

К критике «критической теории религии» Рудольфа Зиберта

The article offers a short survey of the key ideas of the so-called 'critical theory of religion' introduced by Rudolph J. Siebert and maintained by a number of the US scholars. Since this critical theory of religion appears to develop certain concepts proposed by the thinkers of the 'dogmatic' branch of the critical theory of society (mostly those of Max Horkheimer), the author of the article tries to find out whether or not Siebert's ideas cohere with Horkheimer's methodological principles and research program.

– Считаете ли Вы, что человек может быть свободным и в то же время верить в существование Бога?

– Освобождение человека не зависит ни от Бога, ни от небытия Бога. Препятствием к человеческому освобождению была не идея Бога, а то, как она использовалась.¹

Настоящий доклад посвящён критическому рассмотрению одного из относительно популярных на сегодняшний день течений западной социально-философской мысли – т.н. «критической теории религии».² Вначале мы рассмотрим представления основателя этого направления – Рудольфа Зиберта, затем обратимся к идеям Макса Хоркхаймера (на работы которого Зиберт по преимуществу ориентируется) и попробуем установить, в какой мере первые соответствуют вторым.

Основные положения «критической теории религии» Зиберта

В самом общем виде «критическую теорию религии» можно определить как использование идей критической теории общества (далее – КТО) при рассмотрении проблем религии.

Термин «критическая теория религии» (далее – КТР), равно как и идея применения теоретического наследия крупнейших представителей Франкфуртской школы (Макса Хоркхаймера, Теодора Адорно, Вальтера Бенямина, Юргена Хабермаса; в меньшей степени – Лео Лёвенталя и Герберта Маркузе) для исследования религии, принадлежит Рудольфу Зиберту (р. 1927), профессору отделения сравнительного религиоведения университета Западного Мичигана.

Сам Зиберт понимает КТР как «проникновение в суть религии» (*insight into the essential of religion*), цель которого – выявить расхождение между тем, чем она предстаёт в истории, и тем, что она сама называет своей сущностью, указать на теоретический и практический потенциал, который мог бы способствовать изменению религии. Иными словами, КТР стремится выяснить, в какой мере религия является идеологией (в марксистском понимании термина, т.е. ложной формой общественного сознания), и в какой – томлением по «совершенно иному» (выражение, заимствованное «поздним» Хоркхаймером у Рудольфа Отто) как «определённым отрицанием» (понятие критической теории, восходящее к «Феноменологии духа» Г.В.Ф.Гегеля) всего ужасного, происходящего на земле. По словам Зиберта, КТР строго различает «плохую религию

¹ Marcuse Defines His New Left Line // Collected Papers of Herbert Marcuse. – Vol. 3: Marcuse H. New Left and the 1960s. / Ed. by D. Kellner. – Abingdon: Routledge, 2005. – P. 116.

² Об этой популярности можно судить, в частности, по количеству монографий и сборников статей, опубликованных представителями рассматриваемого направления в издательстве Brill Academic Publishers.

господства» и «хорошую религию освобождения» (иначе говоря, «критическую религию»), являясь тем самым «внутренней критикой» религии.³

КТР является также «диалектической социологией религии», поскольку рассматривает религию как возможный фактор социального прогресса – движения по направлению к «дружеской и счастливой совместной жизни свободных людей, для которой характерно общение без господства» (так называемое «Будущее III»); таким образом, конечной целью КТР выступает преодоление ряда социальных конфликтов, способных привести человечество к тотально администрируемому, механизированному, автоматизированному, компьютеризированному и роботизированному обществу («Будущее I») или к милитаристскому обществу, ведущему постоянные войны с применением ядерного, биологического и химического оружия («Будущее II»)⁴.

Наконец, отталкиваясь от известного высказывания «позднего» Хоркхаймера («Без Бога тщетны все попытки сохранить абсолютное значение; <...> смерть Бога есть также смерть вечной истины»), Зиберт постулирует, что ценности и нормы, существующие в обществе, могут быть основаны только на религии. Фактически ценностный выбор, по Зиберту, возможен *либо* в пользу религии как неиссякаемого источника смысла, *либо* в пользу нигилизма. Последний вызывает в человеке всё нарастающую скуку, из-за которой в обществе периода «позднего капитализма» постоянно растёт число наркоманов.⁵

Поскольку современное общество продолжает стремительно секуляризоваться, «семантические и семиотические» составляющие религии, необходимые для сохранения человечности, не могут более сохраняться в религиозной форме. Их следует «спасти», придав им светскую форму, позволив им «переселиться» в философский и научный дискурс, что, в свою очередь, приблизит наступление столь возжеланного «Будущего III».⁶ Тем самым произойдёт «примирение» сакрального и профанного – «парадоксальный, взаимный переход религиозной и светской сфер сознания и действия друг в друга».⁷

Очевидно, что Зиберт в своей КТР (при всей эклектичности этой «теории») опирается преимущественно на «догматическую» версию КТО, реализованную в трудах Хоркхаймера и Адорно.⁸ Для того чтобы дать критическую оценку работам Зиберта и его последователей, мы должны установить, в какой мере КТР соответствует теоретическим разработкам основателя Франкфуртской школы.

Мы попытаемся ответить на следующие теоретические и историко-философские вопросы:

³ Siebert R. J. The Development of the Critical Theory of Religion in Dubrovnik from 1975 to 2007 // The Future of Religion: Toward a Reconciled Society. / Ed. by M. R. Ott. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2007. – P. 8-9.

⁴ Siebert R. J. Toward a Dialectical Sociology of Religion: A Critique of Positivism and Clerico-Fascism // Marx, Critical Theory, and Religion: A Critique of Rational Choice. / Ed. by W. S. Goldstein. – Leiden-Boston: E. J. Brill, 2006. – P. 63-64.

⁵ Siebert R. J. The Development of the Critical Theory of Religion. – P. 50-51.

⁶ Ibid. – P. 27. Среди подобного рода составляющих религии, нуждающихся в переселении «из глубин мифа» в светский дискурс, Зиберт, ссылаясь на Беньямина, Адорно и Хабермаса, называет «рай», «свободу», «древо познания» и «древо жизни», «первородный грех», «исход», «любовь к ближнему», «искупление» и многое другое (Ibid. – P. 35). Механизм подобного «переселения» не вполне ясен.

⁷ Ibid. – P. 54. Автор, к сожалению, не объясняет, почему десакрализация религиозных идей является *примирением* сакрального и профанного.

⁸ О различии между «догматической» (Адорно и Хоркхаймер), «диалектической» (Маркузе) и «компромиссной» (Хабермас) версиями КТО см.: Иванов Д. В. Критическая теория Франкфуртской школы // Немская социология. / Отв. ред. Р. П. Шпакова. – СПб.: Наука, 2003. – С. 382-419.

- Рассматривал ли Хоркхаймер религию как фактор, способствующий решению общественных противоречий и осуществлению социальной утопии?
- Необходима ли КТР как отдельная исследовательская область для реализации программы КТО?
- Играет ли религия значительную роль в исследованиях представителей Франкфуртской школы?
- Религиозен ли теизм, о котором говорит «поздний» Хоркхаймер? Имеют ли религия и Бог, в точки зрения Хоркхаймера, равное значение для критической теории?
- Существует ли различие в понимании природы истины у «раннего» и «позднего» Хоркхаймера? Можно ли говорить о «религиозном обращении» Хоркхаймера?

Религия в творчестве «раннего» Хоркхаймера

Одним из произведений, значимых для понимания взглядов «раннего» Хоркхаймера на религию, являются его «Мысли о религии» (1935).⁹ Нам предстоит подробно рассмотреть этот небольшой текст. Свою заметку Хоркхаймер начинает с вопроса о том, почему идея трансцендентного божества столь долго сохранялась в человеческом обществе.

Долгое время представление о Боге было тем местом, где оставалась в живых идея о том, что существуют нормы, отличные от тех, которые реализуют в своей деятельности природа и общество. Неудовлетворённость земной судьбой – сильнейший повод для признания трансцендентного существа. Если справедливость пребывает с Богом, то не следует искать её в равной мере в мире. Религия – это запись желаний, устремлений и обвинений бесчисленных поколений людей.

Хоркхаймер замечает далее, что с развитием христианства религия постепенно переставала быть протестом против действительного положения дел, всё более становясь союзником власти и государства и санкционируя земной порядок. Сегодня политический и социальный протест уже не нуждается в религиозном выражении. Это, однако, не означает, что религия утратила все основания в современном мире.

Продуктивный способ критики статус-кво, который в прежние времена находил своё выражение в вере в небесного судию, сегодня принимает форму борьбы за всё более рациональные формы общественной жизни. <...> Даже после того, как произошёл переход от религиозного томления к сознательной социальной практике, продолжает существовать иллюзия, которую можно разоблачить, но нельзя прогнать. Это идея совершенной справедливости.

Хоркхаймер, однако, тут же замечает, что «невозможно, чтобы подобная справедливость когда-либо в истории стала реальностью». Даже если в будущем общество разовьётся настолько, что сможет преодолеть все свои нынешние противоречия, ничто не сможет возместить несправедливость и убожество предыдущих веков. Следовательно, справедливость – это иллюзия (вероятно, Хоркхаймер использует этот термин в том значении, которым его наделял Зигмунд Фрейд), возникающая в условиях первобытного обмена: «принцип, в согласии с которым все имеют одинаковые фундаментальные права на счастье, является обобщением экономически обусловленных норм, их переносом на область бесконечного». Тем не менее, желание положить конец несправедливости остаётся неотъемлемым свойством человека, который, однако, должен чётко созна-

⁹ Horkheimer M. Thoughts on Religion. / Trans. by M. J. O'Connell. // Horkheimer M. Critical Theory: Selected Essays. – New York: Continuum, 1982. – P. 129-131.

вать границы своих возможностей. Религиозная иллюзия неизбежно уходит в прошлое.

Не стоит надеяться, что современные дискуссии в церкви смогут вновь сделать религию той жизнеспособной реальностью, которой она была вначале. Сегодня добрая воля, сочувствие несчастным и борьба за лучший мир сбросили с себя религиозный наряд. Установка современных мучеников – уже не терпение, а действие; их цель – уже не их собственное бессмертие в загробном мире, но счастье людей, которые придут после них. И они знают, как за них умереть.

Принципы современного человека, как мы видим, в корне отличаются от религиозных принципов людей прошлого, хотя их и объединяет неосуществимый в истории и, следовательно, иллюзорный идеал совершенной справедливости. У религии нет будущего. Она покидает историческую сцену, оставляя обществу некоторые свои идеи в преображённом (десакрализованном и секуляризованном) виде.

Человечество утрачивает религию по ходу истории, но эта утрата оставляет след позади себя. Часть побуждений и устремлений, которые религиозная вера берегла и сохраняла в живых, отделилась от мешающей религиозной формы и стала эффективной силой в общественной практике. <...> В действительно свободном сознании идея бесконечности сохраняется как понимание конечности человеческой жизни и неизменного одиночества человека; она удерживает общество от удовлетворённости бездумного оптимизма, от превращения собственного знания в новую религию.

Попробуем суммировать суждения «раннего» Хоркхаймера о религии. В истории религии имело место противоборство двух начал – протеста и конформизма¹⁰, причём второе начало постепенно вытесняло первое.¹¹ Основой «протестной» религии как положительной социальной силы является иллюзорный идеал совершенной справедливости, который, несмотря на неизбежное отмирание религии, должен быть сохранён в нерелигиозном виде. По большому счёту, религия – это временная, преходящая оболочка, которая позволяла сохранить значимые для развития общества ценности, противостоящие несправедливой действительности.

¹⁰ В заметке «Что есть религия?» (1959) «поздний» Хоркхаймер будет сходным образом говорить о религии в «хорошем» и в «плохом» смысле: «Что есть религия в хорошем смысле? Противостоящий действительности, всё ещё не заглушённый импульс, что должно быть иначе (es anders werden soll), что заклятие будет снято, что станет так, как подобает (es sich zum Rechten wendet). Религия там, где жизнь вплоть до каждого жеста стоит под этим знаком. Что есть религия в плохом смысле? Тот же импульс, извращённый до утвердительности, до декларативности, и потому покрывающий действительность – при всём её бичевании – позолотой, сплошная ложь: “зло, страдание, ужас имеют смысл благодаря земному или небесному будущему”» (Horkheimer M. Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung: Notizen in Deutschland. / Hrsg. von W. Brede. – Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1974. – S. 92-93). Сходным образом Маркузе в книге «Эрос и цивилизация» (1955) говорит о противоборстве в религии двух основополагающих тенденций – «образа господства» и «образа освобождения»; см.: Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого капиталистического общества. / Пер., послесл., примеч. А. А. Юдина. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 68-69.

¹¹ Следовательно, как справедливо замечает М. Кук, современная ирландская исследовательница творчества Хоркхаймера, невозможно дать абстрактный ответ на вопрос о том, является ли религиозная вера положительной или отрицательной социальной силой. Значение религиозных верований и практик всегда зависит от конкретной исторической ситуации. См.: Cooke M. Critical Theory and Religion // Philosophy of Religion in the 21st Century. / Ed. by D. Z. Phillips and T. Tessin. – Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2001. – P. 214.

Определенное отрицание и природа истины у Гегеля

В основе методологии КТО лежит понятие «определённого отрицания» (*bestimmte Negation*).¹² Этот термин, как было сказано выше, восходит к трудам Георга Фридриха Вильгельма Гегеля (1770-1831). Чтобы понять ход мысли в рассуждениях «позднего» Хоркхаймера, мы должны остановиться на понимании природы «определённого отрицания» у Гегеля и на переосмыслении этого термина Хоркхаймером и Адорно.

Впервые Гегель использует термин «определённое отрицание» во Введении к «Феноменологии духа» (1807). Здесь Гегель указывает, что описание неподлинного сознания в его неистинности не является *только* негативным. Сопоставляя *чистое*, или *абстрактное* «ничто» скептицизма и «ничто» *того, из чего оно получается как результат*, Гегель замечает, что во втором случае само «ничто» представляет собой определённый результат, обладающий определённым содержанием. Иначе говоря, «ничто» *того, из чего оно возникает*, следует понимать как *определённое отрицание*.¹³

Более подробно Гегель говорит о значении определённого отрицания для диалектики в первом томе «Науки логики» (1812). Он замечает что, в отличие от абстрактного отрицания определённое отрицание обладает содержанием, поскольку в снятом виде включает в себя понятие, подвергнутое отрицанию.

Единственное, что *нужно для научного прогресса* и к совершенно *простому* пониманию чего следует главным образом стремиться, – это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определённой вещи*, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определённое отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает. <...> Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определённое отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности.¹⁴

Из процитированного отрывка с очевидностью следует, что отрицание, будучи определённым, а не абстрактным, является *одним из* моментов диалектического саморазвития понятия. Причём в результате определённого отрицания мы получаем не просто *некоторое* содержание, но более богатое в отношении содержания, и, следовательно, более конкретное понятие.¹⁵ Знаменитые

¹² В переводе Г. Г. Шпета «определённая негация». В англоязычной литературе используется выражение *determinate negation*.

¹³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. / Пер. Г. Г. Шпета. – СПб.: Наука, 2006. – С. 45. Ср.: «В мышлении, обращающемся к понятиям (*im begreifenden Denken*), негативное принадлежит самому содержанию и есть *положительное* и как его *имманентное* движение и определение, и как их *целое*. Понимаемое как результат, это мышление есть возникающее из этого движения *определённое* негативное (*bestimmte Negative*) и тем самым – также и некоторое положительное содержание» (Там же. – С. 32).

¹⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 107-108.

¹⁵ Ср.: «Диалектика приводит к *положительному* результату, так как она имеет *определённое* содержание или, иначе говоря, так как её результат есть поистине не *пустое, абстрактное ничто*, а отрицание *известных определений*, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не *непосредственное ничто*, а результат» (Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1: Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 210).

слова Гегеля о природе истины – «если истина абстрактна, то она – не истина»¹⁶ – означают, что итогом саморазвития абсолютной идеи выступает полное, *конкретное* единство *положительных* определений.¹⁷ Именно здесь пролегает водораздел между диалектикой Гегеля и диалектикой Франкфуртской школы. Понимая истину как тотальность определений, Гегель говорил, что «истинное есть целое (das Wahre ist das Ganze)».¹⁸ Отвергая «положительную» диалектику и не признавая за тотальностью истины, Адорно считал, что, напротив, «целое есть неистинное (das Ganze ist das Unwahre)».¹⁹

Адорно и Хоркхаймер об определённом отрицании и природе истины

Заимствуя у автора «Феноменологии духа» понятие «определённого отрицания», Адорно и Хоркхаймер, как и другие представители Франкфуртской школы (в первую очередь Маркузе), существенно отличаются от Гегеля и в своём понимании диалектики, и в своём понимании природы истины. Здесь необходимо кратко охарактеризовать специфические взгляды франкфуртцев на диалектику. Наиболее полно они выражены в работах Адорно. В своей «Негативной диалектике» (1966) он подверг критике учение Гегеля о синтезе как результате отрицания отрицания: «то, что Гегель называет синтезом, не есть новое качество, вырастающее из определенного отрицания, а возвращение того, что было подвергнуто отрицанию».²⁰ Иными словами, в учении о синтезе «положительная» диалектика Гегеля санкционирует наличную действительность, «опускается» до уровня апологии и тем самым становится идеологией. В «негативной» диалектике «отрицание отрицания не разворачивает первое отрицание вспять, а показывает, что оно недостаточно отрицательно».²¹ Истина, таким образом, строго негативна; единственным способом приблизиться к истине является *критика*, т.е. «определённое отрицание» неистинного. Например, свободу, по мнению Адорно, «можно познать только через определённое отрицание, соотнося с конкретной формой несвободы».²² Другими словами, единственное положительное знание о свободе – это знание о том, что свободой не является.

В равной мере процедура определённого отрицания приложима и к идее абсолюта. В первой главе «Диалектики Просвещения» (1944), озаглавленной «Понятие Просвещения», Хоркхаймер и Адорно уделяют несколько страниц запрету на произнесение имени Бога в иудаизме. Они замечают, что иудейская религия «нетерпима к слову, способному даровать утешение отчаянию всего смертного» (в свете сказанного выше о понимании франкфуртцами природы истины можно предположить, что такое слово было бы положительным определением, т.е. идеологией). Надежда в иудаизме связана *исключительно* с запретом «взывать к идолу как к Богу, к конечному как к бесконечному, ко лжи как к истине». Хоркхаймер и Адорно замечают, что, в отличие от буддизма с его «стереотипной формулой ничтожности» (die stereotype Formel der Nichtigkeit), а

¹⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Кн. 1. – СПб.: Наука, 2006. – С. 88.

¹⁷ Подробнее о месте учения об определённом отрицании в системе Гегеля см.: Stewart J. The Unity of Hegel's *Phenomenology of Spirit*: A Systematic Interpretation. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2000. – P. 41-43.

¹⁸ Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes* / Hrsg. von D. Köhler und O. Pöggeler. – Berlin: Akademie-Verlag, 1998. – S. 17.

¹⁹ Adorno T. W. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. – Berlin-Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1951. – S. 80.

²⁰ Адорно Т. В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003. – С. 298.

²¹ Там же. – С. 147.

²² Там же. – С. 208.

также в отличие от его противоположности – пантеизма и буржуазного скептицизма, отрицание в иудаизме является не абстрактным (провозглашение мира ничем в буддизме или всем в пантеизме), а определённым. Строгое соблюдение запрета и является определённым отрицанием. Если буддизм, со всем своим ригоризмом, отвергает кумиров абстрактно, т.е. сопоставляя их «с идеями, соответствовать которым они не в состоянии», то диалектика выявляет (offenbart) всякий образ в качестве письма (Schrift): «она учит вычитывать в его чертах признание в собственной ложности, лишшающее его власти и присваивающее её только истине». Тем самым «правота образа оказывается спасенной в ходе неукоснительного соблюдения запрета на него».²³

Здесь следует сделать одно замечание. Редакторы сборника «Ранняя Франкфуртская школа и религия» совершенно правы, замечая, что ссылка авторов «Диалектики Просвещения» на Декалог крайне формальна; в действительности, их совершенно не интересует ни одна реальная историческая религия, в том числе иудаизм.²⁴ «Негативная теология», которую Адорно и Хоркхаймер выдают за иудаизм, в действительности иудаизмом не является, поскольку ни одна религия не может обойтись без положительных определений, т.е. без *идеологии*.²⁵ Этот момент будет важен для нас в следующем разделе.

«Поздний» Хоркхаймер о теизме и атеизме

Ключевым произведением «позднего» Хоркхаймера, посвящённым вопросу о Боге и «вечной истине», выступает статья «Теизм – атеизм» (1963), вошедшая в книгу «К критике инструментального разума» (1967).²⁶ Заметим, что оппозиция, обозначенная в заглавии работы, указывает на противостояние *теизма* и атеизма, а не *религии* и атеизма. Как и в «Диалектике Просвещения», религия как таковая Хоркхаймера не интересует.

В этой статье Хоркхаймер рассуждает о месте теизма и атеизма в истории европейской цивилизации: оба мировоззрения ответственны как за добро, так и за зло, оба имели и своих тиранов, и своих мучеников. Однако на современном историческом этапе, заявляет Хоркхаймер, противопоставление теизма и атеизма перестало быть актуальным. Впрочем, в действительности он имеет в виду нечто другое; теизм и атеизм поменялись ролями: атеизм стал спутником конформистов, теизм выражает протест против наличной действительности.

Когда-то атеизм был знаком внутренней независимости и невероятного мужества, и он продолжает оставаться таковым в авторитарных и полуавторитарных странах, где он расценивается как симптом ненавистного либерального духа. Но

²³ Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. / Пер. М. Кузнецова. – Москва-СПб.: Медиум; Ювента, 1997. – С. 39. Ср.: Horkheimer M., Adorno T. W. Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, 1947. – S. 36.

²⁴ Очевидно, что под «иудаизмом» с его нежеланием подменять бесконечное конечным скрывается «догматическая» версия КТО. «Философия», – писал Хоркхаймер в книге «Помрачение разума», опубликованной в один год с «Диалектикой Просвещения», – отвергает почитание конечного, не только грубых политических и экономических идиологов, вроде нации, лидера, успеха, или денег, но также и этических или эстетических ценностей, вроде личности, счастья, красоты, или даже свободы, коль скоро они мнят себя чем-то самим по себе предельным (so far as they pretend to be independent ultimates) (Horkheimer M. Eclipse of Reason. – London: Continuum, 2004. – P. 123).

²⁵ Kohlenbach M., Geuss R. Introduction: The Frankfurt School and the Problem of Religion. / Ed. by M. Kohlenbach and R. Geuss. // Early Frankfurt School and Religion. – Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005. – P. 8.

²⁶ Horkheimer M. Theism and Atheism / Trans. by M. J. O'Connell // The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers / Ed. by E. Mendieta. – London-New York: Routledge, 2005. – P. 213-223.

под тоталитарным правлением, как бы оно ни называлось, которое сегодня является всеобщей угрозой, его место постепенно занимает честный теизм.

Это, тем не менее, не означает, что теизм как таковой является более предпочтительным мировоззрением: «Когда теизм использует вечную справедливость как предлог для временной несправедливости, он ничем не лучше атеизма, поскольку не оставляет места для мыслей о чём-то другом». Идея Бога важна для Хоркхаймера не сама по себе, а в связи с необходимостью противостоять тоталитаризму и конформизму.

На самом деле сегодняшний атеизм представляет собой позицию тех, кто подчиняется любой силе, оказавшейся у власти; при этом не имеет значения, оказывают ли они лицемерное почтение религии или же они могут позволить себе открыто отречься от неё. С другой стороны, те, кто противостоят доминирующему поветрию, стремятся держаться за то, что некогда было духовной основой цивилизации, к которой они принадлежат. Это совсем не то, что было на уме у философских «теистов» – представление о божественном гаранте законов природы. Напротив, это мысль о чём-то ином, чем этот мир, о чём-то, над чем не имеют власти непреложные законы природы, этот вечный источник погибели.

Иначе говоря, мысль об абсолюте, понимаемом строго негативно, призвана освободить общество от власти идеологий (навязывающих те или иные положительные определения в качестве истинных) и предотвратить стагнацию, не допустить, выражаясь словами «раннего» Хоркхаймера, «удовлетворённость бездумного оптимизма». Как справедливо замечает М. Кук относительно идей «раннего» Хоркхаймера (в настоящей статье мы стремимся показать, что между «ранним» и «поздним» Хоркхаймером нет принципиального расхождения по этому вопросу), ценность идеи абсолюта *условна*: она важна до тех пор, пока поддерживает в людях убеждённость в том, что они в силах изменить существующий социальный порядок.²⁷

О том, что Хоркхаймер не изменил своему строго негативному пониманию абсолюта, можно заключить из текста его лекции о либерализации религии, прочитанной в 1970 году в Зальцбурге.

Что, как мне кажется, действительно важно – это новое человеческое представление о Боге. В качестве положительной догмы Бог действует как момент разъединения. Напротив, томление о том, что реальность мира, со всем её ужасом, не будет окончательной, объединяет и роднит всех людей, кто не может или не хочет примириться с несправедливостями этого мира. <...> Вера, понятая таким образом, с необходимостью принадлежит человеческой культуре. Мы должны приложить все усилия, чтобы объединить людей, не желающих рассматривать ужасы прошлого как окончательные; людей, пребывающих в одном и том же сознательном томлении о том, что существует абсолют, противостоящий этому миру как простому явлению.²⁸

Как уже было сказано выше, понятый таким образом, определяемый строго негативно абсолют не имеет отношения к религии как социальному институту, сочетающему как минимум два аспекта – доктринальный (на языке КТО – идеологический) и ритуальный. «Томление», о котором писал Хоркхаймер, можно назвать «религиозным» только в *переносном* значении.²⁹ Отношение Хоркхаймера к религии как к преходящему историческому явлению не из-

²⁷ Cooke M. Op. cit. – P. 217-218.

²⁸ Horkheimer M. Observations on the Liberalization of Religion. / Trans. by E. Mendieta. // The Frankfurt School on Religion. – P. 255.

²⁹ Ср.: Cooke M. Op. cit. – P. 220.

менилось.³⁰ Напротив, негативная идея абсолюта является неотъемлемой частью его социальной философии, причём роль этой идеи особенно заметна в трудах «позднего» Хоркхаймера, который в статье «Теизм – атеизм» постулирует «необходимую связь между теистической традицией и преодолением своекорыстия».³¹ Не следует, однако, забывать, что столь часто цитируемые слова Хоркхаймера – «Без Бога тщетны все попытки сохранить абсолютное значение; <...> смерть Бога есть также смерть вечной истины»³² – нельзя рассматривать в отрыве от той трактовки, которую получила проблема истины в «негативной диалектике» Хоркхаймера и Адорно. В противном случае неизбежны ошибочные, теологически мотивированные интерпретации, примером которых и служит «критическая теория религии» Зиберта.

Некоторые выводы

Хоркхаймер и Адорно, как, впрочем, и другие представители КТО, не оставили после себя специальных сочинений, посвящённых вопросам религии (за исключением небольших заметок и эпизодических упоминаний). В настоящей работе мы попытались показать, что КТР как отдельная область исследований в рамках КТО невозможна: на всём протяжении своего творчества Хоркхаймер рассматривал религию как преходящее и лишённое перспективы историческое явление. Строго негативная идея абсолюта, которая, в отличие от религии, занимает важное место в «догматической» версии КТО, не является религиозной.

Мы также стремились показать, что проект КТР, предложенный Зибертом, представляя собой некритическую попытку синтезировать отдельные, догматически воспринятые высказывания Хоркхаймера, Адорно и других франкфуртцев о религии в целостную «теорию», основан на тенденциозном, теологически мотивированном и некорректном прочтении работ представителей первого поколения КТО.

³⁰ Тем более нелепыми представляются заявления некоторых исследователей о религиозном обращении, которое Хоркхаймер якобы пережил в конце своей жизни. Bottomore T. *The Frankfurt School and Its Critics*. – London-New York: Routledge, 2002. – P. 41: «Действительно, в конце жизни Хоркхаймер оставил “критическую теорию” и стал религиозным мыслителем». Ср.: Социальная философия Франкфуртской школы (критические очерки). – М.: Мысль; Прага: Свобода, 1975. – С. 232-233. О политической ситуации в ФРГ конца 60-х – начала 70-х гг., спровоцировавшей возникновение подобных заявлений, см.: Eitler P. Max Horkheimer's Supposed 'Religious Conversion': A Semantic Analysis. / Trans. by L. Löb. // *Early Frankfurt School and Religion*. – P. 25-28.

³¹ В 1971 году Хоркхаймер признался, что идея «совершенно иного (ganz Andere), чем этот мир», ввиду того, что, по словам Адорно, эмпирическое «целое есть неистинное», в конце концов привела его к более положительной оценке определённых метафизических устремлений. См.: Horkheimer M. Foreword // Jay M. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. – London: Heinemann, 1976. – P. XII.

³² О справедливой критике Юргеном Хабермасом этого положения Хоркхаймера см.: Lutz-Bachmann M. *Critical Theory and Religion*. / Trans. by M. Parker. // *Philosophy of Religion in the 21st Century*. – P. 206-208.