Санкт-Петербургский государственный университет

**ПРОБЛЕМА КРИЗИСА ХРИСТИАНСТВА**

**В ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ**

Выпускная квалификационная работа по направлению подготовки 47.04.03 «Религиоведение»

Основная образовательная программа «Религиоведение»

**Исполнитель**

Зубковская Анастасия Александровна

**Научный руководитель**

к.ф.н., доцент кафедры

философии религии

и религиоведения СПбГУ

Боков Герман Евгеньевич

**Рецензент**

д.ф.н., главный научный

сотрудник

ФГБУН Института

 философии и права УрО РАН

Степанова Елена Алексеевна

Санкт-Петербург

2018

Оглавление

[Введение 3](#_Toc513291726)

[Глава I. Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии 14](#_Toc513291727)

[1. Общая характеристика постмодернистской философии 14](#_Toc513291728)

[2. Ключевые концепции постмодернистской философии 21](#_Toc513291729)

[3. Критика христианской теологии в проекте деконструкции Жака Деррида 32](#_Toc513291730)

[4. Проблема социально-политического статуса христианства в концепции номадологии Жиля Делеза. 44](#_Toc513291731)

[Глава II. Проблема кризиса христианства в постмодернистской теологии 55](#_Toc513291732)

[1. Общая характеристика постмодернистской теологии 55](#_Toc513291733)

[2. Постмодернистская теология в контексте эволюции идей протестантского теологического модернизма 61](#_Toc513291734)

[3. Проблема кризиса христианской теологии в деконструктивистском «а/теологическом» проекте 72](#_Toc513291735)

[4. Постмодернистская теология о секуляризации и «постхристианской религиозности» 82](#_Toc513291736)

[Список литературы 97](#_Toc513291737)

# Введение

В настоящей работе рассматривается комплекс религиозно-философских идей постмодернизма, посвященных проблеме кризиса христианства и переосмыслению его места и роли в социокультурных условиях периода второй половины ХХ века. **Актуальность** данного исследования обусловлена востребованностью изучения современных религиозных процессов, динамики эволюции религиозных идей в современном мире, модернизации и обновления традиционной христианской теологии в связи с появлением новых философских концепций. Кроме того в данной работе затрагиваются злободневные проблемы кризиса классического идеализма и метафизики в философии конца XIX-XX века, а также возникновение и развитие феномена постметафизической теологии под влиянием континентальной философской традиции.

**Научная новизна** данного исследования заключается в изучении постмодернистской теологии как течения, малоизвестного в отечественной историографии. Кроме того в работе представлен систематический анализ общих концепций постмодернистской философии с выделением в них религиозно-философской проблематики.

**Объектом** настоящей работы является философское и теологическое направление в рамках постмодернизма как ведущего интеллектуального течения второй половины ХХ века, возникшего в 1970-е годы.

**Предметом** изучения является проблема кризиса христианства, осмысляемая в рамках постмодернистской философии и теологии. Отметим, что предмет настоящего исследования может быть определен как многоаспектная проблема, поэтому возникает необходимость артикулировать ее составные элементы.

К ключевым аспектам проблемы кризиса христианства относятся, во-первых, потеря теоретических оснований традиционной христианской теологии вследствие кризиса метафизики и возрастания роли научной картины мира, во-вторых, изменение социально-политического положения христианства в условиях секуляризации. Таким образом, настоящее исследование претендует на систематический подход, в рамках которого, на наш взгляд, возможно целостное рассмотрение поставленной проблемы с учетом ее многоаспектности.

**Цель** данного исследования заключается в анализе проблемы кризиса христианства, осмысляемой в рамках постмодернистской философии и теологии. Постановка цели предполагает выполнение следующих **задач**:

1. дать общую характеристику постмодернизма и краткий обзор ключевых концептов постмодернистской философии;
2. рассмотреть содержание критики оснований христианской теологии в рамках постмодернистского проекта деконструкции Жака Деррида;
3. изучить концепцию номадологии Жиля Делеза на предмет проблемы социально-политического статуса христианства;
4. дать общую характеристику постмодернистской теологии с приведением кратких сведений о ее представителях;
5. определить степень влияния некоторых протестантских теологов ХХ века на формирование взглядов представителей постмодернистской теологии («а/теологии»);

6. проанализировать применение стратегии деконструкции к решению проблемы кризиса христианской теологии в рамках деконструктивистского «а/теологического» проекта;

7. исследовать идеи постмодернистской теологии относительно «постхристианской религиозности» и проблемы кризиса социально-политического статуса христианства в условиях секуляризации.

**Источниковая база** определяется в соответствии с тематикой и структурой данной работы. Дифференцированный подход к анализу материалов позволяет сгруппировать источники следующим образом.

 К ***первой группе*** материалов могут быть отнесены сочинения теоретиков постмодернистской философии, в том числе переведенные на русский язык труды французских мыслителей, относящихся к постмодернистскому направлению: Ролана Барта[[1]](#footnote-2), Жана Бодрийяра[[2]](#footnote-3), Жиля Делеза[[3]](#footnote-4) в соавторстве с психоаналитиком Феликсом Гваттари[[4]](#footnote-5), Жака Деррида[[5]](#footnote-6), Жана Франсуа Лиотара[[6]](#footnote-7), Мишеля Фуко[[7]](#footnote-8). Данная группа источников используется при написании первой главы настоящей диссертации.

***Вторую группу*** материалов составляют англоязычные сочинения представителей постмодернистской теологической школы, в особенности современных американских теологов Карла Рашке[[8]](#footnote-9) и Марка Тейлора[[9]](#footnote-10), а также Томаса Альтицера[[10]](#footnote-11), Макса Майерса[[11]](#footnote-12), Чарльза Уинквиста[[12]](#footnote-13) и Роберта Шарлеманна[[13]](#footnote-14).

 В связи с включением объекта исследования в контекст истории теологических и философских идей, непосредственно повлиявших на формирование рассматриваемой области, предлагается формирование двух групп дополнительных источников. Таким образом, ***третья группа*** материалов выделяется в связи с обращением постмодернистских авторов к некоторым их предшественникам в истории философии. Сюда входят русскоязычные переводы трудов известных мыслителей XVIII-XX века, таких, как Георг Вильгельм Фридрих Гегель[[14]](#footnote-15), Иммануил Кант[[15]](#footnote-16), Серен Кьеркегор[[16]](#footnote-17), Фридрих Ницше[[17]](#footnote-18), Чарльз Пирс[[18]](#footnote-19), Готлоб Фреге[[19]](#footnote-20), Мартин Хайдеггер[[20]](#footnote-21).

В ***четвертую группу*** источников включены работы представителей разных теологических движений ХХ века, в том числе, во-первых, переведенные труды немецких протестантских богословов первой половины ХХ века Карла Барта[[21]](#footnote-22), Дитриха Бонхеффера[[22]](#footnote-23), Рудольфа Бультмана[[23]](#footnote-24) и Пауля Тиллиха[[24]](#footnote-25). Во-вторых, к этой же группе относятся русскоязычные переводы сочинений некоторых представителей англо-американской теологии 1960-х годов: Томаса Альтицера[[25]](#footnote-26), Джанни Ваттимо[[26]](#footnote-27), Джона Капуто[[27]](#footnote-28), Харви Кокса[[28]](#footnote-29), Джона Робинсона[[29]](#footnote-30).

**Методология** данного исследования базируется на контент-анализе указанных письменных источников, относимых к области постмодернистской философии и теологии. Относительно первых двух групп источников мы придерживаемся принципа «пристального» или «медленного» чтения, то есть последовательного изучения содержимого материала. Кроме того в некоторых случаях, особенно при использовании третьей и четвертой группы источников, используется набор методов цифровых гуманитарных наук, в частности поиск по ключевым словам, применение гиперссылок, использование разных областей навигации по страницам и т.д.

**Структура** настоящей работы представляет собой две главы, объединенные общей проблематикой рассматриваемых областей постмодернизма. Первая глава посвящена анализу проблемы кризиса христианства в постмодернистской философии. В первых двух параграфах дается общая характеристика постмодернизма и приводится краткий обзор основных концептов постмодернистской философии. В заключительных параграфах этой главы рассматривается религиозная проблематика постмодернистской философии, связанная с критикой оснований христианской теологии в проекте деконструкции Ж. Деррида и осмыслением социально-политического положения христианства в «обществе постмодерна» в рамках концепции номадологии Ж. Делеза. Во второй главе предлагается рассмотрение идей постмодернистской теологии, посвященных проблеме кризиса христианства. Первый параграф содержит общие сведения о постмодернистском теологическом движении и его основных представителях. Во втором параграфе постмодернистская теология рассматривается в контексте эволюции идей протестантских теологических движений ХХ века. В заключительных параграфах второй главы предлагается анализ применения постмодернистских концептуальных идей деконструкции и номадологии к решению проблемы кризиса христианства.

Обращаясь к вопросу о **степени изученности** рассматриваемой проблематики, можно обозначить исследования отечественных и зарубежных авторов, посвященных постмодернизму, в частности философскому и теологическому направлению. Исследовательский арсенал, используемый нами в ходе работы, также можно разделить на две группы, соответствующие двум направлениям, рассматриваемым в качестве объекта данного исследования. В ***первую группу*** включены историко-философские исследования, посвященные неклассической философии в целом и постмодернизму в частности. Сюда включаются русскоязычные работы Н.С. Автономовой[[30]](#footnote-31), В.А. Бачинина[[31]](#footnote-32), Д.Э. Гаспарян[[32]](#footnote-33), И.П. Ильина[[33]](#footnote-34), В.Ю. Кузнецова[[34]](#footnote-35), С.М. Малкиной[[35]](#footnote-36), Н.Б. Маньковской[[36]](#footnote-37), Л.А. Марковой[[37]](#footnote-38), В.В. Миронова[[38]](#footnote-39), С.В. Никоненко[[39]](#footnote-40), М.Р. Торбург[[40]](#footnote-41), Д.С. Хаустова[[41]](#footnote-42). Кроме того мы опираемся на зарубежные исследования, в том числе русские переводы книг «Истоки постмодерна»[[42]](#footnote-43) П. Андерсона, «Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна»[[43]](#footnote-44) французских исследователей Ж. Брикмона и А. Сокала и «Современная французская философия»[[44]](#footnote-45) историка философии В. Декомба. Также мы уделяем внимание двум англоязычным исследовательским работам, посвященным религиозной проблематике постмодернизма, а именно книгам «Негативная теология и современная французская философия» [[45]](#footnote-46) А. Брэдли и «Деррида и негативная теология»[[46]](#footnote-47) Г. Коварда и Т. Фошэя, а также статье упомянутого А. Брэдли, посвященной философии религии Ж. Деррида[[47]](#footnote-48). Помимо указанных научных работ в эту группу можно включить энциклопедию «Постмодернизм»[[48]](#footnote-49) белорусских исследователей А.А. Грицанова и М.А. Можейко, представляющий для нас главный интерес в связи со спецификой методологического подхода, используемого нами в данной работе.

Во ***вторую группу*** объединены исследования по западно-христианской теологии ХХ века. Сюда включены научные статьи отечественных исследователей Г.Е. Бокова[[49]](#footnote-50), А.М. Гагинского[[50]](#footnote-51), С.А. Коначевой[[51]](#footnote-52), Л.А. Марковой[[52]](#footnote-53), Е.А. Степановой[[53]](#footnote-54), Т.А. Щипковой[[54]](#footnote-55). Рассматриваемой теме также посвящены систематические исследования отечественных и зарубежных авторов Л.Н. Бровко[[55]](#footnote-56), В.И. Гараджи[[56]](#footnote-57), С. Гренца и Р. Олсона[[57]](#footnote-58), Й. Громадки[[58]](#footnote-59), В.В. Добренькова[[59]](#footnote-60), Ф. Реати[[60]](#footnote-61), Н.С. Юлиной[[61]](#footnote-62). Отметим, что движение постмодернистской теологии рассматривается в качестве объекта исследования в статьях С.С. Пименова[[62]](#footnote-63), Ю.Р. Селиванова[[63]](#footnote-64), А.М. Сидорова[[64]](#footnote-65). В некоторых исследованиях, указанных выше, приводится краткое упоминание о рассматриваемой теологической школе. Наиболее систематические исследования постмодернистской теологии представлены на английском языке и принадлежат перу современных зарубежных авторов, среди которых К. Ванхузер[[65]](#footnote-66), Р. Григг[[66]](#footnote-67), Д. Гриффин в соавторстве с У. Бердсли и Дж. Холландом[[67]](#footnote-68), К. Крокет[[68]](#footnote-69), Дж. Макуарри[[69]](#footnote-70), Р. Миченер[[70]](#footnote-71), А. Нуэн[[71]](#footnote-72), Дж. Роббинс[[72]](#footnote-73), Г. Уорд[[73]](#footnote-74). Учитывая, что некоторые из приведенных фигур сами являются теоретиками современной теологии, мы используем только те работы, в которых данные авторы выступают с позиции более или менее беспристрастных исследователей.

**Аппробация работы.** Выводы диссертации были озвучены в докладе на тему «Проблема кризиса христианства в постмодернистской теологии» на III студенческих Маторинских чтениях в Санкт-Петербургском государственном университете (20-21 апреля 2018 г.).

**Положения, выносимые на защиту:**

1. Развитие религиозно-философских идей постмодернистского интеллектуального течения происходило в русле философских и мировоззренческих установок постмодернизма, главным образом связанных с критикой западноевропейской культурной традиции и ее конститутивных элементов, в частности принципов рациональности, метафизических понятий, представлений об эпистемологической уверенности субъекта, линейном детерминизме в истории, вертикально-ориентированной иерархичной структуре бытия и т.д.
2. Критика христианской теологии в системе взглядов постмодернистского философа Жака Деррида осуществляется в русле феноменологии и семиотики, исходя из его представлений о бытии как текстуальной системе. Теологический язык христианства объявляется нерелевантным в связи с его акустическим указанием на внетекстуальные, внеязыковые трансцендентные феномены.
3. Представителями постмодернистского теологического движения предпринимается попытка применить интерпретативную стратегию деконструкции (то есть «разборки» и «сборки» теологических понятий) для поиска «постхристианского языка». В ходе этой программы происходит переосмысление христианских символов в русле постмодернистской семиотики, осуществляется перенос метафизического понятия «Бог» в область текстуальной реальности, в связи с чем, пантекстуализм интерпретируется как пантеизм. В результате этой программы провозглашается «смерть» традиционной христианской теологии и предлагается актуализация альтернативного проекта «а/теологии», в рамках которого теологический дискурс осмысляется в качестве «языковой игры» с учетом отказа от бинарной оппозиции «религия – атеизм».
4. В рамках концепции номадологии постмодернистского философа Жиля Делеза осуществляется критика общественно-политического статуса христианства как социального института, включенного в систему государственных структур. Решение проблемы кризиса христианства, с этой точки зрения, заключается в актуализации «подлинной» «номадической» природы христианской религии, то есть ее осмыслении в качестве «ризоморфной» деструктурированной семиотической системы, трансформации христианского учения в сторону атеистического мировоззрения и разделения религии и государства.
5. В контексте постмодернистской теологии секуляризация понимается как трансгрессивный процесс эволюции религии, переходный этап от институциональной формы христианства к открытию его «номадического» семиотического потенциала, установлению «эпохи» «постхристианской религиозности», ориентированной на саморегуляцию религиозных знаков в пространстве «сетевой культурной системы».

# Глава I. Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии

1. **Общая характеристика постмодернистской философии**

Постмодернизм – это интеллектуальное течение западной мысли, возникшее в 1970-е годы под влиянием социально-политических и культурных перемен, происходивших в западном мире после Второй мировой войны. Среди основных представителей постмодернизма принято выделять французских философов поструктуралистского направления, таких как Ролан Барт (1915-1980), Жан Франсуа Лиотар (1924-1998), Жиль Делез (1925-1995), Мишель Фуко (1926-1984), Жан Бодрийяр (1929-2007), Жак Деррида (1930-2004). К ним также причисляют теоретиков современного психоанализа, например Жака Лакана (1901-1981), Юлию Кристеву (р.1941), Славоя Жижека (р.1949) и других. Однако стоит отметить, что постмодернизм представляет собой трансконтинентальное течение, и его теоретиков можно встретить как в европейском, так и в англо-американском интеллектуальном пространстве (Ихаб Хассан (1925-2015), Юрген Хабермас (р. 1929), Фредрик Джеймсон (р. 1934), Терри Иглтон (р. 1943), Вольфганг Вельш (р. 1946) и другие). В центре внимания постмодернизма находится широкий спектр проблем, связанных с глобальными культурными, экономическими, религиозными, социальными, политическими изменениями в обществе в ХХ веке. В связи с междисциплинарностью постмодернистского течения, отдельно выделяется постмодернизм в литературе, искусстве, науке, философии, теологии и т.д.

Отметим, что впервые термин «постмодернизм» прозвучал во время Первой мировой войны в книге немецкого эссеиста, философа и исследователя мифологии Рудольфа Паннвица (1881-1969) «Кризис европейской культуры» (1917). Позднее термин был принят в среде испанских литераторов и теоретиков искусства для обозначения нового эстетического движения. Так, писатель и литературный критик Федерико де Онис (1885-1966) обозначил понятием «post-modernismo» «консервативное течение в рамках модернизма»[[74]](#footnote-75) наряду с концептом «ультрамодернизм», обозначавшем скорое возвращение авангардистских мотивов в искусстве. С 1950-х годов понятие «постмодернизм» прослеживается в работах англо-американских деятелей искусства, философии, науки, таких как, например, поэт Чарльз Олсон (1910-1970), американский социолог Чарльз Райт Миллс (1916-1962), литературный критик Ирвинг Хоуи (1920-1995) и некоторые другие. В следующем десятилетии в американских литературных и искусствоведческих дискуссиях закрепляется термин «постмодерн», появившись в частности в знаменитой книге «Язык архитектуры постмодернизма» (1977) американского архитектора Чарльза Дженкса (р. 1939). Понятием «постмодерн» он обозначил своеобразный эстетический феномен того времени, который состоял в отказе от единой стилистики, появлении радикального эклектизма в архитектуре, смешивании художественных приемов. Примерно такое же значение термин «постмодерн» имел и для литературной теории. Таким образом, возникновение постмодернистского движения было связано в первую очередь с выделением новых тенденций в литературе, искусстве и архитектуре.

Первой философской работой в рамках движения постмодернизма принято считать небольшой трактат французского мыслителя Жана Франсуа Лиотара «Состояние постмодерна» (1979). После конференции по искусству в Милуоки, штат Висконсин, США, где он познакомился с И. Хассаном, Лиотар написал книгу, в которой расширил эстетические идеи постмодернизма, осмыслив понятие «постмодерн» как феномен культуры, понимаемой в широком смысле как комплекс результатов жизнедеятельности человека. В этом смысле философ представляет «постмодерн» как универсальную культурную тенденцию, охватывающую все сферы человеческой активности. Такой подход позволил Лиотару связать социокультурные, политические, экономические и научные процессы 1970-х годов воедино, представив их с философской точки зрения как глобальный переход от модернистских «метанарративов» гуманизма, антропоцентризма, рационализма и других «-измов» к «прагматике языковых игр»[[75]](#footnote-76). Лиотар объясняет, что «приставка “пост” постмодернизма понимается в смысле простого следования, диахронической последовательности периодов, из которых каждый сам по себе отчетливо отождествим. “Пост” означает нечто вроде переориентации: новое направление сменяет прежнее»[[76]](#footnote-77). Таким образом, буквальное значение термина «постмодернизм» выражается при помощи приставки: «то, что после модернизма».

В основании постмодернистского философского осмысления глобальных трансформаций ХХ века лежит разочарование в идеалах рациональности и прогресса, а также критическое отношение к модернизму как направлению, провозглашающему эти идеалы. Надо сказать, что сам термин «модернизм» подвергается лингвистическому затруднению, поскольку, обозначая в английском языке «современность», это понятие связывается с периодом Нового времени в европейской истории. С другой стороны, модернизм, взятый вне хронологического контекста, понимается как в некотором смысле идейное течение, возникшее на основе ценностей эпохи Просвещения, как то гуманистические идеалы разума и свободы, научный прогресс, доминирующая роль естественнонаучных методов и эмпирический подход в науке. Возникновение просвещенческих идеалов способствовало социокультурным и политическим изменениям, формированию научной картины мира, процессам секуляризации, возрастанию роли капитализма и т.д. Однако социальные потрясения ХХ века, в частности две мировые войны, поставили под вопрос безошибочность «проекта модерна», обещавшего человеку «светлое будущее». Таким образом, разочарование в модернистских идеалах привело к их разрушительной критике в рамках постмодернистской мысли.

Как мы уже отметили ранее, состояние западной культуры в послевоенный период в постмодернизме обозначается термином «постмодерн». Лиотар пишет, что «слово “постмодерн” обозначает состояние культуры после трансформаций, которым подверглись правила игры в науке, литературе, искусстве в конце XIX в.»[[77]](#footnote-78). Отечественный исследователь И. Ильин объясняет, что с тех пор как постмодернизм стал философским течением, он «начал осмысляться как выражение духа времени во всех сферах человеческой деятельности»[[78]](#footnote-79). Критика идеалов модернизма привела к появлению того, что исследователи называют «постмодернистской чувствительностью». И. Ильин определяет этот термин следующим образом: «Специфическое видение мира как хаоса, лишенного причинно-следственных связей и ценностных ориентиров, “мира децентрированного”, предстающего сознанию лишь в виде иерархически неупорядоченных фрагментов»[[79]](#footnote-80). Кроме того он выделяет целый комплекс характеристик постмодернистской мысли, отражающих соответствующее ей состояние культуры: несистематичность, субъективный подход, радикальный релятивизм, иронический настрой по отношению ко многим аспектам современности, эпистемологическая неуверенность, метафоричность, широкое использование поэтических образов, децентрированность, хаотичность, неупорядоченность, размывание гуманистических принципов, подрыв авторитетов, отказ от здравого смысла в пользу иррационализма, нивелирование различий между элитарной и массовой культурой и т.д.

Необходимо отметить, что изучение постмодернистской философии предполагает ее включение в контекст т.н. «континентальной» философской традиции ХХ века, поскольку идеи многих представителей этого направления имели непосредственное влияние на становление концепций постмодернизма. В ряде школ континентальной философии, в частности выделяются такие идейно-философские течения, как феноменология, экзистенциализм, герменевтика, психоанализ, структурализм, критическая теория, философия жизни и некоторые другие. Под влиянием идей представителей указанных школ был сформирован концептуальный аппарат постмодернистской философии. Кроме того необходимо отметить, что фундаментальной основой рассматриваемого движения является такое идейное течение в западной гуманитарной мысли как постструктурализм. Это направление исходит из критики предшествующего течения структурализма и в общем виде представляет собой «выражение философского релятивизма и скептицизма, “эпистемологического сомнения”, являющего по своей сути теоретической реакцией на позитивистские представления о природе человеческого знания»[[80]](#footnote-81). Н. Маньковская отмечает, что ввиду наличия общего набора идей и представителей французский постструктурализм и постмодернизм в исследовательской литературе отождествляются, хотя в сущности последний имеет более широкую область интересов[[81]](#footnote-82).

В виду отказа постмодернистской философии от принципов рационализма это течение в ряду некоторых других определяют как «неклассический тип философствования»[[82]](#footnote-83). Такая артикуляция позволяет противопоставлять философское течение постмодернизма аналитической философской традиции, учитывая, что представители обоих направлений работают в единой области проблем и обращаются к вопросам лингвистической философии, семиотики, герменевтики и эпистемологии. Следует отметить, что традиция аналитической философии ведет свое происхождение от сообщества философов, известного как Венский кружок, куда входили такие знаменитые мыслители и логики как Мориц Шлик (1882-1936), Рудольф Карнап (1898-1970), Курт Гедель (1906-1978), Людвиг Витгенштейн (1889-1951), Карл Поппер (1902-1994) и другие. С Венским кружком связывают формирование основных принципов логического позитивизма: эмпиризм, верифицируемость высказываний, сциентизм, ориентация на логико-математические методы в науке и т.д. В программу логического позитивизма входила критика теологических высказываний, которые, согласно принципам этой школы, являются неверифицируемыми, следовательно, когнитивно пустыми, или, проще, бессмысленными. В 1950-70 гг. логический позитивизм замыкается на анализе языка, в связи с чем, как указывал американский философ Ричард Рорти (1931-2007), происходит лингвистический поворот в философии. Взгляды аналитической философии в области языка и семиологии, ее сциентизм и эмпирическая ориентированность подвергаются постмодернистской критике ввиду критического отношения последней к принципам рационализма и аналитических методов рефлексии.

Французский философ, теоретик постмодернизма Жиль Делез указывал на то, что философия с точки зрения постмодернизма носит концептуальный характер. В сочинении «Что такое философия?» (1991), написанном совместно с известным психоаналитиком Феликсом Гваттари (1930-1992), он отмечает, что «философия – это искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты»[[83]](#footnote-84). С точки зрения Делеза задача философии заключается в изобретении понятий, при этом, согласно автору, понятие становится концептом тогда, когда в нем заключено множество аспектов какой-то проблемы и оно практически применимо[[84]](#footnote-85). Так, в качестве примера концепта он приводит понятие «cogito» Декарта, в котором, по мысли Делеза, заключены три концептуальные составляющие («сомневаться, мыслить, быть»). Согласно автору, декартовский концепт выражает философскую проблему существования в одном термине, тогда как целая концепция выражается в формуле «cogito ergo sum».

Хотя в целом взгляды Делеза были раскритикованы за «путаницу понятий»[[85]](#footnote-86), отметим, что самопонимание постмодернистской философии как практики изобретения концептов имеет объективное подтверждение, поскольку именно в рамках данного течения мысли было изобретено и использовано беспрецедентно большое количество неологизмов и терминов, связанных с критикой и переосмыслением идей модернизма. На концептуальный характер постмодернистской философии указывают некоторые исследователи. В частности отечественный историк философии С. Никоненко отмечает, что изобретение концептов в постмодернизме превращает «философию в творчество философии»[[86]](#footnote-87), а сам «философ уподобляется художнику, артисту или спортсмену, вынужденному каждый раз с нуля завоевывать свою публику»[[87]](#footnote-88). Творчество концептов как главная задача постмодернистской философии придает этой области характер лингвистической практики, нацеленной на «обыденное массовое сознание»[[88]](#footnote-89).

Таким образом, постмодернистская философия при всей широкомасштабности своей программы предстает аутентичным движением в философской традиции, поскольку выходит за рамки методов и положений классической рациональности. Суммируя вышесказанное, в качестве особенностей постмодернистской философии можно выделить, во-первых, критический настрой по отношению к просвещенческим идеалам рациональности и научного прогресса; во-вторых, отказ от рационализма и аналитических методов классического философствования; в-третьих, выход за рамки традиционного спектра вопросов классической философии и стремление к проникновению в массовую культуру; в-четвертых, концептуальный характер теоретической рефлексии постмодернизма.

1. **Ключевые концепции постмодернистской философии**

Постмодернистская философия, как мы уже отметили выше, представляет собой комплекс идей, объединенных в соответствии с общими целями критики модернизма и осмысления культурных тенденций второй половины ХХ века. Исходя из концентрированности постмодернистской философии на формулировке понятий и учитывая ее несистематичность, можно представить краткий обзор ключевых концептов этого направления и связанных с ними конфигураций идей. Отметим, что в данной работе представлены те концепции, которые представляют для нас исследовательский интерес, а именно те, что составляют ядро постмодернистского концептуального аппарата и используются в теоретических разработках представителей постмодернистского теологического движения. Ввиду этого, в данном обзоре пропущены некоторые авторские термины, разрабатываемые в рамках постмодернизма.

**Критика «логоцентризма».** Понятие «логоцентризм» было введено в оборот в сочинениях одного из ведущих представителей постмодернистской философской мысли французского мыслителя Жака Деррида. Этот термин выражает ориентацию западной культурной традиции и философии на фундаментальное понятие Логоса и следование идеалу модернистской рациональности и логически обоснованного объективного знания. Белорусская исследовательница постмодернизма М. Можейко объясняет, что «вся западная культурная традиция рассматривается постмодернизмом как тотально логоцентристская, т.е. основанная на презумпции наличия универсальной закономерности мироздания, понятой в духе линейного детерминизма»[[89]](#footnote-90). Таким образом, постмодернистское понятие логоцентризма включает следующие аспекты: во-первых, существующий в рамках западного рационализма идеал объективной истины; во-вторых, понимание линейного детерминизма в истории; в-третьих, осмысление иерархичного порядка вещей в мире; в-четвертых, холистская установка на осмысление тотальности и закономерности мироздания; в-пятых, представление об активном субъекте, который через интеллектуальную деятельность подчиняет себе природу и социальную реальность. Отметим, что «логоцентризм» заключает в себе теологическую, онтологическую, телеологическую, лингвистическую, психоаналитическую проблематику. В рамках постмодернистской философии указанные аспекты понятия подвергаются разрушительной критике, что соответствует общей логике отказа постмодернистской философии от модернистских принципов рационализма.

**«Закат метанарративов».** В контексте критики западной культуры широкое развитие получает понимание «метанарративного» характера истории западноевропейской цивилизации. Термин «метанарратив» (или «метарассказ», «метанаррация») был введен французским философом Жаном Франсуа Лиотаром для обозначения доминирования в западной культуре различных теорий, «легитимирующих» модернистский образ мышления. К числу «метарассказов», определяющих западную цивилизацию, Лиотар причисляет «диалектику Духа, герменевтику смысла, эмансипацию разумного субъекта или трудящегося, рост богатства и т.д.»[[90]](#footnote-91). В некотором смысле понятие метанарратива коррелирует с термином «логоцентризм», поскольку может быть соотнесено с некоторыми аспектами последнего, указанными выше. Вместе с тем, следует отметить, что Лиотар называет «метанарративы» «легитимирующей силой науки в эпоху модерна»[[91]](#footnote-92), и поэтому постмодернизм, нацеленный на критику модернизма, укоренен в «недоверии к метарассказам»[[92]](#footnote-93).

Таким образом, постмодернистская философия провозглашает новый статус знания после «заката метанарративов». Лиотар пишет, что «нарративная функция распыляется в облака языковых нарративных, а также денотативных, прескриптивных, дескриптивных и т.п. частиц»[[93]](#footnote-94). В этом смысле любое знание и, собственно, наука в целом понимается, прежде всего, как «языковые игры»[[94]](#footnote-95). Отметим, что сам термин «языковые игры» был сформулирован философом Людвигом Витгенштейном. Лиотар поясняет: «Этим термином он обозначает, что различные категории высказываний должны поддаваться наименованию по правилам, определяющим их свойства и соответствующее употребление»[[95]](#footnote-96). В контексте постмодернистской философской мысли «языковые игры» являются определяющим понятием для описания культуры «после модерна». С точки зрения теоретиков постмодернизма, «языковые игры» выступают «фундаментальным способом осуществления не только сугубо языкового, но и социального бытия»[[96]](#footnote-97).

**Дискурсивный характер знания.** В контексте неклассической философии языка получает развитие понятие дискурса. В виду особого интереса постмодернизма к осмыслению языка и речи данный термин в рамках этого направления принимает значение речевой практики, которая актуализирует систему знаний о мире, ценностей, мировоззренческих позиций и т.д. Отметим, что трансформация рационального знания в «языковые игры» в рамках постмодернизма способствует утверждению того, что социально-политическое бытие человека состоит из множества дискурсов. Понятие дискурса получает наиболее развернутое определение в философии французского теоретика Мишеля Фуко. Согласно мыслителю, дискурсивные практики, включенные в социокультурный контекст, «раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее»[[97]](#footnote-98), поэтому в рамках постмодернизма дискурсы характеризуются как «тоталитарные» и «идеологические».

Кроме того отмечается, что собрание дискурсивных практик, вписанных в определенное социально-политическое пространство, не имеют определенного говорящего субъекта. Фуко отмечает, что говорящий субъект всегда участвует в дискурсе лишь опосредованно, поскольку сам не является источником высказываний, а лишь переходит от одного дискурса к другому, «навязанному извне». В этом смысле, продолжает автор, дискурсивные правила определяют ряд положений, который может занимать говорящий и, таким образом, самостоятельность субъекта как носителя знаний с этих позиций подвергается сомнению.

**Смерть субъекта/автора.** Осмысление человека как активного субъекта, конституирующего миропорядок, является одной из фундаментальных проблем современной философии. В этом вопросе постмодернизм занимает позицию, согласно которой самодостаточность такого субъекта подвергается разрушительной критике. Исходя из того, что социокультурные условия современного человека определяются как набор дискурсивных практик, устанавливаемых путем «властного навязывания», в этом случае говорящий, согласно постмодернизму, не выступает самодостаточным организатором дискурса. При этом следует иметь в виду, что дискурс в понимании постмодернизма возводится в статус некой автономной «надсубъектной» реальности. Мишель Фуко заявляет, что само употребление термина «субъект» является нерелевантным, поскольку можно только говорить о выполнении функции субъекта, практике субъективации, а абсолютного субъекта не существует. Субъект, по мысли философа, является производной эпистемы, т.е. некоторого набора дискурсивных практик, конфигурации правил, определяющих исторические формы знания и культуры. Человек, таким образом, «умирает», растворяясь в детерминационном влиянии дискурсивных практик на индивидуальное сознание. В данной ситуации, постмодернистская философия подписывает манифест «смерти субъекта», рассматривая человека как «вещь» в ряду других объектов.

Концепция «смерти субъекта» получает отражение в постмодернистской герменевтической теории, которая провозглашает «смерть автора» текста. В этом случае прослеживается та же логика, которая лишает субъекта речевой и личностной самодостаточности. Один из основоположников концепции «смерти автора» французский семиотик Ролан Барт в своем эссе «Смерть автора» (1968) резюмировал следующее: «Говорит не автор, а язык как таковой; письмо есть изначально обезличенная деятельность, позволяющая добиться того, что уже не “я”, а сам язык действует»[[98]](#footnote-99). Таким образом, авторский элемент самодостаточности в тексте аннигилируется, поскольку текстуальная практика в постмодернистском понимании, как и дискурс, независима от писателя или говорящего. Автор, согласно Р. Барту, принимает на себя роль скриптора, а читатель при этом превращается в главную фигуру «потребителя текста» и его интерпретатора.

**Призыв к деконструкции.** Во второй половине ХХ века феномен текста как объект исследования выходит на первый план во многих областях гуманитарного знания. Особое внимание проблема текста получает в рамках постструктуралистского движения. Так, уже упомянутый Ролан Барт в контексте развития семиологии предлагает методологическую стратегию «текстового анализа», которая целью исследования текста ставит «обнаружение изменчивости структуры текста»[[99]](#footnote-100). Здесь постмодернистский посыл заключается в том, чтобы показать неустойчивость текста, невозможность его притязаний на объективную истину, утвердить множественность и релятивность смыслов текста, и, следовательно, его «открытость».

Другую методологию текстуального исследования предлагает Жак Деррида. В своей книге «О грамматологии» (1967) он выводит понятие деконструкции, что можно определить как стратегию «демонтажа» текста с целью разрушения его «логоцентристской» структуры. При этом последнее Ж. Деррида описывает как выстраивание бинарных оппозиций типа «добро» и «зло», «свет» и «тьма», «правда» и «ложь», «обозначаемое» и «знак», «действительность» и «ирреальность» и т.д. По мнению философа, данные оппозиции являются устойчивой рациональной схемой для описания иерархичного «логоцентристского» миропорядка. В данном контексте деконструкция предполагает разрушение таких структурных ограничений, в результате чего утверждается «неустойчивость смыслов текста» и снова провозглашается его «открытость», «податливость интерпретации».

Вместе с развитием теорий текстового анализа и деконструкции, само понятие текста расширяется, выходя за рамки его классического понимания. Представители постмодернистской семиотики рассматривают текст как в общем смысле «связную последовательность знаков»[[100]](#footnote-101). Таким образом, зона текстуальных исследований в постмодернизме расширяется, поскольку объектом интереса становится не только письменный текст, но и «текст живописи», «текст кино», «текст архитектуры» и т.д. Более того Ж. Деррида универсализирует это понятие до такой степени, что провозглашает знаменитый, часто цитируемый впоследствии, лозунг: «Нет ничего вне текста»[[101]](#footnote-102). Этот тезис впоследствии был интерпретирован по-разному, однако, в целом данное положение соответствует постмодернистскому осмыслению миропорядка в качестве «текста». Поскольку все бытие в постмодернистской интерпретации наполняется «знаковым содержанием», то, следовательно, становится подверженным интерпретации, как и всякий текст. Отметим, что, настаивая на понимании «текстуальной материи» бытия человека, Ж. Деррида полемизирует с М. Фуко, который выделял его «речевой фундамент». Тем самым Ж. Деррида противопоставляет понятия «текста» и «речи», и этот аспект подвергается тщательной разработке в его философской системе.

 Впоследствии такая тенденция пантекстуализма Ж. Деррида и последователей деконструктивизма привела к тому, что призыв к деконструкции текстов массово распространился фактически на все культурные феномены, в том числе «образование, язык, кино, феминизм, теологию, историю, политологию, психологию, музыковедение, массовые коммуникации, антропологию, инженерное дело и даже экономику»[[102]](#footnote-103). В результате этого, по мнению некоторых исследователей, деконструкция оформляется как самостоятельное движение в рамках постмодернизма, нацеленное на «разборку и сборку» культурных феноменов современности.

**Кризис репрезентации, рождение симулякров и гиперреальность.** В контексте семиотической проблематики постмодернизма большое внимание уделяется оппозиции знака (означаемого) и его референта (означающего). Еще в XIX веке немецкий аналитический философ Готлоб Фреге в своей статье «О смысле и значении» (1892) артикулировал важнейший рационалистический принцип семиотики, согласно которому знак всегда указывает на некоторый предмет, существующий в действительности[[103]](#footnote-104). Иными словами логическая строгость этого положения гарантирует то, что знак репрезентирует реальную действительность. Отметим, что сама идея репрезентации развивалась с течением веков, начиная с античной философии, и наиболее полную разработку получила в эпоху христианской схоластики в контексте теоретической разработки онтологической проблематики соотношения образа и первообраза. В дальнейшем понятие репрезентации было акцентировано в картезианстве, феноменологии Э. Гуссерля, позитивизме, когнитивной психологии и других сферах знания.

В рамках постмодернистской философии отвержение рациональных принципов «устойчивости» знаков и смыслов способствует формированию идеи кризиса «репрезентации». С точки зрения семиотики постмодернизма дискурсивное устройство мира-текста и эпистемологическая неуверенность «общества постмодерна» являются определяющими факторами для выведения тезиса о том, что любой знак репрезентирует не реальный предмет, а другой знак. Эта проблема наиболее полно представлена в системе взглядов французского философа Жана Бодрийяра. Отметим, что хотя он не причислял себя к числу представителей постмодернистской мысли, тем не менее его идеи вошли в ядро концептуального аппарата постмодернизма. Бодрийяр противопоставляет идее «репрезентации» концепт «симуляции». Этот термин означает тотальную семиотизацию реальности, в результате чего она трансформируется в «гиперреальность», наполненной знаковым содержимым. При этом форма осуществления бытия в постмодернистском понимании полностью заменяется на семиотическую и выражается при помощи термина «симулякр». Проще говоря, понятие «симулякр» обозначает «псевдовещь, замещающую “агонизирующую реальность” постреальностью посредством симуляции»[[104]](#footnote-105).

Отметим, что концепция симуляции используется для характеристики «общества постмодерна». «Рассматривая современность как эру тотальной симуляции, Бодрийяр трактует в этом ключе широкий спектр социальных феноменов, демонстрируя их симуляционный характер в современных условиях»[[105]](#footnote-106). В этом плане постмодернизм отказывается от осмысления любых идентичностей в культуре, в политике или в целом в обществе, поскольку с точки зрения его теоретиков невозможна окончательная устойчивая рациональная схема, описывающая мир.

**Детерриториализация и ризома в контексте номадологии.** В настоящем обзоре мы попытались акцентировать внимание на следующих тенденциях постмодернистской философии: во-первых, отказ от рациональной, жестко структурированной организации бытия; во-вторых, критика выделения бинарных оппозиций как структурных единиц; в-третьих, трактовка мироустройства как «открытого» и децентрированного. Выделенные особенности постмодернистского мировосприятия в то же время могут быть выделены как аспекты такой концепции как номадология. Этот термин был сформулирован в системе взглядов французского постмодернистского философа Жиля Делеза и выражает общую постмодернистскую установку на «неструктурное» восприятие бытия. В номадологическом контексте понятие структуры заменяется термином «ризома», который по аналогии с его этимологическим обозначением как разветвленной корневой системы выражает «принципиально аструктурный и нелинейный способ организации целостности, оставляющий возможность для имманентной подвижности»[[106]](#footnote-107). Делез отмечает: «Ризома принципиально процессуальна, она не начинается и не завершается, она всегда посередине, это меж-бытие»[[107]](#footnote-108).

Вместе с тем противоиерархическая установка номадологического проекта выражается термином «детерриториализация». Это понятие можно обозначить как процедуру снятия демаркационных линий, использующихся в структурно-рациональных схемах описания бытия, в том числе бинарных оппозиций. В контексте этого представления, согласно Делезу, центр и периферия или вышестоящее и нижестоящее в структурной иерархии не просто меняются местами, а вообще «детерриториализуются», то есть теряют свое устойчивое местоположение. Таким образом, это обеспечивает реализацию деструктуризации бытия согласно программе номадологического проекта. В этом контексте миропорядок интерпретируется как хаотическое, децентрированное «блуждание» семиотических единиц в пространстве «гиперреальности».

Итак, завершая краткий обзор ключевых концептов постмодернистской философии, суммируем основные содержательные тенденции этого направления:

В-первых, представители постмодернистской философии занимают позицию эпистемологического релятивизма и выступают против устойчивости структурно-рациональных схем описания мироустройства. Эта тенденция соответствует общему скепсису постмодернизма в отношении принципов рационализма и структурализма.

Во-вторых, эпистемологическая неуверенность постмодернизма приводит к фиксации лингвистической реальности («языковых игр» и дискурсивных практик) в качестве процессуального событийного пространства для актуализации деятельности субъекта, который в свою очередь признается нерелевантным в силу размывания его самодостаточности.

В-третьих, в рамках постмодернистской философии осмысление реальности получает максимальную семиотическую нагрузку и именуется «гиперреальностью». В этой связи, с одной стороны, возникает тенденция интерпретации мира как текста, а с другой, знаковое содержимое «гиперреальности» с точки зрения постмодернизма функционирует как замкнутое, хаотичное пространство «симулякров», то есть знаков, отсылающих не к эмпирической реальности, а к собственным знаковым копиям.

В-четвертых, протест постмодернистской философии против иерархически упорядоченной системы мироздания актуализируется в замене устойчивого структурного устройства мира на «ризоморфное», т.е. на децентрированную хаотическую систему взаимосвязей, находящихся в открытом процессе постоянной реструктуризации или «кочевания» знаков.

В целом, выделение ключевых концепций постмодернистской философии позволяет обнаружить, что религиозная проблематика, рассматриваемая в рамках данного направления мысли, вписана в контекст отмеченных выше постмодернистских идей. В частности проблема кризиса христианства предстает как одна из составляющих кризиса западноевропейской культурной традиции, маркируемого постмодернистской критической программой. В этой связи предлагается рассмотрение указанной проблемы в рамках двух основополагающих концепций постмодернистской философии – деконструкции и номадологии – где этот вопрос получил тщательную проработку и был впоследствии развит представителями постмодернистского «а/теологического» проекта.

1. **Критика христианской теологии в проекте деконструкции Жака Деррида**

Концепция критики «логоцентризма» и проект деконструкции французского философа Жака Деррида представляют собой постметафизическую программу и связаны с кризисом классического идеализма в истории философии, и вместе с тем, непосредственно затрагивают вопросы, связанные с критикой христианской теологии. Отметим, что под антиметафизическим манифестом подписались многие известные представители западной интеллектуальной мысли, в том числе сторонники эмпиризма, позитивизма, аналитические философы, последователи ницшеанства, материализма и другие. Постмодернистская философия также становится участником этого протеста, отвергая устоявшиеся в истории западной рациональности метафизические принципы и критикуя метафизический базис традиционного христианства.

Обращаясь к вопросу о критике метафизики в постмодернистской философии, необходимо отметить принципиальную связь этого понятия с христианской теологией. Впервые метафизика как целостное учение было представлено в трактате древнегреческого философа Аристотеля (384-322 гг. до н.э.), изданном его последователем Андроником Родосским (ок. 60 г. до н.э.). В этом сочинении вводится определение «первой философии» как «науки о причинах и началах»[[108]](#footnote-109), которую упомянутый издатель и комментатор трактата назвал термином «метафизика» (с др.-греч. τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «то, что после физики»). Проще говоря, это понятие выявляет суть философских рефлексий, направленных на изучение того, что лежит за пределами физических явлений и стремится выявить их фундаментальные основы. Отметим, что метафизика зачастую отождествляется с таким разделом философии как «онтология», поскольку обращается к проблемам бытия, хотя эти понятия были семантически дифференцированы немецким ученым и философом Христианом фон Вольфом (1679-1754). В целом можно сказать, что метафизика служит определенным маркером классической философской традиции в связи с ориентированностью первой на принципы рационального познания мира и использованием аппарата формальной логики для познания сверхчувственных феноменов, являющихся основаниями бытия. В этом смысле метафизика зачастую отождествляется с классической философской традицией.

С течением времени метафизические теории наполнялись разным содержанием, и особую роль в этом процессе сыграла средневековая христианская теология, в рамках которой фундаментальной основой бытия в целом является абсолютный Бог. В работах таких средневековых схоластов, как Иоанн Скот Эриугена (815-877), Ансельм Кентерберийский (1033-1109), Бернард Клервосский (1090-1153), Фома Аквинский (1225-1274) и некоторые другие, под влиянием предшествующих философских теорий, преимущественно древнегреческих мыслителей Платона и Аристотеля, были сформулированы основные положения классического метафизического теизма, выражающие онтологические характеристики (атрибуты) Бога. В рамках этого учения божественное бытие представляется абсолютным, вневременным, простым, субсистирующим, неизменным, личностным, всеведущим, всемогущественным и свободным[[109]](#footnote-110). В. Миронов указывает, что «оформление теологии приводит к тому, что тезисы Аристотеля относительно божественного начала бытия трансформируются в понимание сверхчувственного начала именно как христианского Бога»[[110]](#footnote-111). Таким образом, в средневековой религиозной философии метафизика максимально сближается с христианской теологией, и более того становится ее «движущей силой на пути к богопознанию»[[111]](#footnote-112). Такое «сращивание» онтологической и теологической проблематики немецкий философ Мартин Хайдеггер назвал «онтотеологией».

Отметим, что проблема богопознания является неотъемлемой частью христианского метафизического теизма. Дальнейшая теоретическая разработка эпистемологической проблематики в классической философии привела к установлению в западноевропейской интеллектуальной традиции сильной позиции субъекта, рационально познающего мир. Особую роль в этом сыграло положение «cogito ergo sum» известного французского философа Рене Декарта (1596-1650). Этот тезис провозглашает: «мыслю, следовательно, существую», тем самым, утверждая то, что, как мы отметили ранее, подверглось постмодернистской критике, а именно эпистемологическую уверенность и самодостаточность субъекта.

Таким образом, тщательная разработка метафизических теорий в русле классической философии привела к формированию устоявшейся в западноевропейской культурной традиции картине мира. Идеал объективной истины, принципы рационального познания, понимание линейного телеологического исторического процесса, иерархичный порядок мироздания, установленный «свыше», активный познающий субъект, «по образу и подобию Божиему» наделенный свободой воли и преобразующий природную и социальную реальность – эти аспекты выделяются в качестве ориентиров господствующего, по выражению В. Кузнецова, типа мышления в западноевропейской культуре[[112]](#footnote-113).

Многие метафизические положения западной интеллектуальной традиции подверглись критике и переосмыслению с разных сторон в различных философских течениях, в частности в эмпиризме английских философов Джона Локка (1632-1704), Дэвида Юма (1711-1776), позитивизме Огюста Конта (1798-1857) и его последователей, критической программе Иммануила Канта (1724-1804), материализме, аналитической философии и некоторых других. Хотя в данном случае мы не беремся подробно анализировать историко-философские вопросы преемственности идей, все же необходимо отметить, что на постмодернистскую антиметафизическую программу определяющее влияние оказали в частности философские взгляды Серена Кьеркегора (1813-1855), Фридриха Ницше (1844-1900), Зигмунда Фрейда (1856-1939), Эдмунда Гуссерля (1859-1938), Анри Бергсона (1859-1941), Мартина Хайдеггера (1889-1976), Эммануэля Левинаса (1905-1995), Пьера Клоссовски (1905-2001) и других. Кроме того большое внимание в творчестве постмодернизма уделяется литературным деятелям таким как, например, Антонен Арто (1896-1948), Джеймс Джойс (1882-1941), Морис Бланшо (1907-2003) и другие. Особое значение также имеет постмодернистская критика теорий структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра (1857-1917).

Отечественный историк философии В. Кузнецов отмечает: «Программа формирования принципиально неклассических способов философствования, заложенная Ницше, Фрейдом и Марксом, стремилась к наиболее последовательному критическому преодолению метафизики»[[113]](#footnote-114). В философском творчестве постмодернизма антиметафизический протест актуализируется в программе деконструкции «логоцентризма» Жака Деррида. Понятие «логоцентризм» этимологически определяется через раскрытие двух его составляющих: «логос», что означает «разум», «слово», «знание» и «центризм» - часть, указывающая на иерархическое понимание бытия. Отметим, что в данный термин Ж. Деррида помещает обширную характеристику западной традиции с указанием большого спектра ее особенностей, инициированных европейской метафизикой. Согласно Ж. Деррида, христианская теология занимает не последнее место в «логоцентристской» структуре, напротив, она максимально приближена к центру, поскольку выражает важнейшие онтологические, телеологические, эпистемологические взгляды западной интеллектуальной культуры как те, которые были отмечены нами ранее. По мере развития своей мысли Ж. Деррида расширяет понятие «логоцентризм», присоединяя к нему составляющие, указывающие на разные аспекты его критики. В конце концов он выводит химерический термин «онто-тео-телео-фоно-фалло-логоцентризм», тем самым стремясь высказать протест по отношению к онтологии (метафизике), теологии, представлению о телеологической сущности истории, ориентации западной культуры на фонетическое звучание и преобладание в ней маскулинности.

В рамках разрушения «союзничества метафизики и теологии»[[114]](#footnote-115) Деррида предлагает проект деконструкции «всех тех значений, источником которых был логос»[[115]](#footnote-116). Н. Автономова пишет, что «свою программу он строит на “борьбе с метафизикой”, на выявлении генеалогии метафизических понятий и обобщает эту работу-борьбу словом “деконструкция”»[[116]](#footnote-117). Как отмечает сам Ж. Деррида, стратегия деконструкции не является аутентичным проектом, поскольку имеет «ницщевские, фрейдовские и особенно хайдегерровские предпосылки»[[117]](#footnote-118). Вместе с тем он прямо указывает на то, что первоначально программа деконструкции была актуализована в системе взглядов центральной фигуры Реформации Мартина Лютера (1483-1546), который «говорил о “destructio”, обозначая этим необходимость деседиментации теологических страт, скрывавших первозданную наготу евангельского послания»[[118]](#footnote-119). Для определения понятия «деконструкция» Ж. Деррида использует «апофатическую стратегию», которая заключается в отрицании позитивных характеристик описываемого феномена. Философ указывает, что деконструкция – «это ни философия, ни доктрина, ни знание, ни метод, ни дисциплина, ни даже определенный концепт»[[119]](#footnote-120). По мнению философа деконструкция «не является методологической техникой, возможной или необходимой процедурой, не представляя собой закономерности программы и прикладных правил, [она] определяется как сам опыт (невозможной) возможности невозможного»[[120]](#footnote-121). Это означает, что сама деконструкция соответствует своей неопределимости и действует как «всеобъемлющая негация бытия»[[121]](#footnote-122). Иными словами деконструкция, с одной стороны, определяется апофатическим образом, с другой стороны, сама действует как апофазис. Негативная риторика деконструкции как «разборка и сборка» феноменов западноевропейской культуры сближается с апофатической («негативной») теологией, которая была основана в неоплатонизме и впоследствии развита в патристическом богословии раннехристианским теологом псевдо-Дионисием Ареопагитом (I в. н.э.). Теологический апофазис (с др-греч. ἀποφατικός – «отрицательный») можно определить как методологический отказ от положительного конституирования «данных» характеристик Бога за счет указания на то, что ему не присуще. Это в свою очередь подчеркивает непознаваемость, и, следовательно, неописуемость божественного начала в человеческом языке.

Сближение деконструкции и апофатической теологии позволяет сторонникам и некоторым исследователям творчества Ж. Деррида считать его религиозным мыслителем. Размышляя над этим, сам философ в книге «Письмо и различие» (1967) подчеркивает, что не относит свое философское поле к области «негативной теологии», больше всего в данной ситуации его волнует лингвистическая проблематика: «То, что называют “негативной теологией” в идиоме греко-латинского мира, есть язык»[[122]](#footnote-123). Ж. Деррида интерпретирует «негативную теологию» как «исчерпание дискурсивных возможностей языка»[[123]](#footnote-124), то есть такое положение, в котором язык больше не может функционировать. Иными словами деконструкция «демонстрирует сопротивление языка любому философскому (метафизическому) проекту»[[124]](#footnote-125). Исходя из этого, догматический язык традиционной теологии, претендующий на провозглашение «слова Божьего», в рамках деконструктивизма, с одной стороны, объявляется «опустошенным», с другой стороны, получает металингвистическую интерпретацию: «Язык – это то, что теология называет Богом и что необходимо или понадобится впредь для того, чтобы говорить»[[125]](#footnote-126).

По замечанию Н. Автономовой для Деррида в слове «логоцентризм» важнее всего «логос как “слово”, или даже логос как “звук” (фония), и только потом – как учение, знание, разум»[[126]](#footnote-127). В этой связи философ предлагает интерпретировать «тео-логоцентризм» в русле семиотической и лингвистической проблематики. В книге «Письмо и различие» (1967) Ж. Деррида пишет, что Запад можно представить в образе «сцены», и по его мнению эта «сцена остается теологической, пока над ней господствует *речь* (курсив наш), воля к речи, проект некоего первичного логоса, который, не принадлежа к театральному топосу, управляет им на расстоянии»[[127]](#footnote-128). С точки зрения философа христианская теология представляет собой «речь о Боге и его атрибутах»[[128]](#footnote-129) и, исходя из этого, она помещается в контекст дерридианской критики речевой практики. Отметим, что тезис о «смерти речи»[[129]](#footnote-130) и преобладании текстуальной реальности является одним из фундаментальных положений в системе философских взглядов Ж. Деррида. Он выстраивает последовательную критику акустических знаков, с одной стороны, в русле феноменологической проблематики, с другой стороны, в контексте семиотического вопроса о репрезентации.

Как мы уже отметили ранее, постмодернистская философия объявляет кризис репрезентативной функции знаков, когда знак (означаемое) не отсылает к устойчивому эмпирическому референту (означающему), а указывает на денотат, который является другим знаком. Такая ситуация приводит к тому, что любой знак является в одно и то же время и означаемым и означающим, то есть граница, дифференцирующая эти два семиотических компонента, сводится к нулю. Исходя из этого, Ж. Деррида предпочитает говорить о том, что речь является именно таким феноменологическим актом, в котором «означающее и означаемое кажутся сливающимися в единство»[[130]](#footnote-131). Следуя этой логике, автор концепции предлагает заменить слово «знак» термином «след», чтобы подчеркнуть направленность знаков друг на друга и «соотнесенность всего со всем»[[131]](#footnote-132). В этом смысле исследование семиотической реальности представляет собой «прослеживание», генеалогию «следов», которая осуществляется путем их «стирания». В результате такого «прослеживания», согласно Ж. Деррида, можно обнаружить, что каждый след имеет «прото-след», предшествующий данному, и благодаря этой генеалогической программе возможно выявить подвижность семиотической реальности.

Возвращаясь к проблематике речи, отметим, что, по мысли Ж. Деррида, ввиду семиотического смешивания какое-либо внеязыковое означаемое или означающее вообще не может быть зафиксировано, что свидетельствует об отсутствии источника смысла и какой-либо реальности, на которую можно указать. Для обозначения такого внеязыкового мета-знака Ж. Деррида вводит понятие «трансцендентального означаемого». И если с точки зрения философа метафизика заявляет претензию на существование «трансцендентального означаемого»[[132]](#footnote-133), то критика логоцентризма выявляет полную несостоятельность последнего, указывая на замкнутость языка, а также на дискурсивность, фоноцентричность, западноевропейской культурной традиции, и шире – бытия человека. Таким образом, «история культуры постмодерна артикулируется как история языка»[[133]](#footnote-134).

Следуя логике Ж. Деррида, эту ситуацию можно проиллюстрировать следующим примером: теолог, произносящий слово «Бог», не указывает на «внеязыковую» реальность и не конституирует ее. Согласно такому пониманию, для того, чтобы Бог был явлен как феномен, необходимо, чтобы он сам себя назвал «по имени»[[134]](#footnote-135), тем самым утвердил себя в языке, и, следовательно, в бытии, которое в постмодернизме артикулируется как языковое. Поэтому, теология, понимаемая как «речь о Боге» и как метафизическое указание на «трансцендентальное означаемое», или, по выражению Н. Юлиной, «экстралингвистический референт»[[135]](#footnote-136), с точки зрения Ж. Деррида является несостоятельной, так как она не выполняет функции, на которые претендует.

Вместе с тем, критикуя акустическое означивание, Ж. Деррида ставит на первый план «грамматологический проект», целью которого является переосмысление понятия «письма» и его отношения к речевой практике. Философ пишет о том, что западноевропейский логоцентризм вытеснил «письмо» на периферию, считая его «вторичным феноменом» после устной речи, поэтому, по мысли Ж. Деррида, разрушение логоцентрической позиции должно способствовать утверждению «изначальности» письма в роли «прото-письма». С точки зрения автора данный термин не означает хронологического предшествования письма речи или постулирование его в качестве метафизического истока, смысл «прото-письма» скорее в том, что оно объясняет сам принцип «записанности» бытия и выражает гетерогенность семиотической реальности в ситуации смешивания означаемого и означающего.

Для того чтобы более развернуто объяснить механизм «письменного осуществления семиотического бытия» философ предлагает неографизм «различАние» (differAnce), который выдвигается им в противовес традиционному онтологическому представлению о соотнесенности хронологического и топологического признаков бытия, иными словами, о «самотождественности» феноменов или «наличии здесь и сейчас», а также открытости этих феноменов человеческому сознанию. Переосмысляя феноменологическое наследие Э. Гуссерля, Ж. Деррида предлагает противоположное «метафизике наличия» понятие «различАния»[[136]](#footnote-137), чтобы подчеркнуть хронологическое, топологическое и смысловое несовпадение семиотических компонентов бытия. Ж. Деррида полагает, что устная речь ведет к «запутыванию следов», поскольку именно она смешивает означаемое и означающее, претендуя на тождество звука и смысла. С этой точки зрения генеалогия «следов» возможна только в текстуальном пространстве, поскольку письмо это осуществление «различАния», то есть актуализация несовпадения знаков, тогда как устная речь, по мнению Ж. Деррида, является областью их смешивания в хронологическом, топологическом и смысловом отношении. Исходя из этого, онто-теологическое представление о самотождественности феноменов, утвержденных божественным первоначалом, в философии Ж. Деррида заменяется правилом «различАния», регулирующим языковую игру текста, и, следовательно, механизм функционирования семиотической реальности.

Итак, в рамках «грамматологии» Ж. Деррида наполняет термин «письмо» новым содержанием и в то же время расширяет данное понятие, помещая его вне лингвистической проблематики: «письмо переполняет язык и выходит за его рамки»[[137]](#footnote-138). Более того философ делает громкие заявления, свидетельствующие о его пантекстуалистской позиции: «Язык уже изначально является письмом, <…> вне текста нет ничего»[[138]](#footnote-139). Таким образом, с точки зрения Ж. Деррида текстуальность заполняет все пространство культуры и бытия человека.

Рассмотрев концептуальную конфигурацию идей Жака Деррида, следует также добавить, что на определенном этапе философствования[[139]](#footnote-140) он переключает внимание с критики «тео-логоцентризма» на осмысление понятий, имеющих христианские коннотации, таких как «вера», «жертвенность», «дар», «дух», «священное», «мессианизм» и т.д. Кроме того Ж. Деррида обращает внимание на термин «религия» и его этимологическое значение. Отметим, что в целом теологические интенции философа осуществляются опять-таки в русле лингвистической и семиотической проблематики. Этот момент характеризуется в критической статье Дж. Макуарри, где он пишет, что постмодернисты очень любят играть с этимологией слов, и часто такая игра оборачивается весьма необоснованными выводами[[140]](#footnote-141).

Итак, в результате рассмотрения содержания критики христианской теологии в рамках проекта деконструкции французского философа Ж. Деррида можно суммировать следующие выводы:

Во-первых, критика христианской теологии в творчестве Жака Деррида разворачивается на фоне кризиса метафизики в классической философии и базируется на концепции «тео-логоцентризма» как основополагающей характеристики западной культурной традиции, укорененной в метафизических представлениях об иерархичном порядке мироздания, установленным Богом.

Во-вторых, проект деконструкции метафизических представлений предполагает их «разборку и сборку» в контексте лингвистической и семиотической проблематики, а также исходит из пантекстуалистского взгляда Жака Деррида, согласно которому социокультурное бытие человека интерпретируется как текст, а язык трансформируется в онтологическую категорию. В этой связи акустическая речь подвергается критике с феноменологических и семиотических позиций в контексте «грамматологии».

В-третьих, христианская теология интерпретируется Жаком Деррида как «речь о Боге и его атрибутах» и получает развернутую критику в связи с переосмыслением устной речи в его «грамматологическом» проекте. Язык традиционного христианства в этой связи объявляется нерелевантным, поскольку претендует на описание внеязыкового «трансцендентального означаемого», который в свою очередь не может быть зафиксирован.

Дерридианская критика метафизических оснований христианской теологии и представление о пантекстуализме открывает для представителей проекта деконструкции многочисленные пути лингвистической и семиотической интерпретации теологических понятий, в том числе метатекстуальное истолкование божественного начала в «а/теологическом» проекте, который будет рассмотрен во второй части настоящего исследования.

1. **Проблема социально-политического статуса христианства в концепции номадологии Жиля Делеза.**

Одним из наиболее фундаментальных положений постмодернистской философии, как мы уже выяснили в ходе рассмотрения общих концепций этого направления мысли, является тезис о «трех де-»: децентрированности, деструктурированности и деиерархизованности порядка мироздания. Постмодернистский ацентризм продиктован скепсисом в отношении идеи о том, что бытие может быть представлено в виде центрированного и структурированного пространства, представленного в виде иерархичной системы, и в контексте западной традиционной культуры это представление имеет метафизико-христианский генезис. В исследовательской литературе отмечается, что постмодернистская идея ацентризма проявляется в широком диапазоне тем: от децентрированности информационного потока и деструктуризации текста до потери социальными институтами места в иерархичной системе.

Отметим, что ключевое для этого представления понятие центра имеет разную смысловую коннотацию. С одной стороны, в рамках постмодернизма этот термин трактуется как установка западной культуры на выделение смыслообразующего понятия, фундирующего западноевропейскую традицию. Так, Ж. Деррида пишет: «Центр последовательно и установленным образом получает различные формы или имена»[[141]](#footnote-142). Он добавляет, что, исходя из этого, «история метафизики, как и история Запада, становится тогда историей этих метафор или метонимий: эйдос, архе, телос, энергия, усия, сущность, существование, субстанция, субъект, алетейя, трансцендентальность, сознание, Бог, человек и т.д.»[[142]](#footnote-143). С другой стороны, понятие «центр» интерпретируется в постмодернизме как топологическая основа социально-политического бытия, организованного иерархическим способом. С точки зрения постмодернизма западноевропейская цивилизация представляет собой структурированную схему, в центр которой помещается аппарат государственной власти, а остальные институты занимают позицию относительно центра, тем самым образуя социально-политическую иерархию.

Постмодернистская философия высказывает глубокое недоверие по отношению к такому мировидению. Так, Ж. Ф. Лиотар отмечает, что в «обществе постмодерна» «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институциями и историческими традициями теряют силу»[[143]](#footnote-144). Таким образом, постмодернистская философия провозглашает «борьбу» с «центризмом» в любом понимании, и если Ж. Деррида настаивает на его преодолении на семантико-лингвистическом уровне, то социально-политические коннотации «центризма» рассматриваются в номадологической концепции Жиля Делеза, соединенной с его леворадикальными политическими взглядами.

Номадологический (от общеевроп. «nomad» - «кочевник») проект Ж. Делеза представляет собой теоретическую программу переосмысления социально-политического порядка, нацеленную на конфигурацию нового мировосприятия, основанного на ацентрической и антиструктуралистской установке постмодернизма. В этой связи особое внимание в концепции номадологии уделяется религиозной проблематике, поскольку, согласно Ж. Делезу, «священное место религии – это, фундаментальным образом, центр»[[144]](#footnote-145). Основное положение делезовского проекта заключается в выделении двух противостоящих друг другу теоретических моделей социально-политического порядка: с одной стороны – государства, как оседлой центрированной структуры, управляющей законом (логосом), с другой стороны – «номадического» («кочевого») способа организации бытия или «племенной культуры». В качестве основных признаков номадизма Ж. Делез выделяет следующие: во-первых, «nomos противится закону, или polis’у»[[145]](#footnote-146), и в этом смысле занимает маргинальное по отношению к государству положение. Во-вторых, номадическая культура резко отличается от миграции и оседлости тем, что она «распределяет людей в неопределенном и некоммуникативном пространстве»[[146]](#footnote-147), тогда как мигрант или представитель оседлой культуры, напротив, «распределяет закрытое пространство среди людей, назначая каждому его долю»[[147]](#footnote-148). По мысли Ж. Делеза, кочевая культура в противовес миграции или оседлой модели государства не претендует на структурное подчинение определенной территории с выделением в ней центра и образованием иерархического порядка[[148]](#footnote-149). Согласно философу, номадизм, напротив, стремится оставить пространство открытым, децентрированным, деиерархизованным и деструктурированным. По выражению автора концепции, организацию номадического пространства можно охарактеризовать как «нестабильный синтез хаоса и космоса» или «хаосмос».

Желая усилить противостояние государства и номадизма, Ж. Делез вводит понятие «машины войны». В узком смысле этот термин отождествляется с понятием «военного института». Автор концепции полагает, что государство всегда «присваивает военную силу извне»[[149]](#footnote-150), но в то же время «боится военного аппарата, находящего у него на услужении».[[150]](#footnote-151) В широком смысле «машина войны» понимается как форма активного противоборства государству, и в этой роли может выступать любая ацентрическая парадигма. Ж. Делез поясняет, что «машина войны проецируется в абстрактное знание, формально отличное от знания, дублирующего аппарат Государства»[[151]](#footnote-152). В этом смысле номадизм представляет собой фундаментальную основу для «сооружения» «машины войны», философ провозглашает, что в буквальном смысле «кочевники изобрели машину войны против аппарата Государства»[[152]](#footnote-153).

Следуя ацентрической установке и отказу от бинаризма, Ж. Делез формулирует термин «детерриториализация» для выражения конститутивного принципа снятия оппозиции центра и периферии. М. Можейко объясняет, что функционирование этого принципа способствует тому, что любая территория в «номадическом» статусе «предстает как лишенная каких бы то ни было линий демаркации и каких бы то ни было выделенных точек»[[153]](#footnote-154). В этом плане «детерриториализация», по мысли Ж. Делеза, неизбежно приводит к отказу от структуры и иерархии, тем самым способствуя тому, что компоненты системы в буквальном смысле теряют свои места. Кроме того процедуре «детерриториализации» противопоставляется «ретерриториализация» как «реставрация территориальной дифференциации социального пространства и самодержавия выделенных в нем центров»[[154]](#footnote-155). В рамках номадологического проекта эти процессы рассматриваются не столько противоборствующими, сколько взаимосвязанными, так как с их помощью, по мысли Ж. Делеза, происходит «актуализация и реализация феноменов автохтонности и свободы»[[155]](#footnote-156) [[156]](#footnote-157).

Размышляя над проблемой структуры, Ж. Делез пишет, что наиболее репрезентативно модель структурного устройства воплощается в построении древа – лингвистического, семантического, генеалогического и т.д. Модель древа предлагает наглядный пример функционирования иерархической связи феноменов, индивидов или знаков, где корень мыслится как единый исток, а разветвления формируются по принципу дихотомического разделения. Ж. Делез указывает, что образ древа соотносится с категорией трансцендентности, которая является «европейской болезнью»[[157]](#footnote-158), противопоставляя ее восточному типу ментальности. «Здесь можно усмотреть причину противостояния между милой Западу философией трансцендентности и присущей Востоку философией имманентности: Бог, который сеет и косит в противоположность Богу, который втыкает и выкапывает»[[158]](#footnote-159).

Взамен структурной модели с вертикальными связями Ж. Делез предлагает использовать ботанический термин «ризома» (букв. «корневище») для описания нелинейного и горизонтального способа взаимосвязи знаковых компонентов бытия. Он пишет: «Ризома непрестанно соединяет семиотические звенья, организации власти и обстоятельства, отсылающие к искусству, наукам или социальной борьбе»[[159]](#footnote-160). По его мнению «ризоматическая» связь семиотических элементов обладает следующими свойствами: во-первых, она подчеркивает гетерогенность знакового пространства; во-вторых, «ризома» указывает на множественность в противоположность единому корню структурной модели древа; в-третьих, разрыв семиотической взаимосвязи в любом случае представляется незначительным, поскольку «ризома не перестает самовосстанавливаться»[[160]](#footnote-161). «Ризоматическая» связь, по мнению Ж. Делеза, может быть продемонстрирована в образе лабиринта с множеством каналов или ходов.

По мысли автора номадологической концепции, установление ризоматической связи в процессе «детерриториализации» подразумевает «отрыв» человека от «корней». И если «претензия Государства – быть интериоризованным образом мирового порядка и укоренять человека»[[161]](#footnote-162), то «новый трайбализм»[[162]](#footnote-163) отвязывает или высвобождает его из-под власти любых центрированных структур, в том числе государства и традиции, тем самым обеспечивая его переход в «блуждающее состояние»[[163]](#footnote-164). Такая онтологическая модель описывается Ж. Делезом при помощи математического термина «сингулярность». «В рамках номадологического проекта постмодернизма исходные основания бытия интерпретируются как сингулярности, т.е. единичности, принципиально противящиеся любой попытке универсализации»[[164]](#footnote-165). Отметим, что это понятие выражает две важнейшие для неклассической философии онтологические категории: процессуальность и событийность, то есть представление о бытии как «становлении». Причем в рамках неклассической онтологии «процессуальность» интерпретируется не как телеологическое движение истории, а как протекание индивидуальных единичных событий или, по выражению итальянского теолога Джанни Ваттимо, «событийный поток»[[165]](#footnote-166). Постметафизическая теология, включая рассматриваемую в данной работе «а/теологическую» школу, берет это представление за основу в осмыслении истории западноевропейского христианского мира.

Итак, проанализировав общие положения концепции номадологии, обратимся к религиозно-философским идеям Ж. Делеза, выстроенным в контексте рассмотренной теории. В книге «Тысяча плато. Капитализм и шизофрения» (1980) философ пишет, что «абсолют религии предназначен для фиксации в глобальном устойчивом центре <…> и в этом смысле религия – это деталь аппарата Государства»[[166]](#footnote-167). Он отмечает, что христианство, как и все монотеистические религии, «неотделимо от имперского правового государства, [оно] содействовало идеалу оседлости и обращалось скорее к мигрирующим компонентам, нежели к номадическим»[[167]](#footnote-168). В этом плане «государственная религия» и «номадическая культура» выступают как два противоположных полюса. Более того Делез пишет, что кочевник противопоставляется священнику «государственной религии» как тот, кто обладает «специфически атеистическим»[[168]](#footnote-169) мировидением.

Однако, согласно автору концепции, «оппозиция между религией и номадизмом»[[169]](#footnote-170) не является окончательно утвержденной, поскольку религия, по мысли Ж. Делеза, может выступать двояким образом: и как элемент государства, и в широком смысле как «элемент машины войны»[[170]](#footnote-171). Этот тезис объясняется тем, что религия в силу своего стремления «распространить универсальное или духовное Государство по всей ойкумене, выходит за пределы идеальных границ Государства, дабы вступить в зону вне государств»[[171]](#footnote-172). Ж. Делез пишет: «Религия конституируется в машине войны, она мобилизует и высвобождает колоссальный запас номадизма или абсолютной детерриториализации <…> оборачивает против формы-Государства свою мечту об абсолютном Государстве»[[172]](#footnote-173). Таким образом с этих позиций, религия, выступающая против государственных центробежных властных структур, трансформируется в машину войны, противопоставляя государству собственную модель «духовной» организации социально-политического пространства. В такой ситуации, по мысли философа, социально-политический статус «государственной» религии конвертируется в «номадический». Кроме того по указанию автора концепции изменение статуса религии в этом ключе подразумевает ее «мутацию и адаптацию»[[173]](#footnote-174). Исходя из этого, верующий становится «кочевником-атеистом», так как, по мысли Ж. Делеза, в «обществе постмодерна» «нет более нужды верить в Бога <…> теология теперь – наука о несуществующих сущностях, а божественное и антибожественное, Христос и Антихрист, лишь оживляют язык»[[174]](#footnote-175).

Более того автор концепции утверждает, что «подлинная» природа христианства заключается в его номадизме, и «религия вообще напрасно старается компенсировать свою специфическую детерриториализацию духовной и даже физической ретерриторизацией и отдать предпочтение движению миграции и идеалу институциональности»[[175]](#footnote-176). В этом плане, например, крестовые походы, понимаемые как ориентация христиан на захват «центра мира», согласно Ж. Делезу, оказываются на самом деле «номадическим предприятием», как и любая «священная война»[[176]](#footnote-177). Он объясняет: «Идея Крестового похода предполагает в себе саму эту изменчивость направлений – изломанных, неустойчивых, - [тем самым] превращает религию в машину войны и, одновременно, использует и вызывает соответствующий номадизм»[[177]](#footnote-178).

Итак, в результате анализа номадологической теории Жиля Делеза на предмет проблемы социально-политического положения христианства в современном мире можно обозначить следующие выводы:

Во-первых, проблема социально-политического статуса христианства в «обществе постмодерна» рассматривается в номадологической концепции в контексте противопоставления государственной и номадической (кочевой) модели устройства социально-политического бытия, где номадизм соответствует трем семантико-топологическим ориентациям постмодернизма – децентрированности, деструктурированности и деиерархизованности – и предлагает «ризоморфную» организацию бытия, понимаемого с точки зрения неклассической онтологии как становление событийности.

Во-вторых, в рамках концепции номадологии статус религии как социального института, включенного в государственную политическую структуру, подвергается критике в связи с ацентрической, аиерархической и аструктуралистской установками постмодернизма.

В-третьих, номадологический проект примеряет к христианству новый социально-политический статус «машины войны», суть которого заключается в актуализации механизма активного противостояния номадической модели государственному устройству за счет манифестации христианской утопии абсолютного государства.

В-четвертых, присвоение номадического статуса христианству, и религии в целом, в рамках рассматриваемой концепции предполагает трансформацию вероучения с учетом ориентации «общества постмодерна» на атеистическое мировоззрение.

Религиозно-философские идеи Жиля Делеза относительно проблемы изменения социально-политического статуса христианства в «обществе постмодерна» нашли отражение в постмодернистском теологическом движении в контексте вопросов о секуляризме и «постхристианской религиозности»[[178]](#footnote-179). Кроме того провозглашение номадологией необходимости трансформации христианского вероучения в сторону атеистического мировосприятия коррелирует с идеями такого теологического движения 1960-х годов как теология «смерти Бога».

Итак, завершив анализ идей постмодернистской философии относительно проблемы кризиса христианства, мы пришли к следующим промежуточным выводам:

1. В постмодернистской философии проблема кризиса христианства осмысляется в контексте критической программы этого интеллектуального направления, нацеленной на переосмысление феномена западноевропейской культурной традиции. Постмодернизм определяется: (1) недоверием к рационалистическим и гуманистическим принципам модернизма, понимаемого как идейное течение западноевропейской интеллектуальной культуры, воплощающее идеалы эпохи Просвещения; (2) осуждением философского реализма и эпистемологической уверенности в возможности чувственного и интеллектуального познания мира; (3) критикой метафизических теорий в классической философии и христианской теологии; (4) отказом от возможности описания миропорядка путем выделения структур, в частности бинарных линий демаркации, и очерчивания иерархической схемы бытия с выделением центра.
2. В рамках постмодернистской критической программы христианство осмысляется как конститутивный элемент западноевропейской цивилизации, имеющий определяющее влияние на историю ее развития, поэтому, провозглашая кризис западной культуры, постмодернизм вместе с тем постулирует кризис христианской традиции.
3. В проекте деконструкции Жака Деррида, представляющего собой программу лингвистического, семиотического и феноменологического переосмысления («разборки и сборки») тенденций и явлений западной культурной традиции, христианская теология анализируется с лингвистической точки зрения в контексте дерридианского тезиса о приоритете письма перед устной речью, а также своеобразной интерпретации мира как замкнутого текстуального или языкового пространства. Постмодернизм постулирует несостоятельность языка христианской теологии в связи с ее указанием на внеязыковые трансцендентные феномены.
4. В концепции номадологии Жиля Делеза предлагается переосмысление общественно-политического положения христианства как социального института, включенного в область государственного порядка, и присвоение ему «номадического» статуса, суть которого состоит в выведении христианства за рамки любых социально-политических структур, актуализации постмодернистской установки на децентрализованное, деструктуризованное, деиерархизованное, «ризоморфное» состояние феноменов западноевропейской цивилизации, а также трансформацию христианского вероучения с учетом атеистической ориентации «номадической» (кочевой) модели организации социально-политического бытия.

# Глава II. Проблема кризиса христианства в постмодернистской теологии

1. **Общая характеристика постмодернистской теологии**

Постмодернистская теология – это современное религиозно-философское течение, сформировавшееся в англо-американской университетской среде в 1980-х гг. на стыке идей постмодернизма и западных теологических движений ХХ века. Одним из первых, кто сформулировал «миссию» постмодернистской теологии, был американский теолог Харви Кокс (р.1929). В своей работе «Религия в мирском граде» (1985) он писал: «Постмодернистская теология нужна нам для того, чтобы решать задачи, связанные не с упадком религии, а с ее новым расцветом; не со смертью Бога, а с возрождением богов; не с распространением скептицизма, а с новым восприятием сакрального; не с индивидуальным благочестием, а с политической верой»[[179]](#footnote-180). Он предлагает обратить внимание на соотношение, с одной стороны, социокультурных тенденций ХХ века, которые в постмодернизме были обозначены как «состояние постмодерна», и традиционной христианской ортодоксии – с другой стороны. Постмодернистская теология сосредоточивается на спектре проблем, вытекающих из этого соотношения, и, основываясь на теоретических разработках постмодернистской философии, обращается к таким вопросам как кризис христианской теологии и поиск новых оснований для легитимации теологического знания, социально-политическое положение христианства в условиях секулярного общества и т.д.

Отметим, что одной из особенностей постмодернистской теологии является ее внеконфессиональный характер, хотя среди представителей современных теологических движений, использующих концептуальный аппарат постмодернистской философии, можно выделить теоретиков с явно протестантским уклоном, и тех, кто причисляет себя к католическому вероисповеданию. Наиболее яркими фигурами из числа последних являются Джон Капуто (р. 1940), Жан Люк Марион (р. 1946), Ричард Керни (р.1954) и Кевин Харт (р.1954).

В англоязычной исследовательской литературе принято выделять внутри постмодернистской теологии ряд школ и направлений. Так, американский исследователь К. Ванхузер в сборнике «Кембриджское руководство к постмодернистской теологии»[[180]](#footnote-181) приводит следующую типологию, в которую он включает семь основных направлений:

1. Деконструктивистская или a/теология (Марк С. Тейлор, Карл Рашке, Чарльз Уинквист, Томас Альтицер);
2. Конструктивная теология или теология процесса (Дэвид Рэй Гриффин, Дэвид Трейси, Джон Кобб);
3. Постлиберальная теология (Джордж Линдбек);
4. Консервативная или реставрационистская теология (Иоанн Павел II);
5. Социальная или либерационистская теология (Харви Кокс, Корнел Уэст);
6. Радикальная ортодоксия (Джон Милбанк);
7. Постметафизическая теология (Жан Люк Марион).

Отметим, что при составлении этой классификации автор исходит из понимания постмодернистской теологии как комплекса теологических движений, существующих в условиях «общества постмодерна». В этом плане классификация Ванхузера предполагает включение большинства современных западных теологических проектов, нацеленных на переосмысление традиционного христианского вероучения.

Другую типологию предлагают нам авторы книги «Многообразие постмодернистской теологии»[[181]](#footnote-182) Д. Гриффин, Дж. Холланд и У. Бердсли. Их классификация оставляет в стороне от постмодернистского дискурса большинство указанных течений и делит постмодернистскую теологию на два больших направления: деконструктивистскую (или «а/теологию»), основанную на идеях французского философа Жака Деррида, и т.н. «(ре)конструктивную», основоположники которой развивают идеи неоклассической метафизики и процесс-теизма американских мыслителей Альфреда Н. Уайтхеда (1861-1947) и Чарльза Хартшорна (1897-2000). Представители последней, Дэвид Р. Гриффин (р.1939) и Джон Б. Кобб (р.1925), основали центр этого течения мысли в Клермонтской школе теологии, в штате Калифорния, США.

Направление деконструктивистской теологии возникло в 1980-х гг. под влиянием идей постмодернистской философии, в особенности проекта деконструкции Жака Деррида и номадологического проекта Жиля Делеза. К представителям этого направления относят Карла Рашке (р. 1944), Марка Тейлора (р. 1945), Роберта Шарлеманна (1929-2013), Чарльза Уинквиста (1944-2002), Грэхэма Уорда (р. 1955) и некоторых других. Часто в этот ряд включают имя основателя движения теологии «смерти Бога», американского теолога Томаса Альтицера (р. 1927), поскольку он примыкает к школе деконструктивистов и продолжает развивать идеи радикальной теологии в контексте постмодернистских концепций. Программный сборник этих авторов под названием «Деконструкция и теология» (1982) можно считать своеобразным манифестом теологии деконструктивизма.

На наш взгляд, приведенные выше классификации являются слишком широкими для определения постмодернистской теологии как конкретного религиозно-философского движения, поскольку они включают в эту область практически все теологические направления, существующие в западноевропейском пространстве на сегодняшний день. В связи с этим, целесообразно выделить из вышеперечисленных движений деконструктивистскую теологию («а/теологию») как собственно постмодернистское направление, поскольку представители этой школы последовательно применяют концептуальный аппарат постмодернизма для теологической рефлексии. Другие направления современной теологии сосредоточены на идеях феминизма, экзистенциализма, феноменологии и других идейных течениях ХХ века, поэтому, на наш взгляд, они выходят за рамки постмодернистского дискурса, понимаемого в узком смысле.

Отечественный исследователь Ю. Селиванов отмечает, что внутри деконструктивистской теологии можно выделить два подхода, условно обозначенных как «анти- или “атеологический” (К. Рашке, М. Тейлор, Ч. Уинквист) и радикально теологический (Т. Альтицер)»[[182]](#footnote-183). Отметим, что рассматриваемое нами направление существует по сей день. Наиболее репрезентативно идеи постмодернистского теологического движения представлены в сочинениях Карла Рашке и Марка Тейлора. В целом работы этих мыслителей можно отметить в связи с их всеохватным характером, поскольку они посвящены не только теологии, но и различным аспектам современности, включая проблемы секуляризации, глобализации, капитализма, политических идеологий и другие.

Деконструктивистская теологическая школа объединена вокруг американского журнала «Journal for Cultural and Religious Theory»[[183]](#footnote-184), главным редактором которого является один из ярких представителей этого движения профессор Департамента религиоведения в университете Денвера, штат Колорадо, США, теолог и философ Карл Рашке. Он не только принимает участие в теологических дискуссиях, но и специализируется на проблемах философии религии, культуры, техники, медиа, народной религиозности, оккультизма и другие. Наиболее известны его работы: «Религия и человеческий образ» (в соавторстве с М. Тейлором и Дж. Кирком) (1976), «Алхимия слова: язык и конец теологии» (1979), «Конец теологии» (2000), «Цифровая революция и возникновение постмодернистского университета» (2002), «Следующая Реформация: почему евангелики должны воспринять постмодерн» (2004), «ГлобоХристос: великое свершение принимает постмодернистский оборот. Церковь и постмодернистская культура» (2008), «Постмодернизм и революция в религиозной теории: навстречу семиотике события» (2012) и другие. Многие его статьи посвящены проблемам «общества постмодерна» и присутствия религии в условиях современного секулярного общества, в частности он рассматривает религию как культурную систему символов и отводит важную роль семиотике религии в современной религиозной философии. Вместе с другими представителями деконструктивистской теологии он разрабатывает, по его выражению, проект «герменевтики смерти Бога»[[184]](#footnote-185), указывая, что при помощи деконструкции теологических понятий возможно открытие нового понимания того, *что* для современного секулярного человека означает «смерть Бога».

Проблема деконструкции теологии подвергается тщательной разработке в системе взглядов профессора Департамента религиоведения в Колумбийском университете, США, теолога Марка Тейлора. Французский философ, основатель проекта деконструкции Жак Деррида был его близким другом, и в своих религиозно-философских взглядах Тейлор полностью следует его ключевым идеям, вошедшим в концептуальное ядро философии постмодернизма. Наиболее известны работы М. Тейлора: «Деконструируя теологию» (1982), «Деконструкция в контексте» (1986), «Заблуждение: постмодернистская a/теология» (1987), «Имагологии: медиафилософия» (1994), «О религии: экономика веры в виртуальной культуре» (1999), «После Бога» (2007), и другие. Теологический проект М. Тейлора носит название «a/теология», и, по его словам, такое понятие подчеркивает специфику постмодернистской теологии, поскольку акцентирует внимание на том, что она находится «по ту сторону» религии и атеизма, то есть выбирает путь неопределенности, соответствующий «духу постмодернистской эпохи».

К. Рашке отмечает, что внутри деконструктивистского теологического проекта можно выделить группы теоретиков, использующих разные аналитические подходы к выполнению поставленных задач и имеющих разные теоретические предпосылки. Так, Ч. Уинквист работает в модусе психоаналитической теории постмодернистского теоретика Ю. Кристевой, Р. Шарлеманн и М. Майерс опираются на позиции экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера, а Т. Альтицер разворачивает свою теорию на фоне теопоэтических рефлексий У. Блейка и абсолютизма Г. В. Ф. Гегеля[[185]](#footnote-186). Однако единым теоретическим фундаментом для этого интеллектуального направления служит стратегия деконструкции феноменов западной культуры, предложенная Ж. Деррида, и в целом постмодернистская критическая программа.

Таким образом, можно выделить следующие особенности постмодернистской теологии:

во-первых, преемственность постмодернистского скепсиса в отношении к западноевропейской культурной традиции и следование критической программе постмодернизма;

во-вторых, использование постмодернистских стратегий для поиска адекватного ответа на критику христианства со стороны философии и решения проблемы кризиса христианства, связанной с потерей легитимного основания теологического знания и изменением положения христианства в социокультурных условиях секулярного мира.

## Постмодернистская теология в контексте эволюции идей протестантского теологического модернизма

По оценкам исследователей, формирование идей постмодернистской теологии связано не только с возникновением концепций постмодернизма как идейного течения, но также сообразуется с развитием феномена протестантского теологического модернизма в ХХ веке. Британский исследователь Дж. Макуарри пишет: «Религиозная мысль модерна следует тому, что можно назвать “канонами” Просвещения, точнее сказать, она приветствует рациональность, с уважением относится к естественным наукам и критической истории, подвергает сомнению авторитет и сводит к минимуму “сверхъестественное” в религии»[[186]](#footnote-187).

Социальные, политические, экономические и культурные трансформации ХХ века, в частности стремительные процессы секуляризации, научно-технического прогресса, рост капитализма, возникновение политических идеологий и т.д., поставили перед христианством новые задачи, в основном, связанные с проблемой поиска «срединного пути» между секулярной культурой и христианской ортодоксией. В исследовательской литературе отмечается, что христианская культура в ХХ веке оказалась в ситуации глубокого кризиса, порожденного противоречием между традиционными христианскими представлениями, с одной стороны, и социальными потрясениями и мировоззренческими переменами в обществе – с другой. Кроме того исследователи отмечают, что после Второй мировой войны в результате противоречивых отношений христианских деноминаций с фашистской властью, возник т.н. «кризис доверия» по отношению к христианству.[[187]](#footnote-188) С другой стороны, кризис христианской культуры в этот период способствовал «теологическому ренессансу», то есть появлению теологических движений, которые можно назвать «модернистскими», следуя описанию Дж. Макуарри.

Надо сказать, что проблема обновления в истории западного христианства не нова. Еще в XV-XVI веках в Европе некоторые мыслители выступали с открытой критикой католической церкви. Гуманисты Возрождения призывали к ее обновлению, с этой идеей выступил и немецкий идеолог Реформации Мартин Лютер (1483-1546). Возникшее в XVI веке протестантское движение стало мощной силой преобразования католического вероучения и практики, в результате чего возникла совершенно новая религиозная мысль. Характер последующего развития протестантской теологии свидетельствует о высокой степени восприимчивости протестантизма к усваиванию новых идей.

Отметим, что появление протестантских теологических движений в ХХ веке и их идеи, нацеленные на модернизацию вероучения, стали одним из ответов на кризис христианской культуры, вызванный социальными потрясениями и переменами в обществе в прошлом столетии. Постмодернистская теология может быть рассмотрена в контексте развития теологического модернизма, поскольку, как мы уже выяснили, она продолжает их риторику относительно проблемы кризиса христианства. Итак, отметим ключевые идеи протестантского модернизма, имевшие большое значение для развития постмодернистской теологии.

**Диалектическая теология Карла Барта (1886-1965).** Одной из наиболее влиятельных теологических систем ХХ века стала т.н. «диалектическая» теология («неоортодоксия», «теология Слова»), основоположником которой является немецкий кальвинистский теолог Карл Барт. Его идеи оказали большое влияние на всю протестантскую теологию ХХ века и были известны также и теологам-постмодернистам.

В центре проблематики диалектической теологии находился вопрос о соотношении божественного и человеческого начал, между которыми, согласно К. Барту лежит непреодолимая бездна. Следуя идеям датского философа С. Кьеркегора, Барт писал, что преодоление этого разрыва возможно только благодаря «прыжку веры» и божественному Откровению, посредством которых раскрывается диалектическая взаимосвязь Бога и человека. Вера, по мысли теолога, не является чем-то самодостаточным, а раскрывается в человеке благодаря экзистенциальному действию божественного Слова в сердце человека.

По оценке исследователей, «Барт создал условия для появления радикальных богословских течений, проведя четкую границу между христианской верой как воплощением поисков человека Богом и религией, которую он отвергал как поиск Бога, совершаемый человеком. Новые богословские идеи 1960-х годов стали одновременно и протестом против этого аспекта бартовского учения, и их продолжением»[[188]](#footnote-189).

К. Барт в своей теологической системе обозначил радикальный онтологический разрыв Бога и человека и подчеркнул идею непознаваемости божественного начала. Отметим, что взгляды К. Барта сформировались в атмосфере оппозиции либеральной протестантской теологии, представители которой (Фридрих Шлейермахер (1768-1834), Альбрехт Ричль (1822-1889), Эрнст Трёльч (1865-1923), Адольф фон Гарнак (1851-1930)) следовали идеям антропоцентризма и психологизма, стремясь «имманентизировать» божественное начало и приблизить его к человеку. В свою очередь К. Барт резко критиковал такие представления, постулировав резкий разрыв между божественным и человеческим.

**Проект «демифологизации» библейского повествования Рудольфа Бультмана (1884-1976).** Как отмечает Дж. Макуарри, Р. Бультмана можно считать одним из ярчайших представителей «модернистской» христианской мысли. В своей теологической программе он обращается к вопросу об исторической подлинности библейского повествования и его соответствии картине мира современного человека. В 1941 году на собрании Общества лютеранских теологов в немецком городе Альпирсбах богослов представил свой доклад, который позже стал своего рода манифестом проекта «демифологизации» Библии. В своей работе «Новый Завет и мифология» (1941), говоря о библейской истории, Бультман отметил: «…Все это - мифологическая речь <…> коль скоро эта речь мифологична, она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мифическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира? В этом случае задачей теологии была бы демифологизация христианского провозвестия»[[189]](#footnote-190).

Идеи о демифологизации учения и влияние исторического метода Тюбингенской школы сподвигло Р. Бультмана на собственное историческое исследование, которое было представлено в его работе «Иисус» (1927). Рассмотрение фигуры Христа с исторической перспективы привело теолога к выводу о том, что реальное историческое лицо с именем Иисус Христос не имеет отношения к христианской концепции спасения. По его мнению в различии образа Спасителя и исторической фигуры Иисуса скрывается загадка керигмы[[190]](#footnote-191) и истории, где под керигмой понимается вневременное провозглашение благой вести.

Основываясь на критическом подходе к христианской истории и противопоставляя этому концептуальное понятие керигмы, Бультман поставил во главу угла проблему интерпретации божественного Откровения. В своем сочинении «Современная интерпретация Библии и экзистенциалистская философия» он писал, что «демифологизация – это метод герменевтики, т.е. метод интерпретации, экзегезы»[[191]](#footnote-192). Р. Бультман принял тот факт, что интерпретация исходит из предварительных субъективных предпосылок и называет эту обусловленность «жизненным отношением», отмечая, что «при таком отношении у нас уже есть определенное понимание предмета, а из этого понимания возникают представления, на которых строится интерпретация»[[192]](#footnote-193). «Жизненное отношение», согласно Р. Бультману, покоится в априорных формах человеческого отношения к Богу, иными словами, заложенном в человеке знании о Боге и бессознательных и сознательных мотивах к его поиску. Теолог продолжает: «Человеческую жизнь приводит в движение вопрос о Боге, потому что – сознает он это или нет – ее постоянно приводит в движение вопрос о собственном существовании. Вопрос о Боге и вопрос о себе тождественны»[[193]](#footnote-194).

Следует отметить, что проект «демифологизации» Р. Бультмана и конфигурация идей, связанных с этим проектом, обусловили герменевтический и экзистенциалистский поворот в протестантском богословии. Кроме того библейская экзегетика, как неотъемлемый элемент христианского богословия, в теологии Бультмана обогащается философскими онтологическими принципами, положенными М. Хайдеггером и позднее Х. Г. Гадамером. «Возвращение» экзегетики в теологию под видом философского метода дало надежду на реабилитацию христианской богословской мысли после кризиса метафизического базиса.

**Теология культуры Пауля Тиллиха (1886-1965).** В центре внимания немецко-американского мыслителя Пауля Тиллиха была проблема соотношения христианского учения и современной культуры. В первом томе «Систематической теологии» (1951) он писал: «Только мужественным соучастием в “ситуации”, то есть во всех тех разнообразных формах культуры, в которых выражена интерпретация современным человеком его существования, и можно преодолеть нынешнее колебание керигматической теологии между присущей подлинной керигме свободой и ее окостенением в ортодоксии»[[194]](#footnote-195). П. Тиллих провозглашал идеал «керигматической» теологии, которая по его мнению должна коррелировать с культурой современности. Эта проблема оказалась наиболее актуальной для современного христианства, а представители постмодернистской теологии уделили этому вопросу особое внимание в связи с переосмыслением положения христианства в «обществе постмодерна».

Отметим, что наиболее привлекательной для постмодернизма стала проблема символа в творчестве Тиллиха. Он писал: «Используя метод корреляции, систематическая теология поступает следующим образом: она анализирует ту человеческую ситуацию, которая порождает вопросы о существовании и показывает, что используемые христианской Вестью символы являются ответами на эти вопросы»[[195]](#footnote-196). В этой связи он развивал свое учение о Боге, которое по оценке исследователей оказалось наиболее противоречивым из всех его богословских идей. Больше всего споров возникло вокруг его известного утверждения: «Бога не существует. Он само бытие без сущности и существования. Поэтому заявлять, что Бог существует, значит отрицать его»[[196]](#footnote-197). Гренц и Олсон отмечают, что П. Тиллих значительно онтологизировал христианское учение о Боге. Он считал, что «поскольку Бог абсолютен, бесконечен и совершенно свободен, о нем можно говорить лишь символически, за исключением констатации его тождественности с бытием как таковым. Все прочие описания и характеристики Бога чисто (а не только!) символичны»[[197]](#footnote-198). Такую концепцию Бога Тиллих сам именовал «Бог над Богом». Отметим, что эти идеи теолога нашли отражение в «христианском атеизме» Т. Альтицера и «а/теологии» М. Тейлора.

**Концепция «безрелигиозного христианства» Дитриха Бонхеффера (1906-1945)**. Большое значение для развития протестантской теологии ХХ века имели сочинения немецкого лютеранского пастора Дитриха Бонхеффера. В 1940-е годы, когда бультмановская концепция «демифологизации» христианского провозвестия получила широкую огласку, Д. Бонхеффер трудился над одним из своих фундаментальных трудов – «Этикой» (1949), которая была опубликована уже после его гибели. Однако еще большей популярностью в послевоенном мире стали пользоваться его письма и заметки из тюрьмы, куда он был помещен как антифашист.

Находясь в тюрьме с 1943 года Д. Бонхеффер размышлял над проблемой места христианства в социально-политическом пространстве того времени: «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос?»[[198]](#footnote-199). Из мест заключения в своих «Письмах другу» (1951) он писал: «Я выйду отсюда наверняка не как ”homo religiosus”, напротив, мое недоверие и мой страх перед “религиозностью” здесь еще выросли»[[199]](#footnote-200). Из этих мыслей и жизненного опыта родилась концепция «безрелигиозного христианства», которая впоследствии стала важным мотивом для радикальной теологии. Под этим термином Д. Бонхеффер понимал такое состояние человечества, в котором люди уже не нуждаются в отчаянном уповании на божественное всемогущество, а выступают как активное начало, вовлеченное в земную жизнь. Идея «безрелигиозного христианства» была тесно связана с религиозной этикой Бонхеффера и его концепцией ученичества и «мирской святости», когда человек не удаляется от мира, а наоборот, следует Христу во всех аспектах своего существования.

Вместе с тем Бонхеффер призывал к нерелигиозной трактовке библейского повествования. Он поддерживал идею демифологизации Бультмана и писал: «Проблематичны не только “мифологические” понятия вроде “чуда”, “вознесения” и т.д. (которые, однако, принципиально неотделимы от понятий “Бог”, “вера” и пр.!), но вообще все “религиозные понятия”. Нельзя разделять “Бога” и “чудо” (на чем настаивает Бультман), но нужно суметь возвещать и интерпретировать *и то, и другое* “не-религиозно”»[[200]](#footnote-201). Таким образом, Бонхеффер продолжал идеи критического отношения к Библии. Можно сказать, что проблему кризиса христианства Бонхеффер усматривал в «дешевой благодати», своего рода номинальном следовании христианскому вероучению. Обозначив разделение понятий «религии» и «христианства», он надеялся утвердить новый смысл христианской теологии, но, к сожалению, Бонхеффер так и не успел систематизировать свои теологические взгляды.

Исследователи отмечают, что теологические системы, возникшие в немецком протестантском богословии в первой половине ХХ века, открыли путь для дальнейшей модернизации христианской теологии. В 1950-х гг. идеи К. Барта, Р. Бультмана, Д. Бонхеффера и других немецких теологов проникли в англо-американскую интеллектуальную среду. С одной стороны, трансляции этих идей способствовала вынужденная эмиграция многих религиозных мыслителей и философов из фашистской Германии в США. Отметим, что протестантский теологический модернизм «встретился» с постмодернистскими идеями в американской университетской среде в 1970-е гг., когда постмодернизм стал активно набирать силу и его идеи обретали новых и новых сторонников. Кроме того в это время большой популярностью в США и Великобритании пользовались некоторые французские философы постмодернистского направления, в частности Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиотар и некоторые другие. В то же время американские и британские теологи активно писали о модернистских тенденциях немецкого богословия. В частности одним из первых теологических бестселлеров стала книга «Честно перед Богом» (1963) англиканского богослова, епископа Вулвичского Джона Робинсона (1919-1983). В этом сочинении он транслировал идеи рассмотренных выше немецких теологов и сделал выводы о необходимости избавиться от идеи трансцендентности Бога, «перевести язык теологии на язык антропологии»[[201]](#footnote-202). Д. Робинсон считал, что божественную реальность необходимо искать внутри повседневных процессов светской жизни, поскольку Бог неотделим от истории человечества. Отметим, что сочинение теолога вызвало широкий резонанс в английском христианском сообществе: многие писали негативные отзывы, считая идеи Д. Робинсона «предательством» по отношению к евангельским истинам.

Однако еще более смелые и парадоксальные для христианской ортодоксии идеи были сформулированы основоположниками американских теологических движений в третьей четверти ХХ века, начиная с 1950-60-х гг. Этот период отмечен высокой степенью дисперсности «теологий», сформированных англо-американскими протестантскими мыслителями. Среди этих направлений можно выделить следующие школы: неолиберальная теология Ричарда (1894-1962) и Райнхольда (1892-1971) Нибуров, теология суперэкуменизма Джона Хика (1922-2012), набор «социальных теологий» - «труда», «освобождения», «революции», «черное» богословие Джеймса Коуна (р.1938), «секулярная» теология Харви Кокса, слабая теология Джона Капуто (р.1940), уже упомянутая ранее теология «смерти Бога», феминистская и «вуманистская» теологии, «процесс-теология» и другие. Как отмечает отечественный исследователь Г. Боков: «Протестантский теологический модернизм 1960-х годов был связан с требованием категорического отказа от прежних “религиозных форм” <…> в США стало принято говорить о “теологическом радикализме”, который выражался в попытке обнаружить “сущность христианства” и вовсе вне каких либо “религиозных форм”»[[202]](#footnote-203).

**Теология «смерти Бога».** Наиболее важным с точки зрения преемственности идей в постмодернистской теологии стал один из самых «громких» и радикальных феноменов протестантского теологического модернизма, а именно движение теологии «смерти Бога». Программный сборник представителей этой школы У. Хамильтона (1924-2012) и Т. Альтицера под названием «Радикальная теология и смерть Бога» (1966) стал, по сути, манифестом «теологической революции», провозглашающей «новое христианское самосознание»[[203]](#footnote-204). В этой книге утверждался тезис о «смерти Бога», ставший фундаментом «христианского атеизма». Т. Альтицер интерпретирует «смерть Бога» как его «самоуничтожение», которое, согласно теологу, является «кенотическим актом божественного самоопустошения», проявлением высшей любви и благодати. В этом учении «аннигиляция» Бога представляется как реальное «историческое событие». По мнению теолога феномен «самоуничтожения» Бога под силу осмыслить только настоящему христианину, поскольку это глубоко религиозный опыт, опыт «отсутствия Бога».

На наш взгляд, теология «смерти Бога» завершила эволюцию идей протестантского теологического модернизма, последовательно совершавшего движение в сторону рационализации христианского мировоззрения и избавления от идеи сверхъестественного. Можно сказать, что концепция «христианского атеизма» совершила переход из «вертикально ориентированного» христианского мировоззрения в восприятие «горизонтального» измерения мироустройства. Таким образом, «a/теология» как своеобразное продолжение проекта «христианского атеизма» уже работает в «горизонтальном модусе» восприятия бытия, интерпретируя христианские символы, по выражению Ж. Делеза, в «плане имманенции»[[204]](#footnote-205). С другой стороны, теология «смерти Бога» обозначила радикальный поворот в протестантском теологическом модернизме, попытавшись совершить синтез атеистических и христианских идей. Продолжение этого синтеза в постмодернистской теологии означало изымание из христианской теологии всех символов и их сугубо атеистическая интерпретация, при этом содержание смысла этих символов осталось вынесенным «за скобки». Предпосылки такой стратегии можно увидеть еще в теологии П. Тиллиха, который перенес христианские высказывания о Боге в область символов. Однако «выхолащивание» христианских символов в радикальной теологии по сути означало семиотизацию христианского вероучения, что оказалось невероятно привлекательным для постмодернистской парадигмы и получило тщательную разработку в постмодернистской теологии.

Итак, суммируем выводы этого параграфа в следующем виде:

Во-первых, возникновение проекта постмодернистской теологии является следствием эволюции идей «модернистских» теологических движений в рамках протестантизма в ХХ веке.

Во-вторых, постмодернистская теология усвоила и продолжила разрабатывать следующие тезисы протестантских теологов первой половины ХХ века: (1) представление К. Барта о глубоком разрыве между Богом и человеком, абсолютная непознаваемость божественного и его «инаковость» по отношению к человеку; (2) символическая интерпретация христианского учения, заложенная П. Тиллихом; (3) программа «экзистенциальной» экзегетики евангельского послания, основанная Р. Бультманом; (4) идея П. Тиллиха о необходимости корреляции христианства с современной культурой; (5) учение о «безрелигиозном христианстве» в системе взглядов Д. Бонхеффера; (6) радикальная концепция «христианского атеизма» Т. Альтицера.

В-третьих, отказываясь от идеи трансцендентности, постмодернистская теология претендует на интерпретацию христианских символов с позиций атеистического, «горизонтально ориентированного» мировоззрения, иными словами их деконструкцию, что, по мнению представителей этого движения, является прорывом на пути решения проблемы кризиса христианства.

1. **Проблема кризиса христианской теологии в деконструктивистском «а/теологическом» проекте**

Проблема кризиса традиционной христианской теологии, возникшая в результате выявления несостоятельности ее метафизического базиса и возрастания роли сциентизма в современном интеллектуальном пространстве, была определена постмодернистской философией как герменевтическое затруднение. В контексте постмодернизма это означает, что догматический язык традиционного христианства безнадежно «устарел», поскольку, как мы уже выяснили при исследовании взглядов Ж. Деррида, согласно постмодернизму, теология неправомерно пытается указывать на несуществующие внеязыковые трансцендентные феномены. В связи с этим, постмодернистская теология объявляет о необходимости поиска нового, «постхристианского» языка.

Т. Альтицер пишет: «Теология сегодня находится в фундаментальных поисках языка и способа, с помощью которого человек может говорить о Боге»[[205]](#footnote-206). Согласно теологу, «христианство теряет свое историческое содержание; оно более не может вдохнуть жизнь в свои традиционные формы; его привычный язык остается пустым и безмолвным»[[206]](#footnote-207). Постановка этой задачи способствовала переосмыслению христианских понятий, и, в первую очередь, пересмотру предмета теологии – идеи Бога. Таким образом, постмодернистская теология объявляет программу деконструкции традиционной христианской теологии, чтобы в результате «разборки» этого феномена можно было бы осуществить «сборку» нового религиозного языка.

Американский теолог К. Рашке пишет: «Деконструкция теологии – это герменевтика смерти Бога»[[207]](#footnote-208). По его мнению исходное основание деконструкции теологии заключается в фундаментальном тезисе «христианского атеизма» о «самоуничтожении Бога», поэтому деконструктивистская теология заключена в «замкнутый круг ницшеанского нигилизма»[[208]](#footnote-209). Один из видных представителей постмодернистской теологии Р. Шарлеманн интерпретирует «смерть Бога» как выраженную характеристику его «инаковости» по отношению к человеку, и по его мнению «смерть Бога» означает его отношение к понятию бытия. Р. Шарлеманн указывает, что в контексте христианской доктрины о сотворении человека слово «быть» непременно означает «быть сотворенным». Следуя этой логике, несотворенный вечный Бог предстает, таким образом, «иным» по отношению к своему творению, и такое божество Р. Шарлеманн называет «небытийствующим» (not being God). В этой ситуации на первый план выходит различие между понятиями «сущность» и «бытие»: если традиционный теизм полагает Бога субсистирующим (ipsum esse[[209]](#footnote-210)), т.е. таким, сущность которого определяется через бытие, то деконструкция этих представлений выявляет логическую противоречивость традиционной парадигмы.

Шарлеманн истолковывает «небытийственность Бога» как один из модусов бытия как такового, таким образом, по его мнению «смерть Бога это и есть опыт его инаковости, представленной в теистической картине мира. Это означает положение Бога, обособленного от целого мира и человечества»[[210]](#footnote-211). В идее Р. Шарлеманна можно усмотреть отражение диалектической теологии К. Барта, который считал «инаковость» Бога по отношению к миру и человеку непреодолимым атрибутом непознаваемого божественного начала. Однако, как можно заметить, Р. Шарлеманн радикализирует бартовское представление, считая, что «инаковость» Бога является гарантом его «небытия». Исходя из этого, «смерть Бога» является опытом обнаружения человеком этой существенной характеристики Бога, его «несуществования».

Вряд ли можно сказать, что замысловатая интерпретация Р. Шарлеманна открывает новые горизонты в понимании атеистической интерпретации онтологических характеристик Бога. Однако он погружается в эту проблематику еще глубже, и ставит под вопрос не только онтологическую реальность Бога, но и его лингвистическую и семиотическую релевантность. Шарлеманн отмечает, что структура бытия языкового знака, или слова, определяется тем, что это всегда «указывающее бытие», «бытие чего-то» (being of)[[211]](#footnote-212). Исходя из этой схемы, он спрашивает, *что* обозначает теистическая картина, точнее, на *что* указывает слово «Бог»? Следуя идеям Ж. Деррида, теолог стремится показать, что, произнося слово «Бог», человек не указывает на него как на реальность, поскольку он является «небытийствующим», «ирреальным». Для того чтобы слово «Бог» стало осмысленным, согласно Р. Шарлеманну, необходимо, чтобы он сам назвал себя по имени. В этом смысле по замечанию теолога, библейская история затемняет происхождение слова «Бог», ведь «единственный раз, когда Бог называет себя, он говорит: “Я есмь”»[[212]](#footnote-213). Таким образом, постмодернистская теология выявляет нерелевантность самого термина «Бог», который является, собственно, предметом теологии и вообще фундаментальным основанием христианства.

Р. Шарлеманн ссылается на онтологическое учение М. Хайдеггера когда говорит о том, что в сущности история теизма «задает» христианские понятия, тем самым затемняя их «изначальный» смысл. В своей книге «Бытие и время» (1927) М. Хайдеггер указывал на то же самое в отношении понятия «бытие», говоря, что «приходящая к господству традиция <…> заслоняет подступ к исходным “источникам”, откуда традиционные категории и понятия были почерпнуты аутентично»[[213]](#footnote-214). Призывая к «деструкции» истории онтологии с целью нахождения аутентичного смысла «бытия», не заданного традиционными представлениями, М. Хайдеггер тем самым оказал колоссальное влияние на постмодернистское понимание истории теологии. Р. Шарлеманн, следуя хайдеггеровской деструкции, призывает к «анализу структуры мысли и возвращения к ее началу для того, чтобы раскрыть тот опыт, который является основанием структуры»[[214]](#footnote-215). Таким образом, деконструкция истории теологии, по мысли представителей постмодернизма, является генеалогией или «стиранием следов», ведущих к «прото-следу» Бога, то есть попыткой разглядеть это понятие не данным в теистической истории, а становящимся, «до-структурным». Иными словами «разборка» теологической истории, согласно постмодернистской интерпретации, должна привести к обнаружению некой «дотеологической» реальности.

Размышляя над этим вопросом, Т. Альтицер обращается к словам американско-румынского феноменолога религии Мирча Элиаде (1907-1986), который писал: «Религия на самом деле является результатом “падения”, “забвения”, потери состояния первозданного совершенства. В раю Адам не знал ничего ни о религиозном опыте, ни о теологии, которая является доктриной Бога. До “греха” не существовало религии»[[215]](#footnote-216). Альтицер заключает: «В этой перспективе мы можем видеть, что смерть Бога могла бы сделать возможным возвращение или воскрешение первозданной или чистой трансцендентности тождества Бога как Бога. В силу этого исчезновение Бога из сознания и истории может быть понято как путь превращения первозданного состояния Бога в его манифестацию»[[216]](#footnote-217). Надо отметить, что такое стремление к обнаружению «божественного истока», «дотеологического состояния» понимается здесь не в метафизическом ключе, поскольку постмодернистское понимание этой проблемы «вводит запрет на абсолютный смысл истока как на миф, вчитываемый в факты»[[217]](#footnote-218). Такая интерпретация деконструкции истории теизма по всей видимости не предполагает исторического исследования и поиска этимологического истока слова «Бог», поскольку такое исследование, с точки зрения постмодернизма, будет всегда следовать рациональным принципам, и в итоге приведет к построению еще одной «логоцентристской» схемы. Так что генеалогия истории теизма, согласно постмодернистской теологии, представляет собой бесконечную «разборку» и «сборку» теологических понятий. Отметим, что эта стратегия ведет к отказу от устойчивости традиционных христианских символов, и это соответствует постмодернистскому образу мышления.

Как отмечает М. Тейлор, несостоятельность традиционных христианских терминов, «заданных» историей теизма, открывает новые пути для их интерпретации. Необходимо отметить, что исходное основание в такой интерпретации теолог находит в «грамматологическом» постулате Ж. Деррида о преобладании письма над устной речью. По мнению М. Тейлора отказ от «бессмысленно звучащего» слова «Бог» в то же время является борьбой с «фоно-логоцентризмом». Вершина этой «борьбы», согласно автору концепции, парадоксальным образом заключается в христианской доктрине воплощения. В системе взглядов теолога этот догмат получает постмодернистскую интерпретацию в контексте лингвистической и семиотической проблематики. М. Тейлор пишет: «Воплощение безвозвратно стирает бестелесный логос и пишет слово, которое становится сценарием бесконечной игры интерпретаций. Понять воплощение (incarnation) как написание (inscription) означает раскрыть слово. Воплощенное слово – это сценарий (script(ure)), письмо, которое пишет нас, и которое пишем мы.<…> Написание переворачивает традиционное понимание отношений между Богом и миром, а также разрушает все формы трансцендентности»[[218]](#footnote-219). М. Тейлор принимает во внимание положение Р. Бультмана о том, что историческая фигура Христа нетождественна его керигматической значимости, и, буквально истолковывая христианское понятие Бога-Слова как письменный знак, он называет такую интерпретацию «радикальной христологией»[[219]](#footnote-220). Таким образом, в постмодернистском дискурсе традиционное христианское положение «И слово стало плотью…» (Ин 1:14) истолковывается как трансформация устного знака в письменную форму.

Помещая христианскую идею Бога в контекст дерридианского пантекстуализма, М. Тейлор подчеркивает, что если традиционный термин «Бог» соотнести с понятием «текст», то, исходя из этого, пантекстуализм можно назвать пантеизмом, но уже не в традиционном значении этого слова, а с учетом его постмодернистской интерпретации. Исходя из этого, в терминологии М. Тейлора язык называется «божественной средой» (milieu). С другой стороны, такое представление позволяет включить «логос» в замкнутую систему языка, которое, будучи некогда внеязыковым «трансцендентальным означаемым», обретает новую лингвистическую форму, которую можно именовать «постхристианской». В этом случае уместно вспомнить выражение Ж. Деррида, приводимое нами в предыдущей главе: «Язык – это то, что теология называет Богом»[[220]](#footnote-221).

Отметим, что описанная выше интерпретативная модель постмодернистской теологии позволяет перевести на «постхристианский язык» не только христианскую доктрину воплощения, но и любое положение традиционной догматики. Так, например, М. Тейлор в своем эссе «Текст как жертва» (1982) представляет христианскую евхаристию как акт интерпретации. По его мнению «вкушение плоти Христовой» в постмодернистском варианте означает «поедание текста», т.е. процесс его интерпретации читателем. Тейлор играет со словами, чтобы объяснить этот момент: «Интерпретация – это враждебный (*hostile*) акт, в котором интерпретатор преследует текст. <…> Интерпретатор живет поеданием; он вонзает свои зубы в текст, для того, чтобы вывернуть его наизнанку. С этой перспективы интерпретация оказывается актом расчленения, в котором текст приносится в жертву»[[221]](#footnote-222). Называя акт интерпретации враждебным (hostile), Тейлор придает тем самым тексту символический смысл евхаристической гостии (hostia).

Постмодернистская трактовка христианского учения представляется ее авторам началом для нового религиозного мышления. Соотнесение понятий «Бог» и «письмо» открывает бесконечные пути и схемы теологических интерпретаций. Тейлор пишет: «Разыгрывая смерть трансцендентного Отца/трансцендентального означаемого, слово становится своенравным блудным (errant) “сыном”»[[222]](#footnote-223). Он не случайно использует слово «блудный» в этом описании, поскольку оно ярче всего характеризует его «а/теологический» проект. Термином «блуждание» (erring) теолог выражает главную особенность всего деконструктивного движения теологической мысли и постхристианского религиозного мышления, а именно его вечную незавершенность, переходность, подвижность, неопределенность. Как указывает сам Тейлор, «язык деконструкции не может обладать никаким окончательным или надлежащим значением. Он всегда остается переходным»[[223]](#footnote-224). По мысли Тейлора, постмодернистская теология представляет собой «лиминальное религиозное мышление»[[224]](#footnote-225), т.е. пограничное состояние между «теологическим и нетеологическим, теизмом и атеизмом, религией и секуляризмом, верованием и его отсутствием»[[225]](#footnote-226). Сам термин «лиминальный» был введен в оборот английским антропологом Виктором Тернером (1920-1983) для обозначения пограничного состояния инициируемого в ритуалах перехода, когда тот уже покинул прежний статус, но еще не обрел новый. В постмодернистской теологии этот термин имеет такое же значение и полностью соответствует характеристике «между» или «не-не» (neither/nor) в рамках деконструкции, постулируя нестабильность теологического дискурса в рамках постмодернизма.

 «Блуждание» мышления о Боге выражается при помощи знака «слэш» в слове «а/теология», который указывает на подвижность границ в установлении теологических определений и придает последним амбивалентный и переходный характер, что позволяет М. Тейлору определить свою теологию «номадической» или «кочевой» мыслью, «детерриториализованной» в делезовском смысле. Исходя из этого, можно заключить, что деконструкция теологической мысли представляет собой постоянно незавершенный процесс, не позволяющий установить конечную истину. Это положение в свою очередь соответствует эпистемологическому релятивизму и критике «логоцентризма» в постмодернистской мысли, тогда как «лиминальность» «а/теологии» выражает упразднение бинарности мышления, критикуемой постмодернизмом.

Безграничный интерпретативный потенциал деконструкции теологии, как полагает Тейлор, «открывает новые возможности для религиозного воображения»[[226]](#footnote-227). В перспективе деконструкции теологическая мысль упраздняет традиционное понятие «Бога» онтотеологии, погружая его в контекст бесконечной лингвистической игры с обилием взаимосвязей, тем самым вводя теологические понятия в герменевтический круг. Американский теолог Ч. Уинквист указывает, что «деконструктивистская теология является тропологией <…> и во многом отличается от систематической теологии, являясь при этом номадической, маргинальной дисциплиной»[[227]](#footnote-228).

 В контексте постмодернистской теологии лингвистическая игра дает возможность каждому человеку «блуждать» (err) в «лабиринте» интерпретации теологических понятий, не опасаясь ошибок (errors) и контроля догматического христианства, иными словами способствует приватизации теологического мышления. Кроме того в рамках деконструктивистской теологии нельзя поднять традиционный для христианства вопрос об истинном учении и ереси. В данном случае теология предстает как дискурс в постмодернистском смысле, т.е. система речевых практик. Дискурсивный характер постмодернистской теологии означает, что ее концепции нельзя однозначно определить как истинные или ложные, они могут выполнять какую-то описательную функцию в рамках определенной ситуации, и таким образом, можно лишь указать на эффективность или неэффективность понятий «постхристианского языка». Однако, как указывает Тейлор, другим смысловым эквивалентом «erring» помимо «блуждания» является слово «заблуждение». В этом смысле «постмодернистская теология – пишет он – всегда будет играть роль ереси, маргинальной теологии по отношению к догматическому христианству»[[228]](#footnote-229).

В ситуации абсолютной нерелевантности традиционного христианского богословия, деконструктивисты объявляют, что «постмодернистская эпоха является эпохой “конца теологии”»[[229]](#footnote-230). В связи с этим, постмодернистскую теологию называют также теологией «смерти теологии». Общая картина эволюции идей теологических движений ХХ века выглядит как последовательный отказ от христианской традиции: за «смертью Бога» неизбежно провозглашается и «смерть теологии».

Итак, в результате анализа проблемы кризиса христианской теологии в деконструктивистском «а/теологическом» проекте можно сделать следующие выводы:

Во-первых, исходным основанием деконструктивистской теологической мысли является положение о «смерти Бога», унаследованное постмодернизмом от гегельянства, ницшеанства и радикального протестантского модернизма. В постмодернистской теологии этот тезис интерпретируется, с одной стороны, как онтологическая аннигиляция христианского Бога, с другой стороны, как лингвистическая и семиотическая нерелевантность слова «Бог».

Во-вторых, постмодернистская теология постулирует необходимость деконструкции истории теизма с целью обнаружения «дорелигиозной» идеи Бога, однако этот замысел деконструктивистского проекта оборачивается бесконечным процессом «разборки» и «сборки» понятий традиционной теологии и обозначается в постмодернизме терминами «блуждание», «лиминальность» и «а/теология», воплощая «номадическую» модель постмодернистского образа мышления.

В-третьих, постмодернистская теология провозглашает «смерть» традиционной христианской теологии в виду неостоятельности догматического языка. «Постхристианский язык» постмодернизма, обладающий безграничным интепретативным потенциалом, оказывается атеистическим инструментарием «языковых игр», включающих теологический дискурс.

В-четвертых, в рамках «а/теологического» проекта Марка Тейлора осуществляется интерпретативный перенос десигната понятия «Бог» в область текстуальной реальности. Такая операция позволяет постмодернистской теологии, во-первых, заключить некогда бывшее внеязыковое «трансцендентальное означаемое» в рамки языка; во-вторых, истолковывать пантекстуализм как своеобразно понимаемый пантеизм.

1. **Постмодернистская теология о секуляризации и «постхристианской религиозности»**

При знакомстве с идеями постмодернистской теологии наиболее актуальным представляется вопрос о том, как авторы этого проекта осмысляют социально-политическое измерение религии в «обществе постмодерна». Американский исследователь Ричард Григг пишет: «Кто-то может подумать, что [постмодернистская теология] является слишком абстрактной для наших реальных религиозных потребностей. В действительности “духовность” требует конкретных символов и ритуалов для интеграции нашего видения предельного. Является ли [постмодернистская теология] достаточно плодотворной для того, чтобы выработать такие символы и ритуалы?»[[230]](#footnote-231).

Согласно постмодернистской парадигме, одним из ключевых аспектов социально-политического измерения «общества постмодерна» является его секулярный характер. Отметим, что термин «секуляризация» (от позднелат. «saecularis» - «светский», «мирской») возник в XVII в. и обозначал юридическую практику передачи церковного имущества в собственность государства. С конца XIX-начала XX века этот термин становится социокультурной характеристикой времени и приобретает значение «освобождение [культуры] от влияния религии»[[231]](#footnote-232). Отечественная исследовательница Т. Щипкова указывает на значение термина «секуляризация», связывая его с представлениями немецкого социолога М. Вебера (1864-1920) о «расколдовывании мира», т.е. избавления человеческой деятельности от сверхъестественного обоснования»[[232]](#footnote-233).

Американский социолог религии Питер Бергер (1929-2017) резюмировал основные выводы относительно этого понятия: «Под секуляризацией мы понимаем процесс, посредством которого общественный сектор и культура освобождаются от господства религиозных институтов и символов»[[233]](#footnote-234). Он объясняет, что «секуляризация» может проявляться на двух уровнях: с одной стороны, в общественно-политическом измерении, и тогда «секуляризация проявляется в эмансипации христианских церквей регионов, ранее находившихся под их контролем или влиянием – как при разделении церкви и государства, экспроприации церковных земель или эмансипации образования от церковного авторитета»[[234]](#footnote-235).

Другой уровень секуляризации, согласно П. Бергеру, - культурно-символический, и в этом случае «секуляризация – это не просто социально-структурный процесс. Она влияет на всю совокупность культурной жизни и мышления, и может выражаться в упадке религиозной составляющей в искусстве, философии, литературе, и, что самое главное, в подъеме науки как автономного, светского взгляда на мир»[[235]](#footnote-236). Можно отметить, что политический смысл секуляризации заключается в разделении государства и церкви. Обособление религии и политики запускает процесс автономизации религиозной традиции, распространяя его на культурно-символический пласт жизнедеятельности общества. В связи с этим, секуляризация действует не только на «внешнем» социокультурном уровне, но и на «внутреннем», непосредственным образом становясь движущей силой процесса «расколдовывания» образа мышления человека.

Феномен секуляризации преимущественно рассматривается в социологических концепциях, однако с начала ХХ века появляется философская и теологическая рефлексия по вопросу о влиянии секуляризационных процессов на общественно-политический статус религии. Подавляющее большинство религиозных мыслителей и философов сходятся во взглядах по вопросу о том, что секуляризация способствовала появлению «профанного» пространства светской культуры, которое своим возникновением определило выделение религиозной сферы, и в конце концов противопоставило себя последней. В Новое время вопрос о соотношении секулярной культуры и христианской ортодоксии приобрел особое значение. В конце ХIX – XX вв. глобальные социально-политические, культурные и экономические трансформации увеличили динамику секуляризации, и в этот период проблема отношений христианской традиции с секулярной культурой стала наиболее острой. Возникший в ХХ веке протестантский теологический модернизм стал попыткой решить возникшие противоречия между христианским и современным секулярным взглядами на мир.

Итальянский теоретик постмодернизма, современный католический теолог Джанни Ваттимо (р. 1936) пишет: «Секуляризацию либо клеймят, усматривая в ней лишь забвение священного и греховность, либо наоборот, ее реабилитируют как проявление радикального различия между Богом и земной жизнью»[[236]](#footnote-237). Так что, если К. Барт видел в секуляризации проявление онтологического разрыва между трансцендентным Богом и человеком, то постмодернистская теология рассматривает этот феномен как эволюционное развитие иудео-христианской религии. В то же время истоки секуляризации они усматривают в процессах приватизации и децентрализации, начало которым положила протестантская Реформация. Так, М. Тейлор пишет: «Религия и секулярность не противоположны друг другу, напротив, западный секуляризм является религиозным феноменом. <…> Религия, в каком виде она развивалась на Западе, всегда утаивала в себе секулярность, а секуляризм тайно поддерживает религиозную повестку дня»[[237]](#footnote-238). Для того чтобы подчеркнуть взаимозависимость религиозного и секулярного, теолог формулирует понятие «сетевая культурная система» (networking culture system), в широком смысле означающее сферу человеческой активности, включая политическую, экономическую, социальную деятельность, искусство и т.д. «Сетевая культурная система» - это та область, в которую, по мнению Тейлора включены и религиозные феномены, и те явления, которые принято считать секулярными.

По мнению автора концепции религия является не связанной с секулярной культурой как нечто ей оппозиционное, она, согласно Тейлору, является конфигурацией символов внутри «сетевой культурной системы». Используя делезовскую терминологию, К. Рашке называет эту особенность «ризоматической» характеристикой религии. Он пишет: «Религия “возвращается” только потому, что она “ризоматична”»[[238]](#footnote-239). Иными словами, религия в этом контексте понимается прежде всего как семиотическая реальность, что вполне соответствует общетеоретическим положениям постмодернизма, в рамках которого существует представление о том, что реальность закодирована знаковыми компонентами. В этой связи К. Рашке предлагает отказаться от прежнего понимания религии как культурного феномена, и поясняет, что «религия не является “формой” или “культурной формацией”, она не выражает ни “сущность”, ни общую характеристику какого-либо феномена»[[239]](#footnote-240). В этом контексте теолог выступает против феноменологических определений религии, «поскольку она даже не *является* феноменом в кантовском смысле»[[240]](#footnote-241).

Отказываясь от общепринятых трактовок религии, теоретики постмодернистской теологии говорят, что в «условиях постмодерна» не приходится говорить о «десекуляризации религии» в социологическом смысле. К. Рашке объясняет, что то, как социологи религии представляют современную религиозную ситуацию, указывая на процессы возрастания интереса к религии и усиления социально-политических позиций церквей, не является адекватным описанием состояния современного общества. Он пишет, что такие взгляды «основываются на эссенциалистской точке зрения и являются фантасмагорией»[[241]](#footnote-242). По его мнению «эпоха постмодерна» открывает новое понимание религии: «Мы являемся свидетелями переформулирования религии, а не возвращения практики служения предков, которая была забыта на время секулярного перерыва»[[242]](#footnote-243). В этом смысле в постмодернистской теологии вместо термина «религия» предлагается употреблять понятие «религиозность», поскольку, как объясняет К. Рашке, оно подчеркивает «горизонтальный» характер того предмета, который рассматривается в рамках постмодернистской теологии.

В результате процессов секуляризации, по мысли К. Рашке, имеет место своего рода «рассеянность» религиозных символов по всей культурной системе. В терминах постмодернизма «рассеяние религии» в процессе секуляризации понимается как ее «детерриториализация» в значении, которое этому термину придавал Жиль Делез. К. Рашке пишет: «Модернистская эра “Просвещения” представляет собой прогрессивную детерриториализацию экзистенциальной ситуации веры, которая начинается с критики христианства в восемнадцатом веке, развивается за счет европейского колониального хищничества в девятнадцатом веке и достигает кульминации в рассмотрении всех мировых “священных” текстов и традиций в рамках научного, или теоретического религиоведения»[[243]](#footnote-244). При этом, по мысли теолога, под «детерриториализацией» религии можно понимать «аннигиляцию» прежнего взгляда на место религии в жизни человека и общества, или иными словами «потерю» религией своей «территории» в результате разрушения божественной иерархии «логоцентрического» порядка мироздания.

Как отмечает М. Тейлор, исходя из понимания включенности религиозной символики в культурную систему, «неверно говорить о “возвращении религии” или “возвращении к религии”. Религия не возвращается, поскольку она никогда не уходила; напротив, религия обитает в обществе и культуре даже – возможно особенно – тогда, когда кажется, что она отсутствует»[[244]](#footnote-245). В своей книге «После Бога» (2007) теолог дает систематическое изложение «религиозных следов» в культуре, политике, экономике и искусстве. Его размышления можно понимать в некотором смысле как семиотический анализ культурной системы, который проводится с целью обнаружить скрытые религиозные знаки в генеалогии современной культуры, в то время как последняя в классическом понимании секуляризации представляется автономной по отношению к религии. Эта работа отсылает нас к «Мифологиям» (1957) известного представителя постструктурализма Ролана Барта (1915-1980), где тот анализирует современную ему культуру для выявления мифологического значения культурных явлений[[245]](#footnote-246).

Тейлор предпринимает похожий на бартовский анализ, и его книгу можно считать в некотором смысле продолжением «Мифологий». Так, например, говоря о современной экономической системе, он указывает, что принципы основоположника современной экономического теории шотландского теоретика Адама Смита (1723-1790) опирались на кальвинистское учение о предопределении. Известное высказывание Адама Смита о «невидимой руке рынка» повторяет протестантский тезис о «невидимой руке Бога» в истории человечества. Апеллируя к знаменитой работе социолога Макса Вебера (1864-1920) «Протестантская этика и дух капитализма», Тейлор отмечает, что капитализм и присущий ему консюмеризм, не только имеют религиозные истоки, но и выполняют такие функции в современной культуре, которые изначально приписываются религии. Он пишет: «Так же, как религия примиряет людей с неизбежностью страданий, обещая им лучшую жизнь в будущем, так и потребительский капитализм регулирует поведение, поддерживая перспективу материальной утопии, которая остается неосуществимой мечтой для масс»[[246]](#footnote-247). Секулярная система капитализма в его концепции наполняется религиозным смыслом: «Отнюдь не светское рыночное государство покоится на фундаментальной вере во всеведение, всемогущество и вездесущность рынка. На рубеже нового тысячелетия, Бог не умер; скорее, рынок становится Богом в более чем тривиальном смысле: люди свободно могут ошибаться, но рынок никогда не делает ошибок. Так же как кальвинистский провиденциальный Бог творит добро из зла, провиденциальный рынок искупает потери путем создания большей прибыли»[[247]](#footnote-248).

Согласно М. Тейлору, современная реклама, служащая фундаментом консюмеризма, во многом повторяет структуру и функции христианской проповеди. Более того автор книги полагает, что стремительное развитие средств массовой информации как ключевая характеристика общества постмодерна имеет такое же значение для современной культурной системы, какое изобретение книгопечатания имело для протестантской революции. Вместе с тем М. Тейлор подчеркивает, что технологии виртуальной реальности и визуальная коммуникация, особо проявляющаяся в СМИ, несут теологический смысл. Средства маркетинга способствуют тенденции эстетизации визуальных образов в рекламе, действуя по принципу привлечения внимания, и тем самым влияют на состояние визуального искусства, уничтожая принципы элитарности и иерархичности этой сферы деятельности. Разрушение такого порядка для теолога означает не просто изменение картины мира в целом, а раскрытие нового религиозного смысла, поскольку в таких условиях каждый может быть творцом и весь мир, по мысли теолога, превращается в произведение искусства.

М. Тейлор пишет, что провозвестником постмодернистской религиозности был известный американский художник, деятель современного искусства Энди Уорхол (1928-1987). Теолог указывает на то, что концептуализм этого художника был манифестацией деэлитаризованного искусства, что открыло возможность каждому быть «художником» или «творцом». «Смерть искусства актуализируется в деятельности Уорхола <…> Когда трансцендентность – будь то религиозная или эстетическая – исчезает, оппозициональные иерархии, которые она образовывала, разрушаются»[[248]](#footnote-249). М. Тейлор добавляет, что «смерть искусства» повлияла на реализацию «авангардистской мечты о преобразовании мира в произведение искусства, которое, в конце концов, приводит к Царству Божьему на земле. Самым важным принципом этого царства является равенство»[[249]](#footnote-250). Проще говоря, постмодернистская «борьба» с центризмом и структурализмом, согласно идее М. Тейлора, приводит к деэлитаризации «центра» и «верхушки», тем самым уравнивая или смешивая все элементы некогда иерархизованной системы в единое пространство «гиперреальности». В этом отношении «эпоха постмодерна», по мысли теолога, является «эсхатологией» современного времени, после которой наступает актуализация этапа «постхристианской религиозности». Такая концептуальная модель соответствует представлениям Жиля Делеза о противопоставлении институциональной и «номадической» моделей религии.

В концепции М. Тейлора модель «постхристианской религиозности» истолковывается как «религия Духа», тогда как иудаизм считается «религией Отца», а христианство, соответственно, – «религией Сына». Излагая тринитарную систему эволюции христианства, Тейлор опирается на историософскую концепцию итальянского цистерцианского монаха Иохима Флорского, жившего на рубеже XII –XIII вв. Отметим, что эта же концепция была в поле внимания уже упомянутых теологов Пауля Тиллиха и Т. Альтицера. Исследователь средневековой интеллектуальной истории А.М. Шишков так описывает эту теорию: «Вдохновленное эсхатологическими ожиданиями учение Иоахима Флорского представляет собой истолкование истории в виде поступательного процесса возрастания уровня религиозного сознания человечества, последовательно проходящего через три “состояния мира” (status mundi), соответствующие трем Лицам божественной Троицы, т.е. через эру Отца, эру Сына и эру Святого Духа»[[250]](#footnote-251).Кроме того согласно этому представлению, «Божественный замысел относительно хода истории предполагает, что и раскрытие человеку истины, дарование ему благодати и свободы также происходит в прогрессирующей форме, а потому сами понятия истины, добра и свободы должны рассматриваться “сообразно времени” (pro tempore et ad tempus)»[[251]](#footnote-252). Как указывает Шишков, иоахимизм в действительности имел сильнейшее влияние на философию истории таких мыслителей как Б. Ф. К. Баадер (1765-1841), Ф. В. Й. Шеллинг (1775-1854), Г. В. Ф. Гегель и некоторые другие.

В рамках постмодернистского теологического осмысления истории концепция Иоахима Флорского позволяет истолковывать «упадок» религиозного мышления как целесообразный эсхатологический процесс «смерти Бога» и «смерти теологии», и открытие новой «постхристианской религиозности». «Эра Духа», согласно Тейлору, разрушает сложившийся логоцентрический порядок и завершает историю теизма. Описывая эту концепцию, теолог пишет: «В этой схеме церковь оказывается релятивной. Только третий период является абсолютным, однако он не авторитарен, а автономен. Внутри каждого человека обнаруживается божественный Дух. <…> Тогда, авторитет и власть церкви разрушается»[[252]](#footnote-253). Таким образом, согласно М. Тейлору, секуляризация актуализирует человеческую свободу, тем самым утверждая новый этап в эволюции христианства.

Итак, рассмотрев проблему секуляризации и «постхристианской» религиозности в деконструктивистском теологическом проекте, можно сделать следующие выводы:

Во-первых, определение понятия «религии» в постмодернистской теологии соответствует общему представлению постмодернизма о семиотическом измерении бытия, вследствие чего религия понимается как «ризоморфная» связь знаков внутри «сетевой культурной системы».

Во-вторых, в постмодернистской теологии феномен секуляризации понимается как этап эволюционного развития религии, который приводит к открытию новой эпохи «постхристианской религиозности».

В-третьих, модель «постхристианской религиозности» соответствует делезовскому «номадическому» типу религии, противостоящему социально-политическому статусу христианства в качестве социального института, включенного в государственную политическую структуру.

Итак, подводя итоги рассмотрения феномена постмодернистской теологии, в частности рефлексии теоретиков этого движения по проблеме кризиса христианства, можно обозначить следующие промежуточные выводы:

1. Американское движение постмодернистской теологии, возникшее на стыке проекта деконструкции Ж. Деррида и идей протестантского теологического модернизма, использует концептуальный инструментарий постмодернистской философии для стратегического решения проблемы легитимности теологического знания и трансформации социально-политической роли христианства в современном обществе.
2. Постмодернистская теология постулирует, что в результате применения стратегии деконструкции к традиционным теологическим понятиям удается обнаружить феномен «постхристианского языка», который состоит в переводе традиционной теологии в модус «языковых игр», осуществляющихся в «горизонтально ориентированном», «ризоморфном» и «номадическом» пространстве «гиперреальности».
3. В рамках концепции «постхристианского языка» христианские символы, с одной стороны, теряют традиционный смысл, с другой стороны, наделяются интерпретативным потенциалом и вводятся в круг лингвистической игры, что приводит к заключению внеязыкового «трансцендентального означаемого» в область текстуальной реальности.
4. Объявляя «смерть» традиционной христианской теологии, постмодернизм взамен предлагает «а/теологическую» модель интерпретации христианских символов, которая подразумевает «приватизацию» теологического мышления, его выход за рамки ортодоксальных правил христианского богословия.
5. В постмодернистской теологии наблюдается отход от классических социологических теорий секуляризации и «десекуляризации» в сторону понимания секуляризации как переходного этапа в эволюции религии, открывающего эпоху «постхристианской религиозности». Последняя в духе делезовского «номадизма» понимается как идеальный тип внеинституциональной конфигурации религиозных символов в «ризоморфном», секулярном пространстве «общества постмодерна».

**Заключение**

В представленном диссертационном исследовании была предпринята попытка проанализировать идеи постмодернистского интеллектуального течения по проблеме кризиса христианства (глава I) и вариантов ее решения, предлагаемые постмодернистской «а/теологией» (глава II). С этой целью, во-первых, представлена общая характеристика постмодернизма как одного из ведущих интеллектуальных течений второй половины ХХ века, выступившего с критикой западноевропейской культурной традиции. Во-вторых, был выделен вопрос о критике западно-христианской теологии в контексте кризиса классического идеализма и метафизики в новоевропейской философии. В-третьих, была артикулирована проблема социально-политической роли христианства в условиях набирающего динамику процесса секуляризации в этот исторический период. В-четвертых, была показана эволюция протестантской мысли XX века. В-пятых, были выявлены особенности постмодернистской теологии, появление которой было определено в значительной степени проектом деконструкции Ж. Деррида, а также радикальным теологическим модернизмом (теология «смерти Бога»). Наконец, в-шестых, было проанализировано понимание секуляризации и «постхристианской религиозности» в «а/теологическом» проекте.

В результате изучения источников удалось сконструировать следующую теоретическую картину. Проблема кризиса христианства в постмодернистской философии и теологии осмысляется в общем русле постмодернистской мысли, исходными установками которого являются: во-первых, недоверие к принципам рационализма, во-вторых, констатация лингвистической замкнутости культуры и ее семиотической нагрузки; в-третьих, отказ от топологических и регулятивных принципов структуры, иерархии, центра, периферии, верха и низа в пользу неопределенности.

Первый аспект рассматриваемой проблематики, а именно критика традиционной христианской теологии в постмодернистской философской мысли, связан с негативным настроем постмодернизма в отношении западноевропейской культурной традиции и ее конститутивных элементов, в особенности христианской теологии. Исходя из лингвистической и семиотической замкнутости критической программы Жака Деррида, христианская теология в его концептуальной системе помещается в контекст пантекстуалистской или панъязыковой установки и объявляется нерелевантным акустическим актом, стремящимся к указанию на Бога как внеязыковое метафизическое «трансцендентальное означаемое».

Претендуя на решение проблемы кризиса христианской теологии, представители деконструктивистского теологического проекта («a/теологии»), с одной стороны, применяют интерпретативную стратегию деконструкции к переосмыслению христианских символов, вследствие чего понятие Бога отождествляется с постмодернистским концептом текста, тем самым лишаясь метафизического статуса. С другой стороны, в рамках постмодернистской теологии объявляется о «смерти» традиционной христианской теологической системы в связи с утратой метафизической легитимности догматического языка. В качестве альтернативной теологической программы, более подходящей в условиях «общества постмодерна», предлагается использование «постхристианского языка», то есть вынесение предмета теологии за рамки церковной догматики и актуализация «приватизированного» теологического мышления в форме «языковой игры» в дискурсивном пространстве при условии отказа от бинарной оппозиции понятий «религия» и «атеизм».

Что касается второго аспекта рассматриваемой проблематики, а именно вопроса о роли и месте христианства в современном обществе, то в данном случае постмодернистская философия критикует его социально-политический статус как общественного института, встроенного в систему государственных структур. Исходя из программы философской концепции номадологии Жиля Делеза, соединенной с его леворадикальными политическими взглядами, предлагается, с одной стороны, трансформация традиционного статуса христианства в соответствии с «номадической» моделью, ориентированной на децентрализацию любых структур. С другой стороны, христианство интерпретируется как «ризоморфная» неупорядоченная семиотическая система и противопоставляется принципу государственной структуризации, при этом подразумевается разделение государства и религии, что в классической социологической теории обозначается термином «секуляризация». В рамках постмодернистской теологии секуляризация понимается как необходимый переходный этап от «устаревшей» институциональной формы христианства к семиотической его репрезентации, которая именуется «постхристианской религиозностью». Теоретики постмодернистской теологии предлагают избегать дихотомии «религиозного» и «секулярного», обозначая секуляризацию как трансгрессивный религиозный процесс.

Итогом настоящего диссертационного исследования является демонстрация трансформации религиозных учений в современном мире, свидетельствующей о непрекращающемся влиянии процессов секуляризации, на примере постмодернистской теологии. В работе было показано, что деконструктивистский «a/теологический» проект является, с одной стороны, следствием развития идей протестантского теологического модернизма второй половины ХХ века. С другой стороны, он возник под влиянием отдельных критических концепций континентальной философии ХХ века, в особенности – проекта деконструкции Жака Деррида, как программы радикального переосмысления как христианской теологии и метафизики, так и социально-политической роли христианства в современном мире. Ключевым выводом в работе стало обнаружение особенностей постмодернистской теологии как аутентичного религиозно-философского течения, ориентированного на отказ от традиционного христианского вероучения («смерть теологии»), символическую интерпретацию последнего и провозглашение «приватизации» религиозного мышления.

Постмодернистское движение возникло не так давно и продолжает существовать в ХХI веке, и в последнее десятилетие наметилась тенденция к решительному пересмотру постмодернистских концепций. В свежих публикациях представителей «а/теологического» проекта обозначился поворот в сторону интереса к политической теологии, к проблемам глобализма, религиозного и культурного плюрализма. Для теоретиков современной теологии остаются актуальными вопросы о судьбе христианского вероучения в условиях стремительных социально-политических изменений в современном мире.

**Список литературы**

*Источники*

1. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2010.
2. Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2015.
3. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 1997.
4. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014.
5. Барт Р. Нулевая степень письма. М.: Академический проект, 2008.
6. Барт Р. Смерть автора // Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 384-391.
7. Барт Р. Текстовой анализ одной новеллы Эдгара По // Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 424-462.
8. Барт Р. S/Z. М.: Эдиториал УРСС, 2001.
9. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000.
10. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007.
11. Бодрийяр Ж. Общество потребления. М.: Республика, Культурная революция, 2006.
12. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. М.: РИПОЛ классик, 2017.
13. Бодрийяр Ж. Система вещей. М.: Рудомино, 2001.
14. Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000.
15. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017.
16. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994.
17. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7-42.
18. Бультман Р. Современная интерпретация Библии и экзистенциалистская философия // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С.228-235.
19. Ваттимо Дж. После христианства. Москва: Три квадрата, 2007.
20. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2007.
21. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2016.
22. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
23. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010.
24. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998.
25. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998.
26. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
27. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999.
28. Деррида Ж. Дар смерти // Деконструкция: тексты и интерпретация / Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. С. 82–105.
29. Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
30. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации // Деконструкция: тексты и интерпретация / Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. С. 251-315.
31. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
32. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум) // Деконструкция: тексты и интерпретация / Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. C.205-250.
33. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.
34. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 56.
35. Деррида Ж. Позиции. М.: Академический проект, 2007.
36. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 2015.
37. Кант И. Религия в пределах только разума. М.: Либроком, 2012.
38. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1995.
39. Кокс Х. Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты ХХ века. / Сост. С.В. Лезова, О.В. Боровой. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 382-391.
40. Кьеркегор С. Или-или. СПб.: Амфора, 2011.
41. Лиотар Ж.Ф. Заметка о смысле «пост» // Жан Франсуа Лиотар. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982-1985. М.: РГГУ, 2008. С. 104-112.
42. Лиотар Ж. Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Жан Франсуа Лиотар. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982-1985. М.: РГГУ, 2008. С. 11-33.
43. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. СПб.:  Алетейя, 2013.
44. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. СПб.: Азбука-аттикус, 2011.
45. Ницше Ф. Веселая наука // Фридрих Ницше. Полное собрание сочинений. М.: Культурная революция, 2014. С. 313–583.
46. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005.
47. Ницше Ф. К генеалогии морали. СПб.: Азбука-классика, 2011.
48. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб.: Азбука-классика, 2007.
49. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Эксмо, 2010.
50. Пирс Ч. Учение о знаках // Чарльз Сандерс Пирс. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 176-223.
51. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высшая школа, 1993.
52. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. М. - СПб.: Университетская книга, 2000.
53. Фреге Г. О смысле и значении // Готлоб Фреге. Логика и логическая семантика: сборник трудов. М.: Аспект-пресс, 2000. С. 230-246.
54. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Колеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
55. Фуко М. Дискурс и истина // Логос. 2008. № 2 (65). С. 159-262.
56. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994.
57. Хайдеггер М. Бытие и время // Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2013.
58. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1988. С. 261–311.
59. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1988. С. 314–356.
60. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. № 7, 1990. С. 143–176.
61. Altizer T. History as Apocalypse // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 147–178.
62. Caputo J. The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology // JCRT. 2011. Vol. 11. № 2. P. 32-125.
63. Caputo J. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
64. Derrida J. Faith and Knowledge: The Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone // Jacques Derrida. Acts of Religion. Routledge, 2002. P. 40-102.
65. Myers M. Toward What is Religious Thinking Underway? // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 109–147.
66. Raschke C. Globalization and Theology // Religion Compass. 2011. № 5/11. P. 638-645.
67. Raschke C. GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn. Baker Academics, 2008.
68. Raschke C. Postmodernism and the Revolution in Religious Theory: Toward a Semiotics of the Event. University of Virginia Press, 2012.
69. Raschke C. The Deconstruction of God // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 1–34.
70. Raschke C. The End of Theology // Journal of the American Academy of Religion. 1978. Vol. 46. № 2. P. 159-179.
71. Raschke C. The End of Theology and the Event of Truth: an Introduction // JCRT. 2017. № 16/3. P. 260-270.
72. Raschke C. Derrida and the Return of Religion: Religious Theory After Postmodernism // JCRT. 2005. Vol. 6. № 2. P. 1–16.
73. Scharlemann R. The Being of God when God is not Being God. Deconstructing the History of Theism // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 79–109.
74. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
75. Taylor M. Erring: A Postmodern A/ Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
76. Taylor M. Text as Victim // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 58–78.
77. Winquist C. Body, text and imagination // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 34–58.
78. Winquist C. Epiphanies of Darkness: Deconstruction in Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1986.

*Исследования*

1. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Жак Деррида. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7–107.
2. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
3. Андерсон П. Истоки постмодерна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011.
4. Бачинин В.А. Постмодернизм и христианство // Общественные науки и современность. 2007. № 4. С. 162-171.
5. Боков Г.Е. Парадоксы «христианского атеизма». Некоторые особенности радикального протестантского теологического модернизма третьей четверти ХХ века // Религиоведение. 2017. № 4. С. 86-96.
6. Боков Г.Е. Современная протестантская теология и парадоксы «христианского атеизма» // Процессы трансформации религий. Под ред. М.М. Шахнович. СПб.: Издательство С.-Петербургского ун-та, 2014. С. 220–239.
7. Боков Г.Е. Специфика секулярной теологии и проблемы христианского самоопределения в современном мире // Вестник СПбГУ. 2013. Сер. 17. Вып. 1. С. 108-112.
8. Боков Г.Е. Философское наследие Фридриха Ницше и теология «смерти Бога» // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 1. С. 67-88.
9. Брикмон Ж., Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002.
10. Бровко Л.Н. Церковь и Третий рейх. СПб.: Алетейя, 2009.
11. Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 53–67.
12. Гараджа В.И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М.: Прогресс, 1973.
13. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011.
14. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Колоквиум, 2011.
15. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс, 1993.
16. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000.
17. Добреньков В.В. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М.: Издательство МГУ, 1980.
18. Ильин И.П. Постмодернизм: от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998.
19. Ильин И.П. Постмодернизм: словарь терминов. М.: Интрада, 2001.
20. Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
21. Коначева С.А. Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // Философские исследования. 2016. Т. 5. № 1/2 (9/10). C. 24-38.
22. Кузнецов В.Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 28-38.
23. Малкина С.М. Критика метафизики и логоцентризма как основа интерпретативных стратегий деконструкции // Известия Саратовского университета. 2006. Т. 6. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып 1/2. C. 18-21.
24. Малкина С.М. Метафизика: возникновение понятия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 8. С. 133-136.
25. Малкина С.М. Человек после «смерти Бога» // Антропологическое измерение современности: сборник научных трудов Международной очно-заочной научно-практической конференции «Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии» (Саратов, 1-2 июня, 2015 г.) / Под. ред. В.А. Фриауфа. Саратов: СГУ, 2015. С. 52-53.
26. Маньковская Н.Б. «Париж со змеями». Введение в эстетику постмодернизма. М.: Институт философии РАН, 1995.
27. Маньковская Н.Б. Постструктурализм как основа постмодернизма // Очерки эстетики и теории искусства. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2013. С. 227–230.
28. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000.
29. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 109–127.
30. Маркова Л.А. Философия из хаоса: Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2004.
31. Миронов В.В. Постмодернизм и метафизика // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2011. № 1.С. 5–29.
32. Миронов В.В. Предметное самоопределение метафизики // Метафизика. 2001. № 1. С. 7-30.
33. Никоненко С.В. Постмодернизм // Современная западная философия. СПб.: Издательство Санкт‑Петербургского ун., 2007. С. 388–415.
34. Пименов С.С. Кембриджское введение в постмодернистскую теологию // Философия религии: альманах. М.: Институт философии Российской академии наук, 2009. С. 495–522.
35. Реати Ф. Бог в XX веке: человек - путь к пониманию Бога. СПб.: Европейский дом, 2002.
36. Селиванов Ю.Р. Деконструктивизм и современная христианская теология // Волшебная гора: традиция, религия, культура. 1994. № 2.
37. Селиванов Ю.Р. Теология «смерти теологии» // Религиоведение: словарь. М.: Академический проект, 2007. С. 513–515.
38. Сидоров А.М. Деконструкция и теология // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2009. № 3. С. 128–132.
39. Степанова Е.А. Вера нового века // Религиоведение. № 2, 2012. С. 86-98.
40. Степанова Е.А. Западное христианство: от модерна к постмодерну // Научный ежегодник Института философии и права УО РАН. № 3, 2002. С. 54-56.
41. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: специальность 09.00.13 "Философская антропология, философия культуры": автореферат на соискание степени кандидата философских наук. М.: МГУ им. М. Ю. Ломоносова, 2012.
42. Хаустов Д.С. Лекции по философии постмодерна. М.: РИПОЛ классик, 2018.
43. Шишков А.М. Историософская концепция Иоахима Флорского // А.М. Шишков. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С. А., 2003. С. 188-195.
44. Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. 2004. № 2. С. 80–92.
45. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М.: Наука, 1986.
46. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday, 1967.
47. Bradley A. Derrida’s God: A Genealogy of the Theological Turn // Paragraph. 2006. № 29/3. P. 21-42.
48. Bradley A. Negative Theology and Modern French Philosophy. Routledge, 2004.
49. Coward H, Foshay T. Derrida and Negative Theology. New York: State University of New York, 1992.
50. Crocket C. The Challenge of Postmodernism and the Health of Theology // Journal of Religion and Health. 2000. Vol. 39. № 3. P. 209-216.
51. Griffin D., Beardslee W., Holland J. Varieties of Postmodern Theology. Albany: University of New York Press, 1989.
52. Grigg R. Language as Divine Milieu: Mark Taylor and Deconstruction // Richard Grigg. Gods After God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 25-37.
53. Macquarrie J. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology // International Journal for Philosophy of Religion. 2001. Vol. 50. № 1/3. P. 9–28.
54. Michener R. Engaging Deconstructive Theology. Ashgate Publishing, 2007.
55. Nuyen A. Postmodern Theology and Postmodern Philosophy // International Journal for Philosophy of Religion. 1991. Vol. 30. № 2. P. 65–76.
56. Robbins J. In Search of a Non-dogmatic Theology // Crosscurrents. 2003. № 2. P. 185-199.
57. Vanhoozer K. Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge of God // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. Cambridge University Press, 2003. P. 3–26.
58. Ward G. Deconstructive Theology // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. Cambridge University Press, 2003. P. 76–92.

*Справочная литература*

1. Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/index.html> (дата обращения: 25.02.2018).
2. Овсиенко Ф.Г. Секуляризация // Религиоведение: словарь. М.: Академический проект, 2007. С. 461-462.
3. Leftow B. God // Routledge Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism> (дата обращения: 29.01.2018).

*Интернет-ресурсы*

1. Journal for Cultural and Religious Theory. URL. <http://www.jcrt.org> (дата обращения 29.03.2018).
1. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014; Его же. Нулевая степень письма. М.: Академический проект, 2008; Его же. Смерть автора // Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 384-391; Его же. Текстовой анализ одной новеллы Эдгара По // Там же. С. 424-462; Его же. S/Z. М.: Эдиториал УРСС, 2001. [↑](#footnote-ref-2)
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000; Его же. К критике политической экономии знака. М.: Академический проект, 2007; Его же. Общество потребления. М.: Республика, Культурная революция, 2006; Его же. Симулякры и симуляция. М.: РИПОЛ классик, 2017; Его же. Система вещей. М.: Рудомино, 2001; Его же. Соблазн. М.:Ad Marginem, 2000; Его же. Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017. [↑](#footnote-ref-3)
3. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998; Его же. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. [↑](#footnote-ref-4)
4. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; Их же. Тысяча Плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010; Их же. Что такое философия. М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. [↑](#footnote-ref-5)
5. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999; Его же. Дар смерти // Деконструкция: тексты и интерпретация / Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. С. 82–105; Его же. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007; Его же. Как избежать разговора: денегации // Деконструкция: тексты и интерпретация / Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. С. 251-315; Его же. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000; Его же. Оставь это имя (Постскриптум) // Деконструкция: тексты и интерпретация / Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. C. 205-250; Его же. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000; Его же. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 53-58; Его же. Позиции. М.: Академический проект, 2007; Его же. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 2015; Also him. Faith and Knowledge: The Two Sources of “Religion” at the Limits of Reason Alone // Jacques Derrida. Acts of Religion. Routledge, 2002. P. 40-102. [↑](#footnote-ref-6)
6. Лиотар Ж.Ф. Заметка о смысле «пост» // Жан Франсуа Лиотар. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982-1985. М.: РГГУ, 2008. С. 104-112; Его же. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Там же. С. 11-33; Его же. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 2013. [↑](#footnote-ref-7)
7. Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», Университетская книга, 2004; Его же. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Колеж де Франс в 1981-1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007; Его же. Дискурс и истина // Логос. 2008. № 2(65). С. 159-262; Его же. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: A-cad, 1994. [↑](#footnote-ref-8)
8. Raschke C. Globalization and Theology // Religion Compass. 2011. № 5/11. P. 638-645; Him also. GloboChrist: The Great Commission Takes a Postmodern Turn. Baker Academics, 2008; Him also. Postmodernism and the Revolution in Religious Theory: Toward a Semiotics of the Event. University of Virginia Press, 2012; Him also. The Deconstruction of God // Deconstruction and Theology. NY, 1982. С. 1–34; Him also. The End of Theology // Journal of the American Academy of Religion. 1978. Vol.46. № 2. P. 159-179; Him also. The End of Theology and the Event of Truth: an Introduction // JCRT. 2017. № 16/3,.P. 260-270; Him also. Derrida and the Return of Religion: Religious Theory After Postmodernism // JCRT. 2005. Vol. 6. № 2. P. 1–16. [↑](#footnote-ref-9)
9. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007; Taylor M. Erring: A Postmodern A/ Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1984; Taylor M. Text as Victim // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 58–78. [↑](#footnote-ref-10)
10. Altizer T. History as Apocalypse // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 147–178. [↑](#footnote-ref-11)
11. Myers M. Toward What is Religious Thinking Underway? // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 109–147. [↑](#footnote-ref-12)
12. Winquist C. Body, text and imagination // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 34–58; Him also. Epiphanies of Darkness: Deconstruction in Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1986. [↑](#footnote-ref-13)
13. Scharlemann R. The Being of God when God is not Being God. Deconstructing the History of Theism // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 79–109. [↑](#footnote-ref-14)
14. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 2007; Его же. Феноменология духа. М.: Академический проект. 2016. [↑](#footnote-ref-15)
15. Кант И. Религия в пределах только разума. М.: Либроком, 2012. [↑](#footnote-ref-16)
16. Кьеркегор С. Или-или. СПб.: Амфора, 2011. [↑](#footnote-ref-17)
17. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. СПб.: Азбука-аттикус, 2011; Он же. Веселая наука // Фридрих Ницше. Полное собрание сочинений. М.: Культурная революция, 2014. С. 313–583; Он же. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005; Он же. К генеалогии морали. СПб.: Азбука-классика, 2011; Он же. По ту сторону добра и зла. СПб.: Азбука-классика, 2007; Он же. Так говорил Заратустра. М.: Эксмо, 2010. [↑](#footnote-ref-18)
18. Пирс Ч. Учение о знаках // Чарльз Сандерс Пирс. Избранные философские произведения. М.: Логос, 2000. С. 176-223. [↑](#footnote-ref-19)
19. Фреге Г. О смысле и значении // Готлоб Фреге. Логика и логическая семантика: сборник трудов. М.: Аспект-пресс, 2000. С. 230-246. [↑](#footnote-ref-20)
20. Хайдеггер М. Бытие и время // Пер. с нем. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2013; Его же. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П. С. Гуревича. М.: Прогресс, 1988. С. 261–311; Его же. Письмо о гуманизме // Там же. С. 314–356; Его же. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. № 7, 1990. С. 143–176. [↑](#footnote-ref-21)
21. Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 1997. [↑](#footnote-ref-22)
22. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. [↑](#footnote-ref-23)
23. Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 7-42; Его же. Современная интерпретация Библии и экзистенциалистская философия // Там же. С.228-235. [↑](#footnote-ref-24)
24. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. [↑](#footnote-ref-25)
25. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2010. [↑](#footnote-ref-26)
26. Ваттимо Дж. После христианства. Москва: Три квадрата, 2007. [↑](#footnote-ref-27)
27. Caputo J. The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology // JCRT. 2011. Vol.11. № 2. P.32-125; Him also. The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion. Bloomington: Indiana University Press, 1997. [↑](#footnote-ref-28)
28. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1995; Его же. Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты ХХ века. / Сост. С.В. Лезова, О.В. Боровой. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 382-391. [↑](#footnote-ref-29)
29. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высшая школа, 1993. [↑](#footnote-ref-30)
30. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Жак Деррида. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 7–107; Ее же. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. [↑](#footnote-ref-31)
31. Бачинин В.А. Постмодернизм и христианство // Общественные науки и современность. 2007. № 4. С. 162-171. [↑](#footnote-ref-32)
32. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. [↑](#footnote-ref-33)
33. Ильин И.П. Постмодернизм: от истоков до конца столетия. Эволюция научного мифа. М.: Интрада, 1998; Его же. Постмодернизм: словарь терминов. М.: Интрада, 2001; Его же. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. [↑](#footnote-ref-34)
34. Кузнецов В. Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 28-38. [↑](#footnote-ref-35)
35. Малкина С.М. Критика метафизики и логоцентризма как основа интерпретативных стратегий деконструкции // Известия Саратовского университета. 2006. Т. 6. Сер. Философия. Психология. Педагогика. Вып 1/2. C. 18-21; Ее же. Метафизика: возникновение понятия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 8. С. 133-136; Ее же. Человек после «смерти Бога» // Антропологическое измерение современности: сборник научных трудов Международной очно-заочной научно-практической конференции «Антропологическое измерение современности. Актуальные проблемы философской, религиозной и культурной антропологии» (Саратов, 1-2 июня, 2015 г.) / Под. ред. В.А. Фриауфа. Саратов: СГУ, 2015. С. 52-53. [↑](#footnote-ref-36)
36. Маньковская Н.Б. «Париж со змеями». Введение в эстетику постмодернизма. М.: Институт философии РАН, 1995; Ее же. Постструктурализм как основа постмодернизма // Очерки эстетики и теории искусства. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2013. С. 227–230; Ее же. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. [↑](#footnote-ref-37)
37. Маркова Л.А. Философия из хаоса: Ж. Делез и постмодернизм в философии, науке, религии. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2004. [↑](#footnote-ref-38)
38. Миронов В.В. Постмодернизм и метафизика // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2011. № 1. С. 5–29; Его же. Предметное самоопределение метафизики // Метафизика. 2001. № 1. С. 7-30. [↑](#footnote-ref-39)
39. Никоненко С.В. Постмодернизм // Современная западная философия. СПб.: Издательство Санкт‑Петербургского ун., 2007. С. 388–415. [↑](#footnote-ref-40)
40. Торбург М.Р. Проблемы религии в постмодернистской философии: специальность 09.00.13 "Философская антропология, философия культуры": автореферат на соискание степени кандидата философских наук. М.: МГУ им. М. Ю. Ломоносова, 2012. [↑](#footnote-ref-41)
41. Хаустов Д.С. Лекции по философии постмодерна. М.: РИПОЛ классик, 2018. [↑](#footnote-ref-42)
42. Андерсон П. Истоки постмодерна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. [↑](#footnote-ref-43)
43. Брикмон Ж., Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. [↑](#footnote-ref-44)
44. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь мир, 2000. [↑](#footnote-ref-45)
45. Bradley A. Negative Theology and Modern French Philosophy. Routledge, 2004. [↑](#footnote-ref-46)
46. Coward H, Foshay T. Derrida and Negative Theology. New York: State University of New York, 1992. [↑](#footnote-ref-47)
47. Bradley A. Derrida’s God: A Genealogy of the Theological Turn // Paragraph. 2006. № 29/3. P. 21-42. [↑](#footnote-ref-48)
48. Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/index.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-49)
49. Боков Г.Е. Парадоксы «христианского атеизма». Некоторые особенности радикального протестантского теологического модернизма третьей четверти ХХ века // Религиоведение. 2017. № 4. С. 86-96; Его же. Современная протестантская теология и парадоксы «христианского атеизма» // Процессы трансформации религий. Под ред. М.М. Шахнович. СПб.: Издательство С.-Петербургского ун-та, 2014. С. 220–239; Его же. Специфика секулярной теологии и проблемы христианского самоопределения в современном мире // Вестник СПбГУ. 2013. Сер. 17. Вып. 1. С. 108-112; Его же. Философское наследие Фридриха Ницше и теология «смерти Бога» // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 1. С. 67-88. [↑](#footnote-ref-50)
50. Гагинский А.М. Постметафизическая теология в контексте истории онтологии // История философии. 2017. Т. 22. № 1. С. 53–67. [↑](#footnote-ref-51)
51. Коначева С.А. Теологическая онтология в постметафизическую эпоху: от ipsum esse к событию // Философские исследования. 2016. Т. 5. № 1/2 (9/10). C. 24-38. [↑](#footnote-ref-52)
52. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодернизма // Вопросы философии. 1999. № 2. С. 109–127. [↑](#footnote-ref-53)
53. Степанова Е.А. Вера нового века // Религиоведение. № 2, 2012. С. 86-98; Ее же. Западное христианство: от модерна к постмодерну // Научный ежегодник Института философии и права УО РАН. № 3, 2002. С. 54-56. [↑](#footnote-ref-54)
54. Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. 2004. № 2. С. 80–92. [↑](#footnote-ref-55)
55. Бровко Л.Н. Церковь и Третий рейх. СПб.: Алетейя, 2009. [↑](#footnote-ref-56)
56. Гараджа В.И. Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М.:Прогресс, 1973. [↑](#footnote-ref-57)
57. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века. Черкассы: Колоквиум, 2011. [↑](#footnote-ref-58)
58. Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М.: Прогресс, 1993. [↑](#footnote-ref-59)
59. Добреньков В.В. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М.: Издательство МГУ, 1980. [↑](#footnote-ref-60)
60. Реати Ф. Бог в XX веке: человек - путь к пониманию Бога. СПб.: Европейский дом, 2002. [↑](#footnote-ref-61)
61. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М.: Наука, 1986. [↑](#footnote-ref-62)
62. Пименов С.С. Кембриджское введение в постмодернистскую теологию // Философия религии: альманах. М.: Институт философии Российской академии наук, 2009. С. 495–522. [↑](#footnote-ref-63)
63. Селиванов Ю.Р. Деконструктивизм и современная христианская теология // Волшебная гора: традиция, религия, культура. 1994. № 2; Его же. Теология «смерти теологии» // Религиоведение: словарь. М.: Академический проект, 2007. С. 513–515. [↑](#footnote-ref-64)
64. Сидоров А.М. Деконструкция и теология // Вестник СПбГУ. Серия 6. 2009. № 3. С. 128–132. [↑](#footnote-ref-65)
65. Vanhoozer K. Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge of God // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. Cambridge University Press, 2003. P. 3–26. [↑](#footnote-ref-66)
66. Grigg R. Language as Divine Milieu: Mark Taylor and Deconstruction // Richard Grigg. Gods After God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 25-37. [↑](#footnote-ref-67)
67. Griffin D., Beardslee W., Holland J. Varieties of Postmodern Theology. Albany: University of New York Press, 1989. [↑](#footnote-ref-68)
68. Crocket C. The Challenge of Postmodernism and the Health of Theology // Journal of Religion and Health. 2000. Vol. 39. № 3. P. 209-216. [↑](#footnote-ref-69)
69. Macquarrie J. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology // International Journal for Philosophy of Religion. 2001. Vol. 50. № 1/3. P. 9–28. [↑](#footnote-ref-70)
70. Michener R. Engaging Deconstructive Theology. Ashgate Publishing, 2007. [↑](#footnote-ref-71)
71. Nuyen A. Postmodern Theology and Postmodern Philosophy // International Journal for Philosophy of Religion. 1991. Vol. 30. № 2. P. 65–76. [↑](#footnote-ref-72)
72. Robbins J. In Search of a Non-dogmatic Theology // Crosscurrents. 2003. № 2. P. 185-199. [↑](#footnote-ref-73)
73. Ward G. Deconstructive Theology // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. Cambridge University Press, 2003. P. 76–92. [↑](#footnote-ref-74)
74. Андерсон П. Истоки постмодерна. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2011. С. 11. [↑](#footnote-ref-75)
75. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя. 2014. С. 11. [↑](#footnote-ref-76)
76. Лиотар Ж.Ф. Заметка о смысле «пост» // Жан Франсуа Лиотар. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982-1985. М.: РГГУ, 2008. С. 105. [↑](#footnote-ref-77)
77. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя. 2014. С. 9. [↑](#footnote-ref-78)
78. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков и до конца столетия. М.: Интрада, 1998. С. 12. [↑](#footnote-ref-79)
79. Ильин И.П. Поструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996. С. 205. [↑](#footnote-ref-80)
80. Ильин И.П. Постмодернизм от истоков и до конца столетия. М.: Интрада, 1998. С. 14. [↑](#footnote-ref-81)
81. Маньковская Н.Б. Постструктурализм как основа постмодернизма // Очерки эстетики и теории искусства. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2013. С. 230. [↑](#footnote-ref-82)
82. Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. [↑](#footnote-ref-83)
83. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. С. 10. [↑](#footnote-ref-84)
84. Никоненко С.В. Постмодернизм // С.В. Никоненко. Современная западная философия. СПб.: Издательство Санкт‑Петербургского ун., 2007. С. 393. [↑](#footnote-ref-85)
85. Брикмон Ж., Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М.: Дом интеллектуальной книги, 2002. С. 130. [↑](#footnote-ref-86)
86. Никоненко С.В. Постмодернизм // С.В. Никоненко. Современная западная философия. СПб.: Издательство Санкт‑Петербургского ун., 2007. С. 393. [↑](#footnote-ref-87)
87. Там же. [↑](#footnote-ref-88)
88. Миронов В.В. Постмодернизм и метафизика // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2011. № 1. С. 6. [↑](#footnote-ref-89)
89. Логоцентризм // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/logocentr.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-90)
90. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 2013. С. 10. [↑](#footnote-ref-91)
91. Там же. [↑](#footnote-ref-92)
92. Там же. [↑](#footnote-ref-93)
93. Там же. С. 11. [↑](#footnote-ref-94)
94. Там же. С. 12. [↑](#footnote-ref-95)
95. Там же. С. 32. [↑](#footnote-ref-96)
96. Языковые игры // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/yazykigr.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-97)
97. Фуко М. Археология знания. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», Университетская книга, 2004. С. 82. [↑](#footnote-ref-98)
98. Барт Р. Смерть автора // Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 385-386. [↑](#footnote-ref-99)
99. Барт Р. Текстовой анализ одной новеллы Эдгара По // Ролан Барт. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. С. 424-462. [↑](#footnote-ref-100)
100. Текст // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/text.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-101)
101. Деррида Ж. О грамматологии М.: Ad Marginem, 2000. С. 318. [↑](#footnote-ref-102)
102. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 88. [↑](#footnote-ref-103)
103. Фреге Г. О смысле и значении // Готлоб Фреге. Логика и логическая семантика: сборник трудов. М.: Аспект-пресс, 2000. С. 230-246. [↑](#footnote-ref-104)
104. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма. СПб.: Алетейя, 2000. С. 60. [↑](#footnote-ref-105)
105. Симулякр // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/simulyakr.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-106)
106. Ризома // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/risoma.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-107)
107. Делез Ж. Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. С. 44. [↑](#footnote-ref-108)
108. Аристотель. Метафизика. М.: Эксмо, 2015. [↑](#footnote-ref-109)
109. Leftow B. God // Routledge Encyclopedia Of Philosophy. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism> (дата обращения: 29.01.2018). [↑](#footnote-ref-110)
110. Миронов В.В. Предметное самоопределение метафизики // Метафизика. 2001. № 1. С. 7-30. [↑](#footnote-ref-111)
111. Малкина С.М. Метафизика: возникновение понятия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.2015. № 8. С. 134. [↑](#footnote-ref-112)
112. Кузнецов В.Ю. Преодоление метафизики как проблема современной философии // Вопросы философии. 2012. № 1. С. 32. [↑](#footnote-ref-113)
113. Там же. С. 33. [↑](#footnote-ref-114)
114. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум) // Деконструкция: тексты и интерпретация/ Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. C. 224. [↑](#footnote-ref-115)
115. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. C. 124. [↑](#footnote-ref-116)
116. Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Жак Деррида. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С.

18. [↑](#footnote-ref-117)
117. Derrida J. Papier machine. Paris: Galilee, 2001. Цит по: Автономова, Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 92. [↑](#footnote-ref-118)
118. Там же. [↑](#footnote-ref-119)
119. Там же. [↑](#footnote-ref-120)
120. Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 2015. С. 84. [↑](#footnote-ref-121)
121. Деконструкция // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/risoma.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-122)
122. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум) // Деконструкция: тексты и интерпретация/ Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. C. 222. [↑](#footnote-ref-123)
123. Там же. С. 223. [↑](#footnote-ref-124)
124. Деконструкция // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/risoma.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-125)
125. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации // Деконструкция: тексты и интерпретация/ Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. С. 279. [↑](#footnote-ref-126)
126. Автономова Н.С. Философский язык Жака Деррида. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 130. [↑](#footnote-ref-127)
127. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 297. [↑](#footnote-ref-128)
128. Там же. С. 130. [↑](#footnote-ref-129)
129. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. C. 122. [↑](#footnote-ref-130)
130. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 1999. С. 138. [↑](#footnote-ref-131)
131. След // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/risoma.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-132)
132. В христианской теологии «трансцендентальным означаемым», соответственно, выступает Бог. [↑](#footnote-ref-133)
133. Трансцендентальное означаемое // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис, Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/risoma.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-134)
134. Деррида Ж. Оставь это имя (Постскриптум) // Деконструкция: тексты и интерпретация/ Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. C. 223. [↑](#footnote-ref-135)
135. Юлина Н.С. Теология и философия в религиозной мысли США XX века. М.: Наука, 1986. С. 149. [↑](#footnote-ref-136)
136. Отметим, что особенность изобретения неографизма «различАние» состоит в принципиальном отказе от более привычного понятия «различие», отсылающего, по мнению Ж. Деррида, к господству означаемого над означающим. Вводя новый термин, проявляющий свою аутентичность только на письме (differАnce), а не в звучании, Ж. Деррида манифестирует его многозначность: «различаться, не быть тождественным; запаздывать; различаться во мнениях, спорить» (Автономова Н.С. Деррида и грамматология // Жак Деррида. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. С. 24). [↑](#footnote-ref-137)
137. Деррида Ж. О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000. C. 120. [↑](#footnote-ref-138)
138. Там же. C. 156, 318. [↑](#footnote-ref-139)
139. Британский исследователь Артур Брэдли сообщает, что Жак Деррида продемонстрировал поворот в теологическую область в 1990-х годах одновременно с обращением к этической и политической проблематике деконструкции. (Bradley A. Derrida’s God: A Genealogy of the Theological Turn // Paragraph. 2006. № 29/3. P.23). [↑](#footnote-ref-140)
140. Macquarrie J. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology // International Journal for Philosophy of Religion. 2001. Vol. 50. № 1/3. P. 15. [↑](#footnote-ref-141)
141. Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 353-354. [↑](#footnote-ref-142)
142. Там же. С. 354. [↑](#footnote-ref-143)
143. Лиотар Ж.Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Жан Франсуа Лиотар. Постмодерн в изложении для детей. Письма 1982-1985. М.: РГГУ, 2008. С. 31. [↑](#footnote-ref-144)
144. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча Плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. С. 643-644. [↑](#footnote-ref-145)
145. Там же. С. 638. [↑](#footnote-ref-146)
146. Там же. С 639. [↑](#footnote-ref-147)
147. Там же. С. 639. [↑](#footnote-ref-148)
148. Ж. Делез выделяет противостояние бедуинской культуры и последователей Мухаммеда, принявших участие в хиджре, чтобы подчеркнуть разницу между кочевой культурой и миграцией. [↑](#footnote-ref-149)
149. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча Плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. С. 594. [↑](#footnote-ref-150)
150. Там же. С. 594. [↑](#footnote-ref-151)
151. Там же. С. 606. [↑](#footnote-ref-152)
152. Там же. С. 43. [↑](#footnote-ref-153)
153. Детерриториализация // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/index.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-154)
154. Ретерриториализация // Там же. [↑](#footnote-ref-155)
155. Там же. [↑](#footnote-ref-156)
156. Тема свободы человека в философском творчестве Ж. Делеза рассматривается в рамках переосмысления психоанализа. В данной работе мы намеренно оставляем «за скобками» психоаналитическую проблематику постмодернизма и связанные с ней темы тела, желания, шизофрении и т.д. [↑](#footnote-ref-157)
157. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча Плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. С. 32. [↑](#footnote-ref-158)
158. Там же. [↑](#footnote-ref-159)
159. Там же. С. 13. [↑](#footnote-ref-160)
160. Там же. С.16. [↑](#footnote-ref-161)
161. Там же. С. 48. [↑](#footnote-ref-162)
162. Этим термином Ж. Делез обозначает «возврат к племенной культуре», которую он считает идеальным типом номадизма. [↑](#footnote-ref-163)
163. Там же. С. 49. [↑](#footnote-ref-164)
164. Идеографизм // Грицанов А.А., Можейко М.А. Постмодернизм. Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис: Книжный дом, 2001. URL: <http://www.infoliolib.info/philos/postmod/index.html> (дата обращения: 25.02.2018). [↑](#footnote-ref-165)
165. Ваттимо Дж. После христианства. Москва: Три квадрата, 2007. С. 11. [↑](#footnote-ref-166)
166. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча Плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. С. 644. [↑](#footnote-ref-167)
167. Там же. [↑](#footnote-ref-168)
168. Там же. [↑](#footnote-ref-169)
169. Там же. С. 645. [↑](#footnote-ref-170)
170. Там же. [↑](#footnote-ref-171)
171. Там же. [↑](#footnote-ref-172)
172. Там же. С. 646. [↑](#footnote-ref-173)
173. Там же. С. 645. [↑](#footnote-ref-174)
174. Делез Ж. Логика смысла. М.: Раритет, 1998. С. 367. [↑](#footnote-ref-175)
175. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча Плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, М.: Астрель, 2010. С. 645. [↑](#footnote-ref-176)
176. Там же. С. 646. [↑](#footnote-ref-177)
177. Там же. [↑](#footnote-ref-178)
178. Эта тема подробно рассматривается во второй части настоящей работы. [↑](#footnote-ref-179)
179. Кокс Х. Религия в мирском граде // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты ХХ века. (Переводы). Сост. С.В. Лезова и О.В. Боровой. М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1994. С. 383. [↑](#footnote-ref-180)
180. Vanhoozer K. Theology and the Condition of Postmodernity: a Report on Knowledge of God // The Cambridge Companion on Postmodern Theology. Cambridge University Press, 2003. P.19. [↑](#footnote-ref-181)
181. Griffin D., Beardslee W., Holland J. Varieties of Postmodern Theology. Albany: University of New York Press, 1989. P. 11. [↑](#footnote-ref-182)
182. Селиванов Ю.Р. Теология «смерти теологии» // Религиоведение: словарь. М.: Академический проект, 2007. С. 514. [↑](#footnote-ref-183)
183. Journal for Cultural and Religious Theory. URL. <http://www.jcrt.org> (дата обращения 29.03.2018). [↑](#footnote-ref-184)
184. Raschke C. Deconstruction of God // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 4. [↑](#footnote-ref-185)
185. Raschke C. Preface // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. ix. [↑](#footnote-ref-186)
186. Macquarrie J. Postmodernism in Philosophy of Religion and Theology // International Journal for Philosophy of Religion. T. 50. №1/3. 2001. P. 9. [↑](#footnote-ref-187)
187. В отечественной исследовательской литературе эта тема тщательно разработана Л. Бровко. (Бровко Л.Н. Церковь и Третий рейх. СПб.: Алетейя, 2009.). [↑](#footnote-ref-188)
188. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы ХХ века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 234. [↑](#footnote-ref-189)
189. Бультман Р. Новый Завет и мифология // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 8. [↑](#footnote-ref-190)
190. От греч. «κήρυγμα» — «объявление», «провозглашение», «призыв», «проповедь». [↑](#footnote-ref-191)
191. Бультман Р. Современная интерпретация Библии и экзистенциалистская философия // Рудольф Бультман. Избранное: Вера и понимание. М.: РОССПЭН, 2004. С. 228. [↑](#footnote-ref-192)
192. Там же. С. 230. [↑](#footnote-ref-193)
193. Там же. С. 231. [↑](#footnote-ref-194)
194. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I-II. М.- СПб.: Университетская книга, 2000. С. 19. [↑](#footnote-ref-195)
195. Там же. С. 55. [↑](#footnote-ref-196)
196. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы ХХ века. Черкассы: Коллоквиум, 2011. С. 181. [↑](#footnote-ref-197)
197. Там же. С. 183. [↑](#footnote-ref-198)
198. Бонхеффер Д. Письма другу // Дитрих Бонхеффер. Сопротивление и покорность. М.: Издательская группа: «Прогресс», 1994. С. 199. [↑](#footnote-ref-199)
199. Там же. С. 121. [↑](#footnote-ref-200)
200. Там же. С. 205. [↑](#footnote-ref-201)
201. Робинсон Дж. Быть честным перед Богом. М.: Высшая школа, 1993. С. 35. [↑](#footnote-ref-202)
202. Боков Г.Е. Парадоксы «христианского атеизма». Некоторые особенности радикального протестантского теологического модернизма третьей четверти ХХ века // Религиоведение. 2017. № 4. С. 88. [↑](#footnote-ref-203)
203. Там же. С. 90. [↑](#footnote-ref-204)
204. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. С. 43. [↑](#footnote-ref-205)
205. Altizer T. The Self-Embodiment of God. NY: Harper and Row, 1977. Цит. по: Raschke C. The End of Theology // Journal of the American Academy of Religion. Vol. 46. № 2, 1978. P. 174. [↑](#footnote-ref-206)
206. Альтицер Т. Смерть Бога. Евангелие христианского атеизма. М.: Канон + «РООИ Реабилитация», 2010. С. 5. [↑](#footnote-ref-207)
207. Raschke C. Deconstruction of God // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 4. [↑](#footnote-ref-208)
208. Ibid. P. 3. [↑](#footnote-ref-209)
209. Leftow B. God // Routledge Encyclopedia Of Philosophy. URL: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/god-concepts-of/v-1/sections/classical-theism> (дата обращения: 29.01.2018). [↑](#footnote-ref-210)
210. Sharlemann R. The Being of God When God is not Being God. Deconstructing the History of Theism // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 93. [↑](#footnote-ref-211)
211. Ibid. P. 95. [↑](#footnote-ref-212)
212. Ibid. P. 95. [↑](#footnote-ref-213)
213. Хайдеггер М. Бытие и время // Пер. с нем. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2013. С. 21. [↑](#footnote-ref-214)
214. Sharlemann R. The Being of God When God is not Being God. Deconstructing the History of Theism // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 81. [↑](#footnote-ref-215)
215. Eliadе M. No Souvenirs. NY: Harper & Row, 1977. Цит. по: Altizer T. History as Apocalypse. NY, 1982. P. 159. [↑](#footnote-ref-216)
216. Altizer T. History as Apocalypse. NY, 1982. P. 159. [↑](#footnote-ref-217)
217. Хаустов Д.С. Лекции по философии постмодерна. М.: Рипол-классик, 2018. С. 60. [↑](#footnote-ref-218)
218. Taylor M. Text as Victim // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P. 104. [↑](#footnote-ref-219)
219. Ibid. P. 70. [↑](#footnote-ref-220)
220. Деррида Ж. Как избежать разговора: денегации // Деконструкция: тексты и интерпретация/ Сост. Е. Гурко. Томск: Издательство Водолей, 1999. С. 279. [↑](#footnote-ref-221)
221. Taylor M. Text as Victim // Deconstruction and Theology. NY, 1982. P.65. [↑](#footnote-ref-222)
222. Taylor M. Erring. A Postmodern A/Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1984. Р.106. [↑](#footnote-ref-223)
223. Ibid. P.11. [↑](#footnote-ref-224)
224. Ibid. P. 12. [↑](#footnote-ref-225)
225. Ibid. [↑](#footnote-ref-226)
226. Ibid. P. 11. [↑](#footnote-ref-227)
227. Winquist C. Epiphanies of Darkness: Deconstruction in Theology. Philadelphia: Fortress Press, 1986. Р. 12. [↑](#footnote-ref-228)
228. Taylor M. Erring. A Postmodern A/Theology. Chicago: University of Chicago Press, 1984. P. 13. [↑](#footnote-ref-229)
229. Raschke C. The End of Theology and the Event of Truth: an Introduction // JCRT. № 16/3, 2017. P. 261. [↑](#footnote-ref-230)
230. Grigg R. Language as Divine Milieu: Mark Taylor and Deconstruction // Richard Grigg. Gods After God. An Introduction to Contemporary Radical Theologies. Albany: State University of New York Press, 2006. P. 35. [↑](#footnote-ref-231)
231. Овсиенко Ф.Г. Секуляризация // Религиоведение: словарь. М.: Академический проект, 2007. С.461. [↑](#footnote-ref-232)
232. Щипкова Т.А. Секуляризация как проблемное поле западной христианской теологии XX века // Религиоведение. 2004. № 2. С. 81. [↑](#footnote-ref-233)
233. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York: Doubleday, 1967. P. 107. [↑](#footnote-ref-234)
234. Ibid. [↑](#footnote-ref-235)
235. Ibid. P. 108. [↑](#footnote-ref-236)
236. Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 45-46. [↑](#footnote-ref-237)
237. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. XVI, 132. [↑](#footnote-ref-238)
238. Raschke C. Derrida and the Return of Religion: Religious Theory After Postmodernism // JCRT. Vol. 6. № 2. 2005. Р. 4. [↑](#footnote-ref-239)
239. Raschke C. Postmodernism and the Revolution in Religious Theory. Toward a Semiotics of the Event. University of Virginia Press, 2012. Р. 5. [↑](#footnote-ref-240)
240. Ibid. P. 14. [↑](#footnote-ref-241)
241. Ibid. P. 2. [↑](#footnote-ref-242)
242. Ibid. [↑](#footnote-ref-243)
243. Ibid. P. 4. [↑](#footnote-ref-244)
244. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. 132. [↑](#footnote-ref-245)
245. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2014. [↑](#footnote-ref-246)
246. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. 216. [↑](#footnote-ref-247)
247. Ibid. P. 239. [↑](#footnote-ref-248)
248. Ibid. P. 217. [↑](#footnote-ref-249)
249. Ibid. P. 217. [↑](#footnote-ref-250)
250. Шишков А.М. Историософская концепция Иоахима Флорского // А.М. Шишков. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С. А. 2003. С. 189. [↑](#footnote-ref-251)
251. Там же. С. 189. [↑](#footnote-ref-252)
252. Taylor M. After God. Chicago: University of Chicago Press, 2007. P. 47. [↑](#footnote-ref-253)