

## ГЛАВА 16

### ПОСТМОДЕРНИЗМ И ГЕРМЕНЕВТИКА

#### 1. Совместимы ли постмодернизм и христианство?

На первый взгляд можно предположить, что христиане должны благосклонно относиться к постмодернизму. Дэвид Харви определяет постмодернизм как протест против «позитивизма, технократии и рационализма универсального модернизма».<sup>1</sup> Если Харви прав, мы должны приветствовать любые попытки развенчать рационализм и позитивизм Просвещения. Все изучающие герменевтику со времен Гадамера с большим удовлетворением воспримут отказ от приоритета декартовского рационализма и эмпиризма Дэвида Юма в пользу историчности (или исторической обусловленности) и человеческого сообщества в противоположность сознанию отдельного человека, существующему «вне времени».

Постмодернизм отвергает идею стандартизации знания, согласно которой всякое знание и мудрость можно оценить с точки зрения естественных наук. Нельзя не признать, что в результате исключительно научных исследований возникает ложное понятие ценностно-нейтральной объективности, нивелирующее контраст между информацией, или знаниями, человеческой мудростью и божественным откровением. Постмодернистские писатели разделяют с Ницше и Витгенштейном правильное представление о том, что грамматика поверхностных структур может оказаться ненадежным проводником к смыслу. Кажется, что идеи постмодернизма вполне согласуются с герменевтикой Гадамера, несмотря на его акцент на традиции, и с христианским вероучением. Таким образом, первый ответ на наш вопрос о совместимости с христианской верой может быть положительным.

---

<sup>1</sup> David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell, 1989), p. 9.

Однако постмодернизм – понятие гораздо более широкое. Даже Харви признает, что в Америке постмодернизм ознаменовался повторным открытием прагматизма в философии, в частности в поздних работах Ричарда Рорти. В Европе начало этому движению положил прежде всего скептицизм и атеистический релятивизм Фридриха Ницше. Свое дальнейшее развитие он получил в поздних работах Ролана Барта, а также в трудах Жака Дерриды, Жана-Франсуа Лиотара и Мишеля Фуко. Всех этих писателей отличает враждебное отношение к теизму.

Очень трудно дать точное определение постмодернизма. Хорошо известна формулировка Лиотара, определившего его как «недоверие к метаповествованиям» (большим универсальным повествованиям, которые нацелены на обоснование теории эволюции или марксизма). Но даже сам он признает, что это определение «до крайности упрощено».<sup>2</sup> Томас Докерти справедливо отмечает, что оно отражает «скорее состояние ума, чем исторический период».<sup>3</sup> Дэвид Лайон и Грэм Уорд считают, что понятия *постмодернизм* и *постмодерн* различны. Первое, по их мнению, обозначает философское, или интеллектуальное, течение, тогда как во втором акцент делается на социологические аспекты. Однако большинство писателей используют оба эти термина как взаимозаменяемые.<sup>4</sup>

Что же характерно для этого умонастроения? Харви предлагает прекрасную схему сравнительного анализа двух эпох – модерна и постмодерна, заимствованную им у Хассана. Модернизм, пишет он, отличается целенаправленностью и формой; для постмодернизма характерны игра и антиформа, или дисфункция. Модернизм стремится к логической связности, ему свойственны иерархичность, присутствие и семантика; постмодернизм противопоставляет им случайность, анархию, отсутствие и риторику. Наконец, модернизм нацелен на метафизику, детерминированность и трансцендентность, которые постмодерн подменяет иронией, неопределенностью и имманентностью.<sup>5</sup> Все перечисленное в достаточной мере передает умонастроение постмодернизма, хотя, разумеется, это далеко не полная характеристика. Если неопределенность распространяется

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. G. Bennington and B. Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 40 (French edition, 1979).

<sup>3</sup> Thomas Docherty, “Postmodernist Theory: Lyotard, Baudrillard, and Others”, in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, ed. Richard Kearney (London and New York: Routledge, 1994), p. 479; cf. pp. 474-503.

<sup>4</sup> David Lyon, *Postmodernity* (Buckingham: Open University Press, 1994), pp. 6-7; Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Blackwell, 2001), pp. xiv-xv.

<sup>5</sup> Harvey, *The Condition of Postmodernity*, p. 43.

даже на смысл библейских текстов, на которых основывается христианское вероучение, второй возможный ответ на вопрос о совместимости, вероятно, будет отрицательным.

В своей книге «Интерпретация Бога и постмодернистской личности» я признаю, что еще одной заслугой постмодернизма следует считать разоблачение обмана грамматики поверхностных структур в языке. Но, с другой стороны, для этого нам не нужен постмодернизм. Я уже говорил, что Томас Гоббс, Фридрих Ницше, Фриц Маутнер и Людвиг Витгенштейн указывали на возможность использования грамматики поверхностных структур с целью обмана. Самый ранний из этих авторов, Томас Гоббс (1588–1679), писал в своей книге «Левиафан», что слова «Бог говорил со мной во сне» значат не более чем «Мне снилось, что со мной говорил Бог».<sup>1</sup> Фридрих Ницше (1844–1900) описывает истину всего лишь как «подвижную армию метафор» или «иллюзии, о чьей иллюзорной природе мы успели забыть».<sup>2</sup> Он заявляет: «Боюсь, мы не избавимся от Бога до тех пор, пока верим в грамматику».<sup>3</sup> Фриц Маутнер (1849–1923) и Людвиг Витгенштейн (1889–1951) неоднократно напоминают (по словам последнего), что философия «против обольщения нашего ума средствами языка».<sup>4</sup>

Ницше внес вклад в развитие постмодернизма, намного опередив свое время. Джеф Данахер, Тони Ширато и Джен Уэбб утверждают: «Вероятно, самое большое влияние на творчество Фуко, особенно со времени написания им «Порядка вещей», оказал немецкий философ Фридрих Ницше».<sup>5</sup> Однако не так давно Джеймс Смит, исследуя произведения трех ведущих представителей постмодернизма – Дерриды, Лиотара и Фуко, пришел к выводу, что идеи каждого из них могут оказаться полезными для христианства.<sup>6</sup> Он признает, что Деррида выделяет «текст и только текст», но при этом его учение вполне соответствует реформаторскому принципу *sola Scriptura*. Лиотар критикует все метаповествования, объемные универсальные повествования, одним из которых считается христианство. Однако именно Лиотар вновь открывает для нас ценность повествования

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford: Blackwell, 1960).

<sup>2</sup> Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lie”, in *The Portable Nietzsche*, ed. W. Kaufman (New York: Viking Press, 1968), p. 46.

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Complete Works*, vol. 12, *The Twilight of the Idols*, ed. O. Levy, 18 vols. (London: Allen-Unwin, 1909 – 13), p. 22.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, German and English, English text translated by G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1967), section 109.

<sup>5</sup> Geoff Danaher, Tony Schirato, and Jen Webb, *Understanding Foucault* (London and New Delhi: Jage Publications, 2000), p. 9.

<sup>6</sup> James K. A. Smith, *Who’s Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2006).

как простейшего библейского жанра христианского вероучения. Ричард Бокэм как будто занимает ту же позицию. Смит признает, что, по мнению Фуко, знание и истина – всего лишь средства, которые помогают человеку присвоить себе власть над людьми. Преступность Фуко считает всего лишь отклонением от традиционных норм поведения. Он видит слишком большое сходство между официальной церковью и «улыбкой в белом халате», то есть теми, кто поддерживает «режимы» больниц, школ, тюрем и вооруженных сил, навязывающие человеку свои правила и традиции.

Однако Кевин Ванхузер, например, считает Ролана Барта и Жака Дерриду убежденными противниками теизма. «Деррида отрицает достоверность, определенность и нейтральность знака. Он прикладывает все усилия, чтобы 'лишить' их всех привилегий».<sup>7</sup> Он прагматик, который деконструирует автора вслед за объявлением Ницше о смерти Бога.<sup>8</sup> Николас Уолтершторф считает, что Деррида полностью противоречит самому себе.<sup>9</sup>

Преподаватели многих университетов разделились в своем отношении к постмодернизму. Точнее будет сказать, что университеты отражают весь спектр общественного мнения по этому вопросу. На одном конце спектра инженеры, медики и многие деятели науки отрицают значимость постмодернизма как очередного мимолетного увлечения французской модой или, в худшем случае, как полную бессмыслицу. В то же время представители многих кафедр современных языков и теории культуры приветствуют его как источник ценных идей или по крайней мере полезный интеллектуальный эксперимент. Социологи, психологи и богословы тоже расходятся во мнениях; одни приветствуют идеи постмодернизма, другие остерегаются высказывать какие-либо четкие суждения. Богословие нередко остается одной из немногих областей знания, живущих в согласии с обеими эпохами. Как и модернизм, оно заявляет о существовании абсолютной истины, но в то же время учит, что Иисус родился в еврейской семье в Израиле первого века нашей эры, а церковь в полной мере подвержена влиянию истории. Последнее сближает богословие с постмодернизмом.

И все же до сих пор остается загадкой, почему одни принимают постмодернизм, а другие отвергают. Истина заключается в том, что некоторые его идеи имеют большую ценность для христианства, тогда как

<sup>7</sup> Kevin J. Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (Grand Rapids: Zondervan, 1998), p. 39.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (London and New York: Harvester Wheatsheaf, 1982), pp. 207-72.

<sup>9</sup> Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 153-70.

другие темы и аспекты не просто ошибочны, но и разрушительны. Они легко могут ввести в заблуждение. Так, Джеймс Смит может отдавать предпочтение Лиотару, поскольку полностью игнорирует его теорию «распри» (*differend*). Далее мы убедимся, что *differend* делает занятия герменевтикой практически невозможными. Многим ученым-христианам свойственна некоторая наивность, с которой они пытаются заставить нас высказаться за или против всего, что встречается на нашем пути. Но жизнь и мышление редко бывают настолько просты. Мы увидим, что в некотором ограниченном смысле постмодерн может сослужить герменевтике хорошую службу, но в свете других своих положений полностью исключает возможность ее развития. В конечном итоге, он столь же враждебно настроен по отношению к «авторитету власти», как и модернизм. В данном случае стоит вспомнить выражение: «Он прав в своих утверждениях и неправ в отрицаниях» (это высказывание часто используется в оценке интерпретации искупления). Можно предположить в качестве эксперимента, что сторонники постмодернизма зачастую правы в своих отрицаниях и неправы в своих утверждениях. Третий возможный ответ на вопрос о совместимости постмодернизма с христианской верой одновременно и положителен, и отрицателен. А если точнее, то в некотором отношении положителен, а в некотором – отрицателен.

В своем исследовании мы поступим по примеру Смита, начав с Дерриды (и позднего Барта), Лиотара (и Бодрийяра) и Фуко, а затем перейдем к Рорти и американскому постмодернизму. Мы полагаем, что такой подход более предпочтителен, чем анализ постмодернизма как единого целого, по трем причинам: (1) он позволяет избежать обобщений и добиться большей точности; (2) он представляет собой полезный дидактический прием для тех, кто впервые приступает к изучению этой темы; (3) он позволит нам избежать повторения сказанного в таких работах как «Новые горизонты герменевтики», «Интерпретация Бога и постмодернистской личности», а также некоторых других работ, посвященных этой теме.

## 2. Европейский постмодернизм.

### Жак Деррида и поздний Роланд Барт

Жак Деррида (1930–2004) родился недалеко от Алжира. По приказу пронацистского режима Виши он, как и другие евреи, был исключен из школы. С 1949 г. начал изучать произведения французских философов Руссо и Камю, а также работы Ницше. В 1951 г., учась в Париже, подружился с марксистом Луи Альтуссером и Мишелем Фуко. Он с большим энтузиазмом воспринял феноменологию Гуссерля, в частности его представление о том, что человек смотрит на мир с некоего «горизонта», который

определяется его жизненными обстоятельствами, но в то же время может двигаться и расширяться. Позже он получил стипендию для обучения в Гарварде. После войны за независимость Алжира он стал членом группы «Тель Кель», в которую входили теоретики литературы и философии, и с 1960 по 1964 преподавал философию в Сорбонне. В 1969 г. вышли в свет его работы «Письмо и различие», «Голос и явление», а также книга, принесшая ему мировую известность, «О грамматологии».<sup>1</sup>

Начиная с 1967 г., идеи Дерриды стали вызывать все больше противоречий и недопонимания, что можно расценивать как славу или как печальную известность. Одной из причин этого можно считать сочетание в его трудах деконструкции и постмодерна. Кристофер Норрис считает деконструкцию серьезной философией, а к постмодерну относится скептически. (*Деконструкция* означает попытку поставить под сомнение или полностью отрицать смысл, который ошибочно считался «естественным», или фиксированным). Вторая причина – различие между ранними и поздними работами Дерриды. И наконец, третья причина частого недопонимания кроется в чрезвычайно сложном характере идей Дерриды. Дополнительные трудности создают весьма отличные друг от друга оценки «богословия постмодернизма».<sup>2</sup>

Ученик Дерриды Гайатри Спивак пишет в предисловии к «Грамматологии», что его признанными предшественниками могут считаться Ницше, Фрейд, Гуссерль и Хайдеггер. Ницше уничтожил основы знания; Фрейд сформулировал критические вопросы в отношении человеческой психики или человеческого субъекта; Гуссерль и особенно Хайдеггер понимали, что «Бытие» невозможно представить с точки зрения традиционной онтологии, или изучения «реальности». В «Грамматологии» Деррида пишет, что его подход «определенно заключается в отмене (фр. *solicitation*) логоцентризма» (сосредоточенности на слове, или веры в существовании «постоянной», «данной раз и навсегда» взаимосвязи между словами и их значениями).<sup>3</sup> Грамматология – это наука письма. Причина, по которой письмо не может быть сосредоточено на слове, кроется в том, что оно

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. A. Bas (Chicago: University of Chicago Press, 1978); Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, trans. D. B. Allison (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973); and Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. C. Spirak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975).

<sup>2</sup> Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity* (Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1995); and Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Blackwell, 1997); and Kevin J. Vanhoozer, ed., *Postmodern Theology: Cambridge Companion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>3</sup> Derrida, *Of Grammatology*, p. 74.

не просто закрепляет и воплощает сказанное, но всегда указывает за пределы самих слов.

Столь подозрительное отношение ко всему логоцентричному, в свою очередь, вызвано двумя причинами. Прежде всего, каждое слово имеет по крайней мере двойной смысл, и первый, или явный, референт далеко не всегда оказывается тем, который имеет в виду толкователь. Кроме того, смысл никогда не бывает «заблокирован», так что вполне возможно его применение к новой ситуации, высказыванию или тексту. Деррида пишет: «Речь уже не идет о законченном объеме письма, ограниченном рамками книги».<sup>1</sup> Он пользуется принципом, предложенным Фердинандом де Соссюром (о котором я упоминал в девятой главе). Согласно этому принципу, смысл определяется *различением*, а также «открытостью навстречу будущему», или *отсрочкой*. По-французски эти термины звучат как *différence* (различие) и *differance* (отсрочка, дифферанс).<sup>2</sup>

Отсроченный смысл способен лишь оставлять «следы». Более того, документ, или «произведение», не достаточно закрыт, чтобы допустить возможность присутствия автора. Все подлежит «стиранию». Это вполне согласуется с идеей Фуко о том, что всякая классификация исторически относительна, а потому представляет собой традицию, навязываемую нам теми, кто у власти.<sup>3</sup>

Неудивительно, что Ванхузер видит в этом «отмену» Писания, его содержания и автора.<sup>4</sup> Для него это равнозначно «нигилизму».<sup>5</sup> Но почему же Джеймс Смит считает идеи Дерриды «созвучными реформаторскому принципу *sola scriptura*» и уверяет, что Деррида помогает нам по достоинству оценить Авраама Кайпера, Германа Дойеверда, Корнелиуса Ван Тилиа и Френсиса Шейфера?<sup>6</sup> Приходится признать, что Смит излишне оптимистично смотрит на это. Ванхузер же с готовностью вступает в дискуссию, прежде чем задаться вопросом о том, чему мы можем научиться у Дерриды. Мы уже отмечали, применительно к теории читательского отклика (глава 15) и даже к творчеству Рикера (глава 12), что свойства *открытых* характерны не для *всех* текстов. Некоторые поэтические отрывки Писания носят литературный характер и призваны скорее *заставить человека задуматься*, чем *передать информацию*. Не зря Витгенштейн

<sup>1</sup> Jacques Derrida, in *Deconstruction and Criticism*, ed. H. Bloom et al. (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), p. 84.

<sup>2</sup> Derrida, *Speech and Phenomena*, pp. 129-60.

<sup>3</sup> Derrida, *Writing and Difference*, pp. 31-63, on Foucault.

<sup>4</sup> Vanhoozer, *Is There a Meaning?* pp. 37-196; но см. Vanhoozer, *Postmodern Theology*, pp. 21-25.

<sup>5</sup> Vanhoozer, *Is There a Meaning?* p. 73.

<sup>6</sup> Smith, *Who's Afraid of Postmodernism?* p. 55.



воскликает: «Почему мы с такой готовностью полагаем, что единственное предназначение языка – передача мыслей?»

Нельзя не заметить, что и Смит, и Ванхузер весьма избирательны в цитатах, причем Ванхузер практически не уделяет внимания последним работам Дерриды. Оба говорят о христианстве и Библии, как если бы каждое из этих явлений было единым и неделимым. В отношении библейской поэзии, богатой метафорами и аллюзиями, вполне уместно замечание Смита об ее «движении навстречу будущему». Чем больше мы читаем, тем больше открываем для себя новых аллюзий и мыслей. Ведь Писание по большей части свидетельствует об эсхатологической незавершенности или частичной завершенности. Несовершенство церкви предполагает, что библейская интерпретация всегда открыта. Однако Ванхузер прав, называя это преувеличением, которое может быть применимо ко всем библейским текстам. Деррида вносит соответствующие изменения в свои более поздние работы. Но почему бы не сделать этого в самом начале?

По справедливому замечанию Уолтершторфа, заявляя о том, что вся западная метафизика зиждется на мифологической метафоре, Деррида сам делает метафизическое заявление.<sup>7</sup> Но Деррида написал «Белую мифологию» в 1974 г., а «Грамматологию» и «Голос и явление» в 1967 г. Смит и другие позитивно настроенные толкователи ссылаются на работу *Limited Inc*, опубликованную в 1988 г., и *Другое название*, вышедшую на французском языке в 1991 г. Логоцентризм, в представлении Дерриды, означает не столько центральное положение слова, сколько некую раз и навсегда определенную связь между словом и смыслом. В книге «Позиции» (1972) деконструкция не просто отрицает традиционные значения. Она подвергает сомнению незаслуженное предпочтение того или иного смысла текста и проливает свет на то, чему он противостоит. В объемном послесловии к работе *Limited Inc* Деррида рассуждает о теории Дж. Л. Остина и отвечает Джону Серлю. Здесь же он опровергает мнение о том, что отстаивает полную свободу смысла.<sup>8</sup> Он утверждает, что в текстах имеет место *постоянство смысла*, но и при этом они могут изменяться и даже разрушаться.

Некоторые тексты кажутся несовместимыми с самим понятием относительной стабильности. Смысл утверждения «Иисус был распят при Понтии Пилате» может изменяться по мере того, как Мартин Хенгель и другие совершенствуют наше представление о распятии. Но изменяется ли при этом исторический факт? Инженеры могут настаивать, что в их профессии язык передает не только состояние дел, но и точный

<sup>7</sup> Wolterstorff, *Divine Discourse*, pp. 162-65.

<sup>8</sup> Jacques Derrida, *Limited Inc*, ed. G. Graff, trans. J. Mehlmann and S. Weber (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988).



порядок выполняемых действий. Но и в области так называемых универсальных наук существуют местные факторы, с которыми необходимо считаться. Дэвид Ливингстон подробно изучал эту тему.<sup>1</sup> Он писал, что, вопреки заявлениям ученых и инженеров о «неподвластной времени универсальности», все зависит от географических условий, в которых работает исследовательская группа, сотрудников, средств и ресурсов, имеющихся в их распоряжении, предшественников и так далее. В свете новых исследований и при участии новых коллег значения слов и даже численные показатели могут меняться. Как отмечалось в одиннадцатой главе, Гадамер говорит о двух факторах, влияющих на результаты статистических исследований: кто их проводил и с какой целью.

В итоге оба конца спектра в этом жанре видны достаточно четко. Дж. Лотман и Умберто Эко говорят о различии между «инженерной» культурой с ее трансмиссивной коммуникацией и в основном «закрытыми» текстами, и «литературной» культурой, для которой характерна многоуровневая коммуникация и более «открытые» тексты. В Библии мы находим оба эти типа. Галлион был проконсулом в 51 или 52 г. н. э.; это неоспоримый факт. По словам Джорджа Кэйрда, символика и поэзия Книги Откровения противостоит любым попыткам «расплести радугу». Здесь не уместен механистический анализ. В Песнях о Рабе Божьем в Ис. 40 – 53 несколько референтов, но они есть и вполне реальны. Притчи заставляют задуматься; заповеди более конкретны.

И все же Дерриде следовало бы принять то, что многим текстам (не всем) необходима определенная экстралингвистическая ситуация. Без этого наше представление о языке становится столь же обедненным, как у Бультмана или Хайдеггера. Разумеется, не все тексты изобразительны или описательны, некоторые имеют множественный смысл. Но, несмотря на пояснения, данные им позднее в работе *Limited Inc*, Деррида не уделяет внимания каждому конкретному случаю, что, по глубокому убеждению Витгенштейна, совершенно недопустимо. Витгенштейн уверен, что задаваться абстрактным вопросом: «Что такое смысл?» – значит двигаться в заведомо ложном направлении.<sup>2</sup>

Ролан Барт тоже говорит о смерти автора, тогда как Юлия Кристева, их единомышленница во многих других вопросах, требует от Дерри-

<sup>1</sup> David M. Livingstone, *Science, Space, and Hermeneutics* (Heidelberg: University of Heidelberg, 2002); and Livingstone, *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Blackwell, 1958), sections 7, 11, 23, 29, 31, 38, 47, 92, 96, 97, 133, 166, and 304. Cf. Wittgenstein, *The Bible and Brown Books: Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"* (Oxford: Blackwell, 1969), p. 18.

ды и Барта внимания к говорящему субъекту. Некоторые считают, что Барт и Деррида критикуют только «онто-богословие». Однако многие отвергают богословие *материи*, но при этом не принимают и постмодернизм. В одной из своих поздних работ Барт признает, что смерть автора, возведенная в абсолют, «несовместима с богословием».<sup>3</sup> Это совсем не то, о чем Барт говорил когда-то в работе «Элементы семиологии» (1964), указывая, что язык часто выступает в роли маскировки, когда речь идет, например, о системах обозначения мебели или одежды. Начиная с 1966 г. и особенно к 1967 г. Барт начинает развивать идеи постмодернизма. В 1971 г. он отделял «текст» от «произведения», которое предполагает наличие автора. Текст же связан только с идеей «удовольствия» (*jouissance*). В 1973 г. он написал «Удовольствие текста». Текст – это не результат целенаправленных творческих усилий; у него нет иного предназначения, кроме чистого удовольствия, которое мы испытываем от его прочтения. Текст стал множественным.

С христианской точки зрения это означает, что контроль над текстом переходит к читателю, а в такой ситуации едва ли уместно сравнение постмодернистов с реформаторами, которые слишком часто подчеркивали неудобные для многих аспекты Писания. Все могло бы быть иначе, если бы Барт провел границу между жанрами и признал, что *некоторые* тексты служат только для того, чтобы доставлять нам удовольствие. За удовольствием могут последовать хвала и благодарность. Но удовольствие само по себе наводит на мысль о бесцельном гедонизме, или, по выражению Рикера, нарциссизме. Тот факт, что Карл Рашке и Томас Альтицер называют его богословским, ничего не меняет. Не следует забывать о трех возможных ответах на наш вопрос о совместимости с христианской верой. Они вполне применимы к Дерриде и герменевтике.

### 3. Европейский постмодернизм.

#### Жан Франсуа Лиотар и Жан Бодрийяр

Жан-Франсуа Лиотар (1924–1998) родился в Версале во Франции, учился в одной из парижских школ, а затем изучал философию в Сорбонне. Он принадлежал к левому политическому крылу и поддерживал группу под названием «Социализм или варварство». Позднее он преподавал критическую теорию в Университете Калифорнии и в качестве приглашенного профессора выступал с лекциями в Университете Джона Хопкинса, Йеле и Монреале. Он является автором многих книг о постмодернизме, Канте и эстетике, но наибольшую известность ему принесли

<sup>3</sup> Roland Barthes, “The Death of the Author”, in Barthes, *The Rustle of Language*, trans. R. Howard (New York: Hill and Wang, 1986), p. 54.

работы «Состояние постмодерна» (французское издание 1979 г.) и «Раздор» (французское издание 1983 г.).<sup>1</sup>

В своих ранних работах Лиотар обращался к проблеме «несоизмеримости». Этот термин используется в философии науки для обозначения двух самопоследовательных моделей или точек зрения, не допускающих существования независимого критерия для их сравнения между собой. Лиотар заявляет, что перед лицом этой проблемы мы могли бы многому научиться у язычников, которые поклоняются самым разным богам и богиням, отвергая монотеизм и универсальность. Он признает неизбежное существование непреодолимых различий. В своей книге «Всего лишь игра» он отстаивает справедливость существования несовместимых между собой взглядов, способных принимать самую разную форму, поскольку каждый из них основан на историях, повествованиях или собраниях историй.<sup>2</sup> Если Кант, Гегель, Маркс и христианские теисты претендуют на универсальность своих взглядов, значит, все они заблуждаются. Идеи Витгенштейна он трактует с позиции плюралиста: это всего лишь одна из великого множества языковых игр. Люди всего лишь играют в игры, когда предлагают универсальный язык или истину, или заявляют о том, что их система убеждений подходит для всех. Эта идея Лиотара созвучна представлениям Ницше об истине и христианстве и взглядам Рорти на творчество Витгенштейна. Мы не согласны с такого рода плюралистской трактовкой Витгенштейна.<sup>3</sup> А теперь обратимся к «Состоянию постмодерна».

1. Лиотар переходит от язычества к постмодернизму, хотя речь идет скорее о смене имени, нежели содержания, и предлагает свою первую формулировку постмодернизма в книге «Состояние постмодерна», основываясь на своих более ранних идеях. Общеизвестно, что именно в этой работе он дает откровенно упрощенное определение постмодернизма как «недоверия метаповествованиям». Метаповествования в данном случае означает обобщающие повествования, которые предлагают, например, Карл Маркс, Зигмунд Фрейд и, возможно, христианский теизм.<sup>4</sup> Речь, по сути, идет об антифундаментализме, или критике легитимирующих повествований, относящихся ко всем без исключения. Итак, первый аспект касается *легитимации повествований*.

<sup>1</sup> Lyotard, *The Postmodern Condition*, and Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, trans. G. van den Abbeek (Manchester: Manchester University Press, 1990).

<sup>2</sup> Jean-François Lyotard, *Just Gaming*, trans. W. Godzich (Manchester: Manchester University Press, 1985).

<sup>3</sup> Ср. также Jane Heal, "Pragmatism and Choosing to Believe", in *Reading Rorty*, ed. Alan Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 101-36.

<sup>4</sup> Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. xxiv.

Эта тема вызывает у Джеймса Смита и, возможно, у Ричарда Бокэма желание отделить и отдалить библейское христианство от великих повествований, которые критикует Лиотар. Они подчеркивают, что даже в Библии содержится целая серия небольших повествований о конкретных людях и событиях, составляющих сущность христианской жизни. Аргументы, приводимые Бокэмом, я анализировал в работе «Тисельтон о герменевтике».<sup>5</sup> Хочу заметить, что меня настораживает их оптимистичная оценка Лиотара (поскольку она основана на одной книге и не принимает во внимание «Раздор»). Мишенью для своей критики Лиотар действительно избирает прежде всего либеральный взгляд на историю как неуклонное движение вперед к общественному просвещению и прогресс познания, особенно в области науки на пути к единому пониманию мира. Лиотар совершенно прав в том, что знание не означает мудрость, правительства никогда не достигнут единomyслия, наука не может служить моделью всего процесса познания, технология не научит понимать людей, а либеральный прогрессивизм – всего лишь миф и заблуждение. Многое зависит от «легитимации».<sup>6</sup> Если бы это было главным направлением мысли Лиотара, мы многому могли бы у него поучиться в области герменевтики.

2. Лиотар разделяет мнение Хайдеггера и Гадамера о том, что компьютеризация имеет не только положительные стороны. Даже при написании докторской диссертации анализ информации в поисковой системе не заменит творческого мышления. «Знание в форме информационного продукта, необходимого для производительной силы, уже стало... важной ставкой во всемирной борьбе за власть».<sup>7</sup> Это лишь подтверждает справедливость идеи Фуко о взаимосвязи знаний и власти. Знание превратилось в предмет потребления, который покупается и продается ради приобретения власти. Лиотар отмечает стремительные изменения в нашем постиндустриальном электронном обществе. Эта тема также имеет непосредственное отношение к герменевтике.

3. Эта книга была написана по заказу правительства Монреаля, и в ней Лиотар исследует преломление постмодернистской мысли в общественной жизни. Он возвращается к языковым играм Витгенштейна. Обычные люди часто прибегают к помощи повествований или коротких

<sup>5</sup> *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 671-75 and 798-99; and Richard J. Bauckham, *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle: Paternoster, 2003), pp. 87-93.

<sup>6</sup> Эта тема обсуждается во второй главе «Состояния постмодерна» (*The Postmodern Condition*).

<sup>7</sup> Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 5; cf. chapter 1 of Lyotard.

рассказов. Но такого рода игры не способны на легитимацию. Технократы и ученые пытаются легитимироваться за счет собственных языковых игр и вместе с государственными деятелями высказывают авторитетные суждения, которые на деле являются лишь инструментами власти. Лиотар пишет: «Каждое высказывание следует рассматривать как очередной ход в игре».<sup>1</sup> Однако когнитивное отображение науки и государства – это только попытка выдать простое согласие за универсальную истину. Общество становится бюрократическим. Оно раскалывается на части, и возглавляют его «технократы».<sup>2</sup> Эта мысль имеет неоднозначное отношение к герменевтике. Полезно вспомнить, что язык представляет собой коммуникативную деятельность, но Лиотар не признает авторитетов.

4. Раздробленность общества свидетельствует о необходимости сопротивления попыткам универсальной легитимации. Лиотар пытается культивировать многообразие форм. Само по себе это желание вполне невинно и даже несет с собой некоторую свободу, но Лиотара оно привело к написанию «*Differend*».

Лиотар считал работу «Распри. Выражения в споре» (1983) самым важным из своих произведений. В ней он вновь сочетает язычество с постмодернизмом. Термин «*differend*» (распри) обозначает неразрешимый конфликт между двумя сторонами. Это объясняется тем, что «язык» (или языковая игра), которую использует одна из сторон, заранее предполагает разрешение конфликта в ее пользу. Противники не могут прийти к согласию по поводу единого внешнего критерия. Их взгляды несовместимы. *Differend* становится, по сути, способом *отстранить от власти* более слабую сторону. Так, одна из сторон может заранее решить, что считать разумным и установить правила, гарантирующие победу разумной стороны. Беспристрастное суждение невозможно. В качестве примера можно использовать спор о том, следует ли считать Северную Ирландию частью Великобритании, расположенной на острове Ирландия, или же она по праву принадлежит Ирландии и не должна мириться с притязаниями Британии и мнением нынешнего большинства населения. Кто может, находясь *за пределами* ситуации, *вынести объективное решение*? Описать проблему – значит ввести термины, заведомо предreshающие исход дела.

Это еще один способ показать, что некоторые языковые игры несоизмеримы. В конфликтной ситуации все зависит от того, какая из сторон обладает большей *властью*. Лиотар видит решение проблемы в уважении к разнородности и многообразию форм всех сторон. Последствия этого для герменевтики понятны. В то время как Эмилио Бетти утверждает, что герменевтика культивирует терпение, толерантность и уважение к иному,

<sup>1</sup> Lyotard, *The Postmodern Condition*, p. 10; cf. chapter 3 of Lyotard.

<sup>2</sup> Lyotard, *The Postmodern Condition*, chapters 4 and 5.

Лиотар предлагает преждевременное закрытие текста, поскольку подлинное обсуждение невозможно. Ни Библия, ни церковь не могут обладать никаким авторитетом, поскольку он всегда диктует условия разрешения любого конфликта.

Нерешенным остается сложный вопрос о возможности плюралистического прочтения и интерпретации Витгенштейна. За сорок лет непрерывных исследований я никогда не использовал этот подход. Но некоторые предпочитают именно такое прочтение. Пол ван Бурен на третьем этапе развития своей теории воспринимает его идеи с плюралистической точки зрения. Уильям Хордерн тоже как будто предлагает плюралистическую интерпретацию, сравнивая языковые игры с работой в саду различными инструментами: мотыги, лопаты, грабли и так далее.<sup>3</sup> Ричард Рорти также относится к числу таких толкователей. Витгенштейн действительно говорил: «Истинность некоторых эмпирических предположений определяется нашей системой взглядов».<sup>4</sup> Но если взять в качестве примера язык и действие боли, он заявляет: «Только о живом человеческом существе... можно сказать: "он чувствует"».<sup>5</sup> Когда языковые игры меняются, продолжает Витгенштейн, «изменяются понятия, а с ними и значения слов».<sup>6</sup> Однако *все человеческие существа* способны воспринять блеющие звуки, сопровождаемые вздрагиванием тела, как смех. Языковые игры отличаются друг от друга, но они далеко не всегда несоизмеримы. Даже Рорти предпочитает метафору «архипелаг» изолированным «островам», хотя и он склонен к излишне плюралистической трактовке Витгенштейна (см. раздел 5 ниже). Языковая игра выдвигает на передний план не свою уникальность, а «единое целое, состоящее из языка и действий, в которые он вплетен».<sup>7</sup> В «Исследованиях» мы находим множество примеров выхода за пределы своей системы взглядов и перехода к другой. Это вполне может произойти с одним и тем же человеком. Ценным элементом теории Лиотара следует считать его отказ от позитивизма и научного империализма, хотя и это не причина сводить христианскую истину к «рассказу о своей жизни». Это было бы признаком редукционизма.

Жан Бодрийяр (1929–2007) родился в Реймсе, что на северо-востоке Франции. Он изучал немецкий язык в Сорбонне, после чего занимался

<sup>3</sup> William Hordern, *Speaking of God: The Nature and Purpose of Theological Language* (New York: Macmillan, 1964; London: Epworth, 1965), pp. 81–92.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Blackwell, 1969), section 83, курсив автора.

<sup>5</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 281, 2<sup>nd</sup> ed. (1938), курсив мой.

<sup>6</sup> Wittgenstein, *On Certainty*, section 65.

<sup>7</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 7, 2<sup>nd</sup> ed. (1938), курсив мой.

литературой, социологией и философией. Его можно считать скорее постструктуралистом, чем постмодернистом, но его имя часто упоминается вместе с именами Лиотара, Дерриды, Фуко и Ж. Делеза. Он считал, что в основе измерения лежат знаки и различия, о которых говорил Соссюр. Будучи социологом, он исследовал *самонаправленный* язык применительно к обществу. Бодрийяр часто ассоциируется с Лиотаром, поскольку тоже говорил о бесплодных попытках общества найти общий, или универсальный смысл. Это стремление к согласованности, прельщая человечество, отвлекает его внимание от подлинной реальности. В некотором отношении эти поиски уводят нас в виртуальную реальность, где потребление становится новой структурой власти.

Одним из положительных элементов теории Бодрийяра можно считать внимание, которое он уделяет различию между «пользой» и «ценностью». Последнее понятие сегодня приравнивается не к конкурентной меновой стоимости, как утверждают представители классического марксизма, а к *кажущейся*, или *означающей ценности*. Реальный мир перестает существовать. Ему на смену приходит фантазия, и место реальной действительности в Америке занимает виртуальная реальность Диснейленда. *Подобие* реального мира, созданное средствами массовой информации, – всего лишь виртуальная реальность, подчинившая себе наше общество. Способность СМИ контролировать человеческое восприятие окружающего мира – это всего один из многочисленных примеров. Свой взгляд на проблему виртуальной реальности Бодрийяр отразил в книгах «Зеркало производства» (французское издание 1973 г.; английское – 1975) и «Симулякры и симуляция» (французское издание 1981 г.; английское – 1983).<sup>1</sup> В работе «Забить Фуко» он соглашается с Фуко в вопросе социальной значимости власти, но при этом подчеркивает роль *имитируемого* знания.<sup>2</sup>

Можно согласиться с Бодрийяром, когда он говорит о власти симулякров и в том, как мы воспринимаем мир сквозь призму средств массовой информации. Прав он и в отношении обольщения, и власти потребления, и массовой рекламы. Но не все общество можно обмануть таким образом, хотя Библия (и Рикер) тоже говорит о силе самообмана. Идеи Бодрийяра имеют определенную ценность для герменевтики подозрения.

---

<sup>1</sup> Jean Baudrillard, *The Mirror of Production*, trans. M. Poster (St. Louis: Telos Press, 1975), and *Simulations*, trans. P. Foss and others (New York: Semiotext(e), 1983); French edition, *Simulacres et Simulation*.

<sup>2</sup> Jean Baudrillard, *Forget Foucault* (New York: Semiotext(e), 1987).



#### 4. Европейский постмодернизм. Мишель Фуко. Знание и власть

Мишель Фуко (1926–1984) родился в Пуатье, в семье хирурга. Он пережил нацистскую оккупацию Франции и режим Виши. Фуко страдал глубокой депрессией и проходил психиатрическое лечение. Медицина, больницы, безумие и военные занимают важное место в его философии. Фуко получил сначала психологическое, а затем философское образование. В 1950 г. он вступил во французскую коммунистическую партию и стал близким другом писателя-марксиста Луи Альтюссера. В 1958 г. он получил назначение в Варшавский университет, а в 1959 – в Гамбургский. Во Францию он вернулся в 1960 г., а в 1961 написал свою «Историю безумия», позднее вышедшую на английском языке в сокращенном варианте, озаглавленном «Безумие и цивилизация». В 1965 г. он, в качестве приглашенного профессора, отправился в Тунис, а в 1966 опубликовал работу «Порядок вещей» (франц. *Les Mots et les choses*). В этот период он активно сотрудничал с Бартом, Лаканом и Леви-Строссом в области структурализма, а затем постструктурализма. «Археология знания» увидела свет в 1969 г. Начиная с 1970 г., он стал часто посещать Соединенные Штаты и Японию и приступил к написанию «Истории сексуальности». Гэри Гаттинг утверждает, что Фуко «выходит за рамки» структурализма и герменевтики.<sup>3</sup>

1. В своих ранних работах «Безумие и цивилизация» и «История безумия» Фуко показывает, что безумие представляет собой постоянно меняющийся плод общественного сознания. В древнем мире, пишет он, людей, считавшихся безумными, либо возводили в ранг Божьих посланников, либо прятали от чужих глаз как животных, лишенных человеческого облика. Однако в девятнадцатом веке либеральные реформаторы изобрели понятие «психического заболевания», которое можно лечить в так называемых лечебницах для душевнобольных. Это изменение «произошло резко... практически за одну ночь» и представляет собой «массовое явление».<sup>4</sup> По мнению Фуко, это было сделано с целью защиты буржуазной семьи. Все «выходящее за пределы разума», утверждает он, оценивается с точки зрения медицинского режима. Он навязывает нам свой произвол с «улыбкой в белом халате».

<sup>3</sup> Gary Gutting, ed., *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 2.

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Madness and Civilization*, trans. R. Howard (New York: Pantheon, 1965), pp. 45-46.

2. Фуко продолжает выступать с критикой авторитарного *больничного* режима в книге «Рождение клиники» 1963 г. (английское издание 1973 г.) В 1966 г. вышла его вторая знаменитая работа «Порядок вещей» (1970).<sup>1</sup> В ней он исследует язык в контексте традиционной немецкой философии. Он вновь демонстрирует изменения, произошедшие в языке в различные периоды истории. Как и Рикер, Фуко изучает и соответствующие каждому из этих периодов понятия личности. В основании общественных наук лежат исторические особенности конкретной эпохи.

3. Еще более значительной можно считать работу «Надзирать и наказывать» (французское издание 1973 г., английское – 1977).<sup>2</sup> Здесь речь идет о *тюремном* режиме, причем Фуко начинает с главы, описывающей пытки.<sup>3</sup> Далее перед нами возникает образ виселицы. «Мягкие способы наказания» основаны на менее заметных формах принуждения.<sup>4</sup> Все они призваны сделать «тело покорным».<sup>5</sup> Эта *безликая сила* со всех сторон окружает жертву, «ибо она повсюду и никогда не дремлет... Она действует главным образом в безмолвии».<sup>6</sup> Мы живем в общей атмосфере *тайной слежки*. Режим производит новый тип людей, покорных приемам власти. *Не существует знания и истины за пределами паутинных хитросплетений власти*. Тюрьма превратилась в систему карцеров, всеобъемлющую и всемогущую. Она – часть сети дисциплинарных режимов. Режимы существуют в «колониях, дисциплинарных батальонах, тюрьмах, больницах и приютах».<sup>7</sup> Этот список можно продолжить школами и некоторыми церквями. Фуко обвиняет полицию, учителей и социальных работников в причастности к установлению зависимости между властью и знанием, которая воспитывает девиантную личность, или преступников. Немногим лучше оказываются и священнослужители.

4. Понятие установленного в обществе порядка у Фуко приобретает относительный характер и не имеет ничего общего с божественным предписанием, данным во благо человечества. Все властные взаимосвязи и ценности следует подвергнуть сомнению как традиции, которые сильные способны обратить против слабых. Иногда Фуко прав: есть школы

<sup>1</sup> Michel Foucault, *The Order of Things*, trans. A. Sheridan (New York: Random House, 1970).

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. A. Sheridan (New York: Pantheon and Penguin, 1977); from *Surveiller et punir: naissance de la prison* (Paris: Gallimand, 1975).

<sup>3</sup> Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 3-31; cf. 32-69.

<sup>4</sup> Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 104-31.

<sup>5</sup> Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 135-69.

<sup>6</sup> Foucault, *Discipline and Punish*, pp. 176-77.

<sup>7</sup> Foucault, *Discipline and Punish*, p. 300.

и церкви, где авторитарные лидеры произносят слова «Так говорит Господь» исключительно в своих личных интересах. Иисус предостерегал нас от лжепророков задолго до Ницше и Фуко. Мы должны следить за положением дел в больницах и тюрьмах, чтобы не дать им превратиться в недопустимо жестокие режимы. Но столь всеобъемлющая критика всего лишь громко заявляет о неприятии Фуко любой формы власти. Эмиль Бруннер считал брак и государство божественными установлениями, которые служат во благо человечества. Следуя за Фуко, мы оказываемся в опасной близости от популярного у просветителей модернистского понятия автономии.

5. С другой стороны, некоторые писатели утверждают, что идеи Фуко могут принести пользу христианскому богословию. Среди работ, посвященных этой теме, наиболее известны «Мишель Фуко и богословие» под редакцией Джеймса Бернауэра и Джереми Гаррета (2004), книга самого Гаррета «Фуко и религия. Духовная материальность и политическая духовность» (1999) и многочисленные статьи.<sup>8</sup> Элизабет Кастелли рассматривает идеи Фуко применительно к 1 Кор. 1 – 4, исследуя его сложную систему классификации типов власти на фоне рассуждений Павла о широком диапазоне принудительных санкций от дубинки и мнимой патриархальности до силы креста.<sup>9</sup> Другие уделяют больше внимания опасности появления лжепророков и проявлений авторитаризма в церкви. Некоторые сосредоточиваются на воплощении и «телесности». Фуко может говорить о «покорных телах», но он, по крайней мере, признает роль материального в жизни человека. При этом он подвергает критике не религию как таковую, а ее девиантные формы. В своих лучших и тонких проявлениях она предостерегает нас от наиболее изощренных и скрытых хитросплетений власти. Фуко показывает, что они могут легко стать анонимными, объединяясь непосредственно со знанием и надзором. Фуко развивает идеи Хабермаса о личной заинтересованности и Рикера – о подсознательных желаниях, или нарциссизме в герменевтике. Исследования Фуко в вопросе о власти и знании могут оказаться полезными для герменевтики. Но здесь есть и свои трудности, например, его уверенность в том, что ценности – плод традиций и условностей, как правило, установленных сильной стороной.

---

<sup>8</sup> James Bernauer and Jeremy Garrette, eds., *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate, 2004); and Jeremy R. Garrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London and New York: Routledge, 1999, 2007).

<sup>9</sup> Elizabeth Castelli, “Interpretations of Power in 1 Corinthians”, in *Michel Foucault and Theology*, pp. 19-38, and Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville: Westminster John Knox, 1991).

## 5. Американский постмодернизм. Ричард Рорти и поздний Стэнли Фиш

Ричард Рорти (1931–2007) родился в Нью-Йорке, был женат на дочери проповедника богословия «социального евангелия» Вальтера Раушенбуша и изучал философию в Чикагском и Йельском университетах. В 1961 г. в возрасте всего тридцати лет он стал профессором философии в Принстоне, а в 1982 г. – профессором Виргинского университета. В Америке он завоевал популярность не только грубоватым стилем, в котором написаны его произведения, но и своей поддержкой американской прагматической традиции. Его первая книга, «Лингвистический поворот» (1967), представляет собой авторитетное исследование в области лингвистической философии. Но уже в работе «Философия и зеркало природы» (1979) он переходит к неопрагматизму и постмодернизму, заявив о необходимости замены традиционных теорий познания в философии.<sup>1</sup>

Я уже писал в нескольких книгах о своих сомнениях и настороженном отношении к этому сочетанию оптимистичного прагматизма и постмодернизма. Они пересекаются с идеями европейского постмодернизма, но если французские мыслители создают пессимистичный настрой подозрения и критики, то Рорти пишет с радостным воодушевлением, развивая свое собственное неопрагматическое течение в постмодернизме. В то время как французы выражали солидарность с угнетенными и отверженными, Рорти вернулся к теме социальной справедливости в своей последней работе «Философия и надежда на социальную справедливость» (2000). Она написана уже после того, как Рорти успел многое разрушить (хотя его вера в либеральный прогрессивизм дает о себе знать в книге «Случайность, ирония и солидарность»)<sup>2</sup>. Мне не хотелось бы повторять сказанное ранее.<sup>3</sup> Достаточно сказать, что многие ученые проводят четкую границу между европейским и американским постмодерном, причем большинство полагают, что левые политические взгляды и подозрительность французских мыслителей-постмодернистов более враждебны по отношению к христианству, чем довольно оптимистичный американский постмодернизм Ричарда Рорти и Стэнли Фиша. Я придерживаюсь про-

<sup>1</sup> Richard M. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

<sup>2</sup> Richard M. Rorty, *Philosophy and Social Hope* (Princeton: Princeton University Press, 1979), pp. 169-88 and 299-311.

<sup>3</sup> Anthony C. Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation, and Promise* (Edinburgh: T. & T. Clark; Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 33-34 and 111-14; *Thiselton on Hermeneutics*, pp. 519-20, 586-96, 666-70, and 796-98.

тивоположного мнения. Европейские постмодернисты, по крайней мере, выступают со справедливой критикой лживой религии. Но прагматичные американцы уверяют нас, что все в порядке, независимо от наших убеждений и поступков, если только они не противоречат интересам местного сообщества; успех риторических умельцев вместо истины, которая вполне может оказаться неудобной. Именно это беспокоило Павла в отношении некоторых членов коринфской церкви. Такая позиция не оставляет места для *самокритики*.

В книге «Философия и зеркало природы» Рорти излагает историю философии преимущественно в повествовательном стиле. Зеркало используется в качестве метафоры репрезентативной теории смысла и теории соответствия истины, которые Рорти подвергает резкой критике. Он опирается на идеи У. В. О. Квайна, Уилфрида Селларса и Дональда Дэвидсона, отводя особое место раннему описанию парадигм Томаса Куна.<sup>4</sup> Многие с готовностью отождествляют науку с изжившим себя материалистическим позитивизмом. Рорти даже высказывает предположение, что при отказе от традиционных теорий познания (эпистемологии) герменевтика предлагает решение проблемы, заполняющее возникший пробел. Рациональным считается только то, о чем позволяет нам говорить местное сообщество.<sup>5</sup> Как и следовало ожидать, Рорти дает излишне плюралистичную трактовку позднего Витгенштейна, о чем уже говорили Джейн Хил и ваш покорный слуга. Ни друг Витгенштейна Норман Малькольм, ни Джордж Питчер, ни многие другие ученые не склонны толковать его идеи столь радикально.

Следующей значительной работой Рорти была «Случайность, ирония и солидарность» (1989).<sup>6</sup> В первой ее части говорится о случайностях в языке. Так же как Фридрих Ницше, Дональд Дэвидсон и Людвиг Витгенштейн, Рорти понимает, что язык не исключает возможности использования маскировки. Поэтому процесс образования понятий происходит не сам по себе, а лишь в соответствии с нашими намерениями. Эту идею нельзя считать чисто постмодернистской. Но затем Рорти заявляет о случайном характере личности, вновь ссылаясь на Ницше, Витгенштейна и Хайдеггера (вопрос о том, насколько оправдано его обращение к Витгенштейну, остается открытым). Из этого следует случайный характер всего сообщества. Здесь он уходит в область политики и отрицает (или пытается отрицать) обвинение в нравственном релятивизме.

<sup>4</sup> Рорти упоминает о втором издании книги Куна на с. 322-35 и 343-47, но, очевидно, не принимает предостережение Куна всерьез.

<sup>5</sup> Rorty, *Mirror of Nature*, pp. 342-47 and 366-69.

<sup>6</sup> Richard M. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

Он рассуждает об этике жестокости и выражает веру в прогресс на пути к более либеральному обществу. Поневоле напрашивается сравнение с отношением Фуко к бюрократии, пыткам, *режимам* тюрем, больниц и вооруженных сил и отношением Лиотара к мифу либерального прогрессивизма и дарвинизма.

Во второй части Рорти переходит к теме *иронии*. Пруст, Ницше, Хайдеггер и особенно Деррида служат для него примерами «ироничных людей».<sup>1</sup> Деррида не занимался метафизикой или традиционной эпистемологией. Стэнли Фиш разделяет взгляды Рорти, о которых рассуждает весьма подробно. Риторика у него превращается в иронию, но эти два термина близки по значению. Он делает удивительно смелое, даже резкое обобщение: «Существует... всего два способа мышления... В этом и заключается различие между серьезным человеком и ритором».<sup>2</sup> Первая часть цитаты заимствована у Рорти. Фиш и Рорти как будто соревнуются в резких обобщениях и оптимизме в отношении того, что большая часть ученых ставит под сомнение.

В третьей части Рорти рассуждает о социальной солидарности, затрагивая тему жестокости. Джордж Оруэлл, по его мнению, был старомодным либералом, отрицавшим, тем не менее, надежду на либеральный прогрессивизм. В этом последнем разделе он сводит этическую оценку к утверждениям, которые начинаются со слова «мы» и делаются от имени конкретного сообщества. «Естественной» личности не существует. «Она всего лишь воплощает желание христиан считать всех вокруг... такими же грешниками, как они сами... Светский этический универсализм заимствовал это отношение к людям у христианства».<sup>3</sup>

Рорти развивает эти темы в работах «Объективность, релятивизм и истина» (1900) и «Эссе по Хайдеггеру и другим» (1991). Они составили первые два тома «Философских записок», третий том которых, «Истина и прогресс», вышел в свет в 1998 г., а четвертый и последний, озаглавленный «Философия как культурная политика», – в 2007 (все они вышли в издательстве Кембриджского университета). В первом эссе «Истины и прогресса» Рорти активно использует идеи американских прагматиков Уильяма Джеймса и Джона Дьюи. Он разделяет мнение Джеймса о том, что «истиной можно назвать все, доказавшее свою полезность в области

<sup>1</sup> Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 122-37; cf. pp. 96-121.

<sup>2</sup> Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* (Oxford: Clarendon, 1989), pp. 501-2; cf. pp. 471-502.

<sup>3</sup> Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 191.

веры».<sup>4</sup> Не стоит пытаться «правильно понять реальность».<sup>5</sup> Рорти начал писать свои эссе в 1995 г. В последнем он выражает свою высокую оценку работам Дэвидсона, Витгенштейна и Дерриды.

Начав разговор об американской прагматической философии, я повторил бы уже высказанные мною ранее критические замечания. Поэтому я предлагаю лишь краткую ссылку на прекрасный обзор американской герменевтики, составленный Робертом Коррингтоном.<sup>6</sup> Главное – во всем искать прогресс, успех и победителей, как можно чаще рассуждая о сообществе. Бенджамин Франклин (1706–1790) искал «блага человечества», а Ральф Уолдо Эмерсон (1803–1882) назвал свою партию «Партией будущего». Двойной критерий всегда состоял из общественного блага и согласия. Ройс, американский Гегель, много писал об обществе и прогрессе. Рорти отмечает как мусор все, что не отвечает критериям прагматики. Это напоминает 1930-е годы, когда А. Дж. Эйер объявил бессмыслицей то, что не соответствовало его эмпирическому критерию доказуемости. Его пренебрежительное отношение передалось в то время тысячам британцев – и таким же огромным влиянием пользуются Рорти и Фиш в Америке. Не случайно Эйер считался самым модным и смелым философом своего времени. Те, кто пытаются решить сложные вопросы, не ища легких путей, не пользуются такой популярностью. Мы оглядываемся на логический позитивизм как на наивный эмпиризм. То, о чем идет речь в данном разделе, можно назвать наивным прагматизмом.

Терренс Тилли скептически относится к таким терминам, как постмодернистский, постхристианский, постколониальный, постиндустриальный, постаналитический, постструктуралистский и так далее.<sup>7</sup> К подобного рода заглавиям и терминам относятся, например, «За пределами объективизма» и «После Фрейда». Он говорит, что на них лежит клеймо «пост-эпохи». Считается, что настоящее всегда должно уступить место великому и светлому будущему. Проблема заключается в том, что все эти теории исторически относительны. Что придет на смену постмодернизму или постструктурализму? Рорти был достаточно озабочен своей репутацией элитарного релятивиста, чтобы называть свою философию местной или *этноцентричной*, но не релятивистской. При этом

<sup>4</sup> Richard Rorty, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 21.

<sup>5</sup> Rorty, *Truth and Progress*, p. 25.

<sup>6</sup> Robert S. Corrington, *The Community of Interpreters: On the Hermeneutics of Nature and the Bible in the American Philosophical Tradition* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1987), pp. 1-46.

<sup>7</sup> Terrence Tilley, “The ‘Post-Age’ Stamp”, in *Postmodern Theologies*, pp. vi-vii.



он согласен, что его позиция сводится к релятивизму, хотя его не устраивает этот термин. Но выполнить оба условия одновременно невозможно.

Критерий истины, в понимании Рорти, поощряет конкуренцию, потребительство и развитие новых технологий. В этом смысле он возвращается к Просвещению. Рано или поздно станет очевидно, что, несмотря на заявления о герменевтике, идеи Рорти не имеют практически никакой ценности для герменевтики в обычном понимании этого слова. Идеи и предостережения европейских мыслителей, напротив, способны заставить многих исследователей в области герменевтики глубже заглянуть в свое собственное сердце. Если говорить предметно, Рорти, Фиш и Лиготар (в связи с его работой «Раздор») заходят слишком далеко, чтобы их теории оставались полезными для герменевтики. У Дерриды, Барта, Бодрийяра и Фуко можно позаимствовать темы для герменевтического осмысления, но некоторые аспекты их философии вызывают у нас серьезные опасения. В том, что касается постмодернизма, обобщения невозможны.

## 6. Дополнительная литература

- Critchley, Simon, and Timothy Mooney, “Deconstruction and Derrida”, in *Twentieth-Century Continental Philosophy*, edited by Richard Kearney (London and New York: Routledge, 1994), pp. 441-71.
- Haber, Honi Fern, *Beyond Postmodern Politics: Lyotard, Rorty, Foucault* (New York and London: Routledge, 1994), pp. 9-42 and 73-134.
- Lyon, David, *Postmodernity* (Buckingham: Open University Press, 1994), pp. 1-19.
- Rorty, Richard, *Truth and Progress: Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp. 1-42.
- Thiselton, Anthony C., “The Bible and Postmodernity” and “Retrospective Appraisal”, in *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with New Essays* (Grand Rapids: Eerdmans; Aldershot: Ashgate, 2006), pp. 643-81.