

**2**  
русс

# Вера в философию по ту сторону «хорошей» и «плохой» религии

**Джо Бартзел***Индианский Университет*

## ***Вера в (профетическую) философию по ту сторону «хорошей» и «плохой» религии<sup>1</sup>***

### **Аннотация**

Макс Хоркхаймер заканчивает свою книгу «Затмение разума» призывом к «вере в философию». Он утверждает, что цель философии заключается в трансляции мученического страдания в новую современную форму, которая сможет выразить критику инструментального разума и его разрушительного потенциала. Сам Хоркхаймер, однако, предлагает лишь смутные догадки о том, как именно должен работать этот проект перевода. Кроме того, если читатель всерьез воспримет утверждение Хоркхаймера о философии как предмете веры, то едва ли он сможет провести четкое различие между «хорошей» и «плохой» религией. В своей статье я уточняю хоркхаймеровский проект перевода, освобождая его от ценностных различий, которые минимизируют его философский потенциал. Я утверждаю,

---

<sup>1</sup> Первоначальный вариант этой статьи был представлен на конференции «Власть/Религия», которая состоялась в Санкт-Петербурге 12 сентября 2013 г.

что фигура еврейского пророка служит в широком смысле образцом человека, который критикует репрессивные социальные системы и показываю, что предложенное Корнеллом Уэстом описание работников культуры как критических органических катализаторов является моделью такой критики в современном западном контексте. Учитывая некоторые неожиданные параллели между хоркхаймеровской мыслью и самоописанием членов «Аль-Каиды» — в частности, относительно силы и важности страдания, — я утверждаю, что реализация философского проекта Хоркхаймера открывает многообещающий путь к ненасильственному взаимодействию с религиозным экстремизмом в эпоху глобальной войны с террором.

#### Ключевые слова

«Аль-Каида», глобальная война с террором, Корнелл Уэст, Макс Хоркхаймер, прагматизм, терроризм, Файзал Девджи

### Введение

За последние десять с лишним лет мы в Соединенных Штатах привыкли жить под знаком событий 11 сентября 2001 г., и этот факт, конечно же, оказывает огромное влияние на наш публичный дискурс. В этом контексте мой доклад на конференции в Санкт-Петербурге, где я попытался осмыслить современное отношение Запада к воинствующему исламу, будучи прочитанным непосредственно после очередной годовщины этих событий, тоже не стал исключением. Пока я говорил и правил его для нынешней публикации, в сентябре 2014 г. власти США вновь направили войска в Ирак — на этот раз на борьбу с «Исламским государством», которое в свою очередь родилось из недр повстанческой группировки, известной в мире под именем «Аль-Каида в Ираке». Сегодня иногда складывается впечатление, что после десяти с лишним лет объявленной американским правительством «войны с террором», понимание в США воинствующего экстремизма так никуда и не ушло от незамысловатой дихотомии «добра» (то есть Соединенных Штатов и их союзников) и «зла» (то есть воинствующих исламистов и их сторонников). Выступая перед совместным заседанием палат Конгресса США через несколько дней после терактов 11 сентября, президент Буш вновь подтвердил приверженность этому четкому делению мира, когда обратился к правительствам других стран со словами, в которых

некоторые услышали евангельскую аллюзию (Мф. 12:30): «Либо вы с нами, либо вы с террористами».<sup>2</sup> Однако эта слишком удобная дихотомия, позволяющая навесить на оппонентов Соединенных Штатов все объясняющий ярлык «злодеев», исключает возможность более точного или глубокого анализа, с помощью которого США и другие страны Запада могли бы выработать более перспективные подходы к проблеме воинствующего экстремизма.

Я намерен показать, что у Макса Хоркхаймера — особенно, когда он отстаивает то, что сам называет «верой в философию», — можно найти черту, объединяющую его со многими представителями воинствующего исламизма — сопротивление гегемонии целерациональности; соответственно, я полагаю, что, сосредоточив внимание на этой вере в философию, было бы возможно открыть определенную перспективу, в рамках которой западные державы могли бы выработать новую, ненасильственную стратегию взаимодействия с теми, кто противостоит этим державам средствами насилия. В то же время, если брать позицию Хоркхаймера в его собственной формулировке, то она очерчена только общетематически и лишена конкретики. Более того, в той мере, в какой его мысль продолжает активно пользоваться дихотомией хорошей и плохой религии, предложенная Хоркхаймером вера в философию очевидно не дает нам окончательно расстаться с примитивным бинарным дискурсом, преодолению которого служат другие аспекты его работы. В связи с этим я планирую ограничить задачу этого проекта-статьи следующим: предъявить наглядные примеры реальной работы веры в философию, предложенной Хоркхаймером, чтобы тем самым несколько сузить «широкие мазки» хоркхаймеровской мысли, и одновременно указать на некоторые опасности, которых более последовательным продолжателям Хоркхаймера стоит избегать.

Но зачем вообще заострять внимание на Хоркхаймере? Ведь он далеко не первый мыслитель, взявшийся за проблему целеполагающей (инструментальной) рациональности. Вопрос о том, является ли инструментальная рациональность единственным достаточным условием практической рациональности в отношении должного, восходит как минимум к Канту. И все же я решил сосредоточиться именно на Хоркхаймере, и вот почему. Во-первых, хоркхаймеровская критика инструментальной рациональности (разработанная им совместно с Теодором Адорно в «Диалектике Просвещения» (Хоркхай-

---

<sup>2</sup> Иисус у Матфея говорит: «Кто не со Мною, тот против Меня». Примечательно, что в отличие от параллельных мест: Мк. 9:40 (самое раннее из канонических евангелий), Лк. 9:50 и фрагмент оксиринского папируса Р.Оху1224, в версии Матфея человек предполагается противником Иисуса и его сторонников, пока не будет доказано обратное, то есть на него возлагается бремя доказательства верности Иисусу.

мер и Адорно 1997) в дополнение к его собственной позиции, сформулированной в «Затмении разума» (Horkheimer 1947)) содержит в себе опережающую время критику современных институтов, особенно массмедиа. В поиске нового подхода к воинствующему экстремизму, в чью тактику (как я покажу в следующем разделе) уже интегрировано использование массмедиа, этот анализ Хоркхаймера может послужить нам путеводителем. Далее, использование хоркхаймеровской веры в философию как опоры в осмыслении насильственного сопротивления исламских экстремистов тому, что они понимают как присущую Западу инструментализацию человека, — особенно в прочтении отношения между категорией религии и философским проектом Хоркхаймера, предложенном Роландом Буром (Boer 2005), — дает возможность закрытия (или, как минимум, существенного сокращения) досадной лакуны в наследии Хоркхаймера, идентифицированной когда-то Георгом Ломаном (Lohmann 1993). Хоркхаймер, отмечает Ломан, в конечном счете так и не проясняет, как именно разные фрагменты описанного им в «Затмении разума» конструктивного проекта соотносятся между собой. Отталкиваясь от гипотезы Бура о том, что важным подтекстом сочинений Хоркхаймера являются неразрешенные религиозные противоречия, я намерен показать, что собственная мысль Хоркхаймера, подобно псевдоаналитическим построениям множества нынешних экспертов по «Аль-Каиде», страдает от изъяна, связанного с редукционистской оппозицией «хорошей» и «плохой» религии. Избавление от этой неконструктивной дихотомии, согласно моему тезису, открывает перспективу, в рамках которой желающие развивать проект Хоркхаймера могут наполнить его конкретным содержанием там, где сам Хоркхаймер способен лишь на общие жесты.

## Провокационное предложение

Файзал Девджи в своей книге «Террорист в поисках человеческого» (Devji 2008) утверждает, что в представлении боевиков-исламистов («Аль-Каиды», если взять самый известный пример) их собственные насильственные действия служат альтернативой главенствующей на Западе целерациональности — силе, ответственной за инструментализацию человека. Составив на основе внимательно-го изучения документов, написанных членами «Аль-Каиды», их собственный автопортрет, Девджи пытается показать, что боевики-исламисты используют террор как средство причинения населению Запады небольшой толики тех страданий, которые сами боевики, вместе с остальными мусульманами, ежедневно испытывают от рук западных государств, — в надежде, что переживание этих страданий породит среди жителей стран Запады чувство солидарности с бед-

ственным положением, в котором находится мусульманский мир. Следовательно, попытки военного ответа на действия «Аль-Каиды» обречены на поражение — поскольку увеличение страданий, производимое ответным насилием, по их логике, лишь наращивает потенциал для солидарности с ними. Стало быть, в совершенно неабстрактном смысле члены «Аль-Каиды» считают себя победителями в любом военном противостоянии с Западом вне зависимости от того, побеждают они или нет на поле боя; насколько бы боевики реально не уступали противнику в вооружении и подготовке, никакая война с ними не может привести к их поражению и на деле только придает им силы. Таким образом, правительства западных стран будут неспособны обуздать исламский терроризм, пока мы на Западе не выработаем собственную альтернативу инструментальной рациональности (отвечающей на насилие продолжением насилия).

Тезис книги Девджи — разумеется, воспринимающийся крайне провокационно, — сводится к тому, что исламские террористические организации осознают свою деятельность как гуманитарный проект и что в аспекте не только стремлений и мотиваций, но и методов они обнаруживают родство с природоохранными и пацифистскими группами, и даже с ненасильственным сопротивлением в духе Ганди. В первую очередь Девджи отмечает, что и боевики-исламисты, и активисты-экологи фокусируются на «надполитических практиках частного характера». Так,

решение эколога-активиста сократить до минимума свой «углеродный след» является надполитическим, потому что такая форма самопожертвования никак неспособна повлиять на ситуацию с глобальным климатом, сколько бы людей ни оказалось вдохновлено этим примером (Devji 2008: 79).<sup>3</sup>

Во-вторых, Девджи утверждает, что в то время как самые очевидные сравнения воинствующего исламизма и гандиевского движения ненасилия подчеркивают вопиющее отличие — первый осознанно принимает насилие, последнее его отрицает, — более

---

<sup>3</sup> Разумеется, буквально утверждение о том, что частное самопожертвование никак не способно повлиять на ситуацию, вне зависимости от числа вдохновленных последователей, неверно. Здесь, я полагаю, Девджи имеет в виду действительное количество людей, на которое, по любой реалистичной оценке, способен повлиять один незначительный активист (то есть такой, чьи поступки не будут сделаны достоянием широкой публики и останутся известны лишь его социальному окружению). Конечно, сумеет один активист вдохновить буквально *всех* людей, это была бы совсем другая история. Однако, если оставить за скобками небольшую группу хорошо известных приверженцев дела спасения природы, такой сценарий бесконечно далек от реальности.

плодотворным идеальным типом для сравнения того и другого явления будет страдание, и особенно то, какую роль оно играет в каждом из них. Девджи подмечает, что подобно Ганди — своему предшественнику в политической истории Индийского субконтинента — боевики «Аль-Каиды» используют страдание и самопожертвование, чтобы спровоцировать сострадание и солидарность. Однако если Ганди и его последователи подвергали страданию собственные тела, члены «Аль-Каиды» подвергают ему других — гражданское население западных стран, для которого акты насилия, по замыслу террористов, должны стать призывом к солидарности. Таким образом жертва «извлекает еще один смысл человеческого»: сочувствие тем, кто претерпевает страдание, напоминает наблюдающим об общей для них и страдающих человеческой природе (Devji 2008: 48). И тогда из этого понимания общей человечности возникает сознание реальности глобального человечества, а вместе с ним — возможность для глобального человечества стать не жертвой, но субъектом истории, и, тем самым, противодействовать редукции членов человечества к не более чем меновым стоимостям, которые подлежат инструментализации и расходованию.

Учитывая, что население западных стран является мишенью акций «Аль-Каиды», как ему надлежит реагировать на столь провокационный тезис Девджи? Понятным образом, многие из нас импульсивно отметут подобную гипотезу как лишнюю всякого правдоподобия. Однако важно развести два отдельных вопроса: во-первых, прав ли Девджи, что гуманитарная аналогия с гандиевским ненасилием точно характеризует самопредставление исламских террористов, и, во-вторых, правильно ли сами террористы оценивают, какой эффект их тактическое насилие оказывает на общества, которые они ему подвергают. Мы вполне можем — например, моя позиция именно такова — утвердительно ответить на первый вопрос и отрицательно на второй. Хотя критическое исследование религии обязывает нас не принимать на веру самоописания ее приверженцев (например, некритически подтверждая правоту боевиков-исламистов в оценке эффекта их акций), мы несем и другую ответственность — не игнорировать эмпирические описания просто потому, что они вызывают негодование у людей, занимающих социальную нишу по соседству с нашей. У западных религиоведов, утверждает Рассел МакКатчен (McCutcheon 2006), есть склонность больше доверять самоописаниям религиозных акторов, чья идеология согласуется с нашей собственной, при этом не достаивая того же отношения носителей идеологии, которая идет вразрез с нашей. Таким образом, хотя нам определенно не следует принимать на веру сочинения членов «Аль-Каиды», на которые ссылается Девджи, а наоборот, следует сомневаться в верности отображенного в них самопонимания, мы как ученые обязаны также воз-

держиваться от предвзятого отрицания — нам нужно отнестись к ним серьезно, чтобы подвергнуть их и содержащуюся в них риторику критическому анализу.

У концепции Девджи есть свои недостатки, и они были отмечены несколькими рецензентами. Самое важное для нас то, что, как показывает Кит Стански (Stanski 2009), Девджи все-таки не предъявляет достаточно доказательств, чтобы полностью подтвердить свой тезис о смещении фокуса интересов исламских экстремистов с локального, внутринационального уровня на универсальный и глобальный. Однако, несмотря на недостатки аргументации Девджи, его преувеличение, по-видимому, все-таки следует воспринять как пример «преувеличения в сторону истины» (в терминологии Джонатана З. Смита). В данном случае это — нарочито провокационное — преувеличение позволяет уйти от примитивных, но популярных объяснений исламского экстремизма, которые ссылаются на якобы иррациональную сущность исламского фундаментализма или насильственную природу религии как таковой. Таким образом, хотя Девджи в своем прочтении идеологии боевиков-исламистов явно опирается на собственный опыт и теоретическую базу, я вижу положительный смысл в его аргументационном маневре — локализации «Аль-Каиды» в одном континууме с фигурами типа Ганди, которых мы на Западе гораздо больше склонны прославлять, нежели обличать. Этот маневр, ставящий под сомнение убежденность в четком отличии между идеологическими целями «Аль-Каиды» и Запада, неким, возможно, парадоксальным способом остраивает «Аль-Каиду» в глазах жителей западных стран (и тем самым заставляет нас на Западе пересмотреть на первый взгляд казавшиеся очевидными допущения) путем переописания идеологических целей «Аль-Каиды» в терминах, хорошо знакомых нашему уху.

Самопонимание рядовых членов и лидеров «Аль-Каиды» в том виде, в каком его реконструирует Девджи, повторяет многие темы, знакомые читателям Макса Хоркхаймера. Хоркхаймер также был противником гегемонии целерациональности с ее тенденцией поощрять подавление и инструментализацию человеческой личности. Вдобавок, подобно деятелям «Аль-Каиды» Хоркхаймер настаивает, что человеческое страдание играет ключевую роль в сопротивлении такой целерациональности. Тем не менее, Хоркхаймера вряд ли можно было бы причислить к защитникам стратегии «Аль-Каиды», то есть причинения страдания тем, кто, согласно теории справедливой войны, относится к невинным жертвам — мирным гражданам, в том числе детям.<sup>4</sup> Предложенный им метод, описанный в «Затме-

---

<sup>4</sup> Если мы согласимся, что внешняя политика США, особенно в аспекте применения войск в ближневосточных конфликтах последнего времени, нанесла вред мусульманам (смерть, увечья, вынужденное переселение, появление новых

нии разума» (Horkheimer 1947), заключается в том, чтобы подвергнуть сам разум тщательной самокритике, которая, сосредоточив внимание на человеческом страдании, в результате должна дать историю и генеалогию его собственных понятий. Этот генеалогический проект несет возможность трансформировать наш язык и реализовать его потенциал, наделив голосом тех, кто нем в своем страдании, чтобы занимающие привилегированное положение ощутили солидарность с ними. Однако, как утверждает Георг Ломан (1993), остается неясным, как Хоркхаймер собирается соединить эти разрозненные фрагменты: солидарность с чужим страданием, генеалогию понятий, преобразование языка в голос для тех, кто его лишен, — в одно связное целое. Незавершенность его проекта оставляет нетронутым глобальнополитический вакуум, постоянно рискующий оказаться заполненным другими альтернативами инструментальной рациональности — например теми, что предлагают исламские боевики.

Продолжая во многом линию Карла Ясперса и Ханны Арендт, Девджи (Devji 2008: 12) утверждает, что угроза тотального уничтожения — планеты и человечества, посредством либо ядерной, либо экологической катастрофы — вызвала к жизни новое, глобальное человечество. По его мнению, человечество «теперь больше не является идеалом или абстракцией, но превратилось в реальность — постольку, поскольку оно способно быть уничтоженным». Сегодня стало бессмысленно уповать на то, что отдельные страны и народы могут переживать свои взлеты и падения независимо друг от друга. Наоборот, в отношении наиболее серьезных проблем, грозящих уничтожением человечества, судьбы всех его членов неразрывно

---

форм политической и инфраструктурной нестабильности), то суждения о том, кто несет (и кто не несет) ответственность за эти решения и шаги, а также за их последствия, перестают быть столь однозначными. (Здесь я намеренно не касаюсь вопроса о том, было ли каждое такое применение военной силы со стороны США несправедливым и неправомочным. Вне зависимости от ответа на этот вопрос, никто не оспаривает, что использование вооружений и войск наносит вред.) Ведь правительство США по замыслу является властью народа волей народа и для народа, и хотя бы в каком-то смысле граждан США можно обоснованно призвать к ответственности за решения выбранных ими официальных лиц. С другой стороны, если учесть, что среди реальных кандидатов на руководящие должности в стране практически отсутствуют искренние противники широкого американского вмешательства в дела мусульманского мира, а также тот факт, что многие из упомянутых решений принимаются людьми назначаемыми, а не избираемыми, можно, наверное, говорить не о полной, а частичной ответственности народа. Все это интересные и непростые вопросы, но у меня в любом случае не вызывает сомнений осмысленность и моральная вменяемость позиции, согласно которой гражданские жертвы терактов являются невиновными в деяниях, против которых эти акты протестуют.

связаны. Таким образом, если правильна критика инструментальной рациональности, сформулированная Хоркхаймером и другими мыслителями Франкфуртской школы, то обнаружение жизнеспособной альтернативы инструментальной рациональности является задачей чрезвычайной важности. Однако если мы хотим найти такую альтернативу, которая сама не приведет к ускорению нашего уничтожения (подобно альтернативам, предлагаемым воинствующими исламистами), нам на Западе понадобится найти новые способы взаимодействия с «Аль-Каидой». Мы, по сути дела, должны прийти к собственному экстремизму — экстремизму любви к тем, что объявляет нас своим врагом.

За годы, прошедшие после терактов 11 сентября 2001 г., власти Соединенных Штатов и других западных стран безуспешно пытались выработать эффективную реакцию на исламский терроризм и другие разновидности идеологического экстремизма. Разумеется, как и ожидалось, была проведена военная интервенция: сначала в Афганистане, а потом и в Пакистане, где Усама бен Ладен был обнаружен и убит отрядом Боевой морской особой группы быстрого развертывания США, действовавшего под эгидой Центрального разведывательного управления. Следствием объявленной правительством США «глобальной войны с террором» стало также и вооруженное вторжение в Ирак — на том (как мы достоверно знаем сегодня, ложном) основании, что режим Саддама Хуссейна имел связи с «Аль-Каидой» и поддерживал ее материально. На самом деле доказать существование какого-либо реального взаимодействия между баасистским режимом Хуссейна и «Аль-Каидой» обнаружено не было. И хотя бывший президент Буш настаивал, что Ирак сам является «центральным фронтом» в глобальной войне с террором, низвержение Хуссейна создало вакуум власти, в который хлынуло множество новых претендентов. Среди них оказалась группировка, назвавшая себя «Аль-Каида в Ираке», — что-то вроде франшизы, которая была связана с организацией бен Ладена лишь одним: желанием приобщиться к узнаваемому бренду и грозной репутации первоначальной «Аль-Каиды». Учитывая, что разрекламированные тесные связи между «Аль-Каидой» и режимом Саддама Хуссейна оказались иллюзией, ситуация, сложившаяся в Ираке после вторжения, смогла стать ценным источником информации для понимания глобальной политической ситуации на заре XXI в. и в особенности той роли, которую играет в ней насильственный экстремизм. Как утверждает Девджи, благодаря угрозе ядерного или экологического уничтожения

родилось глобальное общество, однако оно пока не обладает никакими соответствующими его статусу политическими институтами, и [...] в этом институциональном вакууме обретают смысл новые организационные формы вооруженного насилия, такие как «Аль-

Каида», что одновременно по-своему отражает становление глобальной политики (Devji 2008: 12).

Формирование в послевоенном Ираке подразделения «Аль-Каиды» (и впоследствии «Исламского государства», оперирующего осенью 2014 г. на территории Ирака и Сирии), а также других повстанческих групп стало лишь одной из самых наглядных современных демонстраций этого институционального вакуума власти и того часто насильственного поиска смысла, который он порождает.

## Вера в философию у Хоркхаймера

Как говорилось выше, чтение Макса Хоркхаймера выявляет определенную тематическую переключку между предложенным Девджи анализом воинствующего исламского экстремизма и высказанными в «Затмении разума» комментариями по поводу отношения между страданием и освобождением. В конце четвертой главы, «Подъем и упадок индивида», Хоркхаймер — опираясь в основном на мысли Артура Шопенгауэра — приходит к выводу, что те, кто страдает в ходе сопротивления угнетению, это «реальные индивиды» и «невоспетые герои» общества, они «сознательно утверждают свою индивидуальность перед лицом опасности террористического уничтожения в отличие от остальных, личность которых без их ведома пала жертвой общественных процессов»; подобные мученики суть «символы еще не рожденной человечности» (Хоркхаймер 2011: 185). Как отмечает Георг Ломан (Lohmann 1993: 392), для Хоркхаймера автономные субъекты выносят на своих телах разрушительность той целерациональности, которая занимает позицию гегемона в современных западных обществах (и экспортируется в другие общества посредством, с одной стороны, военной силы, а с другой, культурной и экономической гегемонии) и которая низводит людей до положения инструментов или средств. Хоркхаймеровские «реальные индивиды» играют практически ту же роль, что и жертвы терактов «Аль-Каиды», а именно: их страдание одновременно выполняет функцию протеста против инструментальной рациональности и призыва к участию в едином человечестве.

По мнению Хоркхаймера, «задача философии — выразить в словах совершенное теми, чьи голоса были заглушены тиранией, — в таких словах, которые будут услышаны» (Хоркхаймер 2011: 185). Повидимому, Хоркхаймер питает надежду, что именно в рамках такого перевода сможет родиться мощная и всеобъемлющая критика инструментального разума и его разрушительного потенциала. Однако, как указывает Ломан (Lohmann 1993: 405), проработки деталей функционирования такого проекта у Хоркхаймера мы не найдем.

В другом месте, обсуждая подъем и упадок индивида, Хоркхаймер заявляет, что человечество «еще не утратило способности и силы сопротивляться», что его дух по-прежнему жив, но не в социальных группах, а только в индивидах, в той мере, в какой они могут быть предоставлены самим себе (Хоркхаймер 2011: 162). В то же время, описывая роль философии, Хоркхаймер все-таки имеет в виду не какую-то частную активность, а коллективный проект. При всей непроработанности философского проекта, которую подмечает Ломан, сам Хоркхаймер использует довольно любопытную формулу для описания собственного отношения к этому проекту. Если по мнению Ломана (Lohmann 1993: 387) «Затмение разума» родилось как самокритика Франкфуртской школы, как опровержение проекта усовершенствования общества через реализацию потенциала рабочего класса как творца истории, то сам Хоркхаймер, как мы видим, заканчивает «Затмение разума» отнюдь не на пессимистичной ноте. Наоборот, в последней главе («О понятии философии») мы находим декларацию веры, а именно «веры в философию», которая «означает сопротивление страху, препятствующему нашей способности мыслить» (Хоркхаймер 2011: 186).

Но на чем зиждется эта вера Хоркхаймера? Является ли она, по определению автора Послания к евреям, «осуществлением ожидаемого и уверенностью в невидимом» (Евр., 11:1)? Или, может быть, как утверждает Роланд Бур (Воег 2005), это просто предрассудок, который Хоркхаймер неспособен преодолеть? Вряд ли что-то могло бы убедить нас, что эта особая вера в философию опирается в глазах Хоркхаймера на какие-то доказательства реализуемости его предложения. Должно показаться предельно странным, что в результате Хоркхаймер ставит весь успех своего построения на «веру» в философию. Если взять собственно хоркхаймеровское определение этой веры («сопротивление страху, препятствующему нашей способности мыслить»), в нем явно слышится призыв, который Иммануил Кант когда-то в статье «Что такое Просвещение?», позаимствовав фразу у Горация, провозгласил девизом самого Просвещения: “*Sapere aude!*” («Имей мужество мыслить!»). И в то же время в других местах Хоркхаймер ставит под сомнение реализуемость просвещенческого проекта. Самый известный пример — начало «Диалектики Просвещения», где вместе с Теодором Адорно он с горечью констатирует, что хотя Просвещение «преследовало цель избавить людей от страха и сделать их господами», на самом деле «просвещенная планета воссияла под знаком триумфирующего зла» (Хоркхаймер и Адорно 1997: 16). В конечном счете, проект Просвещения создал условия, которые впоследствии привели к гегемонии инструментальной рациональности и вместе с ней — к концу незаменимости человека. Более того, даже пытаясь обезопасить людей от подобной инструментализации (например и главным образом, путем разработки либераль-

ной политической теории с ее режимом индивидуальной автономии и индивидуальных прав), многие творцы философии Просвещения были уверены, что с помощью ее концептуальных ресурсов будут разработаны убедительные и универсально действенные аргументы против подобного зла. Однако в реальности западный либерализм так и не преуспел в программе всеобщего убеждения. Поэтому было бы действительно странно, если бы Хоркхаймер выступил в поддержку тех самых интеллектуальных сил Просвещения, которые привели к возникновению инструментального разума и затем оказались неспособны остановить его натиск.

Попытка установить сколько-нибудь конкретно, что же имел в виду Хоркхаймер под своей «верой в философию», дополнительно осложняется отсутствием ясности в вопросе о том, кто именно, в его представлении, должен реализовывать задуманный им проект. На всем протяжении главы «Подъем и упадок индивида» Хоркхаймер настаивает, что с учетом вездесущести и фактической неизбежности культурной индустрии в западных обществах, мест, где было бы возможно сопротивление инструментальной рациональности, остается совсем мало, и такое сопротивление доступно только индивидам-одиночкам постольку, поскольку они отрезают себя от общества и остаются наедине с собой. Однако если принять во внимание, что по его мнению роль того, кто верит в философию — выразить опыт страдания в общепонятных словах, по всей видимости, данный проект представляется самому Хоркхаймеру коллективным, а отнюдь не частным предприятием. Этот проект подразумевает вступление в коммуникацию с другими, образование уз сочувствия и солидарности с их опытом, работу в партнерстве с ними для передачи этого опыта широкой аудитории.

В «Затмении разума» Хоркхаймер дает повод для множества вопросов относительно масштаба и конкретных деталей его философского замысла и предлагает слишком мало даже предварительных ответов. В то же время я подозреваю, его терминологический выбор — «вера в философию» — не является случайным. Для тех, кто знаком с работами Хоркхаймера о религии, употребление им слова «вера» свидетельствует о том, что на протяжении всей жизни он так и не сумел окончательно выйти из-под влияния религиозного (и особенно иудейского и христианского) мышления. Поэтому я предлагаю обратиться к написанному Хоркхаймером на тему религии, чтобы подойти на шаг ближе к разрешению противоречий, характерных в том числе и для «Затмения разума». Если, как отмечает Роланд Бур (Воег 2005:14), в последние годы жизни Хоркхаймер открыто писал о своей способности исповедовать (сам Хоркхаймер употребляет немецкий глагол *bekennen*) иудейскую религию, если он завершает «Затмение разума» разговором о «вере в философию», то я предлагаю рассматривать Хоркхаймера как мыслителя, зашедше-

го в тупик у пределов философии, жестко отграниченной от того, что мы в обыденном смысле именуем сферой «религиозного», и, возможно, осознавшего — пусть на этом этапе только интуитивно, — что для завершения проекта человеческого освобождения требуется отказ от строгой бинарной оппозиции между категориями «религия» и «нерелигия». В одном месте Хоркхаймер подтверждает мысль Маркса о том, что религия есть одновременно выражение страдания и протест против него. Поэтому нас не должно удивлять, что, формулируя свой метод выражения страдания в широко понятных словах и пытаясь при этом ограничить себя исключительно рамками философии, он оказывается неспособен избежать терминологии, которую мы безусловно охарактеризовали бы как «религиозную».

## Пророческая философия и ее проблемы

Поставив под вопрос часто используемую оппозицию «религии» и «нерелигии», мы также получаем возможность снять противоречия между тезисом Хоркхаймера о том, что сопротивляться гегемонии инструментального разума могут лишь индивиды-одиночки, и его предположением, что такое сопротивление должно принять форму коллективного, публичного проекта. В идеальном типе пророка мы обнаруживаем фигуру, которая отвечает обоим этим критериям. Иисус, по словам самого Хоркхаймера, «мало во что ставил господствующие правила и обычаи; он вел себя против принятых норм; он был гораздо ближе к еретикам, чем к ортодоксам» (Horkheimer 1974: 156). Как и предшествующие ему ветхозаветные пророки, Иисус воплощал собой фигуру личности, противостоящей репрессивному общественному порядку (в данном случае — захватнической Римской империи), не отступающей, даже когда твердость в убеждениях стоит ей очень многого — в пределе, собственной жизни. При этом опасность, которую пророки навлекали на себя своей непреклонностью, проистекала именно из публичности их позиции: они говорили открыто, бросая вызов в лицо власти имущим, и обретали последователей среди бесправных и униженных. Но какое отношение разговоры о пророках имеют к философии? Ведь Хоркхаймер не выступает за возвращение к мышлению, которое в современном западном мире классифицируется как религиозное; наоборот, в «Затмении разума» он настаивает, что предметом его веры является философия. Исходя из сказанного, нам, я убежден, следует оставить тексты самого Хоркхаймера и предпринять поиск модели философствования, берущую за образец фигуру пророка (в ветхозаветном понимании). Фигура иудейского пророка порождена контекстом, в котором не работает распространенная на Западе предпосылка о том, что категория «религии» и предметы, к ней относящиеся, су-

ществуют в сфере, независимой от остальной социальной жизни. Поэтому, я полагаю, именно в ней следует искать модель дискурса, в которой может реализоваться хоркхаймеровская вера в философию (если только понимать ее в смысле отказа от бинарной конструкции «религия»/«нерелигия»).

Здесь мы можем обратиться к предложенной Антонио Грамши (Gramsci 1999) модели органического интеллектуала, который происходит из угнетенных и отчужденных слоев населения, чей дискурс остается не теологическим, а философским, и который тем не менее защищает в своем творчестве интересы своего конкретного класса. Грамши отмечает, что все интеллектуалы, будучи продуктами конкретного исторического способа производства, отражают интересы того или иного класса, заданного этим способом производства. В связи с этим его интересует появление интеллектуалов, отражающих и отстаивающих интересы рабочего класса. Корнел Уэст, принадлежа к органическим интеллектуалам, выступает за философский подход, который сам называет «профетическим прагматизмом». В рамках этого подхода он нередко пользуется риторикой и символической системой афроамериканского христианства, которые заставляют работать на абсолютно (по характеристике Кларенса Шоле Джонсона (Johnson 2003)) секулярной гуманистическо-этической идеологии. В «Новой культурной политике различия» Уэст говорит о необходимости «творческих реакций на конкретные обстоятельства текущего момента — особенно тех маргинализированных субъектов Первого мира, кто чуждается деградировавших форм саморепрезентации» (West 1990: 93). Иначе говоря, Уэст призывает тех, кто трудится на творческой и интеллектуальной ниве в разных контекстах западного мира, быть восприимчивыми к мейнстримным или господствующим политическим, творческим и культурным силам с целью «создания возможностей для появления субкультур критики»; он отвергает модель интеллектуальной жизни для угнетенных и отчужденных, которую называет «справляйся-в-одиночку» и вместо этого настаивает, что работники культуры в индустриализованном западном мире должны играть роль «критических органических катализаторов», которые «одновременно позиционируют себя внутри (или поблизости от) мейнстрима, при этом четко ориентируясь на группы, которые считают своим долгом хранить животворные традиции критики и сопротивления» (West 1990: 108). Ориентируясь на тех, кто противостоит гегемонии культурной индустрии (по терминологии Хоркхаймера и Адорно (Хоркхаймер и Адорно, 1997)), но в то же время сознательно принадлежит ей, новые работники культуры, согласно Уэсту, занимают ту позицию, которая лучше всего подходит для осуществления имманентной, генеалогической критики рациональности и концептуального инструментария западных обществ.

В одном ряду с Уэстом мы могли бы назвать и такие фигуры, как Фредерик Дуглас, доктор Мартин Лютер Кинг мл. и Энтони Б. Пинн, — их мыслительная работа в рамках гуманистической этики наделяет голосом человеческое страдание и требует избавления от него, одновременно утверждая мотивационный потенциал символических систем, обычно классифицируемых как религиозные. Я подозреваю, вовсе не случайно, что примеры, приходящие мне на ум в первую очередь, это афроамериканские интеллектуалы: опираясь на предложенную Грамши концепцию органического интеллектуала, как раз и следует ожидать, что самыми красноречивыми и убедительными голосами, дающими выражение человеческому страданию, будут те, кто происходит из маргинализованных и отчужденных классов общества. К голосам, перечисленным выше, мы можем добавить голоса неимущих, этнических и расовых меньшинств, женщин, иммигрантов, коренных американцев, инвалидов, представителей ЛГБТ, религиозных меньшинств и всех остальных социальных ниш, где человек угнетается и оттесняется на периферию.

Если рассмотреть Уэста и другие фигуры, отвечающие данному Грамши описанию органического интеллектуала, как наглядный пример развития профетической философии, у проекта Хоркхаймера по-прежнему останется несколько важных проблем. Во-первых, в той мере, в какой это движение пытается заимствовать профетическую форму иудейской и христианской религий, одновременно избегая утверждения фактичности их теологического содержания, существует риск того, что проект может повторить идентифицированные самим Хоркхаймером ошибки либерального христианства. Таким образом, реализация подобного философского проекта потребовала бы снятия его собственного двойственного отношения к либерализации религии, возможно, посредством некоей самокритики со стороны самих либеральных христиан и либеральных христианских институтов. Однако, во-вторых, в той мере, в какой попытка вновь обратиться к религии в проекте Хоркхаймера пользуется различием между хорошей и плохой религией (то есть между сопротивлением и приспособлением), профетическая философия рискует попросту овеществить христианские категории в качестве подмены религии в обычном понимании и, таким образом, утратить убедительность в глазах носителей религиозных традиций вне западного христианства.

История религиоведения — и это, как показывает Роберт Орси, особенно верно для Соединенных Штатов — всегда была историей подспудных попыток наделить христианские (а именно протестантские) теологические категории универсальным статусом, как если бы эти конкретные категории являлись применимыми, в том числе в качестве инструмента описания, ко всем социальным конфигурациям, именуемым «религиями» (Orsi 1998). На всем протяжении ака-

демических исследований религии в американской гуманитарной науке (где они зародились из теории и практики христианской теологии) исторически существовало искушение — часто непреодолимое — сконструировать хорошую или «правильную» религию и охранять границу, проведенную между ней и ее параллельно конструируемой противоположностью, «плохой» религией. В этом случае, по словам Орси,

прежде чем мы, религиоведы, сможем ввести вопросы морали в наш подход к религиозному миру других людей, необходимо сперва вывести на поверхность нашу скрытую моральную историю. Иначе всякая попытка этического анализа приведет всего лишь к открытию — как будто это что-то новое — наших непризнанных предпосылок и предрассудков под видом интересов самой морали (Orsi 1998: 202).

Учитывая то, что строгая оппозиция хорошей и плохой религии имеет не вполне безоблачное прошлое в американской гуманитарной науке, мы, желая продолжить проект Хоркхаймера, не можем довольствоваться простым переутверждением этой оппозиции в его формулировке — иначе мы потеряем способность обращаться к интересам тех, кого считаем партнерами по разговору (например, боевиков-исламистов), а вместо этого попросту придадим своим предрассудкам ложный статус объективных и универсальных интересов морали.

Многие исследователи, в том числе Бур (Воег 2005) и Рудольф Зиберт (Siebert 1977: 52), отмечали, что четкая оппозиция хорошей и плохой религии составляет важный подтекст хоркхаймеровского мышления; в формулировке Зиберта это оппозиция между прогрессивными (хорошими) формами религиозности и реакционными (плохими). Заметим, что такая дихотомия лишь повторяет ошибку, о которой говорил Орси (Orsi 1998), — она влечет за собой овеществление христианства (более того, конкретной формы христианства), которое не делает ничего, кроме придания статуса «объективности» интересам самоназначенных арбитров того, что такое «хорошо» и «плохо» в религии. Большинство социальных феноменов, относимых нами в обыденном контексте к «религиям», и большинство их проявлений слишком многогранны для того, чтобы так легко рассортировать их на «хорошие» и «плохие». Поэтому, я считаю, принятая Хоркхаймером оппозиция «хорошего» и «плохого» подрывает конструктивный потенциал его проекта, лишает его возможности вывести из тупика западный публичный дискурс, озабоченный поиском адекватного ответа на насильственный экстремизм. Надо сказать, что модель Корнела Уэста, которая эксплицируется им в «Новой культурной политике различия», оказывается поучительной

и здесь: для Уэста восприимчивость критических органических катализаторов к лучшему, что может предложить культурный мейнстрим (в том числе к некоторым традициям из арсенала господствующих религий), позволяет им использовать лучшие образцы мейнстримной культуры как средство критики этой культуры. Таким образом, согласно Уэсту, критический органический катализатор не должен довольствоваться четким противопоставлением хорошей религии сопротивления и плохой религии компромисса. Несомненно, религиозные институты Запада, включая и те, что ассоциируются с либеральными вариантами христианства, не раз на протяжении истории шли на компромисс с силами подавления. Однако было бы ошибкой, отталкиваясь от этих исторических фактов, тут же делать вывод, что компромисс по сути составляет основу таких институтов. Несомненно, как отмечает Уэст (West 1990: 94), работникам культуры, проводящим новую культурную политику различия, приходится постоянно иметь дело с напряжением между прогрессивным сопротивлением и кооптацией. Тем не менее, что бы ни говорил Хоркхаймер, для нахождения правильного баланса в такой ситуации требуется рассматривать силы сопротивления и кооптации в динамике, а не статике — то есть понимать, что они не поддаются легкому разделению и дифференциации, поскольку сплошь и рядом уживаются в одних и тех же людях и одних и тех же институтах.

Итак, мы возвращаемся к проблеме, с которой начали, а именно: как сформулировать убедительную ненасильственную альтернативу попыткам «Аль-Каиды» и других исламских экстремистских организаций заполнить глобальный политический вакуум насильственным противодействием инструментальной рациональности. В этом смысле отказ различать между тем, что есть «религия», и тем, что есть «нерелигия», служит нам хорошую службу. Ведь когда мы предполагаем, что могут существовать подлинно религиозные мотивы, приводящие исламских экстремистов к насилию, остается совершенно неясным, что мы имеем в виду под «подлинно религиозным». При этом здесь оказывается под вопросом не просто смысл сочетания двух терминов — здесь далеко не ясно содержание самих его составных частей, «подлинно» и «религиозный», то есть эти дескрипторы являются практически бесполезными в аналитических целях. И правда, с каким критерием «подлинности» должно подходить критическое исследование религии к ее носителям и их религиозной практике? Что касается термина «религиозный», то и его референт остается непроясненным. Ведь в мире существуют тысячи социальных феноменов, которые можно назвать «религиозными». Какие конкретно черты, используя этот термин, обозначают те, кто анализирует исламский экстремизм как «религиозное» явление? Вместо того чтобы быть точкой опоры для объяснения исламского экстремизма, разговор о «религии» (тем более о «подлинной» или

«истинной», или «настоящей» религии) оказывается равнозначным отказу от объяснения вообще. Именно поэтому подход, отбрасывающий всякие различия между тем, что считается и не считается «религиозным», станет ценным противовесом всем тем теориям, авторы которых настаивают, что термин «религия» говорит нам больше о тех, к кому он применяется, нежели о тех, кто его применяет.

Как свидетельствует Кристофер Бриттен (Brittain 2005: 157), Хоркхаймер признает, что религии, которым в первую очередь посвящены его сочинения (а именно иудаизм и христианство), зачастую имеют одно и то же видение лучшей жизни и лучшего мира с марксизмом. Более того, Хоркхаймер соглашается с Марксом в том, что «критика религии есть предпосылка всякой другой критики» (Маркс и Энгельс 1955: 414). Однако, как замечает Бриттен, в отличие от Маркса, Хоркхаймер считает такую критику незавершенной. Я полагаю, что по меньшей мере шагом к завершению этого проекта будет отказ от понятия о религии как феномене *sui generis* в пользу понятия, для которого все формации, именуемые нами «религиями», полностью непрерывны с остальной социальной жизнью во всей ее неоднозначности и противоречивости. Таким образом, строгая оппозиция между «религией» и «нерелигией» исчезает — и вместе с ней исчезает неудачная и редуccionистская дихотомия «хорошей» и «плохой» религии, которая грозит свести на нет хоркхаймеровский проект веры в философию еще до начала его реализации.

Хоркхаймеровская вера в философию — если она мыслится нами не как возвращение к религии, а наоборот, как отказ от дихотомии «религия»/«нерелигия» — по сути обращается к тем же проблемам, которые, по крайней мере отчасти, мотивируют исламских экстремистов. Более того, попытка вновь взять на вооружение язык и символизм, привычно ассоциируемые с религией (а конкретно, фигуру пророка в иудаизме и христианстве), в определенной мере дает нам увидеть, как можно было бы наполнить этот проект веры в философию конкретным содержанием. Но даже в этом случае указание на фигуру пророка все еще остается только общим жестом в направлении более полной разработки предложения, сформулированного Хоркхаймером в конце «Затмения разума», и не дотягивает до уровня полного воплощения потенциала этой философской программы. Более того, пока в силе тенденция заниматься элементарным овеществлением понятий христианской религии, будет оставаться и риск, что попытки подобного проекта вступить в диалог с воинствующими и даже мирными активистами других платформ (в первую очередь для этой статьи — ислама) не увенчаются успехом. Тем не менее, несмотря на то, что полноценная аналитическая детализация хоркхаймеровской программы веры в философию еще в будущем, из приведенных выше примеров явствует, что некоторые мыслители уже работали и работают в духе этой программы. Таким образом,

изучая их пример, беря его за основу, мы могли бы приблизиться к выработке необходимого ответа на воинствующий экстремизм и к такой альтернативе гегемонии инструментальной рациональности, которая предлагает взамен не эскалацию насилия, но то, что Мартин Лютер Кинг называл «экстремизмом любви» (King 1963: 77).

Перев. с англ. Максима Колопотина

## Библиография

- Boer, Roland (2011). "The Superstitions of Max Horkheimer." In *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III*, 11–56. Historical Materialism 27. Leiden: Brill.
- Brittain, Christopher C. (2005). "Social Theory and the Premise of All Criticism: Max Horkheimer on Religion." *Critical Sociology* 31.2: 153–168.
- Coogan, Michael D., Marc Z. Brettler, Carol Newsom and PHEME PERKINS, eds. (2010). *The New Oxford Annotated Bible: New Revised Standard Version with the Apocrypha*. Fourth edition. New York: Oxford University Press.
- Devji, Faisal (2008). *The Terrorist in Search of Humanity: Militant Islam and Global Politics*. New York: Columbia University Press.
- Gramsci, Antonio (1999). "The Formation of the Intellectuals." In *Selections from the Prison Notebooks* [1929], ed. and trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, 134–147. London: The Electric Book Company.
- Horkheimer, Max (1947). *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press.
- Horkheimer, Max (1974). *Critique of Instrumental Reason: Lectures and Essays since the End of World War II*. Trans. Matthew J. O'Connell et al. New York: Seabury Press.
- Johnson, Clarence Sholé (2003). *Cornel West and Philosophy*. New York: Routledge.
- Kant, Immanuel (1996). "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" In *Practical Philosophy* [1784], ed. and trans. Mary J. Gregor, 15–22. New York: Cambridge University Press.
- King, Martin Luther (1963). "Letter from Birmingham Jail." *Christian Century* 80: 767–773.
- Lohmann, Georg (1993). "The Failure of Self-Realization: An Interpretation of Horkheimer's Eclipse of Reason." In *On Max Horkheimer: New Perspectives*, eds. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss, and John McCole, 387–412. Cambridge, MA: MIT Press.
- McCutcheon, Russell T. (2006). "It's a Lie. There's No Truth in It! It's a Sin!': On the Limits of the Humanistic Study of Religion and the Costs of Saving Others from Themselves." *Journal of the American Academy of Religion* 74.3: 720–751.
- Orsi, Robert A. (1998). "Snakes Alive: Resituating the Moral in the Study of Religion." In *In the Face of Facts: Moral Inquiry in American Scholarship*, eds. Richard Wightman Fox and Robert B. Westbrook, 201–226. New York: Woodrow Wilson Center Press.
- Siebert, Rudolf J. (1977). "The New Religious Dimension in Western Marxism: II." *Horizons* 4: 43–59.

## Вера в (профетическую) философию...

- Smith, Jonathan Z. (n.d.). "The Necessary Lie: Duplicity in the Disciplines." *University of Chicago Center for Teaching and Learning*. <http://religion.ua.edu/secure/rel-490smithnecessarylie.pdf>.
- Stanski, Keith (2009). "Book Review: The Terrorist in Search of Humanity." *Cambridge Review of International Affairs* 22.2: 319–320.
- West, Cornel (1989). "Prophetic Pragmatism: Cultural Criticism and Political Engagement." In *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism*, 211–239. Madison: University of Wisconsin Press.
- West, Cornel (1990). "The New Cultural Politics of Difference." In *The Humanities as Social Technology*, eds. Joan Copjec, Rosalind Krauss, Annette Michelson, and Martha Buskirk, special issue, *October* 53: 93–109.
- Маркс, Карл (1955). *К критике гегелевской философии права. Введение*, в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих, *Сочинения*, в 50 тт., т. 1, ч. 1. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Хоркхаймер, Макс и Теодор Адорно (1997). *Диалектика Просвещения. Философские фрагменты*. Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента.