»**

Если и есть нечто, чему противится постмодернизм, так это традиция. Само понятие постмодерна стало синонимом нового, нестандартного, авангардного и современного. Но возможно ли быть верным традиции в современном мире? И вообще, следует ли этого желать? Моментальная всемирная коммуникация, виртуальная связь четырех концов света, неуклонное развитие технологий, постепенное развитие тенденций и изобретательности – неужели все эти достижения модерна не свидетельствуют о преодолении традиций и избавлении от их нединамичного прошлого? Кто захочет вновь начинать ползать, научившись летать? А может ли быть такое, что цена полета не стоит так называемой свободы? Может ли прогрессивная, анти-историческая независимость нашей современной жизни быть отвержением той части структуры, которую мы называем человек? Может ли случиться так, что мы, существа, приверженные традициям, в случае избавления от традиции, можем прийти лишь к самоотчуждению и даже саморазрушению?

Такое напряжение между традицией и современной культурой хорошо показано в фильме «Оседлавший кита».<sup>109</sup> Фильм начинается словами: «В давние времена...» и сразу же картина сменяется очень современной сценой рождения ребенка в современной больнице. Начало фильма говорит одновременно и о древнем, и о будущем, ссылаясь на предков и одновременно документируя рождение следующего поколения. Именно напряжение между древним и будущим направляет повествование о девочке по имени Пай.

<sup>109</sup> «Оседлавший кита», DVD, режиссер Ники Каро (Culver City, CA: Columbia TriStar Home Entertainment, 2003).

Фильм «Оседлавший кита» рассказывает о племени маори, борющемся за благополучную жизнь в регионе Истланд в Новой Зеландии. Маори не очень хорошо принимает модерн: «возможности», которые он предоставил молодежи, в результате привели в некотором смысле к утраченному поколению. Некоторые молодые люди, такие как Пурурни (первенец, который впоследствии должен был бы стать вождем племени), воспользовались появившейся возможностью путешествий по всему миру как способом избежать ограничений и требований, налагаемых традиционной культурой. Его младший брат Равири и другие молодые мужчины племени (например, отец Хеми) также бежали в мир стагнации, морального убожества и наркотиков. В ответ на забвение аутентичности племени маори, особенно его ритуалов и «старых традиций», вождь Коро твердо решил возобновить традицию в ее наиболее строгой форме, чем еще больше отдалил от себя сыновей Пурурни и Равири.

Коро все свои надежды возлагал на внука – первенца сына Пурурни, который, как рассказывается в самом начале фильма, появился на этот свет с большими осложнениями. Он верил, что этот мальчик будет тем, кто получит силу предков и поведет племя маори в правильном направлении. Он станет пророком, который поведет их за собой. Но во время родов этого мальчика умерла его мама, а сам он ушел из жизни несколькими минутами позже. Пурурни потерял и жену, и ребенка; Коро потерял надежду. Оказавшись в смятении и горе среди разбитых надежд, никто не радовался рождению сестры-близнеца умершего брата, на которую не обращал внимания дедушка, а позже оставил и отец. Но в противостоянии со своим отцом, который в присутствии умершей жены Пурурни мог только спросить:

– Где мальчик?

Сын имеет смелость (и надежду?) объявить отцу имя своей дочери:

– Ее зовут Пай.

– Что? – возмущен Коро.

– Ты меня слышал.

– Только не это имя!

Почему Коро пришел в ужас от этого имени? Потому что это имя и восстанавливает, и бросает вызов самой сути традиции маори. основополагающее повествование или миф племени рассказывает историю о древнем Пай, лодка которого опрокинулась в южной части Тихого океана, и он на спине кита доплыл до региона Истленд в Новой Зеландии. С тех пор вождь племени всегда был первенец мужского пола из потомков Пай. Заявление Пурурни о том, что имя дочери будет Пай, в тот момент, когда его первенец и полноправный наследник умер, с точки зрения Коро было актом открытого неповиновения и открытым пренебрежением к традициям предков. Более того, это было последним поступком Пурурни, прежде чем он покинул остров и оставил все свои обязанности. Сын оставил новорожденную девочку на попечение любящей бабушки и дедушки (или Пака), относившегося к ней с пренебрежением. Перед лицом жесткого следования традиции Коро, Пурурни выбирает отказ и свободу: он покидает свою дочь, убегает из племени и оставляет на берегу незаконченную лодку *te waka* (военное каноэ), служащую многозначительным символом на протяжении всего фильма. Некогда объект реализации его художественных талантов и страсти, а также яркого отображения традиции племени, каркас незаконченного судна стоит брошенный на берегу, все еще утрашающий своим видом, что не дает покоя племени. Люди хотели

отбросить и забыть свое наследие, но незаконченный массивный корпус каноэ куда не девался.

В следующий раз мы встречаем Пай, когда у нее уже сложились тяжелые отношения с Пака – отношения были мучительны для обеих сторон (потому что Пай не прекращала любить своего дедушку). С другой стороны, Пака также не мог не любить Пай – он катал ее на велосипеде, нежно ей улыбался; с другой стороны, его надежда на возрождение племени через нового вождя, первенца мужского пола, каждый раз исчезала, когда он называл внучку по имени. Она была символом его неудачи, и его беспокоило, что девочка была знаком того, что племя забыло своих предков; фактически он воспринимает ее как несчастье. Со смертью первенца-мальчика, династия вождей оборвалась, и Коро нужно найти способ вернуть ее обратно – каким-то образом кому-то передать харизму вождя. Но он знает, что вождем не может быть Пай – харизма вождя не может быть дана девочке.

Поэтому, Коро прилагает усилия, чтобы попытаться вернуть утраченную традицию: он собирает в деревне всех мальчиков-первенцев и открывает священную школу с целью воспитать их так, как воспитывали в древности. Пай постоянно прогоняют, ей даже велят держаться подальше от территории *marae* или храма, потому что это, по словам Коро, «единственное место, где сохраняют традиции». В этой священной школе мальчиков учат традициям: песням, историям и мифам, танцам и ритуалам. Мальчикам эти традиции кажутся странными в контексте современных реалий жизни, где они чувствуют себя так комфортно. Например, это видно в ритуальном боевом танце, когда мальчиков учат бить себя в грудь «до крови» и показывать язык противнику. «Когда вы показываете язык, – объясняет

Коро, – вы как бы говорите врагу: я тебя съем». Мальчики в смущении неуверенно приступают к исполнению традиций.

Они действительно серьезно относятся к обучению: к ритуальному бою с использованием длинных палок. Их формирование в контексте современности привило определенный интерес к насилию, хотя и ритуализированному. Пай, не допущенная к тренировкам, старается повторить движения, на расстоянии наблюдая за обучением и используя палку от метлы. Когда Коро узнает об этом, он сгоряча прогоняет внучку: «Ты хочешь увидеть мой позор?» Но бабушка рассказывает ей интересную историю: ее дядя Равири, ныне пристрастившийся к наркотикам, когда-то был чемпионом по ритуальной борьбе («прежде, чем стал толстым и отвратительным», – прокомментирована она). И бабушка предложила, чтобы Пай попросила своего дядю дать ей несколько уроков. Друзья и девушка Равири были удивлены, узнав, что в юности он был мастером древней традиционной борьбы, да Равири и сам забыл об этом. Это микрокосмическая иллюстрация того, как он вообще забыл, кем он был (и есть). Но когда Пай попросила обучить ее приемам борьбы, и он взял в руки палку, произошла перемена. Такой артефакт традиции имел для него почти сакраментальный характер и, кажется, сразу же напомнил о нем самом, напомнил ему не только о том, кем он был, но и кем он призван быть. Прикосновение к забытым традициям удивительно влияет на Равири. Он с рвением принимает вызов и не только обучает Пай так, что она становится лучшей в племени, но также и восстанавливает собственное чувство неповторимости и значимости.<sup>110</sup>

<sup>110</sup> Такое положительное влияние традиции видно в другом эпизоде, относящемся к священной школе. Один из

Священная школа первенцев была приведена Коро к последнему испытанию с целью определить, кто же вернет харизму вождя в племя. Коро выходит с мальчиками в бухту на неустойчивой алюминиевой лодке – небольшом уродливом артефакте модерна, который смотрится жалко на фоне большого украшенного корпуса *waka*, который они все время видят на берегу. Бросив якорь в глубоком месте бухты, старик снял с шеи амулет – зуб кита (*a reiputa*) и бросил в воду. «Один из вас принесет его мне», – сказал он. Мальчики бросились в воду, сгорая от желания найти зуб кита и узаконить свое право стать следующим вождем племени. Один за другим мальчики всплывали на поверхность, пока Коро, наконец, не спросил: «У кого он?» Никто не смог принести амулет. На берег они возвращались в тишине; Коро лег в постель и оставался там днями напролет. У него ничего не вышло, предки не услышали его молитвы, его народ обречен на мрак забвения.

Но Пай слышала молитвы дедушки и сочувствовала его переживаниям. Голосом за кадром она говорит: «Он взывал к древним, прося их помочь. Но они не слушали... поэтому я попыталась». Она направляется к брошенному и часто ею посещаемому каркасу *waka*. Именно сюда приходит Пай, когда больше всего самых умных мальчиков Хеми (понятно, что он был одним из тех, на кого Коро возлагал надежду) был сыном непутевого своенравного отца – еще одного представителя потерянного поколения, попавшегося на удочку модерна. Но во время своего недолгого визита в *marae*, с целью посмотреть ритуальное представление Хеми, отца переполняет гордость за сына, хотя он сразу же уходит оттуда, как будто защищаясь от зова предков. Но к концу фильма отец не может устоять против этого влечения – он уже один из разукрашенных соплеменников, гребущих на *waka*. И теперь уже Хеми сияет от гордости за своего отца.

страдает от отвержения дедушки. Здесь она также имела серьезный разговор с отцом, когда тот на недолгое время приехал в племя. В тот момент Пай особенно осознавала отвержение ее Коро, и Пурурни объяснил ей: «Он ищет того, что больше не существует». Он ищет «пророка», того, кто «выведет народ из тьмы».

Но сейчас Пай уединилась в *waka*, чтобы помолиться о дедушке, воззвать к предкам за него. «И они услышали меня». Это привело к новому повороту в сюжете фильма: однажды вечером Пай произносила в честь полученной награды речь «с любовью и уважением» к своему дедушке, где она объясняет историю своего народа и со слезами признает, что она не оказалась тем лидером, какого ждал дедушка; в этот же вечер Пака, наконец, вышел из комнаты и собирался пойти и послушать речь Пай, но повернул на берег. Его привлекли отдаленные крики, раздававшиеся с берега. На берегу он увидел целое стадо китов, выбросившихся на берег и медленно умирающих. «Кто виноват?» – спрашивает он себя. Предки услышали молитвы и слезы Пай и пришли. Но что бы это значило? «Это было испытание», – приходит Пай к выводу.

Перед лицом такой трагедии все племя объединилось и всю ночь провело в тяжелом труде, пытаясь спасти китов. Люди набрасывали на китов мокрые одеяла и бегали к морю за водой, чтобы поливать китов. И когда в предутренний час один кит умирает, Равири утешает удрученную горем женщину, которая буквально за несколько часов до трагедии сидела за карточным столом вместе с другими циничными пожилыми женщинами. Смерть кита воскресила в ее памяти образ жизни, о которой она забыла. Но их ночная борьба за жизнь китов была тщетной, так как солнце уже встало: там, вдалеке на берегу, они увидели огромного неуклюжего кита,

очень старого, и на его фоне остальные киты, которых они пытались спасти, казались маленькими. Если даже небольших китов, казалось, невозможно спасти, то что уже говорить об этом громадном?

Коро приближается к этому смиренному, громадному существу с ритуальными песнями и молитвами и быстро оценивает ситуацию. Им нужно найти способ развернуть животное и направить его назад в море. Тогда за ним последуют остальные. Он резко окликнул Равири, сказав, чтобы тот собрал всех для этой работы, но Равири не так уверен в успехе: он говорит, что люди работали всю ночь. «Они сделают это ради тебя» – отвечает Коро, и это было первым признаком того, что в своем втором сыне он видит харизму лидера. Равири собирает все племя на этот сизифов, неподъемный труд. Стратегия была простой: обвязать хвост кита толстым канатом, который потянет трактор, а все мужчины и женщины одновременно будут толкать голову кита, пытаясь его развернуть. Трактор тронулся, канат начал рваться и, в конце концов, порвался.<sup>111</sup> И что теперь? Есть ли надежда?

---

<sup>111</sup> Это напоминает более раннюю сцену из фильма: Пай находится рядом со своим Пака, когда тот пытается починить веревку, с помощью которой заводится разбитый старый мотор. Любопытство девочки заставляет ее расспрашивать дедушку о связи племени с предками. Отвечая, Пака использует веревку, находящуюся в его руках: их наследие как эта веревка, утверждают он, состоящая из многих волокон. Также и они представляют длинную череду вождей, состоящих из многих предков. И когда Коро пытается завести мотор этой веревкой, она рвется. Когда он отправился за другой веревкой, Пай починила веревку и завела мотор. «Я хочу, чтобы ты этого никогда не делала, – ругает ее Пака. – Это опасно».

Пай наблюдала за всем этим из *вака*. Когда племя покинуло берег, она стала пробираться к воде и осторожно подошла к киту. Копируя традиционное приветствие племени маори, которое она знала с самого раннего детства, Пай потерлась носом о нос кита и с молитвой раздумывала, что же ей надо делать. Медленно, но решительно, она влезает на спину животного и принимает положение своего тезки – древнего наездника кита. Кит отвечает на ее мольбу, бьет хвостовым плавником о песок и начинает маневрировать своим массивным телом по направлению к океану. Пай, оседлав кита, остается на его спине, когда тот выводит других китов с берега на глубину, где они могут жить. Кажется, Пай и не собирается оставлять свое место, она остается там и когда кит уже погрузился в воду.

В гуще происходящего, бабушка Пай начала ее искать: «Где она? Где она?» – плакала бабушка. Это привлекает внимание всего племени к берегу и к океану, где люди видят девочку Пай на спине у кита, направляющегося в море. Со слезами горя и гнева бабушка вкладывает в руку Коро зуб кита, который раньше никто из мальчиков не мог достать. «Кто из них?» – спрашивает он. «А ты не знаешь?» – негодуя отвечает жена.

Коро знает.

Поток воды сбрасывает Пай со спины кита и позже выбрасывает на берег в тяжелом физическом состоянии. Коро осторожно заходит в ее больничную палату, склоняется перед молодой девочкой у ее постели: «Прости меня, умный вождь. Я новичок и совершенно неопытный». Дальше показана сцена подводной безмятежности: молоденький кит, играя, танцует под своей матерью. Коро нашел харизму своих предков там, где меньше всего ожидал ее найти.

В заключительной сцене фильма мы видим, как творческое, неожиданное возвращение традиции под руководством Пай преобразует и обновляет общину: рассекая водную гладь, вперед стремится *waka*, уже законченное судно, мерцающее яркими красками; замысловатая резьба выполнена вернувшимся домой Пурурни. Он и Равири стали во главе команды потерянного поколения, выкатывая *waka* в море и спуская его на воду в первое плаванье. На берегу остались группы танцоров племени в традиционных костюмах и раскраске, распевая древние песни под руководством молодых парней и девушек, которые раньше находились в плену наркотиков и на дне культуры модерна. Фильм не предлагает упрощенческого неприятия модерна (современная медицина вернула Пай здоровье), именно возвращение традиции в модерне и иногда вопреки модерну, делает возможным обновление самобытности народа Пай. Именно своеобразии древнего ритуала и странной идеи езды на ките дарует им будущее.

### ***Спасаящая догма. Более стойкий постмодернизм***

Церкви не мешало бы научиться «кататься на китах», это пошло бы ей на пользу. Нам нужно быть внимательными и видеть, как модерн разрушает наше самосознание как особенного народа, составляющего тело Христа и ищущего пути вернуть традиции и древние практики общения святых, чтобы вновь стать таким, каким он должен быть. В этой заключительной главе мы увидим, что результатом постмодернизма, описанного в общих чертах в предыдущих главах, должно быть здоровое профессиональное богословие и экклесиология, которые возвращают премодернистские практики в постмодернистскую культуру и для нее. Более последовательный

постмодернизм, который действительно доносит смысл утверждений, сделанных Деррида, Лиотаром и Фуко (или еще лучше, объединение их основных утверждений с пониманием христианской богословской традиции), выльется не в потрепанный, освященный вариант религиозного скептицизма («религия без религии»), предложенный во имя смирения и сострадания. Наоборот, он должен стать основанием для провозглашения и принятия «туманных» конфессиональных особенностей. Многие из того, что мы обнаруживаем под именем постмодернистской духовности или даже под именем «появляющегося христианства», это неуверенность в своей христианской традиции. Послабление жестких форм фундаментализма – либо протестантского, либо католического, уход в слегка экуменическое христианство, которое превращает исповедание в некую заинтересованность в справедливости или любви, до сих пор остается скрытым вариантом модернистского проекта.<sup>112</sup> В этом отношении многие основные дискуссии в постмодернистском богословии или философии религии уклоняются от более радикальных выводов постмодернистской критики.

Наиболее последовательный постмодернизм выльется в постмодернистскую догматику или в то, что мы можем называть посткритической догматикой «наивности» нового уровня. На уровне практики, более последовательный постмодернизм будет порождать не столько постмодернистскую церковь, сколько постмодернистский катализатор для церкви, чтобы она *была* церковью.

---

<sup>112</sup> Мои критические отзывы о Деррида по этому вопросу, см. James K. A. Smith, "Re-Kanting Postmodernism: Derrida's Religion within the Limits of Reason Alone," *Faith and Philosophy* 17 (2000): 558-71.

В этом отношении последнее движение или восприимчивость в христианском богословии воплощает этот более последовательный постмодернизм. Радикальная ортодоксия<sup>113</sup> – восприимчивость, стремящаяся сформулировать здоровое конфессиональное богословие в постмодерне – представляет более последовательный или бескомпромиссный постмодернизм, поскольку он отвергает современное (и скептическое) уравнивание знания с всезнанием. Другими словами, в отличие от постмодернистского богословия или континентальной философии религии, радикальная ортодоксия отказывается быть преследуемой картезианской тревогой.<sup>114</sup>

Что мы имеем в виду под этим? Мы должны ценить смысл, в котором многие приверженцы постмодернистского богословия или религии крайне неодобрительно отзываются об отдельных формулировках религиозного вероисповедания. Такие личности как Деррида и Джон Д. Капуто справедливо указывают (и многие, участвующие в этом обсуждении, согласны с этим), что современная картезианская мечта о полной уверенности, как известно, стала кошмаром для жертв рациональной веры (колонизированные народы, экс-

<sup>113</sup> Более обширное введение, включая размышление об отношении радикальной ортодоксии к другим движениям (напр., постлиберализму), см. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology* (Grand Rapids: Baker, 2004).

<sup>114</sup> Полезная дискуссия о тени, брошенной на богословие сомнением Декарта, см. Nancey Murphy and Brad J. Kallenberg “Anglo-American Postmodernity: A Theology of Communal Practice” in *The Cambridge Companion to Postmodern theology*, ed. Kevin Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 26-41. Как отмечают авторы, вполне постмодернистское богословие отвергнет условия дебатов, установленные Декартом, о происхождении модерна.

плуатируемые люди и т. д.). И очень часто некоторые варианты картезианской уверенности приписываются определенным религиозным выражениям – результат того, что мы называем фундаментализмом – и причиняют большой вред. Проблема такой современной религии – либо в форме посткантианского либерального богословия, либо в равной степени модернистских версий протестантского фундаментализма – двоякая: с одной стороны, она почивает на мифической эпистемологии непосредственного доступа и познавательной уверенности; с другой стороны, ее плод содержит в себе опасность, насилие и страдания для общин: как для тех, кто принадлежит к этим обществам, так и для тех, кто считается «чужим» для этих религиозных общин.

В таком случае, если мы хотим быть *постмодернистами* и собираемся избавиться от самого худшего в модерне, тогда, без сомнения, следует оставить не только фундаменталистскую эпистемологию, но также и те формы религии, которые прикрепили свой вагон к картезианскому поезду. Но для Деррида, Капуто и других отказ от модернистской религии (и сопутствующей ей эпистемологии) принимает форму критики, которая, можно сказать, все еще принимает правила игры, установленные Декартом. В частности, обычное дело в постмодернистском богословии<sup>115</sup> отвергнуть картезианское равенство знания с как бы всезнающей

---

<sup>115</sup> «Богословие» здесь не совсем правильный термин, и Капуто и Деррида были бы в некоторой степени стеснены этим термином, так как, кажется, он несет ощущение связи с определенным исповеданием. Напротив, они бы дали ему описание как «постмодернистской философии религии» или просто «религиозных исследований». Мое использование термина «богословие» в этом контексте в значительной степени эвристическое и условное.

уверенностью, вместо этого защищая какой-то радикальный скептицизм, который противопоставляет веру знанию, но таким образом фактически удерживает картезианское равенство знания и уверенности. Однажды Деррида сказал: «Я не знаю, я должен верить».<sup>116</sup> Другими словами, постмодернистский богослов говорит: «Мы не можем *знать*, что Бог во Христе примирил с собой мир. Нам осталось единственное – *верить*». Почему? Потому что знать означало бы быть уверенным. Мы знаем, что такая уверенность – это неосуществимая мечта; следовательно, нам фактически недостает знания. Мы не знаем, мы можем только верить, и такая вера всегда будет непостижимой и колеблющейся. Но это неплохо, как раз наоборот, она несет освобождение и справедливость. Именно тогда, когда мы думаем, что знаем что-то о Боге, мы начинаем возводить границы и вводить дисциплину. Люди, которые *знают*, чего хочет Бог, совершают наихудшее насилие над теми, кто не знает, и даже над теми, кто принадлежит к «знающей» общине. Не только язычникам причиняют вред такие «верующие» («знающие»), но также и членам религиозной общины, подверженным всяческому легалистическим правилам, даже если они и принимались ими добровольно. Поэтому постмодернистская религиозная вера остерегается знания и, следовательно, также избегает особенностей догмы и доктрины. Другими словами, согласно такому мышлению, постмодернистская вера видит любое особенное, определенное постмодернистское религиозное верование как все еще запятнанное знанием; взамен постмодернист отстаивает «религию без религии», не связанную ни с каким

<sup>116</sup> См. Jacques Derrida, *Memoirs of the Blind*, trans. Pascale-Anne Brault and Michel Naas (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 155.

конкретным вероучением или деноминацией – более превосходную, менее ограниченную (или даже неопределенную) приверженность справедливости или «любви».<sup>117</sup>

Многое в этом критическом отзыве было справедливо подтверждено многими, кто старался добраться до сути зарождающейся церкви в постмодерне. Те, чей христианский опыт был сформирован американским фундаментализмом (как мой, например), особенно открыты и восприимчивы к этой критике определенной модернистской религии, так как мы непосредственно увидели и испытали вред, который она принесла и людям, и евангелию такими практиками и богословскими формулировками. Поэтому понятно, что Появляющаяся церковь заигрывала с религией, не имея религии, сочувствуя версиям постмодернистской духовности, которая подорвала роль догмы и институциональной церкви.<sup>118</sup> Однако я считаю, что такая религия без религии, в действительности – не постмодернистская: это скорее продолжение глубоко модернистской уязвимости. Более того, вполне постмодернистское богословие отвергнет сами термины этой критики и фактически

---

<sup>117</sup> Дальнейшее обсуждение постмодернистского выражения «религия без религии» см. в John D. Caputo, *On religion* (London: Routledge, 2001).

<sup>118</sup> Именно эту сторону Появляющейся церкви Д. Карсон так яростно критикует по вопросам истины и объективного знания. Но как я уже говорил во второй главе, я пытаюсь схематически обрисовать третий путь между радикальным, хотя и религиозным, скептицизмом и уверенностью Карсона в объективности. Этот третий, августирианский путь подтверждает возможность и реальность знания и истины, но отвергает модернистское понятие объективности. Можно сказать, что это конфессиональный реализм.

будет более открыто и к догматическому богословию, и к институциональной церкви.

Первое, эта квазипостмодернистская религия без религии не нарушает современную картезианскую формулировку проблемы. Взамен, она принимает картезианское уравнивание знания с уверенностью; затем, из-за невозможности такой уверенности, следует сделать вывод, что знание – невозможно. Но нам не нужно принимать логику «все или ничего». Действительно, до Декарта это казалось бы просто ошибочным. Начиная от Августина и до Фомы Аквинского, средневековые богословы были очень внимательны к различию между «постижением» Бога (что было невозможным) и «знанием» Бога (что было возможным, потому что Бог отдал себя нам, то есть его можно было принять).<sup>119</sup> Почему мы должны считать, что критерий знания – это божественная уверенность или всезнание? Почему нам нужно принимать явно ошибочное современное уравнивание этих двух понятий? Квазипостмодернистская религия без религии фактически принимает и работает по принципу этой картезианской парадигмы, тогда как неизменный и правильный постмодернизм отвергает эту парадигму как заблуждение в истории философии и богословия.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Больше информации по этому вопросу см. в James K. A. Smith, *Speech and Theology: Language and Logic of the Incarnation*, Radical Orthodoxy Series (London: Routledge, 2002), chap.5.

<sup>120</sup> Мерфи и Калленберг упоминают утверждение Стивена Тулмина, что модерн это «Ω-образный объезд» (“Anglo-American Postmodernity,” 39, citing Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* [Chicago: University of Chicago Press, 1990], 167). Мысль заключается в том, что поворот, сделанный с Декартом, показал, что он был неправильным,

Именно это неприятие картезианской парадигмы характеризует радикальную ортодоксию, которая старается вернуть к жизни мнение о знании, предложенное Августином и Фомой Аквинским. По этой древней, средневековой, по сути, постмодернистской модели мы справедливо отказываемся от претензий на абсолютное знание или уверенность, но в связи с этим, мы не отказываемся от знания как такового. Наоборот, мы можем исповедать, что мы знаем, что Бог во Христе примирил с собою мир, но такое знание зиждется на даре (специального) откровения,<sup>121</sup> оно не универсально объективное или доказуемое и остается вопросом толкования и различных точек зрения (со значительным пониманием роли обновления и просвещения Духа как условия знания). Мы исповедуем знание без уверенности, истину без объективности.

Второе, именно принятие современной картезианской парадигмы служит фундаментом критики Деррида и Капуто догмы и определенного религиозного исповедания. Исповедать что-то определенное и воплотить в догму или учение, значит заявить о некоем знании и, возвращаясь на правильную дорогу, мы находим значительную схожесть с предшественниками премодерна. Это подтверждает тезис Веббера «древнее-будущее» и объясняет применение эпистемологии Августина и Фомы Аквинского как более точный постмодерн.

<sup>121</sup> Нужно отметить, что Деррида и Капуто исключили априори любую возможность особенного, определенного откровения. Возможно, это одно из наиболее фундаментальных отличий с радикальной ортодоксией, которая, как и у Карла Барта, начинается из подтверждения данного особенного откровения Божьего во Христе. Парадигма «религия без религии», кажется, отвергает саму возможность откровения, тогда как постлиберализм и радикальная ортодоксия подтверждает *превосходство* данного откровения.

сверхъестественного, что недоступно этому квазипост-модернизму. Религия постмодерна без проистекающего из нее подтверждения «веры» кажется и глубоко фидеистической, и антиинституционной. С христианской точки зрения, самая большая проблема с этим в том, что она неинкарнационная (не воплощенная). Она действует, как я уже где-то упоминал, как «логика детерминации», а не как «логика воплощения».<sup>122</sup> Согласно такой логике детерминации, сама ее специфика жестокая и ведет к жестокости; поэтому, чтобы избежать жестокости, нам нужно иметь, например, социальную надежду, то есть бесосновательную, и надежду на справедливость, то есть неопределенную; или у нас должно быть религиозное общество без догмы и дисциплины. Но предпосылка Деррида, которая приравнивает детерминацию к жестокости, может и должна быть поставлена под сомнение. Решительное и ограниченное будет истолковываться как жестокое и исключаящее только тогда, когда кто-то скажет, что ограниченное состояние – это в каком-то смысле несостоятельность, подразумевая, что мы каким-то образом призваны быть безграничными. Другими словами, если принять предпосылку Деррида, что вся решительность или ограниченное состояние составляет жестокость, то необходимо принять некую версию гностической онтологии, которая толкует ограниченное состояние как вид падения, первоначального насилия. Но мы можем отвергнуть эту предпосылку на основе христианского учения.

---

<sup>122</sup> См. James K. A. Smith, “Determined Violence: Derrida’s Structural Religion,” *Journal of Religion* 78, no.2 (April 1998): 197-212; and *Speech and Theology*, chap.5. Я раскрою это дальше, в будущей книге, рабочее название которой *Holy Wars and Democratic Crusades: Deconstructing Myths of Religious Violence and Secular Peace*.

Вместо принятия логики детерминации, которая толкует ограниченное состояние или особенность как жестокость, я выступаю в поддержку логики воплощения, которая почитает ограниченное состояние и особенность за благо. И если, наоборот, начинать с утверждения о воплощении как о благе, тогда факт ограниченного состояния и особенности – например, признание того, что Бог стал плотью в особое время («при Понтии Пилате») и в особом месте («рожден от Девы Марии») – не истолковывается как несправедливость или жестокость, потому что с отвержением логики детерминации Деррида нужно также отвергнуть само понятие модерна неисторической, негеографической, трансцендентной религии. Поэтому, отсюда следует, что особенность религиозного исповедания – не жестока сама по себе. (Можно даже доказать, что семена такой логики воплощения обнаруживаются в неразвитых до конца аспектах ранней работы Деррида, так что мы сможем вскрыть противоречия Деррида только лишь в этом вопросе).<sup>123</sup>

Христианское исповедание начинается со скандальной реальности: Бог стал плотью и плотью одной особенной Личности, в особое время и в особом месте. Подтверждение особенности лежит в самом сердце воплощения, которое само есть повторным подтверждением добродетели особенности, одобренной при творении. Такое подтверждение особенности затем распространилось в теле Христа и посредством тела Христова, которое есть церковь. Но такое инкарнационное подтверждение олицетворения и особенности – включая особенности догматического исповедания,

<sup>123</sup> См. James K. A. Smith, “A Principle of Incarnation in Derrida’s (*Theologische?*) *Jugendschriften*: Towards a Confessional Theology,” *Modern Theology* 18 (2002): 217-30.

институциональной организации, исторической развертки доктрины и т. д. – более постмодернистское, чем медлительный модернизм религии без религии, который по-кантиански сводит веру к общему утверждению любви или справедливости. Неизменный постмодернизм охватывает инкарнационный скандал определенного исповедания и его установлений: догматического богословия и церкви, управляемой конфессией.<sup>124</sup> Возможно, в своей наиболее скандальной форме нет ничего более постмодернистского, чем иерархия.<sup>125</sup> (И ничего более модернистского, чем автономная, внеденоминационная анархия).

До сих пор я утверждал, что, по сути, постмодернистское богословие будет догматическим, а не скептическим. Это не значит, что я пропагандирую возврат к некритическому фундаментализму или утверждаю превосходство «новых правых». Наоборот, я подтверждаю, что наше исповедание и практика должны исходить, не прибегая к оправданиям, из особенностей христианского исповедания как дано в Божьем историческом откровении во Христе и как открыто в истории отклика церкви на это откровение. Быть догматическим в таком случае значит быть непримиримо конфессиональным, что требует быть твердым относительно особенного характера нашего исповедания в противоположность картезианскому беспокойству, показанному постмодернистским богословием. Это должно обусловить крепкое усвоение церковного языка как

---

<sup>124</sup> Это подтверждает нашу мысль в четвертой главе, приведенную в диалоге с Фуко, где мы отметили, что непрерывная любовь к внеденоминационной духовности может быть видна как неактивная форма современной автономии.

<sup>125</sup> Некоторые фоновые размышления см. John Milbank *Theology and Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1990), chap. 10.

парадигмы и для мысли, и для практики. Хотя это подтверждение превосходства откровения – основная доктрина радикальной ортодоксии, именно она разделяет постмодернистское богословие с другими движениями, включая постлиберализм.<sup>126</sup> Но этот вопрос превосходства откровения поднимает другой вопрос, который я хотел бы кратко рассмотреть, прежде чем перейти к более конкретному размышлению о том, что влечет за собой инкарнационное подтверждение истории для поклонения и ученичества.

Одно из опасений по поводу формы постмодернистской или Появляющейся церкви, это то, что может быть технически описано как корреляционная модель.<sup>127</sup> «Корреляция» относится к богословской стратегии, происхождение которой носит откровенно модернистский характер. Она действует так: начиная с определенной уверенности в полученных сведениях секулярной дисциплины – философии, психологии, истории или социологии – корреляционное богословие применяет эту нейтральную или научную систему взглядов как основание, и затем коррелирует христианские богословские утверждения с фактами, обнаруженными секулярной наукой. Например, Бультман принял нейтральные (предполагаемые) факты экзистенциальной оценки Хайдеггером состояния человека и затем скоррелировал христианское богословие, чтобы приспособить его к этой модели. Или богословие

---

<sup>126</sup> Понятное вступление к постлиберальному богословию см. George Hunsinger “Postliberal Theology” в *Cambridge Companion to Postmodern theology*, 42-57. См. также Brian D. McLaren *A generous Orthodoxy* (El Cajon, CA: Emergent Youth Specialties; Grand Rapids: Zondervan, 2004), chap. 8.

<sup>127</sup> Я раскрываю суть этой модели более детально в *Introducing Radical Orthodoxy*, 33-42.

освобождения приняло исследования марксистской социологии как обнаружение научных фактов о человеческой общине и затем скоррелировало христианское богословие с этим «научным» основанием. В любом случае, корреляционное богословие имеет глубоко *апологетический* интерес: в конечном итоге, его цель – сделать христианство понятным или рациональным для данной культуры (даже если оно действует, исходя из межкультурной, нейтральной, объективной причины). В процессе, однако, превосходство присвоено не особенностям христианского откровения или конфессиональной традиции, а скорее полюсам науки, опыта и так далее, которые воспринимаются как нейтральные «данности».<sup>128</sup>

Но такой корреляционный метод относится не только к богословию, мы также можем его ясно увидеть в церковной практике. Одно из наиболее резких критических замечаний модернистскому евангеликализму заключалось в том, что церковь искала ответ в окружающей культуре на вопрос, какой ей следует быть, и что еще хуже, что она должна делать. Таким образом, церкви, внимательно относящиеся к ищущим, стремятся перевести или коррелировать евангелие с языком данной культуры (обычно белые, верхушка среднего класса), даже отдавая определенный приоритет этому

---

<sup>128</sup> Дэвид Трейси – классический представитель корреляционного богословия. См. его работу *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); и он же *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (New York: Herder & Herder, 1998). Тот же самый корреляционный метод лежит, я бы сказал, за четырехугольником Уэсли (относящийся к Писанию, традиции, разуму и опыту как «источникам» богословия), который в последнее время часто вспоминается.

полюсу культуры. То, что Роберт Веббер деликатно описывает как «прагматический евангеликализм»,<sup>129</sup> действует на глубоко модернистском уровне. И многие в Появляющейся церкви были критично настроены по отношению к этой культурной ассимиляции, которая контролирует посредством парадигмы мега-церкви и церковный рост. Но мне интересно, во имя создания постмодернистской церкви, продолжает ли Появляющаяся церковь эту корреляцию другими средствами. Хотя это ни в коем случае не единое явление, есть, конечно же, течения в развивающихся дискуссиях, цель которых просто модернизировать церковь и соотнести ее скорее с постмодернистской, чем модернистской культурой. Думающие люди, принимающие участие в возникающих дискуссиях, видят это так: в действительности это то же самое, просто продолжение (современного) прагматичного евангеликализма. Однако даже среди многих мыслителей, можно видеть случаи остаточной корреляционной позиции. Там остается определенное мнение, что церковь должна «идти в ногу» с постмодерном, так что постмодернистская культура устанавливает программу для церкви, а не просто катализатор для нее, чтобы вернуть собственную подлинную миссию.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> Webber, *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World* (Grand Rapids: Baker, 2002), 41.

<sup>130</sup> Я думаю, что часть этого неактивного корреляционизма в Появляющейся церкви как минимум частично обусловлена неактивным корреляционизмом одного из ее богословских лидеров Стенли Гренцом (*да почитет в мире*). Это можно увидеть в его симпатии к четырехугольнику Уэсли в *Revisioning Evangelical Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993), книга, которой я многим обязан. (Брайан Д. МакЛарен также обращается к четырехугольнику Уэсли в *A New*

Если мы надеемся быть вполне постмодернистами, тогда мы должны намеренно противостоять этой корреляционной модели. И здесь радикальная ортодоксия информативна и в своем диагнозе, и в рекомендации. На уровне установления диагноза Милбанк обращает внимание, что «пафос богословия модерна – это его ложное смирение».<sup>131</sup> Соглашаясь с их принципами в условиях модерна и принимая мнение о нейтральной науке, которая должна определить богословский дискурс, богословие модерна должно было быть апологетическим. Но «как только богословие отказывается от своих претензий на метадискурс, оно больше не может излагать слово Бога Творца, теперь оно превращено в некий голос оракула, какого-то ограниченного идола, такого как исторические знания, гуманистическая психология или трансцендентальная философия. Если богословие больше не стремится позиционировать, оценивать или критиковать другие дискурсы, тогда неизбежно эти дискурсы будут позиционировать бо-

---

*Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey* [San Francisco: Jossey-Bass, 2001], 55). Гренц был внимателен к этому вопросу. Например, в недавно вышедшей статье об экклесиологии он явно отвергает то, что называет «социологическим фундаментализмом общины», конкретно ссылаясь на критику Милбанка (см. Stanley Grenz, “Ecclesiology” in *Cambridge Companion to Postmodern Theology*, 258). Но его метод в более ранних работах и даже в этой же статье, кажется, указывает на неактивный фундаментализм или корреляционный метод. Для дискуссии по этому вопросу, с ответом от Гренца, см. Archie Spencer “Culture, Community and Commitments: Stanley J. Grenz on Theological Method,” *Scottish Journal of Theology* 57 (2004): 338-60.

<sup>131</sup> John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), 1.

гословие».<sup>132</sup> Но именно постмодернистская критика Деррида, Лиотара и Фуко разоблачила миф о нейтральном научном дискурсе, который мог бы позиционировать предполагаемую иррациональность богословского дискурса. Все дискурсы и дисциплины исходят из приверженности и верований, которые в итоге религиозны по своей природе. Никакой научный дискурс (естественные науки или общественные науки) не раскрывает нам факты реальности, которым богословие должно подчиниться; наоборот, каждый дискурс в некотором смысле религиозен. Игровое поле выровнено. Богословие наиболее последовательно постмодернистское, когда оно отвергает неактивное корреляционное ложное смирение и вместо этого говорит неапологетично с позиции превосходства христианского откровения и церковного конфессионального языка. Тогда радикальная ортодоксия является более постмодернистской, чем религиозный скептицизм Деррида именно потому, что он охватывает эту ситуацию. Действительно, «она предназначена преодолеть пафос постмодернистского богословия и возродить в постмодернистских терминах возможность богословия как метадискурса».<sup>133</sup>

Непрятие корреляции в богословии также касается нашего понимания церковной практики, поклонения и ученичества. Если пафос богословия модерна – его ложное смирение, может быть, что настойчивый пафос постмодернистской христианской практики и Появляющейся церкви – это непрерывное ложное смирение. Если христианское богословие должно исходить из превосходства Божьего откровения во Христе и Писании, тогда христианские практики поклонения и ученичества должны делать то же самое. Наше понимание того,

<sup>132</sup> Там же.

<sup>133</sup> Там же.

что значит быть церковью, должно быть сформировано преимуществом откровения и христианской традиции, а не тем, что нужно и чего ищет (даже) постмодернистская культура. Практика радикальной ортодоксальной церкви отвергнет корреляционного идола релевантности, не отказываясь от радушия. Мы видим, как это показано в фильме «Оседлавший кита»: уступки общины модерну принесли с собой только беду. Отказ от традиций в пользу модерна показал свою несостоятельность. Но решение было не в достижении компромисса с модерном – найти корреляцию между принципами модерна и сокращенной версией традиции веры, «подходящей» для современных людей (корреляция всегда наделяет особым правом культуру то ли модерна, то ли постмодерна). Наоборот, исцеление и общинное единство было достигнуто, когда община рискнула поставить традицию на первое место, когда она отдала превосходство своим историям веры, и дала возможность этим историям заявить о своем обретении и дать ответ модерну (или постмодерну).<sup>134</sup> Это не было также и простым бегством в прошлое: это было новое повторение традиции в постмодернистском контексте. Это не выглядело ностальгическим, романтическим возвращением на старый путь. Это было креативное возвращение традиции для постмодернистской культуры. В конце концов, харизма вождя была неожиданно воплощена в девочке.

---

<sup>134</sup> Это могло быть воплощено в использовании современных технологий и инструментов для того, чтобы закончить строительство и спустить на воду *waka* (военное каное). В действительности имело значение обретение *waka* себя.

### **Возвращение традиции. Серьезный подход к истории**

Я высказал мнение, что более последовательный постмодернизм, сформулированный радикальной ортодоксией, начинается с изначального подтверждения воплощения. В предыдущем разделе я утверждал, что если наше богословие и практика будут содержать в своей основе воплощение, тогда они могут быть катализаторами повторного подтверждения особенностей христианского вероучения, исповедания и церковной практики. Я хочу расширить эту логику о воплощении еще на две сферы, важные для христианского поклонения и ученичества в постмодернистском мире. Первое, в этом разделе я высказываю мнение, что воплощение должно быть подтверждено временем и историей. И его следует перенести в церковную практику – католическую и традиционную (хотя и в постмодернистском виде). В следующем разделе будут рассматриваться последствия воплощенческого подтверждения пространства вдоль двух осей: подтверждения литургии и искусства и преданности месту и местным общинам.

Давайте сначала поразмышляем о времени. Существует важный смысл, в котором модерн пытался выйти за пределы времени в поисках универсальных, антиисторических принципов и истин, применяемых во все времена, во всех местах и ко всем людям. Такая универсальная склонность к антиисторичности вызвала колониальное введение определенного вида практик, считавшегося рациональным и универсальным, хотя на самом деле он был плодом определенной истории и географии. В этом отношении модерн представил возрождение традиционного платонизма, который нес эти идеи, и именно эти идеи интересовали модерн – необоснованно зачисленные в вечные, неизменные,

вневременные сферы Форм.<sup>135</sup> Другими словами, чтобы уловить идею, нужно переступить время, и идеи, которые действительно имели значение, не были обусловлены временем и переменами. В действительности, это была сфера тел и материи – сфера поколения и упадка – это тоже была сфера времени, истории и перемен. Поэтому, неудивительно, что модерн, основанный на свободном картезианском «мышлении», будет иметь противоречивое отношение к миру тел и времени. История, вместо того, чтобы быть ареной для раскрытия скрытых возможностей, была подчиняемой и игнорируемой. Например, для Канта то, что было вполне этичным или достойным, не могло соответствовать отдельным обстоятельствам времени или места.

Церковное богословие было вовлечено в этот антиисторицизм разными способами: вдоль более либеральной посткантианской траектории исторические особенности христианской веры были сведены до неподверженных влиянию времени учений – универсальных и абсолютных. Таким образом, получается, что то, чему учил Иисус, было нечто похожее на

---

<sup>135</sup> Я хочу прояснить, что в этом месте моя ссылка на «платонизм» касается традиционного понимания Платона как дуалиста. Фактически, радикальная ортодоксия стремится вернуть совсем другого Платона в позитивном, недуалистическом свете. Хотя я и критически отзываюсь здесь о дуализме или «платонизме» современного христианства, я не собираюсь утверждать, что радикальная ортодоксия сама по себе критически относится к платонизму. Рассуждения по эти вопросам, см. главу “Will the Real Plato Please Stand Up? Participation versus Incarnation” in *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*, ed. James K. A. Smith and James H. Olthuis (Grand Rapids: Baker, 2005), 61-72. Большое спасибо Джеффу Холсколу за то, что обратил внимание на это противоречие.

категорический императив Канта – универсальная мораль, основанная на разуме, вместо свода определенных практик, относящихся к конкретному обществу. Либеральное христианство поддерживает антиисторицизм, сводя христианство к универсальной, рациональной сути нравственного учения. Согласно более консервативной, евангелической линии (и Реформация в этом не безупречна), было признано, что христианство не могло просто отвергнуть исторические особенности события, связанного с воплощением: рождения, жизни, смерти и воскресения Иисуса Христа. Однако все-таки еще присутствовало квазиплатоническое, квазигностическое отвержение материальной истории, так что евангеликализм, хотя и не переметнулся к чистому антиисторицизму, стал подверженным доминированию модифицированного антиисторицизма, который можно назвать примитивизмом. Примитивизм сохраняет самое минимальное обязательство перед действием Бога в истории (в жизни Христа и обычно в первом веке апостольской деятельности)<sup>136</sup> и затем стремится сделать только эту «Новозаветную церковь» первого века стандартом для современной церковной жизни.<sup>137</sup> Обычно это объясняется строгим различием между Писанием и традицией (затем последняя обычно

---

<sup>136</sup> То, что примитивисты признают форму библейского канона, как сформированного несколькими веками позже, это неприятное исключение из этого правила.

<sup>137</sup> Возможно, это было бы наиболее радикально отображено в традиции Плимутского братства (традиция своего собственного обращения в христианскую веру), но эта позиция типично баптистская. Однако пятидесятническое христианство стремится действовать по тому же принципу. Совсем не случайно то, что все эти течения акцентируют внимание на автономии поместных общин.

подвергается осуждению как «предания человеческие» в противовес «данным Богом» реальностям Писания).<sup>138</sup> Таким образом, такой примитивизм направлен против вероучения и кафоличности, он отвергает какую-либо ценность того, что все, открытое церковью в период с первого и до двадцать первого столетия – совершенно легитимно для теперешней веры и практики (вопрос формирования канона здесь очень интересное исключение). Экуменические вероучения и исповедания, такие как Апостольский символ веры и Никейский символ веры, которые объединяют церковь на протяжении длительного времени и по всему миру не «живут» в примитивистских практиках поклонения, что навязывает ощущение автономии или даже изоляции, хотя в то же время декларируется прямая связь с апостольскими практиками первого столетия.<sup>139</sup>

Я предполагаю, что антикафолический антиисторизм возник по причине впитывания модернистской антипатии к логике воплощения и утверждения

---

<sup>138</sup> Прозрачную критику этой системы взглядов от члена евангельской церкви, см. F. F. Bruce, "Scripture and Tradition in the New Testament" in *Holy Book and Holy Tradition*, ed. F. F. Bruce and E. G. Rupp (Manchester: Manchester University Press, 1968), где Брюс утверждает, что сам Новый Завет учреждает традицию, содержащую толкование.

<sup>139</sup> Этот примитивизм открывает такие евангельские традиции любому новому ветру учения. Ключевым для таких новых учений считается защита своего примитивного, восходящего якобы к первому веку, происхождения. Так, например, в корне новая эсхатология диспенсационализма могла стать доминантной ортодоксией за полвека, потому что она утверждала библейское, вне традиционное доказательство. Важное обсуждение этого вопроса см. Larry V. Crutchfield, *The Origins of Dispensationalism: The Darby Factor* (Lanham, MD: University Press of America, 1992).

о благодати творения – сопутствующему подтверждению олицетворения, изменения, времени, истории и, следовательно, традиции. Подтвердить благодать творения<sup>140</sup> (Быт. 1, 31) значит подтвердить благодать времени, открытие времени в истории и плод этого процесса в традиции. Как говорит Джон Милбанк, не только материальное творение «участвует» в Боге, наш собственный человеческий *poiēsis* или «создание» – это вид со-творения, который также участвует в Божьем превосходстве. Другими словами, человеческое творение культуры, включая творение культуры церковных заведений и практик за длительное время – это арена непрерывной деятельности и откровения Духа.<sup>141</sup>

Хотя Появляющаяся церковь обоснованно отвергает бесплотное богословие и практики прагматического евангеликализма, мне интересно, сохранили ли ее приверженцы нечто от антиисторицизма модерна или его евангельский вариант – примитивизм. От имени постмодернистского христианства мы часто слышим заявления о вере в Иисуса, но не в христианство, чтобы не позволить традиции исказить радикальную весть Иисуса в Евангелиях или отделить необсуждаемые основы евангелия от традиций, где, как ни странно, спорные традиции обычно оказываются интригами

---

<sup>140</sup> Воплощение – это повторное подтверждение благодати, времени и пространства.

<sup>141</sup> Как аргументирует Милбанк: «Я всегда пытался утверждать, что участие может быть распространено также и на язык, историю и культуру – на всю сферу человеческого ремесла. Не только бытие и знание причастны Богу, Который есть и Который постигает, также человеческое ремесло причастно Богу, который есть бесконечное, поэтическое слово: вторая Личность Троицы» (John Milbank, *Being Reconciled* [London: Routledge, 2003], ix).

прагматического евангеликализма. Иногда это выражено в регулятивном принципе о богословских понятиях: если богословского понятия нет в Библии, значит, у него нет никакой нормативности.<sup>142</sup> Это также подтверждает неизменный вне- или даже антиденоминационализм в Появляющейся церкви, который отвергает нормативные конфессиональные границы любых институциональных иерархий. Это касается наших более ранних наблюдений за неактивным подтверждением автономии в Появляющейся церкви; с течением времени мы наблюдаем давнее, бесплотное отвержение времени, истории и традиции.

Радикальная ортодоксия ясно излагает воплощенческое подтверждение истории, что могло бы помочь Появляющейся церкви добраться до сути своей приверженности воплощению путем использования собственного скрытого примитивизма. Потому что, по утверждению Катерин Пиксток: «Одна из наиболее важных целей радикальной ортодоксальной перспективы – вернуть время и воплощение к нашему пониманию реальности».<sup>143</sup> Ввиду мнения, более приближенного к воплощению, время – это не «то, что

---

<sup>142</sup> Например, несмотря на здоровое подтверждение традиции МакЛареном в *A Generous Orthodoxy* (EI Cajon, CA: Emergent youth Specialties; Grand Rapids: Zondervan, 2004), 87, он часто делает следующие наблюдения: «Для большинства западных христиан учение о творении (библейский термин) заживо съедено учением о грехопадении (не библейский термин)» (234). Я понимаю различие, но бескомпромиссное воплощенческое богословие посчитает различие спорным вопросом.

<sup>143</sup> Pickstock, “Radical Orthodoxy and the Mediations of Time” in *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, ed. Laurence Paul Hemming (Aldershot: Ashgate, 2000), 64.

нужно оплакивать или обмануть с помощью ностальгических чувств, а наоборот, это, *по сути*, само наше состояние возможности». <sup>144</sup> Если мы созданы смертными, бранными творениями, тогда время – это хороший созидательный воздух, которым мы дышим, так сказать. «В действительности, нас характеризует изменчивость времени». <sup>145</sup> Быть человеком, значит быть бранным, быть бранным значит быть традиционным, проще говоря, мы всегда бранны в социальном и общественном отношении. <sup>146</sup>

Но это не традиционализм; подтверждение времени, истории и традиции отвергает понятие о материализованном, статическом прошлом, испытывающем ностальгию по традиционализму. Наоборот, Пиксток акцентирует древнее-будущее подтверждение времени. Мы сформированы «в равной степени как прошлым, так и будущим. Потому что ни одна координата времени – прошлого, настоящего или будущего – не обладает верховным влиянием». <sup>147</sup> Она приходит к выводу, что «это особенное отношение ко времени отдаляет нас как от либералов, так и от консерваторов, так как и те, и другие тяготеют к применению богословия или понимание Бога, с целью поддержать некоторые уже существующие ценности – либо для консерваторов некий фетиш традиции, либо для либералов некую вневременную гуманистическую ценность. В противовес таким

<sup>144</sup> Там же.

<sup>145</sup> Там же.

<sup>146</sup> Больше о традиционности как важной стороне тварности читайте James K. A. Smith, *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic* (Downers Grove, IL; InterVarsity, 2000), 152-57.

<sup>147</sup> Pickstock, “Radical Orthodoxy and the Mediations of Time”, 64.

позициям (радикальная ортодоксия) предпочла бы подчеркнуть, что нет таких заранее установленных данностей, потому что все это никогда не прекращающаяся работа, которая все еще раскрывает то, что невидимо лежит в промежутках времени». <sup>148</sup> Проблема модерна – это его подавление времени, и это подавление времени видно и в либеральном антиисторицизме, и в консервативной евангельской версии антиисторицизма – примитивизме. В отличие от того и другого, радикальная ортодоксия отстаивает подтверждение времени как настоящей арены для раскрытия Духа и таким образом серьезно воспринимает плоды времени по мере их реализации в традиции. Это не означает сделать фетиш из традиции, а скорее осознать, что время – это средство для Божьего продолжающегося откровения, и уступить определенную власть и нормативность тому, что предшествует нам.

Кратко объяснить такое подтверждение времени и традиции – просто: это католическая вера. Чтобы церкви быть постмодернистской, ей нужно быть католической. Сначала это может показаться нелогичным. Но Появляющаяся церковь отрицательно реагирует на глубокий, болезненный опыт сектантства, противоядие этому – великодушная ортодоксия и здоровая универсальность. Быть новым значит быть католическим.

Не секрет, что евангелическая традиция может принять глубоко сектантскую, ограниченную и спорную форму. <sup>149</sup> Но когда мы устанавливаем причину таких

<sup>148</sup> Там же, 65.

<sup>149</sup> Полное и волнующее описание этого в американской реформатской традиции XX века, см. John M. Frame, 'Machen's Warrior Children' in *Alister E. McGrath and Evangelical Theology: A Dynamic Engagement*, ed. Sung Wook Chung (Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 2003), 113-46.

примеров евангельской веры, мы находим один общий знаменатель – потеря памяти. В частности, такие сектантские версии евангельской исключительности склонны видеть себя как относительно новое изобретение или, следуя логике примитивизма, которую мы уже обозначили, как новое возвращение к «истинной» вере и «новозаветным церковным принципам». Большинство спорных и еретических изменений евангельской веры и практики тяготеют к проявлению парадоксальной смеси примитивизма и мирского высокомерия: с одной стороны, у них такой вид, вроде бы они только что упали с неба, а с другой стороны, они заявляют, что дают нам единственно истинную версию христианства, описанного в посланиях Павла. Говоря о восстановлении истины, эти спорные элементы евангелической традиции, кажется, характеризуются глубокой забывчивостью. Нам внушают, что эти версии христианства более заинтересованы в том, чтобы быть «святыми» и «апостольскими», чем «кафолическими» – как будто эти качества можно разделить.

Намного раньше, в начале пятого столетия, блаженный Августин боролся с другой версией сектантства – донатизмом, который также страдал от потери исторической памяти. Итак, обращаясь с пасторским призывом к своим прихожанам, Августин советовал им вспомнить. В частности, он говорил: «Помните, вы – католики» (проповедь 52). Появляющаяся церковь могла бы принять во внимание такое увещание и сегодня. Помня наставление Августина, Появляющаяся церковь может найти ресурсы в неожиданном месте: у папского биографа Джорджа Вейгеля в «Письмах молодому католику» (*Letters to a Young Catholic*).

То, что увещание быть католиком заставит евангельских христиан задуматься – это знак того, почему

такой призыв важен. (Я был в евангельских церквях, которые читают вероучение, проецируют слова Символа веры на экран и ожидают, что мы будем исповедовать «святую соборную Церковь», и это лишь для того, чтобы все было правильно). В период, когда даже конфессиональные церкви кооптируемы каким-то общим евангелическим прагматизмом, американским гражданским богословием или основным течением либерализма, «Письма» Вейгеля должны быть приняты как напоминание призыва Августина помнить о нашем католичестве. Напоминание, что мы – ученики Иисуса, члены одной, святой, кафолической, апостольской церкви – это мощное противодействие раскольническим и спорным элементам евангельской традиции, и оно должно также восстановить ощущение *антитезы* или того, что Вейгель описывает как «католическое отличие».<sup>150</sup>

Труднее всего будет евангельским христианам, особенно «появляющимся» евангельским христианам, представить себя в роли получателей этих писем. По причине различий во времени и исторической ситуации, мы не сразу можем представить себя в качестве читательской аудитории для книги, адресованной «католикам», но постольку, поскольку наше кредо включает исповедание веры в одну святую соборную церковь, то, что Вейгель излагает – это суть христианской веры и практики. Мы часто слышим термин «католический» как способ разграничить одних христиан от других; когда Вейгель говорит о «католической вере», он имеет в виду веру, которая отличает народ Божий от мирского и от представителей языческих верований современного мира. И если здесь возникает полемика,

---

<sup>150</sup> George Weigel, *Letters to a Young Catholic* (New York: Basic Books, 2004), 9.

то она направлена не против других христиан (Вейгель не собирается очернять протестантов), а против врагов-обольстителей христианской веры: секуляризма, натурализма и либерализма. Когда Вейгель говорит «католическое отличие», он не отделяет римских католиков от пресвитериан, а скорее описывает то, что характеризует народ Божий как особенный народ и святую нацию. Действительно, Вейгель даже хочет возобновить понятие гетто, вспоминая католическое гетто своей молодости в Балтиморе: «Наиболее изолированные из всех людей, – приходит он к выводу, – это те, которые не осознают, что они выросли в особенное время, в особой культуре и особом месте, и которые думают, что могут постичь общеизвестные истины за пределами особенных реалий и обществ».<sup>151</sup> Так же как некоторые из моих голландских друзей увлечены рассказами о хасидских общинах в романе Хаима Потока, Вейгель дает нам ощущение того, что община, созданная «католическим отличием», функционирует как уполномоченное гетто, хотя и со своими трудностями и проблемами. Он считает, что «настоящий вопрос не в том, выросли ли вы в гетто, а подготовили ли вас идеи, обычаи и такт вашего конкретного гетто к принятию других идей, обычаев и жизненного опыта без утраты контакта с собственными корнями».<sup>152</sup>

Конечно, те же своеобразные люди, отмеченные «католическим отличием», также составляют транснациональное и прочное общество. Поэтому стратегия Вейгеля по ознакомлению своего молодого собеседника с католической верой осуществляется посредством всемирного тура по католическим местам, населенным представителями католической веры. Начиная

<sup>151</sup> Там же.

<sup>152</sup> Там же.

с Балтиморского гетто своей молодости, Вейгель берет нас в «эпистолярный тур» по таким местам как собор св. Петра в Риме, паб Честертон в Лондоне, монастырь Святой Екатерины на горе Синай, Оратория, служившая домом для кардинала Ньюмена в Бирмингеме, и Базилика Святой Троицы в Кракове (одна из нескольких польских достопримечательностей в книге). (Странно, но в тур не включены какие-либо достопримечательности за пределами северного полушария; действительно, целые континенты Южной Америки и Африки хранят молчание на этот счет). Как результат – обильное описание основных тем и подтверждений, которые составляют «католическое отличие», представляющее собой «по сути, способ видения мира».<sup>153</sup> Если вы допускаете кайперское снисхождение, я использую работу Вайгеля для изложения своего мнения о христианском мировоззрении и взглядах на жизнь. Воистину, причина, по которой я считаю эту книгу таким прекрасным напоминанием о нашем католичестве (почему я принимаю ее как августинианское указание помнить о том, что я католик), – это то, что Вейгель помогает определить место ключевых тем, которые мы традиционно считаем частью реформатского мировоззрения, в *католическом* христианстве. «Тогда как католицизм – это основная часть верований и способ жизни, – отмечает он, – *католицизм это также линза, способ видения, характерное восприятие реальности*».<sup>154</sup> И одна

---

<sup>153</sup> Там же.

<sup>154</sup> Там же, 10. Такой способ выражения мысли частично совпадает с радикальной ортодоксией. Действительно, показывая, как работа Фланнери О'Коннор противостоит однообразию «учтливому нигилизму», Вейгель отмечает: «Если Мэри МакКарти была права, и евхаристия только представляет Христа каким-то сверхъестественным образом, тогда

из основных характеристик католицизма – его акцент на традиции. Католическая вера составляет общество памяти, противящееся романтизму и виду светского высокомерия, отвергающего все, что было до 1968 года. «Христианское мышление, – утверждает Вейгель, – должно принять *экуменизм времени*, используя мудрость и проницательность любой исторической эпохи».<sup>155</sup> Другими словами, католицизм – это то, что Честертон назвал «демократией мертвых», потому что он подтверждает традицию, которая «означает отдавать голоса самому неизвестному из всех классов – нашим предкам».<sup>156</sup> Именно этот экуменизм времени заставляет католическое христианство критически относиться к тому, что Ньюмен описывал как либерализм в религии.<sup>157</sup> В эпоху, когда то, что мы получаем от имени постмодернистской духовности, может быть более похоже на «либерализм», голос и критика Ньюмена могут быть союзниками в возвращении более антитетической стороны конфессиональной традиции – того, что Вейгель называет «католическое *отличие*» или «контркультурный католицизм».

Более последовательная постмодернистская церковь должна быть полностью воплощенческой. Подтвердить воплощение – значит подтвердить постыдный факт разборчивости как в отношении пространства, так и времени. Это требует здорового ощущения того, что мы сформированы собственными традициями, имея впереди эсхатологическую надежду в будущем.

Фланнери О'Коннор была крайне радикально ортодоксальной, пробормотав: «Ну, если это символ – к черту все это» (16).

<sup>155</sup> Там же, 80.

<sup>156</sup> Там же, 90.

<sup>157</sup> Там же, Письмо 5.

Церковь постмодерна будет свидетелем своему современному поколению в том, что она представляет собой особенный народ, ориентированный на царство через практику и язык живой традиции.<sup>158</sup> Церковь постмодерна должна пойти на риск и научиться плавать на китах.

### **Обновление тела. Пространство, место и воплощение**

Радикальное подтверждение воплощения означает подтверждение не только времени (и истории, и традиции), но также и пространства; то есть оно должно повлечь за собой подтверждение качества того, что Декарт описывал так пространно, а потом так быстро вычеркнул: тела, здания и тарелки с супом («думающие вещи» не могут проголодаться). Материальность Божьего доброго творения, как, например, время, это то, что модерн стремился подавлять. И это сказывалось на модернистском, фундаменталистском поклонении: фокусирование на дидактической проповеди означало передачу идей, которые составляли «систему» христианской истины; евангельские служения поклонения вырастили говорящую голову христианства, хорошо согласующуюся с «думающими вещами» картезианского модерна, но не со здоровыми, стремящимися к общению существами из плоти, которых Бог вызвал к жизни в Адаме и Еве. Иконоборчество и страх перед проявлениями евангельского поклонения несут прямое сходство с освобожденным от иллюзий миром, завещанным нам имманентностью современной науки.

---

<sup>158</sup> О возможности для культуры постмодерна говорить на древних языках, см. Marva Dawn, *Talking the Walk: Letting Christian Language Live Again* (Grand Rapids: Brazos, 2005).

И опять-таки, кажется, если мы хотим в каком-то смысле быть постмодернистами, нам следует вернуть некоторые элементы древнего обряда и практики, потому что именно литургия выражает нашу суть. Но это не просто традиционалистское постановление, оно возникает из самого способа нашего мышления о мире и о том, что значит быть человеком. Другими словами, воплощенческое подтверждение литургии и эстетика поклонения – это плод воплощенческой онтологии (о природе реальности) и холистическая антропология (что значит быть человеком).<sup>159</sup> Если мы хотим возразить редуccionистскому картезианскому описанию человеческой личности как «думающей вещи» (и мы также должны возражать другим редуccionистским мнениям о человеческой личности как просто потребляющем создании или биологическом создании), нам следует вернуть холистическую антропологию, о которой говорится в Писании и смысл которой раскрыт в августинианской католической традиции. Воплощенческая антропология начинается с подтверждения того, что человеческие личности материальны, что мы не только состоим из плоти и крови, но являемся плотью и кровью. Быть воплощенным – это существенный признак человеческого создания. Как таковых, нас определяет не мышление, наоборот, мы преимущественно эмоциональны: центр личности не разум, а сердце. (Это отнюдь не значит, что мы неразумны, но рациональность (разум) связана с тем, что Августин называет «правильный порядок любви», – с направлением нашего сердца). Когда Паскаль превосходно заявил, что «у сердца есть свои доводы, о которых разум ничего не знает», он хотел подтвердить это превосходство

<sup>159</sup> Эту связь более подробно я раскрываю в своей работе *Introducing Radical Orthodoxy*, 223-29.

эмоционального воплощенного пребывания в мире. Холистическая антропология (или представление о человеческой личности) – постмодернистская именно потому, что она отвергает редукционизм в модерне, но она, надо сказать, возвращает ключевые понимания преמודерна, библейского мировоззрения.

Из-за этого фундаментального подтверждения воплощения, материальности и эмоциональности, радикально ортодоксальное мировоззрение – фундаментально сакраментальное. Оно подтверждает не только благо материальных тел, но также и то, что вся сфера материального имеет потенциал откровения. И когда это соединяется с воплощенческим подтверждением времени и традиции, радикально ортодоксальное видение утверждает особый метод сакраментальности для проявления церковной традиции, обряда и литургии.

Джордж Вейгель подразумевает это же, когда говорит, что католический взгляд оживлен *сакраментальным воображением*. (И опять, я считаю, что наилучший способ стать постмодернистом – это быть преמודернистом; чтобы быть появившимся новым, нужно быть католиком). Вейгель считает, что это сакраментальное воображение открывается для нас в старом насиженном месте Честертона, в пабе «Чеширского сыра» в Лондоне, где мы находим толстого апологета, наслаждающегося самыми что ни на есть материальными благами пищи и пива. Как говорит Вейгель, источник наслаждения Честертон в материальном мире иллюстрирует «основные принципы католического убеждения, что *продукты имеют значение*». Действительно, Вейгель делает радикально ортодоксальное заявление, что только католическое восприятие мира может по-настоящему подтвердить материальность: «Католицизм воспринимает мир и то, что в мире, намного

серьезнее, чем те, кому нравится считать себя практичными в жизненных делах».<sup>160</sup> Не только фундаменталисты, но и так называемые материалисты, убеждает он, разделяют гностическое воображение; только те, кто подтверждает парадокс воплощения, могут видеть мир с сакраментальным воображением.<sup>161</sup>

Такое же подтверждение мы находим в поэзии Джерарда Мэнли Хопкинса и в почти сакраментальной (или магической) лестнице любви у Эвелин Бай (Waugh) *Brideshead Revisited*.<sup>162</sup> И именно это подтверждение тварности вещей заставляет нас принимать историю серьезно, как это продемонстрировано в местах паломничества и поклонения. Комментируя *scavi* (раскопки) под собором Святого Петра, Вейгель утверждает, что «*scavi* и обелиск – останки Петра и последнее, что мог видеть Петр в этой жизни – сталкивают нас с исторической реальностью, абсолютной незыблемостью католицизма». Основания католической веры – это то, к чему мы можем прикоснуться.<sup>163</sup>

Хотя католицизм может показаться интеллектуальной идеологией, Вейгель отстаивает мнение, что, как это ни парадоксально звучит, только католическая вера может реально упрочить мир, а современные материалисты и натуралисты фактически приводят в уныние этот мир и разрушают его (сопутствующий нигилизм). Этот вопрос проиллюстрирован тем, что радикальная ортодоксия описывается как «объединенная онтология»: ощущение, что мы правильно понимаем природу мира как творение только, когда видим, что мир

---

<sup>160</sup> Weigel, *Letters to a Young Catholic*, 86.

<sup>161</sup> Там же, 87, 94.

<sup>162</sup> Там же, 98-100б 101-14.

<sup>163</sup> Там же, 26-27.

«участвует» в Боге. Или как говорят сторонники этого взгляда: творение «отстранено» от божественного. Материальное этого мира «отстранено» от нематериального, невидимого Бога, которым «мы живем, и движемся, и существуем» (Деян. 17, 28). Такое временное отстранение материального дает материи, так сказать, глубину и делает ее больше, чем материальной. Освобожденная от иллюзий, вялая материя современного натурализма, с другой стороны, фактически уничтожает материю. Таким образом, только христиане могут быть настоящими материалистами!

Из-за этого христианского материализма, католический постмодернизм (или постмодернистский католицизм) подтверждает сакраментальность на двух уровнях. С одной стороны, он подтверждает общую сакраментальность: весь мир имеет потенциал функционировать как окно к Богу и средство благодати от Бога, потому что сам Бог подтверждает материальность как благо. Мы видим это не только в самом творении, но также и в повторном подтверждении его в воплощении, в котором Бог готов обитать в благости плоти. Более того, материальность получает эсхатологическое подтверждение в нашей надежде на воскресение тела. Даже будущее царство будет материальным окружением сакраментальности. С другой стороны, когда воплощенческая онтология и антропология связаны с нашим более ранним подтверждением времени и традиции, католический постмодернизм также подтверждает особую сакраментальность – особое присутствие и средство благодати в таинствах крещения и евхаристии. Таким образом, вполне постмодернистская экклезиология должна преодолеть триумф глубоко модернистского (и цвинглианского) прочтения обрядов

крещения и причастия и возобновить мощную, более сакраментальную практику поклонения.

Если кажется странным утверждение, что только христиане (что я сейчас называю «постмодернистским католицизмом») могут быть настоящими материалистами, родственная тема предлагает подобную перемену первых впечатлений: несмотря на предположения, что католицизм представляется викторианским в своем гипотетическом подавлении сексуальности, фактически в основе католицизма лежит богатое, позитивное богословие тела. Основываясь на подтверждении воплощения, Вейгель дает что-то наподобие экзегезы Сикстинской капеллы, чтобы помочь нам постичь смысл высказывания папы Иоанна Павла II о том, что Сикстинская капелла – это «святилище богословия человеческого тела».<sup>164</sup> Сакраментальное воображение, подтверждающее благость творения, оживляет культовое воображение, которое подтверждает присутствие невидимого в видимом, что «воодушевляет» тела быть чем-то большим, чем просто биологическими машинами. «Человеческие тела, – заключает Вейгель, – это иконы». И если это изображено в Сикстинской капелле (письмо 8) и подчеркивает красоту Шартрского собора как нечто вроде «прихожей» небес (письмо 12), сильнее всего это сформулировано папой Иоанном Павлом II. «Рассматривая вопрос о сексуальной революции далеко не по-ханжески, Иоанн Павел II высказал мысль, что сексуальная любовь в узах верности и плодотворного брака – это ничуть не меньше, чем икона внутренней жизни самого Бога».<sup>165</sup> Вопреки предположениям репортера «Нью-Йорк таймс», который считал, что понтифик должен был смутиться при виде обнаженных

<sup>164</sup> Там же, 130.

<sup>165</sup> Там же, 131.

фигур в Сикстинской капелле, Иоанн Павел II постоянно схематически изображал богословие тела в 129 обращениях к широкой аудитории в период с 1979 по 1984 годы. Вейгель хорошо показывает, насколько противоречит культуре это подтверждение олицетворения и сексуальности в нашем современном контексте.

Серьезно относиться к воплощению, значит серьезно относиться к телам, а это означает подтверждение пространства, которое они занимают, как арены откровения и благодати. Сакраментальное воображение начинается с предположения, что наше ученичество зависит не только, и даже не в основном, от стиля донесения идей в наш разум, но от нашего погружения в воплощенные практики и таинства, которые преобразуют нас в таких людей, какими Бог призвал нас быть. Только картезианские «думающие вещи» могут обойтись без литургии; потому что мы воплощенное творение, древнее или постмодернистское, и ритмы таинств и литургии – благодатные практики, которые делают возможным ученичество и формирование. Так, постмодернистское поклонение совершает восстановление эстетических сторон христианской традиции как критического средства для переориентирования нашего воображения в обществе – средство для перестройки нашей любви.<sup>166</sup> Мы были созданы для рассказов, а не для суждений, для драмы, а не для ключевых моментов. Как кто-то сказал, человечество не может жить одной прозой.<sup>167</sup> История о том, как Бог стал пло-

---

<sup>166</sup> Больше о литургии и сакраментальности, включая онтологию участия, см. мою работу *Introducing Radical Orthodoxy*, гл. 6.

<sup>167</sup> См. *Alternative Worship: Resources from and for the Emerging Church*, составлено Джонни Бейкер и Дар Гай (Doug Gay) с Дженни Браун (Grand Rapids: Baker, 2003), 63.

тью, лучше всего изображается в поэзии и живописи эмоционального поклонения, а не исключительно в познавательном дидактизме и при помощи программы *PowerPoint*. Явно постмодернистское поклонение воздерживается от такого редуционизма, восстанавливая целостную, полную материальность литургического поклонения, приводящую в действие все чувства: слух (не только «весть», но и поэзия проповедуемого Слова), зрение (с обновленным пониманием изобразительного искусства, иконичности и архитектурного пространства поклонения), прикосновение (в совместном деле, но также прикасаясь к хлебу как телу Христа), вкус (тело и кровь) и даже обоняние (вино в чаше нового завета, но также и благоухание поклонения в свечах и ладане). Бог принимает человеческое тело и также возвышает наши тела до поклонения и участия в божественном.

И наконец, если радикально ортодоксальная, воплощенческая проничательность всерьез принимает время и традицию и подтверждает благость тел и пространства, она также должна внимательно подумать о *месте*. Радикально ортодоксальная проничательность влечет за собой не только определенную литургию и эстетику, но также и определенную географию. Если модерн одобряет антиисторическое тяготение к мнению о вечности и бесплотности личностей как просто думающих

---

Авторы используют различие Лес Мюррея между «узкоречием» упрощенного модерна и «полноречием» более образного мировоззрения, призывая к возвращению к «полноречию» церковного языка. Такой «поэтический дискурс» символизирует «возвращение очарования или мифологизации речи, где речь отображает христианское воображение, признавая значение символов, образов, «мифов» и метафор, а также посвящение места и времени для музыки и изобразительного искусства», (там же).

вещей, он также одобряет отделение от пространства и местонахождения. Дэвид М. МакКарти относит это к возрастающей гегемонии (современного, капиталистического) рынка, для которого, как прекрасно заметил Маркс, все надежное растает в воздухе: «Новый рост экономики, – отметил он, – требует, чтобы наша привязанность к людям и вещам была неглубокой. Мы должны находиться в движении, чтобы угнаться за рынком».<sup>168</sup> Мы не только все больше и больше передвигаемся по государственным и международным территориям, мы также находим, что рынок делает нас такими людьми, которые не могут быть долго счастливы на одном месте. Небольшие городские дома не могут удовлетворить желание о большем и лучшем, поэтому мы, побуждаемые требованиями рыночной экономики, совершаем паломничества в пригороды в поисках желаемых квадратных метров и необходимого количества гаражных ворот (трое ворот – сейчас новый стандарт), даже если это и означает проведение большего количества времени при поездке на работу в ограниченном пространстве наших внедорожников. (Декарту нужно было уединиться в комнате, чтобы выдумать «думающую вещь»; в нашем распоряжении длительная поездка по автостраде I-95, чтобы подтвердить этот солипсизм).

Мы можем утверждать, что пригород более комфортен и современен, и поэтому не удивительно, что евангельские церкви не только последовали за рынком, но также и преуспевают в «мега» формах этого пригородного окружения. Например, современное оборудование церкви (*First Family Church*) в Канзас-Сити включает широкий вестибюль, по всей ширине которого – плазменная телевизионная панель, там же имеется

<sup>168</sup> David Matzko McCarthy, *The Good Life: Genuine Christianity for the Middle Class* (Grand Rapids: Brazos, 2004), 42.

ресторанный дворик, большой книжный магазин по типу Барнс энд Ноубл и вход в христианизированную версию волшебного царства для детей (где детей пропускают в воскресную школу после сканирования штрих-кода).<sup>169</sup> Но что больше всего говорит о неправильном размещении церкви – это огромное множество автомобилей, окружающих церковь как металлический забор. По причине увеличивающегося расстояния от края парковки до напоминающего спортзал зала для богослужения (архитектура благоприятствует иконоборчеству прагматичного евангеликализма), посетителей встречает большой гольфмобиль, чтобы перевезти чопорно одетые семьи к месту богослужения. И в конце служения работники автостоянки направляют поток внедорожников к выезду, который постепенно рассеивается по пригородным дорогам.<sup>170</sup>

Караван внедорожников, пробивающих себе дорогу к месту «поклонения» и назад в этой пригородной общине, больше обязан свободному, бесплотному мировоззрению картезианского модерна, чем радикально

<sup>169</sup> Исследования критическим оком феномена мегацеркви, см. James B. Twitchell *The Good Life: Genuine Christianity for the Middle Class* (Grand Rapids: Brazos, 2004), 42.

<sup>170</sup> Надо сказать, что такая же неприютность и непостоянство может относиться и к городским общинам, которые привлекают людей, живущих на больших расстояниях от церкви, включая и тех, кто хочет поклоняться Богу в «разнообразной» общине, но не хочет жить в ее окрестностях. Поэтому не только пригородным церквям не удалось «ввести» богословие, приверженное месту. Всего лишь расположение церкви в центре города не делает общину приходом. И наоборот, возможно, что пригородная церковь более направлена на работу с «приходом». Большая благодарность Брайану МакЛарену за то, что он подтолкнул меня к рассмотрению этих вопросов.

воплощенческому исповеданию католической церкви. Желание быть вполне воплощенческой, более целенаправленно постмодернистской церковью влечет за собой не только сакраментальный, воплощенный стиль практики поклонения, но также и размышление о месте поклонения. Христианская *ekklēsia* должна быть не только литургической, но и поместной, она должна преобразовать не только сердца, но и окрестности; ее поклонение должно стимулировать не только ученичество, но и справедливость – воистину, ученики должны жаждать справедливости.

Если Появляющейся церкви нужно быть соборной, как я говорил, тогда она должна также и вернуть идею приходского служения.<sup>171</sup> Постмодернистская церковь должна иметь желание охватить, прежде всего, тех, кто был подавлен обратной стороной модерна: тех, кто населяет центральную часть наших городов. И для этого важно, чтобы постмодернистская церковь оставалась неизменной, то есть церковь вполне постмодернистская не тогда, когда хочет «насадить» новые общины в комфортных окрестностях американских пригородов, а когда она старается вернуть к жизни существующие общины и церкви в центральных районах больших городов. (Действительно мне интересно, не модернистское ли явление это «насаждение» церквей, склонное к увлечению новым и желанием работать с чистого листа, вместо того, чтобы заниматься проблемами уже

---

<sup>171</sup> Обсуждения в этом русле, основанные на конкретных учебных примерах, см. Mark Mulder “A Dissonant Faith: The Exodus of Reformed Dutch Churches from the South Side of Chicago” (Ph.D. diss., University of Wisconsin-Milwaukee, 2003), esp. 141-208 о взаимосвязи вопросов места и церковного устройства. Малдер отстаивает возвращение значения прихода как необходимое условие справедливости.

существующих общин. Строить новое всегда легче, чем обновлять старое. Но есть что-то в данности и неприукрашенности существующих общин, что изменяет наши независимые мечты создавать или насаждать нечто лучшее. И, используя архитектурную метафору, я бы, бесспорно, избрал дом периода возрождения декоративно-прикладного искусства 1900-х в противовес убогости новой архитектуры).

Как сказал Эрик Джекобсон, в эпоху бесплотной пригородной дислокации, воплощенческое служение может просто означать совершение молитвы на пешеходной дорожке.<sup>172</sup> Материализованное поклонение должно симбиотически относиться к месту поклонения: иногда ближний – это фактически тот, кто живет рядом. Если Слово стало плотью и обитало среди нас, это должно быть переведено в воплощенческую географию для церкви, опровергая свободную абстракцию модерна, которую слишком часто принимал прагматический евангеликализм. Нам следует противостоять не только идеям модерна, но также обычаям модерна, и один из самых коварных обычаев – бегство от жестокой реальности городской жизни. Пешеходные дорожки могут символизировать угрозу для картезианской автономии, но они также могут означать и средство для излияния благодати.

---

<sup>172</sup> См. Eric Jacobsen *Sidewalks in the Kingdom: New Urbanism and the Christian Faith* (Grand Rapids: Brazos, 2003), 84. Джекобсон дает прекрасное вступление к этим проблемам, хотя он и не помещает проблемы напротив постмодернизма. Больше о воплощенческом богословии места см. T. J. Goringe *A Theology of the Built Environment: Justice, Empowerment, Redemption* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

### **Радикальная ортодоксия в церкви**

Радикально ортодоксальная церковь, хотя, возможно, и не является католической, но мыслится все же католической. И именно это католичество восприняло ключевые признаки церквей, по которым мы совершили тур вместе с Деррида, Лиотаром и Фуко. Другими словами, мы можем видеть, что эта несвятая троица парижан невольно уже указала нам на элементы более воплощенческого, даже радикального ортодоксального понимания церкви и обряда. Это похоже на катание на ките: креативное возвращение наделяющего полномочиями сути традиционного самосознания, но предписывающего его исполнение в постмодерне и для него. Такой замысел был побежден не ностальгическим традиционализмом или страхом перед разрушительным действием модерна, а скорее воплощенческой логикой, в соответствии с которой мы по природе создания подвержены влиянию традиций и можем полностью найти себя, только находясь в традиции. Так же как Пай рискнула помолиться на языке своих предков, так и мы должны подумать о том, что путь вперед может пролегать по старым дорогам. То, что мы уже подтвердили в результате наших туров по постмодернистским церквям – центральное место Слова, использование лекционария, гуманитарных наук, обрядов как ритуальных дисциплин – сейчас может восприниматься как подкрепление воплощенческого подтверждения времени (традиция) и пространства (воплощение).

Входя в радикально ортодоксальную церковь, мы входим в место, упорядоченное определенной «эргономикой» общины: эклектический набор стульев, расставленных концентрическими кругами вокруг стола с элементами евхаристии, содержащихся

в керамической посуде, приобретенной на усмотрение и по вкусу одного из членов местного прихода. Такая организация пространства означает, что во время каждой фазы поклонения, члены общины видимы всеми – они видят всех и их видят все, что напоминает им о всевидящем оке Бога, который предстает для нас в нашем ближнем (Мф. 25). Место поклонения также обеспечено динамикой света и тени: сюрреалистический витраж освещает разными цветами часть зала для поклонения, а свечи мерцают в отдаленных местах церкви, то освещая некоторые предметы, то оставляя их в тени. Несколько экранов показывают меняющиеся изображения, которые действуют как цифровое стекло образов, которые настраивают нас на поклонение.<sup>173</sup> Как и традиционные иконы, которые можно найти в одном из приходов, эти цифровые изображения действуют как окно в трансцендентность. Но не только средства изобразительного искусства настраивают нас на участие в поклонении. Как только мы приходим на место богослужения, аромат горящих свечей подчеркивает отличие этого места от тех бетонных джунглей, из которых мы пришли, а также мы ощущаем разницу и с пассивностью канала Эм-ти-ви и фильмов, не имеющих «запаха».<sup>174</sup> Мы также попадаем в необычную атмосферу, создаваемую малообещающей группой музыкантов, играющей на одном из возвышений: джазовый ансамбль с саксофоном, контрабас, соло-гитара, губная гармоника и музыкальная пила.

---

<sup>173</sup> Образцы таких наглядных материалов вы можете найти на сайте [sacramentis.com](http://sacramentis.com).

<sup>174</sup> Мы также улавливаем шлейф аромата хорошего кофе «Суматран» (Sumatran) (справедливая торговля) – нового вина постмодернистской церкви!

К более целенаправленному поклонению нас призывает стиль духовной музыки в форме монотонного напева из Афганистана. Этот стиль сближает семьи, сидящие вокруг стола, которые слушают стих в исполнении одаренного поэта поместной церкви. Эклектический ансамбль затем ведет нас в поклонении в песне, исполняя гимны веры, песни со всего мира и песню U2 «40» по мотивам Псалма 40 (39). Чтение из Ветхого Завета в лекционарии поставлено в виде драмы и литургического танца, а чтение из Евангелий сопровождается мелодией задушевного гимна, исполняемой на саксофоне. Проповеди на стихи из посланий, призывающие общину переосмыслить свои желания и подчинить их тому, что в действительности имеет значение (Флп. 1, 9-10). Все это в конечном итоге указывает на нашу индивидуальность и на возможности формирования. Первое, на этой неделе одна молодая семья принесли в церковь свою дочь, чтобы крестить ее. Используя прекрасный обряд крещения гугенотов XVI века, родители выразили желание, чтобы их дочь возрастала в вере, но и мы как община даем обещание так же, все вместе, воспитывать ее в послушании Христу.<sup>175</sup> Второе, малышка Анти, только что принятая в члены Тела Христа, приглашается к столу вместе с семьей для участия в своей первой трапезе у стола Христа, в евхаристии. Анти, вместе со своими братьями и сестрами и родителями, остается сидеть за столом. После освящения святых Даров (и чтения стихотворения Энн Секстон), священник приглашает общину разделить тело и кровь Христа, сидя за столом рядом с Анти, новым членом церковной семьи. Родители Анти

<sup>175</sup> См. Tod Bolsinger, *It Takes a Church to Raise a Christian: How the Community of God Transforms Lives* (Grand Rapids: Brazos, 2004).

наливают вино и ломают хлеб для каждого из тех, кто на короткое время присаживается за стол общения и братской любви. В то время как мы подходим и отходим от стола, члены ансамбля расходятся по всему залу и звуки музыки доносятся со всех сторон. Цифровое стекло сменяет изображения детей из нашей местности, то есть нашего прихода. Это было нам напоминанием, что наше обязательство перед Анти – это и общинное обязательство, и обязательство перед общиной.

В конце богослужения всем дается наставление идти к своим ближним как посланники, ожидающие царя. Нам напомнили о встрече в понедельник по поводу совместного проекта по застройке, а также о воздержании от бытовых дел в этот день поклонения. Возвращение пешком домой с прихожанами, которые также еще и твои соседи, укрепляет чувство, что мы Богом избранный народ.

Радикально ортодоксальная церковь в таком случае не традиционалистская, даже если и имеет свои традиции; это не система механического запоминания посредством повторения, а творческое описание того, что делает нас детьми Божьими; это не ностальгическое отступление в то, «как мы привыкли это делать», а динамичное перераспределение древних практик как самих материальных средств, которые сформированы по-другому, как посредников, которые будут противостоять практикам рынка и господству модерна. Церковь постмодерна может быть церковью соборной, и радикальная ортодоксия – хорошее для этого начало.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ИЗУЧЕНИЯ

В данной книге лишь в общих чертах представлено исследование темы о взаимодействии христианской церкви с постмодернистской культурой. Для тех же, кто хочет глубже изучить этот вопрос, я привожу список литературы ниже. Книги, помеченные звездочкой, написаны для более узкого круга читателей.

Baker, Jonny, and Doug Gay, with Jenny Brown. *Alternative Worship: Resources from and for the Emerging Church*. Grand Rapids: Baker, 2004. Чудесная и уникальная книга, которая содержит множество материала о богослужении и литургии, способствующего творческому поиску в создании многообразных способов поклонения, одна рука которого держится за прошлое, а другая направлена в будущее. Издание включает также CD-диск, который послужит хорошим подспорьем для читателя.

\*Benson, Bruce Ellis. *Graven Ideologies: Nietzsche, Derrida, and Marion on Modern Idolatry*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2002. Книга показывает постмодернистскую критику идолов, что делает постмодернизм созвучным христианской вере.

Dawn, Marva. *Reaching Out without Dumbing Down: A Theology of Worship for This Urgent Time*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. Автор критикует постмодернизм, потому что по большому счету отождествляет его с модернизмом. Она считает, что церковь, ориентированная на еще не уверовавших, – это постмодернистское явление, в то время как я считаю их модернистами. В результате она видит выход в богатстве литургии, что я рассматриваю вполне постмодернистским решением.

Hauerwas, Stanley. *A Better Hope: Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity*. Grand Rapids: Brazos, 2000. Мало что из работ Хауэрваса я мог бы рекомендовать по теме постмодернизма, но в этой книге он очень удачно отвечает на поставленные вопросы. Книга написана довольно просто.

\*Hughes, Graham. *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Книга рассматривает, как богослужение сплетает символическую сеть, которая влечет нас и одновременно бросает вызов привычным понятиям людей, живущих в позднем модерне.

Kitchens, Jim. *The Postmodern Parish: New Ministry for a New Era*. Herndon, VA: Alban Institute, 2003. Интересная книга; наподобие ответов Брайана Макларена Стэнли Хауэрваса.

McLaren, Brian D. *The Church on the Other Side: Doing Ministry in the Postmodern Matrix*. Grand Rapids: Zondervan, 2000. Хотя автор не жалуется на постмодернизм как принципиально новую эпоху, но в этой книге он очень точно намечает стратегии переосмысления церкви самой себя в современном мире. Если говорить о книге в целом, то мне бы хотелось, чтобы

понимание МакЛареном церкви было более сакраментальным (подобно вебберовскому). Тем не менее я считаю эту книгу весьма полезной.

\_\_\_\_\_. *A Generous Orthodoxy: Why I Am a Missional, Evangelical, Post/Protestant, Liberal/Conservative, Mystical/Poetic, Biblical, Charismatic/Contemplative, Fundamentalist/Calvinist, Anabaptist/Anglican, Methodist, Catholic, Green, Incarnational, Depressed-Yet-Hopeful, Emergent, Unfinished Christian*. El Cajon, CA: Emergent Youth Specialties; Grand Rapids: Zondervan, 2004. Эта книга говорит о конфессиональном богословии, в рамках которого должны решаться сложные вопросы. Пятая глава, где автор рассуждает о церкви, облеченной миссией, делает эту книгу весьма ценной.

\_\_\_\_\_. *A New Kind of Christian: A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey*. San Francisco: Jossey-Bass, 2001. Книга вызвала множество разногласий, рассматривая тему появляющейся церкви. Она написана в виде романа в диалоге. Автор задает вопросы, актуальные для постмодернизма, и отвечает на сомнения и тревоги. Весьма рекомендую эту книгу и для обсуждения в малых группах. На сегодняшний день это издание расширено до трилогии: *The Story We Find Ourselves In: Further Adventures of a New Kind of Christian* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003) и *The Last Word and the Word after That: A Tale of Faith, Doubt, and a New Kind of Christianity* (San Francisco: Jossey-Bass, 2005).

Middleton, J. Richard, and Brian J. Walsh. *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995. От авторов классической книги *Transforming Vision: Shaping a Christian World View* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1984). Эта книга одна из первых рассматривает все

стороны постмодернизма с точки зрения Священного Писания.

Raschke, Carl. *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*. Grand Rapids: Baker, 2004. Известный философ предлагает свое введение в постмодернизм, говоря также о служении миру. Одна из немногих книг, где рассматриваются как теоретические, так и практические вопросы.

\*Smith, James K. A. *The Fall of Interpretation: Philosophical Foundations for a Creational Hermeneutic*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2000. В этой книге я провожу анализ идей Деррида (и других) более детально и показываю, что истолкование – это основополагающая черта сотворенных существ.

\*\_\_\_\_\_. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids: Baker, 2004. Эта книга показывает читателю важность современного богословия для понимания богослужения и ученичества.

Walsh, Brian J., and Sylvia C. Keesmaat. *Colossians Remixed: Subverting the Empire*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004. Выдающийся «антикомментарий», который раскрывает непреходящую актуальность библейского повествования в контексте постмодернистской эпохи. Единственная книга в своем роде.

Webber, Robert E. *Ancient-Future Faith: Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World*. Grand Rapids: Baker, 1999. В этой весьма легко читающейся книге Веббер говорит о том, в чем я его абсолютно поддерживаю: настоящая постмодернистская церковь будет глубоко исторической (сохраняя свое историческое наследие) и литургической (пробуждая воображение через символы и таинства).

\_\_\_\_\_. *The Younger Evangelicals: Facing the Challenges of the New World*. Grand Rapids: Baker, 2002. В этой книге Веббер анализирует нынешнее состояние появляющейся церкви. Он показывает различие между традиционными евангелистами, евангелистами, ориентированными на еще не уверовавших людей, и молодежным движением среди евангелистов. Исследование включает анализ и прогнозирование дальнейшего развития, наряду с конкретными предложениями по богослужению, ученичеству, искусству и многому другому. Поистине, величайшая книга.

## ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ

**The Ooze** (<http://www.theooze.com>). Данный сайт посвящен теме появляющейся церкви. Статьи на нем постоянно обновляются и размещены по соответствующим разделам: культура, вера, служение. На сайте также есть анонсы о новых книгах и событиях, а также есть возможность пообщаться на форумах. Отличный дизайн сайта.

**Emergent** (<http://www.emergentvillage.com>). Прекрасно организованный сайт с большим количеством полезной информации. На сайте можно найти статьи, онлайн форумы и анонсы о предстоящих собраниях Появляющейся церкви, конференциях и других событиях, включая онлайн-конференции и лекции. На сайте есть возможность подписки на новинки.

**Ancient-Future Worship** (<http://www.ancientfutureworship.com>). Сайт института Роберта Веббера по исследованиям в области богослужения. Он содержит материалы для церквей, желающих обновления богослужений.

**The Ekklesia Project** (<http://www.ekkleiaproject.org>). Данный проект представляет собой экуменическое движение с радикальным пониманием ученичества, делая особое ударение на контркультурном при-

звании церкви. На сайте расположено множество материала, включая статьи и онлайн-журналы.

**Journal for Cultural and Religious Theory** (<http://www.jcrt.org>). Данный онлайн-журнал предлагает доступ к лучшим междисциплинарным работам в области континентальной философии, богословия и религиоведения. Прекрасный дизайн сайта и богатые архивы с информацией.

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- poiësis*, 178  
*sola scriptura*, 25, 71
- Августин, 8, 24, 28, 91, 163,  
164, 182, 183, 188  
автономия, 129, 134, 167,  
176, 177, 179, 198  
Аквинский Фома, 94, 163,  
164  
антиисторицизм, 175-  
181 (*см. также*  
примитивизм)  
антикатолический, 177  
антитеза, 183  
апологетика, 29-34, 60-65,  
74, 89  
церковь как а., 34;  
классическая а., 33;  
новая а., 96;  
пресуппозиционалисти-  
ческая а., 96
- богословие тела, 192  
Бэкон Френсис, 113
- Ван Тил Корнелий, 63, 70,  
90
- Веббер Роберт, 18, 29, 34,  
99, 164, 170, 206  
Вейгель Джордж, 183-193  
Витгенштейн Людвиг, 93  
внеденоминационная цер-  
ковь, 133-135  
воображение, 87, 98, 99,  
101, 189-194  
гностическое в., 190;  
культовое в., 192;  
сакраментальное в.,  
189-193
- генеалогия, 114, 115, 128  
герменевтика подозрения,  
114  
гетто, 184-185  
Гренц Стенли, 53, 82, 89,  
170, 171
- Декарт Рене, 71, 159, 160,  
163, 187, 195  
деконструктивизм, 37-74  
диспенсационализм, 177  
догма, 157-165 (*см. так-  
же* постмодернистская  
догматика)

- Доойевейер Герман, 63, 70, 92
- духовные дисциплины, 136-137, 145
- Евхаристия, 36, 101, 185, 191, 199, 201
- иконоборчество, 101, 187, 196
- индивидуализм, 21, 35, 71
- Иоанн Павел II (папа), 192-193
- история, 174-187
- Кайпер Абрахам, 24, 70
- Кальвин Джон, 22, 24, 36, 85
- канон Писания, 98
- Карсон Д. А., 53, 54, 55, 97, 162
- картезианская тревога, 159, 167
- кафолическая вера, 182-192 (см. также постмодернистский католицизм)
- контекст, 66-68
- корреляционное богословие, 168-170
- крещение, 36, 191, 192
- культурные войны, 74
- Кун Томас, 70, 93
- Лайтхарт Питер, 34
- легитимация, 84-92
- лекционарий, 73, 101, 199, 201
- либерализм, 130-132, 133-135, 160
- лингвистический идеализм, 42, 49, 52-54
- логика детерминации, 165-166
- ложное смирение, 171-172
- МакЛарен Брайан, 11, 18, 20, 21, 27, 53, 97, 135, 170, 179, 196
- Маркс Карл, 84, 86, 130, 132, 195
- метанарративы, 23, 25, 75-106
- модернизм, 25, 29-34, 167 (см. также Просвещение и постмодернизм)
- надзор, 108, 117-124
- нарратив, 26, 80-103  
н. и поклонение, 97-104;  
н. и Писание, 97-100
- насаждение церковью, 197, 198
- натурализм, 84, 184, 192
- наука, 76-87, 167-172, 187
- Ницше Фридрих, 8, 23, 114, 116, 129
- нормализация, 126-128
- Ньюмен Генри, 185
- О'Коннор Фланнери, 185-186
- объединенная онтология, 190
- объективная истина, 53-54, 61, 64, 65, 115
- объективность, 53-55, 65, 69, 162, 164

- Оден У. Х., 17  
Оуэн Джон, 32, 61, 62
- палеортодоксия, 28  
паноптикум, 108, 110, 122-123  
парадигмы, 35, 70, 85, 90, 93, 163  
Паскаль Блез, 33, 188  
Пикассо Пабло, 51-52  
Платон, 14, 24, 28, 48, 87, 175  
платонизм, 101, 174-175  
плюрализм, 63-64  
подход бамперной наклейки, 23-24, 113  
постлиберальное богословие, 98, 168  
постмодернизм  
определение п., 17-25, 80-84;  
п. и христианство, 24, 30-31;  
последовательный п., 29, 157-159, 172  
постмодернистская догматика, 158  
постмодернистский католицизм, 191-192  
постмодернистская философия религии, 158-160  
прагматический евангеликализм, 18, 102, 170, 178, 179, 183, 196, 198  
примитивизм, 176-182  
Просвещение, 30, 32, 76, 80, 90, 93, 94, 95, 116, 129-139  
(см. также модернизм)
- рационализм, 77, 78, 84, 90  
реконтекстуализация, 67-68  
релятивизм, 21  
Рорти Ричард, 8, 116  
Руссо Жан-Жак, 44, 48, 52, 55, 68
- сакраментальность, 189, 191, 193  
Свит Леонард, 18, 27  
сексуальность, 192-193  
секуляризм, 184  
секулярный гуманизм, 17  
символы веры, 73, 177  
скептицизм, 19, 29, 64, 158, 161, 162, 172
- текстуальность, 49  
толкование, 37-74  
всё – т., 53-55, 61, 63, 65, 69;  
игра т., 68;  
евангелие как т., 53-65;  
конфликт т., 63;  
контекст для т., 65-68;  
общинное т., 68;  
повсеместное т., 53
- традиция, 178-187
- удвоенный комментарий, 46
- французская философия, 19-22
- Хайдеггер Мартин, 8, 49, 168

четырёхугольник Уэсли,  
169, 170

Шеффер Френсис, 9, 10, 11,  
20, 21, 22, 31, 32, 63, 69,  
70, 92, 94, 96

экзистенциализм, 22, 32

эклесиология, 34-36, 157,  
171, 191

Эм-ти-ви, 26, 103, 200

эпистемология, 7, 31, 34, 61,  
94, 113, 160, 164

э. Августина, 94, 164;

э. рационализма, 92, 96

эстетика, 101, 102, 188, 194

языковые игры, 86-91

# СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ К СЕРИИ. . . . .	7
ПРЕДИСЛОВИЕ. . . . .	9
<b>1. ИЗ ПАРИЖА ЛИ ДЬЯВОЛ?</b>	
<i>Постмодернизм и церковь</i> . . . . .	13
<b>2. НИЧЕГО, КРОМЕ ТЕКСТА</b>	
<i>Деррида, деконструктивизм и Писание</i> . . . . .	37
<b>3. КУДА ПОДЕВАЛИСЬ ВСЕ МЕТАПОВЕСТОВАНИЯ?</b>	
<i>Лиотар, постмодернизм и христианская история</i> . . . . .	75
<b>4. ВЛАСТЬ. ЗНАНИЕ. ДИСЦИПЛИНА</b>	
<i>Фуко и возможности постмодернистской церкви</i> . . . . .	107
<b>5. РАДИКАЛЬНАЯ ОРТОДОКСИЯ НА ПРАКТИКЕ</b>	
<i>Предложение для «появляющейся» церкви</i> . . . . .	147
<b>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ ДЛЯ ДАЛЬНЕЙШЕГО ИЗУЧЕНИЯ</b> . . . . .	203
<b>ИНТЕРНЕТ-РЕСУРСЫ</b> . . . . .	208
<b>ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ</b> . . . . .	210



Науково-популярне видання

Сміт Джеймс  
**Церква та постмодернізм**  
(російською мовою)

Перекладач *Валентина Курат*  
Головний редактор *Олександр Буковецький*  
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 13.08.12. Формат 84x108/32  
Папір книжковий. Друк офс. Гарнітура Мініон  
Ум. друк. арк. 11,34. Наклад 1000 прим. Зам. № 6294.

Видавництво ТОВ „Колоквіум”  
а/с 63, м. Черкаси, 18000  
тел. (0472) 71 25 16  
email: [main@colbooks.org](mailto:main@colbooks.org)  
[www.colbooks.org](http://www.colbooks.org)

Свідоцтво про внесення до державного реєстру  
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої  
продукції  
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано згідно з наданим оригінал-макетом  
у ТОВ «Фактор-Друк»  
61030, м. Харків, вул. Саратовська, 51, тел.: (057)  
7-175-185

В христианских кругах за постмодернизмом закрепился статус несомненной угрозы. Наиболее частые ассоциации, всплывающие в связи с постмодернизмом, — это релятивизм, перспективизм и, в конечном счете, нигилизм. Однако в серии блестящих эссе, посвященных Жаку Деррида, Жану-Франсуа Лиотару и Мишелю Фуко, Джеймс Смит бросает вызов подобным интерпретациям. Он показывает, что постмодернизм с его вниманием к нарративной, текстуальной и укорененной в сообществе природе истины не просто дает христианству новый интеллектуальный инструментарий, но еще и позволяет ему вернуться в самый центр современной интеллектуальной жизни.

*Дмитрий Узланер  
преподаватель кафедры философии и культурологии  
Российского государственного медицинского университета*

Для краткого описания книги Джеймса Смита я бы использовал словосочетание «доступно о сложном», так как считаю, что именно такая формулировка является самым подходящим выражением того, что попытался сделать автор с текстом, который читатель держит в своих руках. Именно использование Смитом «приземленного» языка, изложение неоднозначных философских мыслей таких французских мыслителей, как Деррида, Лиотар и Фуко, доступным способом действительно дает уверенность в востребованности этой работы. Изложенные здесь мысли привлекут не только студентов богословских и философских факультетов, но и церковнослужителей, совершающих свое служение в постоянно меняющемся мире. Прихожанам, не желающим специального духовного или светского образования, но желающим разобраться в том, как идеи постмодернизма могут послужить их вере, данная книга будет очень кстати.

*Анатолий Денисенко  
преподаватель УЕСБ*

**Джеймс Смит** — преподаватель философии и директор Семинаров христианских исследований при Колледже Кальвина. Автор нескольких книг и редактор серии «Церковь и постмодернистская культура».



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
**КОЛЛОКВИУМ**

ISBN 978-966-8957-35-2



9 789668 957352

