*Вестник Томского государственного университета. 2020. № 457. С. 77–84.* DOI: 10.17223/15617793/457/10

УДК 21

*Е.Б. Хитрук*

# ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ РИЧАРДА РОРТИ: НА СТЫКЕ ЭПОХ

Раскрывается тема религии в творчестве знаменитого американского философа Р. Рорти. Автор исходит из представления о том, что взгляды Р. Рорти на природу религии формировались в уникальный исторический период, когда возрождение религиозного сознания поставило под вопрос финалистские взгляды классиков философии религии. В статье осуществлена попытка наиболее полно изложить концепцию религии Ричарда Рорти, включая его взгляды относительно роли религии в публичной дискуссии и значения религиозной веры в эпоху постмодерна.

**Ключевые слова:** Ричард Рорти; частное / публичное; слабое мышление; кенозис; постмодерн; мормонизм; социальное Евангелие; философия религии.

Философия религии со второй половины XX в. сталкивается с кризисом классической интерпретации своего предмета. За исключением Ф. Шлейермахера и Г. Гегеля, воспринимавших религиозное отношение в качестве незыблемой составляющей человеческого опыта, философы классической эпохи отстаивали финалистские концепции религии. К. Маркс, О. Конт, Л. Фейербах, З. Фрейд и Ф. Ницше видели в качестве одной из самых важных своих задач разоблачение религии как вредоносного или, по крайней мере, в сущности устаревшего феномена социальной жизни, младенческого этапа в истории становления человечества. Помещая, таким образом, религию в «хоспис» истории, мыслители классической эпохи подчеркивали, что человечество достаточно повзрослело, чтобы избавиться от дорациональных форм постижения мира и окончательно перейти на новый этап своего развития. И хотя конкретный образ этой новой эры имеет свои значительные отличия в концепциях упомянутых мыслителей, положение о так называемом конце религии не вызывает существенных споров.

Необходимо также иметь ввиду, что в большой степени сама возможность существования финалистских концепций религии связана с процессом десакрализации общества в контексте развития секулярной идеологии. Одной из существенных черт этого процесса является локализация религии в одном из секторов культуры, который рядоположен другим секторам (науке, искусству, философии и т.п.). Российский исследователь А. Кырлежев отмечает, что секуляризм – «это принципиально новая концепция, которой не было и не могло быть в досекулярных обществах и культурах, где религия не изолирована, т.е. не отделена от иных социокультурных фенеменов, но диффузно с ними связана так, что эти иные феномены обязательно имеют некое религиозное измерение» [1. С. 53]. Поместив религию в своеобразное культурное гетто, секуляризм утвердил саму возможность философского дискурса о ее конце.

Однако социальные трансформации XX столетия не оправдали прогнозов классиков философии религии. Вопреки пророчествам о своем неизбежном конце религия снова и снова заявляет о себе и в политическом поле, и в пространстве интеллектуальных споров. Как отмечает современный американский философ Джон Капуто, «религия возвратилась даже в среду продвинутых интеллектуалов, которые придали ей новую легитимность, дискредитируя тех, кто ее дискредитировал, подозревая подозревавших, сомневаясь в сомневавшихся, разоблачая разоблачителей» [2. С. 205]. В политическом же пространстве это «возвращение» религии еще более явно и воспринимается с большей тревогой, поскольку здесь атеистически настроенные представители секулярной идеологии вынуждены вступать в дискуссии не с утонченными интеллектуалами, а порой с очень решительно настроенными представителями религиозного фундаментализма. В итоге, как отмечает Игорь Джохадзе, «вопреки предсказаниям теоретиков секуляризма, религиозные настроения в современном мире только усиливаются, церкви и духовные лидеры все чаще выступают в роли политических акторов, оказывающих влияние на общественное мнение и на решения, принимаемые правительствами. Впору говорить о возрождении, а не об упадке религии…» [3. С. 84]. Иначе говоря, неоправдавшиеся прогнозы о скорой и неминуемой кончине «религиозного» продуцируют в современной философии задачу переопределения религии в новой постсекулярной перспективе.

В этом контексте представляют особый интерес взгляды одного из самых ярких представителей современной философии – Ричарда Рорти. С одной стороны, Р. Рорти в своих работах открыто заявляет о том, что исходит из секулярных предпосылок и, соответственно, приходит к выводу о неминуемом «конце» религии (впрочем, как и философии), в смысле маргинализации религиозной сферы. Мыслящие люди сегодня, с точки зрения Р. Рорти, не воспринимают вопрос о существовании Бога как предельный, ключевой вопрос своей жизни. Скорее они проявляют интерес к разным способам переописания себя, используя различные словари и литературные техники. Это смысловое разнообразие позволяет им глубже понимать свою человечность. «Именно этот сдвиг, – пишет Р. Рорти, – способствовал становлению нынешней интеллектуальной культуры, в которой и религия, и философия оказались на положении маргиналов. Разумеется, до сих пор существует много религиозных интеллектуалов и еще больше – интеллектуалов философских. Но в наши дни молодые книгочеи в поисках искупления обращаются в первую очередь к романам, пьесам и поэзии» [4. С. 12–13]. Таким образом, и религия, и философия уступают свое место литера-

туре. И «конец» религии является не столько ожидаемым событием, сколько уже свершившимся фактом.

Однако, с другой стороны, существенным отличием от классиков философии религии для Р. Рорти выступает то обстоятельство, что, исповедуя секуляризм и финализм относительно религии, он живет и работает уже в совершенно другое время – время возрождения религии в интеллектуальной и политической сферах, время переосмысленных и обновленных претензий религии на истину и политическую силу. Так, по выражению Сэмюэла Хантингтона, «конец двадцатого века стал свидетелем повсеместного возрождения религий» [5. С. 127]. Это связано как с возвращением религии в интеллектуальное пространство, например, в аналитической философии, где во многом благодаря знаменитому «Совету христианским философам» аналитического теиста Алвина Плантинги со второй половины XX столетия происходит возрождение интереса к вопросам о существовании Бога и о доказательствах бытия Бога, так и в пространстве политических дебатов, например, о допустимости гомосексуальных браков и абортов, в которых религиозные фундаменталисты открыто апеллируют к Священному Писанию. Это возвращение религии свидетельствует о том, что секулярная идеология модерна во многом недооценила религиозное сознание, которое, по выражению знаменитого американского социолога Питера Бергера, сегодня не менее значимо для человечества, чем в прошлые столетия [6. P. 2].

Таким образом, ни развитие философии, ни научно-технический прогресс, ни светская основа политической жизни не смогли маргинализировать религиозные смыслы настолько, чтобы они действительно потеряли актуальность в современном обществе. И ученый, и политик, и даже иронический либерал и постмодернист независимо от своей личной позиции не могут не считаться с этим фактом.

Оказавшись, таким образом, как бы «на стыке» двух эпох, Р. Рорти, с одной стороны, выражает некую растерянность по поводу того, что в начале XXI в. американские интеллектуалы и политики все еще вынуждены иметь дело с религиозным мировоззрением. «Я не знаю, – говорит Р. Рорти в интервью 2005 г., – почему американцы, в отличие от европейцев, становятся все более и более религиозными, вместо того чтобы становиться менее и менее таковыми… Я не понимаю, почему» [7. P. 341]. С другой же стороны, возрождение религии требует от Р. Рорти уточнения своих финалистских взглядов или даже их переосмысления, поскольку его прежняя позиция о «самоуничтожении» религии не соответствует наблюдаемым социальным фактам. И Р. Рорти предлагает такое переосмысление через концепцию различения публичного / частного в политическом пространстве и различение теологической метанаррации и религиозного опыта в пространстве современной интеллектуальной жизни. Эти взгляды представляют собой пример довольно оригинальной концептуализации религии и, безусловно, заслуживают отдельного внимания и исследования.

*Религиозный опыт после «смерти Бога»: Ричард Рорти и Джанни Ваттимо*.

Итальянский философ и теоретик постмодернизма Джанни Ваттимо, опираясь на собственный религиозный опыт и также на оригинальную интерпретацию христианского вероучения, предложил такие понятия как «кенозис» и «слабое мышление» в качестве основы для концептуализации религии в эпоху постмодерна. Кенозис, будучи традиционным понятием христианского вероучения, означает «истощание Бога», Его путь – навстречу человеку через свободное «самоумаление», реализованное в воплощении, страданиях и крестной смерти, ради любви к людям и их спасения. Как отмечает авторитетный православный богослов В.Н. Лосский, «кенозис – это воплощение в его аспекте смирения и смерти» [8. С. 531]. «Слабое мышление», в свою очередь, означает некоторое пространство мысли по ту сторону метанаррации как особенности метафизического типа мышления, тот опыт мысли, который не претендует на вскрытие единственно возможной структуры реальности, на ее окончательное отражение в той или иной теории. Эти два ключевых понятия помогают Д. Ваттимо совместить друг с другом представление о конце религии в современном мире и об ее удивительном возрождении не столько вопреки, сколько благодаря провозглашенному критиками концу.

В своей работе «После христианства» Дж. Ваттимо пишет о том, что с религиозным подъемом как с очевидным социальным фактом современности нельзя не считаться. Религиозное возрождение предстает сегодня «как новое вслушивание в учение церкви, жажда последних истин, желание вновь обрести идентичность и, прежде всего, на трансцендентном уровне» [9. С. 101]. Одновременно с этим развитие философии, с точки зрения Д. Ваттимо, привело к исчезновению «философских причин атеизма» [9. С. 101]. Прекращение доверия к метанарации, к философской систематизации как таковой, что впервые было обозначено Ф. Ницше как «смерть Бога», сделало невозможной не только собственно религиозную метафизику, но и метафизику атеистическую. Эти два обстоятельства делают очевидным тот факт, что хотя многие современные философы и продолжают называть себя атеистами, объективных оснований для этой установки они не могут обнаружить ни в опыте повседневности, ни в современной постметафизической философии. «Говоря очень кратко, – пишет Д. Ваттимо, – философия лишилась причин для обоснования атеизма и, таким образом, может признать законность религиозного опыта, но только в той мере, в какой она осознает завершение метафизики и эрозию метанаррации» [9. С. 103].

Другими словами, только теперь после крушения метафизического и догматически-религиозного (как тесно связанного с метафизической верой в отражение объективной структуры реальности) мышления действительный религиозный потенциал может быть раскрыт. Этот процесс эрозии метафизики или «ослабления реальности» обозначает, таким образом, и конец религии, и ее подлинное начало. Более того, только такой «кенозис», как умаление сильного Бога

метафизики, Его «ослабление» в любви, а не в теории, открывает возможность для диалога между философией и религией, одновременно сбросившими с себя «маску» всемогущества.

Эта позиция Д. Ваттимо вдохновляет Р. Рорти на использование понятий «кенозис» и «слабое мышление» в своей концепции религии. Р. Рорти склонен согласиться с Д. Ваттимо также и в том, что атеизм как обоснованное отрицание существования Бога в пространстве современного мышления неприемлем. Сегодня остаются только два типа мыслителей, всерьез продолжающих использовать термин «атеизм» для самоописания. «Первый тип, – пишет Р. Рорти, – это те, кто все еще считает, что вера в божественное представляет собой эмпирическую гипотезу и что современная наука предложила лучшие объяснения явлений, для толкования которых некогда использовался Бог» [10. С. 113]. Ни теизм, ни атеизм сами по себе не являются эмпирическими гипотезами, поскольку отсылают к трансцендентному. Соответственно, никакой научный прогресс не может предоставить доводы ни за, ни против существования Бога. Но есть и еще один тип философов, к которым относит себя сам Р. Рорти. Эти философы употребляют понятие «атеизм» в качестве синонима понятию «антиклерикализм». «Теперь я сожалею, – пишет Р. Рорти, – что я не использовал последний термин в случаях, когда я обращался к первому для описания своих собственных воззрений» [10. С. 114]. Использование термина «антиклерикализм» относительно религиозных воззрений избавляет мыслителя от необходимости выстраивать дискурс о религии в терминах «существования / несуществования» Бога или возможности Его доказательного познания. Вопрос о религии, таким образом, переходит из области метафизики и эпистемологии в область политики. И это, собственно, единственная область, где разговор о религии продолжает быть актуальным, поскольку религия «по ту сторону» метафизического насилия, т.е. в опыте «слабого мышления», не представляет опасности. В то время как в политической сфере религиозный опыт все еще продолжает использоваться представителями религиозного фундаментализма и в этом плане представляет собой действительную политическую силу, угрожающую демократическим ценностям. «Мы не имеем ничего против религии, – пишет Р. Рорти, – пока она остается частным делом, пока церковные институты не пытаются сплотить верующих вокруг политических идей и пока верующие и неверующие следуют политике «живи и дай жить другим» [10. С. 114].

Р. Рорти принимает идею Д. Ваттимо о том, что важнейшую роль в снятии с религии вредоносной метафизической маски сыграла секуляризация. Именно тяжелая работа по эрозии метафизического мышления, проделанная секулярными мыслителями, открыла актуальность движения от религиозной «символической», «эмоциональной», «метафорической» или «моральной» истины к религиозной любви, описанной в 13 главе первого послания апостола Павла к Коринфянам. «Кенозис», таким образом, может рассматриваться также и как важнейшее понятие истории философии, как «снисхождение Бога ко всем нам» [10. С. 118] через постепенное разоблачение метанаррации, как Его нежелание быть метафизической истиной или теорией, но Его желание быть нашим другом. Эрозия метафизики делает нас, может быть, впервые в истории способными уважать различные точки зрения и принимать друг друга с любовью без назидания и высокомерия. «Люди, вроде Ваттимо, – пишет Р. Рорти, – перестали считать отсутствие у меня религиозных чувств признаком вульгарности, а люди вроде меня перестали считать наличие таких чувств признаком малодушия. Мы оба можем процитировать 13 главу 1 послания к Коринфянам для обоснования нашего отказа участвовать в таких глупых объяснениях» [10. С. 119].

Однако солидарность «религиозно музыкальных» и «религиозно немузыкальных» интеллектуалов по ту сторону метанаррации не снимает остроту религиозного вопроса в социальном и политическом отношении. Противостояние «сильного» и «слабого» мышления в истории философии в определенном смысле созвучно противостоянию религиозных институций как социально «сильных», претендующих на политическое влияние, и частного религиозного опыта в современном обществе. И если первое «умиряется» в перспективе постмодерна, то второе, напротив, обостряется: опыт веры, выражающийся в любви и заботе о ближнем, противостоит агрессивному и опасному (например, запрет на использование контрацептивов во время эпидемии СПИДа) поведению религиозных институций. В известной беседе о будущем религии между Ричардом Рорти, Сантьяго Забала и Джанни Ваттимо последний высказывает следующую идею: «Важно признать, что история метафизики не ограничивается денотатом самого этого термина и что она связана с историей социальных институтов. Поэтому нельзя сбрасывать со счетов идею, что существует некая социальная проблема религии…» [11. С. 102].

Сильный и властный Бог, оперирующий моральными обязательствами и устрашающий наказанием, ушел со сцены философии посредством эрозии метафизики, но Он же, образно выражаясь, продолжает вещать с политической трибуны. Может ли в этой социально-политической сфере произойти нечто аналогичное «ослаблению реальности» в философии? На этот сложный вопрос в указанной выше беседе Ричард Рорти отвечает сомнением, поскольку наблюдение не только за традиционными, но и сравнительно новыми американскими религиозными движениями свидетельствует о том, что частный религиозный опыт неизбежно со временем создает институализированные структуры. «Конечно, – отмечает Р. Рорти, – вскоре после своего основания все эти частные американские церкви создают собственные небольшие ватиканы, превращаясь в ужасные авторитарные институты» [11. С. 102].

*Социальная надежда.*

Таким образом, через использование концепта «слабого мышления» Ричард Рорти формулирует свое принципиальное отношение к религии как двойственности религиозного опыта, на который имеет право

каждый человек, с одной стороны, и религиозного фундаментализма, который представлен в деятельности «сильных» религиозных институций, претендующих на политическое влияние, – с другой.

Это чрезвычайно серьезный вопрос для Р. Рорти, поскольку активность «сильных» структур угрожает «социальной надежде» (social hope) на то, «что когда-нибудь мои далекие потомки будут жить в глобальной цивилизации, в которой единственным законом будет любовь» [10. С. 119]. «В таком обществе, – пишет Р. Рорти, – коммуникация будет свободной от господства, ему не будут известны классы и касты, иерархия станет вопросом временного прагматического удобства, а власть будет целиком зависеть от свободного согласия просвещенных и хорошо образованных избирателей [10. С. 119].

Такая «необоснованная» надежда сопровождала Р. Рорти всю его жизнь с самого детства, когда в двенадцать лет он понял, что «быть человеком – значит положить жизнь на борьбу с социальной несправедливостью» [12. С. 9]. Об этом он повествует в своей краткой биографии «Троцкий и дикие орхидеи», где с болью и обидой пытается убедить своих оппонентов в том, что его позиция не является праздным развлечением.

Необходимо также отметить, что хотя сам Р. Рорти писал о себе как о человеке, не имевшем «никакого религиозного воспитания» и не связанном «ни с одной религиозной традицией» [10. С. 114], корни его «социальной надежды» могут быть сопоставлены не только с его живым восприятием социальной несправедливости в детстве, не только с троцкистскими убеждениями его родителей [12. С. 9], но и со взглядами его родного деда по материнской линии – известного богослова, лидера движения Социального Евангелия – Вальтера Раушенбуша. Этот неординарный религиозный деятель говорил и писал о том, что христианский идеал не может быть связан только с личным совершенствованием отдельного человека и его спасением. Христианин имеет прямые обязательства перед окружающим его миром, и прежде всего перед страдающими и угнетенными людьми. Хотя Царство Божие недостижимо на земле, «не от мира сего», стремление к устранению самых разных форм социальной несправедливости является прямой задачей христиан и должно быть выражено в постепенной христианизации социальных институтов [13. P. 64].

Как отмечал В. Раушенбуш в своей знаменитой работе «Христианство и социальный кризис», социальная религия «требует покаяния и веры: покаяния за наши социальные грехи, веры в возможность нового социального порядка» [14. P. 285]. Вальтер Раушенбуш, следуя идеалам Социального Евангелия, реализовывал свои идеи на практике, требуя «защиты прав рабочих, равенства в управлении предприятиями наряду с предпринимателями, активизации и легализации профсоюзов, сокращения рабочей недели, жесткого ограничения детского труда» [15. С. 33].

В отличие от социалистов В. Раушенбуш был убежден в том, что социально-политические изменения могут быть реализованы эволюционным путем под влиянием христианской этики. Социальный кризис конца XIX – начала XX в. воспринимался им как повод для раскрытия подлинного потенциала христианства, свободного от псевдохристианских идеалов аскетизма и индивидуализма.

Ричард Рорти с воодушевлением принимает идею своего деда о том, что важнейшая задача христианства – социальное преображение. Аскетическое очищение и оплакивание своей испорченности затмевают для христиан значение страданий ближнего, его боли, тормозят работу любви, к которой на самом деле они призваны [14. P. 347]. «Даже неверующие люди как я могут согласиться, – пишет Р. Рорти в своем эссе, посвященном работе В. Раушенбуша «Христианство и социальный кризис», – что без того влияния – без всех тех проповедей в любимых Раушенбушем текстах из Луки – у нас не было бы ни демократической революции восемнадцатого века, ни возрастания социалистических идеалов в девятнадцатом. Не случайно, что толчок для социально-экономического равенства впервые получил импульс в той части мира, где такие проповеди звучали из поколения в поколение» [14. P. 350].

Интересно, что в этом анализе исторической роли христианства мысль Р. Рорти выглядит очень искренней и, вместе с тем, уязвимой и непоследовательной. Это определенно положительное влияние христианства выражено и в традиции, и в институциях, однако оно не укладывается ни в «слабую» частную сферу личных предпочтений, ни в «сильную» сферу политически опасного религиозного фундаментализма. Так, значит, религия может проявлять себя в социуме и не быть политически опасной? Так, значит, сама «социальная надежда» на формирование общества, в котором правит любовь, имеет религиозные, точнее, христианские истоки? Как совместить между собой политическую опасность религии и религиозные истоки демократии?

Хотя ответить на эти вопросы в рамках анализируемой здесь концепции религии непросто, сам Р. Рорти предпочитает отстраниться от анализа положительной роли религии в социальном контексте. Какой бы значительной ни была эта роль, она сыграна. И вдохновляющие в целом идеи Вальтера Раушенбуша вследствие социально-политических катаклизмов XX столетия, которые никто не мог предвидеть, не были реализованы. Обращение к Богу для построения гуманного и справедливого общества в современном контексте попросту излишне. «Христианская религия, – поясняет позицию Ричарда Рорти российский исследователь Игорь Джохадзе, – сыгравшая важную роль в формировании западной политической идентичности и гражданской культуры, может быть “отброшена” как использованная лестница» [3. С. 84].

*Религия в публичной сфере: стоп-диалог*.

Итак, в современном секуляризованном мире нужно отбросить, с точки зрения Р. Рорти, всякую апелляцию к трансцендентному и, руководствуясь надеждой на лучшее будущее в «глобальном, космополитическом, демократическом, эгалитарном, бесклассовом, бескастовом обществе» [16. P. Xii], выстраивать продуктивный общественно-политический диалог.

Одним из важнейших препятствий на этом пути является деятельность религиозных институтов.

В политической дискуссии между представителями определенных религиозных общин и нерелигиозными людьми (или хотя бы представителями иных религиозных объединений) собственно религиозная аргументация (через упоминание воли Божией или Священного Писания) моментально останавливает диалог (является conversation-stopper) [16. P. 171].

Самыми яркими темами в современном социально-политическом пространстве, в обсуждении которых проявляется указанный эффект, касаются сексуальной сферы. Ричард Рорти не сомневается в том, что контроль над сексуальностью всегда был и продолжает оставаться одним из самых важных оплотов «сильных» религиозных институций. Эти «сильные» структуры используют платонический язык бинарных оппозиций, ставящий в один ряд различения души и тела, добра и зла, «сексуальной чистоты» и развращенности. Таким образом, они присваивают себе моральный дискурс как таковой, проводя посредством сексуальности сакральную черту между святостью и грехом, спасением и погибелью людей. «Я думаю, – отмечает Р. Рорти в своей беседе с Д. Ваттимо и С. Забала, – что если бы церкви перестали диктовать сексуальное поведение, они утратили бы основания для существования. Они сохраняются благодаря этому глубокому, фрейдистски объяснимому желанию чистоты, ритуальной чистоты» [11. С. 108].

Как и другие опоры метафизического мышления, традиционное видение сексуальности испытывает глубокий кризис в современном мире, что зачастую делает некритическое воспроизведение указанных схем представителями религиозных институтов нелепым и абсурдным [11. С. 109]. На уровне прихода апелляция к Воле Бога и Священному Писанию в таких вопросах продолжает быть оправданной, но вне деятельности конкретной религиозной общины или движения она должна быть урегулирована посредством антиклерикального давления. Актуальным в этом отношении является либеральный компромисс между веротерпимостью на государственном уровне и приватизацией религии. «Наш антиклерикализм, – пишет Р. Рорти, – нацелен на католических епископов, мормонов, телевангелистов и других религиозных деятелей, которые посвятили себя не пасторской заботе, но пропаганде ортодоксии и приобретению экономического и политического влияния» [17. P. 141].

Такая религия на уровне более высоком, чем приходской, наносит обществу значительный ущерб, причиняя людям ненужные страдания. Р. Рорти выражает надежду на то, что церковные организации в конечном итоге исчезнут, поскольку их существование приносит больше вреда, чем пользы. Однако он не принимает и позицию воинствующего атеизма, желающего активно поспособствовать такому исчезновению, поскольку настоящий секулярист должен уважать чувства и страдания тех людей, которые потеряют в результате таких действий ощущение причастности к чему-то важному и значительному. Напротив, приватизация религии, ее исключение из сферы публичных общественно-политических дебатов поможет при бережном отношении к самым разнообразным личным убеждениям людей всем вместе двигаться навстречу реализации социальных идеалов.

Но не окажется ли в таком случае беседа между участниками этого движения, необходимая для реализации социальной надежды, по существу пустой, если их смысложизненные ориентиры «оставлены дома», не могут преодолеть границ частного пространства? С одной стороны, рассуждает Р. Рорти, ничто не может помешать нам приносить свои личные установки и любимые тексты, их выражающие, в публичную сферу. С другой же стороны, существуют тексты, опасность которых настолько очевидна, что если не закон, то хотя бы обычай должен строго воспрещать ссылаться на них в поддержку политической позиции. «Цитирование таких отрывков, – пишет Р. Рорти, – следует полагать не только плохим вкусом, но и бессердечно жестоким, как безрассудное преследование, как подстрекательство к насилию» [17. P. 143].

Прежде всего, в этом пассаже Р. Рорти имеет ввиду Левит 18:22: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость». Те, кто цитирует этот отрывок из Ветхого Завета с одобрением в публичной полемике, например, о допустимости однополых браков, должны быть презираемы, утверждает Р. Рорти. Они заслуживают такого же отношения, как люди, оправдывающие преследование евреев Гитлером или линчевание. По сути, это оправдание жестокости не обусловлено религией, а, напротив, использует ее для установления гомофобного порядка, при котором существует «ежедневный мирный садизм» [17. P. 145].

Таким образом, можно говорить о существенной разнице между религиозной верой и религиозными институтами, которые в борьбе за экономические ресурсы и политическое влияние поддерживают антигуманные установки. А поскольку эта разница очевидна, то и необходимость приватизации религии, с точки зрения Р. Рорти, не вызывает сомнений.

*Критика*.

Как отмечает Джефри Стаут, такой обобщенный антиклерикализм Ричарда Рорти, кажется, вступает в некоторое противоречие с его антиэссенциализмом [18. P. 21]. Р. Рорти, отстраняясь от положительных политических тенденций, связанных с религиозным влиянием, фиксирует отрицательные тенденции, представляя их «типичными» для религиозных организаций как таковых. Таким образом, мы лишаемся самой возможности за «сущностью» религиозных организаций разглядеть разнообразие позиций, обусловленных религиозным опытом. «Человек, который верит в существование Бога, – пишет Д. Стаут, – и в то, что Бог желает, чтобы мы делали все, что в наших силах, чтобы облегчить положение бедняков, вполне может быть расположен вести себя так, что это вызовет нашу с Рорти симпатию. Человек, который верит в Бога и также в то, что Бог намерен наказать адским огнем любого, кто нарушил код чистоты Левит, будет расположен вести себя так, что Рорти и я хотели бы ему противостоять» [18. P. 23].

Сам Р. Рорти иногда приближается к этому антиэссенциальному видению религии. Особенно тогда,

когда хвалит Д. Ваттимо за такую форму теизма, которая ставит на первое место любовь. А также тогда, когда принимает идеал социального преобразования В. Раушенбуша. Но Р. Рорти, по словам Д. Стаута, пытается «уклониться» от этого вывода. В то же время, как пишет Д. Стаут, мы имеем все основания жаловаться на полных ненависти теистов, жестоких теистов, теистов, которые принимают Бога за ревнивого и мстительного полководца. Но точно так же мы можем иметь дело с полными ненависти нетеистами, жестокими нетеистами, нетеистами, которые использую историческую диалектику для оправдания массовых убийств и подавления инакомыслия [18. P. 25]. Получается, что религиозные установки не представляют собой универсальный и эссенциальный критерий для разграничения политически опасных и политически безопасных позиций. Более того, сам прагматизм как интеллектуальная ориентация на социальный идеал опирается на учения таких классиков-теистов, как Чарльз Пирс и Уильям Джеймс. Так, что в целом прагматизм может быть воспринят как философская традиция, в которой теисты и атеисты поддерживают диалог друг с другом, принимая во внимание некоторое своеобразие участников этой беседы. Таким образом, исключение религии из публичной сферы – не необходимый шаг на пути продолжения общественного диалога. Скорее это, по мнению Д. Стаута, личная история Р. Рорти.

С другой же стороны, Лорен Бафолд, критикуя позицию Р. Рорти, обращает внимание на то, что сам вопрос о приватизации религии связан с некоторыми серьезными предрассудками. Во-первых, это предположение о том, что религия, по существу, представляет собой «частную» практику, а во-вторых, что существует фундаментальная и однонаправленная связь между религией (как частной верой) и действием в общественном пространстве [19. P. 861–862].

Для того чтобы выявить ошибочность данных установок, Л. Бафолд предлагает несколько усложнить разделение на частную / публичную сферы. В самой частной сфере, с ее точки зрения, можно выделить два типа убеждений – уникальные и всеобъемлющие [19. P. 869]. «Уникальные частные убеждения» сродни ранней склонности Р. Рорти к орхидеям, они проистекают из личных вкусов, предпочтений, симпатий, т.е. являются субъективными. Сами по себе они не требуют обязательного выражения в публичной сфере и никак не влияют на социальную эффективность. Однако мы не должны исключать и такую возможность, например, если любовь к орхидеям сделает человека защитником окружающей среды. Второй тип – «всеобъемлющие частные убеждения». Они, с одной стороны, могут говорить о «частных» заботах человека, например поиске смысла жизни, но с другой стороны, они не имеют ценности вне конкретного социально-исторического контекста. Этот тип убеждений можно сопоставить с мировоззрением, которое призвано разрешить личные смысложизненные вопросы индивида, но в то же время, оно связано с традицией и призвано также сориентировать человека относительно поиска решения современных общественных проблем.

Таким образом, сфера ответственности «всеобъемлющих частных убеждений» не ограничивается только индивидуальными интересами. Они как бы включают индивида в некое целое, связанное с историей, культурой, традицией. К таким убеждениям могут быть уверенно отнесены как некоторые формы религии, так и натурализм, либерализм и атеизм. Что же заставляет в таком случае, рассуждает далее Бафолд, продолжать настаивать на необходимости различения и противопоставления частной и публичной сфер? Может быть, причина кроется в неосознанном воспроизведении одной из версий бинаризма, где частное и публичное противопоставляются друг другу аналогично факту и ценности, духу и природе, субъективному и объективному? [19. P. 870]. Неужели антиклерикализм, руководствуясь в целом благими намерениями, готов сравнять между собой веру в то, что зародыш является человеком, созданным Богом, и склонность к французской выпечке, объявляя оба предпочтения частными и не имеющими отношения к публичной сфере? Если исключить первое убеждение из публичной дискуссии как политически опасное, разве это поспособствует ослаблению религиозного экстремизма? Бафолд предполагает, что на самом деле публичный диалог, в котором люди открыто высказывают и обсуждают свои «всеобщие частные убеждения», какими бы они ни были, чрезвычайно полезен, поскольку только такой диалог позволяет избавиться от «самодовольства и самообмана» [19. P. 872].

В конечном счете, именно деприватизация религии способна сделать мир менее жестоким, в том числе и посредством взаимодействия между частными убеждениями и критическим публичным разумом. Позиция же Р. Рорти может только поспособствовать росту религиозного экстремизма, поскольку исходит из презумпции одностороннего влияния частной сферы на публичное пространство и тем самым изолирует религиозные убеждения, лишая их участия в свободной дискуссии, способной указать на жестокость отдельных установок и, посредством обратного влияния, скорректировать позицию собеседника.

*Личный контекст*.

Изложенная выше критика представляется корректной и продуктивной, и, без сомнения, сам Р. Рорти мог бы предложить в качестве реакции на нее живое и интересное обсуждение высказанных замечаний. Однако мало кто из исследователей концепции религии в творчестве Р. Рорти и ее талантливых критиков реалистично представляет себе то, насколько этот вопрос был серьезным и животрепещущим для него лично.

Р. Рорти не только был внуком знаменитого богослова, двоюродным братом баптистского священника, но еще и мужем, зятем и отцом практикующих мормонов. В своем интервью Стивену Крэнни от 18 августа 2009 г., через два года после смерти Р. Рорти, его жена Мэри и дочь Патриция рассказали о некоторых интересных фактах относительно того, как эта удивительная семья могла благополучно просуществовать целых тридцать пять лет при такой серьезной разнице во взглядах на религию.

Говоря об отношении Ричарда к религии, Мэри Рорти фиксирует значимость разделения церкви и политики. Для Р. Рорти было неприемлемым вмешательство церковных деятелей в государственную политику. Однако в то же время прямая деятельность церкви в своей сфере компетенции не вызывала у него никакого отторжения. Это касалось таких функций религии, как обеспечение чувства общности, оказание поддержки, обеспечение пространства для диалога между людьми с общими интересами. «Он не был, – говорит Мэри Рорти, – лично заинтересован в такой функции мормонизма, но он не был антагонистом. У нас не было абсолютно никаких проблем с воспитанием наших двух детей, Кевина и Патриции, как мормонов. Он был за очень немногими исключениями, полностью согласен с этим» [20. P. 111].

В конце концов, в области морали позиции верующих и неверующих имеют много точек соприкосновения, поскольку то, что делает человека человеком, связано с отношением к ближнему, выбором, поступком и ответственностью в представлении и тех и других. Так, Р. Рорти, по словам Мэри, противопоставляет знаменитому пари Б. Паскаля свое «если существует Бог и если Он благ, Он не будет судить меня на основании того, верил я в Него или нет. Он будет судить меня на основании моей жизни, моих выборов, моих решений и ответственности, которую я принял за них. Если же Он не существует, я не буду жалеть, что не поверил в Него» [20. P. 123].

Имея прекрасные отношения со своей тещей и дочерью, Ричард Рорти также сталкивался с попытками религиозного обращения с их стороны. Патриция Рорти в возрасте одиннадцати лет испытывала религиозное воодушевление, при котором всерьез пыталась убедить отца в правоте мормонизма, «молясь все время и читая Книгу Мормона очень демонстративно в середине комнаты» [20. P. 126]. «Он выносил любые Библейские удары, которые я делала» [20. P. 126], – отмечает Патриция, подчеркивая, что таким отношением отец дал ей пример толерантности по отношению к другим точками зрения.

Обращение к личному контексту, как представляется автору данной статьи, помогает сформулировать главную особенность концепции религии Р. Рорти – антагонизм касается противостояний точек зрения и институций. Между людьми не должно быть антагонизма, но только понимание, терпение, любовь… Как написано в любимой Р. Рорти тринадцатой главе первого послания к Коринфянам апостола Павла, «любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» (1 Кор. 13: 4–7). В конце концов, религия не есть самоцель (как отмечает Патриция Рорти, «религия – это инструмент» [20. P. 128]), и если представители Бога любви забывают язык любви, то они становятся не более, чем «медь звенящая или кимвал звучащий» (1 Кор. 13;1).

## ЛИТЕРАТУРА


1. Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии: к постановке проблемы // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30). С. 52–68.
2. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. 2011. № 3 (82). С. 186–205.
3. Джохадзе И.Д. Мешает ли религия публичному диалогу? // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 1. С. 81–96.
4. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов // Чистякова Е.Ю. Проблема смысла жизни в мировой философии : учеб.-метод. пособие. Белгород, 2019. С. 8–19.
5. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М. : АСТ, 2003.
6. Berger P.L. The Desecularization of the World, A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Ed. P.L. Berger. Washington : Ethics and Public Policy Center, 1999. P. 1–18.
7. Kremer A. Rorty on Religion and History // Philobiblon. 2010. XV. P. 326–351.
8. Лосский В. Боговидение. М. : Изд-во АСТ, 2003.
9. Ваттимо Дж. После христианства. М. : Три квадрата, 2007. 160 с.
10. Рорти Р. Антиклерикализм и атеизм // Логос. 2008. № 4 (67). С. 111–119.
11. Рорти Р., Забала С., Ваттимо Дж. Каково будущее религии после метафизики? // Логос. 2008. № 4 (67). С. 93–110.
12. Рорти Р. Троцкий и дикие орхидеи // Неприкосновенный запас. 2001. № 3 (17). С. 7–17.
13. Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. Chicago : University of Chicago Press, 2008.
14. Rauschenbush W. Christianity and The Social Crisis in the 21st century: The Classic That Woke Up the Church. New York : HarperOne, 2008.
15. Зеленова О.В. Возможен ли социальный идеал: У. Раушенбуш и Р. Нибур // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2015. № 4. С. 32–35.
16. Rorty R. Philosophy and Social Hope. New York : Penguin Books, 1999.
17. Rorty R. Religion in the public square // Journal of Religious Ethics. 2003. Vol. 31.1. P. 141–149.
18. Stout J. Rorty on Religion and Politics // The Philosophy of Richard Rorty / ed. Randall E. Auxier and Lewis Edwin Hahn. Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, 2010. URL: https://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf (URL: 23.03.2020).
19. Barthold L.S. Rorty, religion and the public – private distinction // Philosophy and Social Criticism. 2012. Vol. 38 (8). P. 861–878.
20. Cranney S.T. Divine Darwinism, Comprehensible Christianity, and the Atheist's Wager: Richard Rorty on Mormonism – an Interview with Mary V. Rorty and Patricia Rorty // Dialogue: a Journal of Mormon Thought. 2010. Vol. 43 (2). P. 109–130.


Статья представлена научной редакцией «Философия» 10 июля 2020 г.

**Richard Rorty's Philosophy of Religion: At the Crossroads of Eras**

*Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal,* 2020, 457, 77–84.
DOI: 10.17223/15617793/457/10

**Ekaterina B. Khitruk,** Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: lubomudreg@gmail.com

**Keywords:** Richard Rorty; private/public; weak thought; kenosis; postmodern; Mormonism; social gospel; philosophy of religion.

The article discusses the theme of religion in the works of the famous American philosopher Richard Rorty. The problem of the article is connected with the need to explicate Rorty's views on the nature of religion and its social role in the context of the "revival of religion" of the late 20th – early 21st centuries. The article discloses Rorty's finalist views, as well as the gradual realization of the need for their creative rethinking in connection with the actualization of the role of religion in the intellectual and political spheres. The article reveals two fundamental aspects of Rorty's philosophy of religion. The first of them is related to Rorty's perception of the concept "weak thinking" in the works of the Italian philosopher Gianni Vattimo. Rorty considers "weak thinking" and "kenosis" as a key to understanding the possibility of the existence of religion in the postmodern era. Religion is conceptualized as a unique experience "on the other side" of metaphysics, distancing itself from the "strong" structures of theological metanarration. In this distinction between "strong" theology and "weak" religious experience, Rorty finds reason to combine his finalist views and the need to reckon with the flourishing of religion in the modern world. Religion as a great theory of explaining the world underwent erosion along with other metaphysical systems, but religion as an experience of faith and love continues to be relevant for a person, it is alive and promising. It is postmodernism and the erosion of metaphysics that make us, perhaps for the first time in history, capable of respecting different points of view and accepting each other with love without edification and arrogance. The second aspect is related to the existence of religion in public space. Here, the distinction between "strong" narratives and "weak" thinking correlates with a significant political difference between "strong" religious institutions and private (parish, community) religious practice. Rorty believes that there is something in common in the repressive influence of strong religious theories and strong religious institutions. But while the action of the former is already limited by the postmodern era, the latter continue, according to Rorty, a clearly dangerous and harmful business in the public sphere. The activity of "strong" religious structures threatens Rorty's liberal "social hope" for a gradual democratization of humanity, and therefore he assesses it unambiguously negatively. The article concludes that Richard Rorty's philosophy of religion presents an original concept of religion in the context of modern secular humanism, which positively assesses religious experience to the extent that it does not become the basis for theoretical and political "strong" structures, but contributes to respectful interaction between people.

**REFERENCES**

1. Kyrlezhev, A. (2012) Postsekulyarnaya kontseptualizatsiya religii: k postanovke problemy [Postsecular Conceptualization of Religion: To the Formulation of the Problem]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 2 (30). pp. 52–68.
2. Caputo, J. (2011) How the Secular World Became Post-Secular. *Logos*. 3 (82). pp. 186–205. (In Russian).
3. Dzhokhadze, I.D. (2019) Does Religion Hinder Public Dialogue? *Voprosy teologii – Issues of Theology*. 1 (1). pp. 81–96. (In Russian). DOI: 10.21638/spbu28.2019.106
4. Rorty, R. (2019) Ot religii cherez filosofiyu k literature: put' zapadnykh intellektualov [From Religion through Philosophy to Literature: The Way Western Intellectuals Went]. Translated from English. In: Chistyakova, E.Yu. *Problema smysla zhizni v mirovoy filosofii: ucheb.-metod. posobie* [The Problem of the Meaning of Life in World Philosophy: A Study Guide]. Belgorod: [s.n.]. pp. 8–19.
5. Huntington, S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations]. Translated from English. Moscow: AST.
6. Berger, P.L. (1999) The Desecularization of the World, A Global Overview. In: Berger, P.L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center. pp. 1–18.
7. Kremer, A. (2010) Rorty on Religion and History. *Philobiblon.* XV. pp. 326–351.
8. Losskiy, V. (2003) *Bogovidenie* [The Vision of God]. Moscow: Izd-vo AST.
9. Vattimo, G. (2007) *Posle khristianstva* [After Christianity]. Translated from English. Moscow: Tri kvadrata.
10. Rorty, R. (2008) Anti-Clericalism and Atheism. *Logos*. 4 (67). pp. 111–119. (In Russian).
11. Rorty, R., Zabala, S. & Vattimo, G. (2008) What Is Religion's Future After Metaphysics? *Logos.* 4 (67). pp. 93–110. (In Russian).
12. Rorty, R. (2001) Trotsky and the Wild Orchids. *Neprikosnovennyy zapas*. 3 (17). pp. 7–17. (In Russian).
13. Gross, N. (2008) *Richard Rorty: The Making of an American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press.
14. Rauschenbush, W. (2008) *Christianity and The Social Crisis in the 21st century: The Classic That Woke Up the Church*. New York: HarperOne.
15. Zelenova, O.V. (2015) Is a Social Ideal Possible: W. Rauschenbusch and R. Niebuhr. *Kontury global'nykh transformatsiy: politika, ekonomika, pravo – Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*. 4. pp. 32–35.
16. Rorty, R. (1999) *Philosophy and Social Hop*e. New York: Penguin Books.
17. Rorty, R. (2003) Religion in the public square. *Journal of Religious Ethics*. 31.1. pp. 141–149.
18. Stout, J. (2010) Rorty on Religion and Politics. In: Auxier, R.E. & Hahn, L.E. (eds) *The Philosophy of Richard Rorty.* Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, [Online] Available from: https://www.brown.edu/Research/ppw/files/Rorty%20on%20Religion%20and%20Politics.pdf. (Accessed: 23.03.2020).
19. Barthold, L.S. (2012) Rorty, religion and the public – private distinction. *Philosophy and Social Criticism.* 38 (8). pp. 861–878.
20. Cranney, S.T. (2010) Divine Darwinism, Comprehensible Christianity, and the Atheist's Wager: Richard Rorty on Mormonism – an Interview with Mary V. Rorty and Patricia Rorty. *Dialogue: A Journal of Mormon Thought*. 43 (2). pp. 109–130.

Received: 10 July 2020