

Меньшинства, эпистемология, гуманитарное знание: кто виноват и что делать

Всеволод Золотухин

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва)

E-mail: vakis2011@gmail.com

Мария Камынина

Российский государственный гуманитарный университет (Москва)

E-mail: mariasaenkomar@gmail.com

Аннотация. Данная статья представляет попытку панорамно осветить общие моменты генезиса принятой на Западе (и в особенности в академической сфере) философии/идеологии поддержки меньшинств¹ с иллюстрацией того, каким образом эта картина мира отражается в обсуждении вопросов религии и теологии. В статье прослеживается предыстория возникновения вокизма в гуманитарном знании (либеральный протестантизм, эпистемологический кризис первой половины XX века, следующий за ним эпистемологический релятивизм и анархизм, сексуализация гуманитарной тематики после 1968 года). Концепция фальсификации Поппера предполагает вечный поиск истины при вечном ее ускользании, Фейерабенд защищает относительность рациональности и приемлемость отказа от нее, Фуко же рассматривает культурную реальность как дискурс без начала и конца, который, по существу, legitimately подвергать произвольным интерпретациям. Религиозные организации и сообщества Запада усваивали набирающую силу повестку защиты меньшинств, поскольку были озабочены сохранением и без того невысокого числа прихожан. Кроме того, эта повестка успешно сыграла роль вакцины против социалистических идей: борьба за равенство и возможности была перенесена из сферы материального в сферу символического; это минимизировало опасность социального протеста. Несомненно, вокизм представляет собой один из закономерных продуктов развития западной культуры на фоне высокого уровня ее материально-технического прогресса и эпистемологического кризиса неклассической науки. Для российских интеллектуалов особо важен тот факт, что описанная повестка непереносима в незападный контекст без существенного искажения, поскольку она инструментализирует травмы именно западной истории. Идеиное противодействие вокизму должно предполагать хорошее знакомство с западной историей идей XX века: он может быть объяснен только исходя из нее, и вне ее он невыносим. Немаловажно и то, что вокизму должна противопоставляться альтернативная отечественная проактивная повестка.

Ключевые слова: вокизм, меньшинства, перверсивная сексуальность, эпистемологический кризис, эпистемологический анархизм, либеральный протестантизм, современная западная религиозность, сексуальность.

Для цитирования: Золотухин В., Камынина М. (2025). Меньшинства, эпистемология, гуманитарное знание: кто виноват и что делать // Patria. Т. 2. № 4. С. 69–84.

doi:10.17323/patria.2025.28509

Minorities, Epistemology, Humanities: Who Is to Blame and What Is to Be Done

Vsevolod Zolotukhin

HSE University (Moscow)

E-mail: vakis2011@gmail.com

Maria Kamynina

Russian State University for the Humanities (Moscow)

E-mail: mariasaenkomar@gmail.com

Abstract. This paper endeavours to provide a general overview of the minority support idea (and wokeism in general) with an accent on religious and theological issues. The article traces the background of wokeism in humanities (from Liberal Protestantism of the late 19th century to the crisis of non-classical epistemology in the first half of the 20th century, the epistemological relativism and anarchism that followed, and the sexualisation of the public field after 1968). Popper's concept of falsification assumes an eternal search for truth with its eternal elusiveness, Feierabend defends the relativity of rationality and the acceptability of rejecting it, while Foucault views cultural reality as a mere discourse without a beginning or an end, which is essentially legitimate to be subjected to arbitrary interpretations. Religious organisations and communities of the West embraced the growing minority protection agenda because of a need to maintain an already low number of parishioners. Moreover, this agenda acted successfully as a vaccine against socialist ideas: the struggle for equality and opportunity was shifted from a material to a symbolic realm; this minimised the danger of social protest. For Russian intellectuals, it is especially important that the described agenda is not to borrow in a non-Western context without significant distortion, since it instrumentalises the traumas of namely Western history. A substantial opposition to wokeism should presuppose a good acquaintance with the Western history of ideas of the 20th century — otherwise it is inconceivable. Without doubt, wokeist intentions should be opposed by an alternative (inter)national proactive agenda.

Keywords: wokeism, minorities, perverse sexuality, epistemological crisis, epistemological anarchism, Liberal Protestantism, modern Western religiosity, sexuality.

For citation: Zolotukhin V., Kamynina M. (2025) "Minorities, Epistemology, Humanities: Who Is to Blame and What Is to Be Done", *Patria*, vol. 2, no. 4, pp. 69–84.

doi:10.17323/patria.2025.28509

Нет сомнения, что в последние десятилетия социально-философское и аксиологическое знание оказывается в кризисной ситуации на мировом уровне, которую можно описать прежде всего через

1) наличие большого количества конкурирующих теорий среднего и высшего уровней, которые крайне слабо совместимы друг с другом и соответственно либо друг друга не комментируют, либо непримиримо конфликтуют;

2) нарастающую политизацию философии и все большее ее приспособление к широкой неолиберальной повестке различного облика;

3) нарастающую регионализацию философии, происходящую вследствие политического фрагментирования картины мира: крепкие национальные государства приступили к строительству собственных картин мира в рамках практики конструирования национальных/религиозных идентичностей.

Данное фрагментирование теоретического поля вызывает значительное беспокойство, поскольку

1) утрачиваются основания для ведения продуктивного гуманитарного диалога, и в частности для его выстраивания между новыми мировыми акторами в рамках стартовавшей во втором десятилетии XXI века деглобализации;

2) национальные традиции формируют друг о друге философские мифы, которые не помогают понять специфику процессов, происходящих за рубежом, а наоборот, запутывают экспертное сообщество.

Первый шаг к грамотному позиционированию отечественного гуманитарного знания в мировом масштабе состоит в адекватном понимании как собственных эпистемологических исходных пунктов, так и исходных пунктов других традиций (западной и незападных). Преимущественное внимание следует обращать при этом на западную, англо-американскую традицию, так как она обладает наибольшим информационным ресурсом и активно транслирует себя на мировой Юг и Восток.

В российском гуманитарном пространстве принято в настоящее время либо некритически перенимать дискурсы, выработанные в англо-американской традиции, либо подвергать их эмоциональной, но, по существу, безобидной критике, которая разражается обвинениями в «бездуховности», «забвении традиций» и тому подобном. Эта критика не стремится действительно показать слабые места западной философской, теологической и прочих традиций, поскольку вскрытие реальных эпистемологических нестыковок предполагает брошенный вызов Западу в полный рост, во-первых, и необходимость выработки собственной последовательной удобоваримой эпистемологии, во-вторых.

В данной статье, приводя примеры из теологических и религиоведческих текстов, мы попытаемся на их примере эпистемологически и методологически анатомировать доминирующую сегодня на Западе картину мира², которая решительно противостоит мировоззренческому модерну (не постмодерну!). Именно современная картина мира положена в основу традиционных российских духовно-нравственных ценностей и иных идейных конструктов Незапада, таких как, например, классические левые идеологии КНР, КНДР, Вьетнама, светские национализмы Грузии, Азербайджана, Узбекистана и др.

Мы исходим из того, что философии и теологии суть сложное опосредованное следствие общественной реальности и конкретных общественных, политэкономических в собственном основании, отношений. Поэтому следует понимать: вокизм современного Запада — одно из многих уникальных явлений всемирной истории, родившееся в определенный момент в определенном месте, и хотя оно активно, мессиански экспансируется его адептами за пределы Запада, ценности вокизма не могут победить не на своей почве — там, где для их укоренения нет объективных социально-исторических оснований. Избрание Д. Трампа президентом США данные процессы ослабит, но не ликвидирует полностью, так как сексуально-девиативная повестка уже прочно интегрирована в западное общество и стала частью его жизни.

Предыстория

Говоря о протестантской теологии германоязычных стран (включая США), следует понимать, что эти дискретные религиозные течения, разделенные границами регионов, этносов и исповеданий, имеют как минимум 250-летний опыт приспособления к капиталистической модернизации обществ, в которых они функционировали. Этот процесс шел в разных темпах: в городах и в респектабельных буржуазных церквях типа нидерландских ремонстрантов быстрее, на селе и в консервативных протестантских сообществах — сравнительно медленнее. Тем не менее сама Реформация, очевидно, закладывает неявную тенденцию к модернизации картины мира, осуществляемой при назревшей необходимости.

Ключевым следствием кантовской критики рациональной теологии выступает тот факт, что религия во всех ее проявлениях была исключена из сферы теоретического знания — и при этом сама стала предметом теоретической рефлексии, причем продолжая восприниматься в качестве цельной области реальности. Обогащение этих устремлений данными библейской критики, востоковедения и генетическими моделями сравнительно-исторического языкознания привели к тому, что религиозная картина мира была взломана с помощью этих дисциплин. Оказалось, что традиционное христианство сконструировано на конкретно-историческом фактологическом фундаменте, не выдерживающем лингвистической и культурологической критики и нуждающемся в пересборке. Философское превращение гегелевского абсолютного духа в исторического человека, с одной стороны, и движение теологии к примату этики над метафизикой, к инклюзивизму и строгой научности — с другой имели разный теоретический генезис и разный историко-понятийный бэкграунд, однако вели к единым мировоззренческим трансформациям.

Основной принцип либерального (или, что то же самое, современного/прогрессивного) протестантизма состоит, по Жану Ревилу, в свободе от авторитета традиции и одновременной верности учению Иисуса Христа и установкам Реформации, однако «не воспроизводя эти принципы слепо и буквально, в тех исторических формах, в которых они изначально проявились, но развивая и продолжая их в условиях современной эволюции общества и цивилизации» (Reville, 1903: 6–7).

Специфика веры либерального протестанта предполагает признание того, что множество библейских доктрин не принадлежат ни пророкам, ни Христу, и того, что нам не восстановить жизненных обстоятельств и непосредственных слов Иисуса, хотя его жизнь и учение более или менее корректно отражаются в трех синоптических евангелиях. Вера либерального протестанта не зависит от теологической систематизации религии; более того, отсутствующая кодификация слов Иисуса даже благотворна, поскольку в противном случае они рисковали бы превратиться в мертвящую буквализику.

Ядро учения Христа — Нагорная проповедь. Христиане могут обладать самыми разными теологическими представлениями, но подлинными христианами их делают «чувства подчинения, доверия, любви и по-

священия себя Божьей воле — те, что Иисус призывает питать к Отцу небесному, — с того момента, когда вы начинаете стремиться согласовывать ваши действия и всю вашу жизнь с этими чувствами» (Reville, 1903: 53).

Соответственно к началу XX века протестантская теология подошла с установкой на уверенную модификацию религиозной картины мира для приведения ее в соответствие с консенсусными убеждениями большинства прихожан. Эпистемологические опции такой модификации были заложены еще Ф. Шлейермахером. Сначала, в конце XIX века, либеральные толкования были распространены лишь в среде обеспеченных буржуа таких городов, как Лейден, Амстердам или Париж, однако в течение нескольких десятилетий они в целом были интегрированы в западноевропейскую протестантскую традицию.

XX век принес новые вызовы и новые перемены — социально-политического порядка. Для их подробного описания определенно требуется особое исследование. Однако, реконструируя контекст нашего исследования, мы должны будем обратиться сразу к послевоенному периоду. Победа СССР во Второй мировой войне создала условия как для очередного подъема коммунистического движения в странах капиталистического лагеря, так и для деколонизации мирового Юга. Как известно, коммунисты исходили из марксова учения, изложенного как в «Манифесте Коммунистической партии», так и в «Критике Готской программы»: оно предполагало демонтаж капиталистического политэкономического базиса и соответственно его надстройки, в том числе буржуазных государств и буржуазных правительств.

Наличие объективных социальных противоречий в западноевропейских обществах и значительный в них слой симпатизантов Советскому Союзу и коммунистам вынудил западные политические элиты изыскивать средства идеологической нейтрализации этих взглядов. Подобную роль ранее играла политическая социал-демократия (см. ее ориентацию в веймарской Германии). Социал-демократы исходили из трактовки марксизма К. Каутским и Э. Бернштейном, которая предполагала примиримость противоречий труда и капитала в рамках сохранения капиталистической экономики и чаемого управляемого смягчения социальных противоречий.

После Второй мировой войны, уже в условиях холодной войны, происходит инфильтрация социал-демократической повестки в гуманитарную, в том числе теологическую, область. В отличие от сегодняшнего реванша ультраправых идей, в 1950–1960-е годы ультраправая повестка была маргинализирована. Параллельно раздались голоса из колоний: ранее безгласный, претерпевавший колониализм мировой Юг заговорил. Примером этому может служить безвременно ушедший Франц Фанон, писавший в своей известной работе «Проклятьем клейменные»:

Церковь в колониях — церковь белых, церковь иноземцев (*étrangers*). Она не призывает аборигена колонии (*colonisé*) на путь Божий, но на путь белого, на путь хозяина, на путь угнетателя. [...] Колонизаторы, постоянно демонстрируя грубую силу и презрительно расчеловечивая местных жителей, разлагали и деформировали их общественное сознание. Ярость, боль и гнев, не в силах обратиться на обидчиков, стала выплескиваться на таких же пораженных в правах — на соседние народности.

Общественное сознание аборигенов порождает страшные образы чудовищ и зомби и защищается от них с помощью обрядов и ритуалов — все это переключает их внимание, а также создает в воображении ужасный мир, по сравнению с которым гнетущая бесперспективная жизнь колонии не так и страшна (Fanon, 2002: 45, 56–57).

В оруэлловских «Днях в Бирме» колониальный полицейский начальник Вестфилд говорит:

Я бы поблеял псалмы в уважение к попу, но прямо видеть не могу, как туземная сволочь прет в нашу церковь. [...] На последней службе обнаглели пролезть вперед, усесться возле белых. Кто-нибудь должен с попом поговорить. Что мы за дураки дрянные, дали волю всяким миссионерам! Пускай тут учат черномазых метлой махать по-нашему. А то — «сэр, и моя есть христианин». Сволочь нахальная! (Orwell, 1962: 21³).

Появление такого внешнего взгляда на европейскую религиозность заставило задуматься о том, что какой бы либеральной и гуманистически ориентированной ни могла быть европейская христианская теология, она была имманентно эксклюзивной для незападных обществ. В среднем достаточно близорукая в этнографическом отношении (исключая, например, специализированных на миссии иезуитов или протестантских миссионеров непосредственно в Азии и Африке), европейская теология создавала систему взглядов для европейцев и в европейском контексте, считая религиозные системы мирового Юга ниже, наивнее, примитивнее себя.

Действенный интеллектуальный протест против неоколониализма, прежде всего американского, осуществлялся латиноамериканскими теологами освобождения. К концу 1950-х годов сложился ряд условий для поворота католической теологии налево (хрущевская оттепель, кризис латиноамериканского популизма и приход к власти на Кубе Фиделя Кастро, подготовка II Ватиканского собора); призывы социалистического характера от католической молодежи впервые звучат в Сан-Паулу в 1959 году (Dussel, 1994: 117). Они продолжили тенденцию марксистско-христианского диалога во Франции 1950-х годов. Римско-католическая церковь пошла на эти шаги в немалой степени из-за того, что противоречие между этическим учением Евангелия и активным церковным оправданием социального неравенства оказалось в центре общественного внимания. Рецепция марксизма в католической теологии приходится на 1960–1980-е годы, позднее она угасает по причине распада СССР и исчезновения соцлагеря. Предварительно она была также ослаблена ультраправым террором: в одном Сальвадоре в 1980 году был убит видный теолог архиепископ Оскар Ромеро, а 16 ноября 1989 года боевики проамериканского батальона «Атлакатель» напали на кампус Центральноамериканского университета в Сальвадоре и расстреляли шестерых левых иезуитов, среди которых был, например, теолог и психолог религии Игнасио Мартин-Баро.

Сращение религии с марксистски окрашенным протестом бедноты угрожало сохранению существующего экономического и политического порядка. Затупевывание фактических противоречий между богатым меньшинством и необеспеченным большинством вкупе с сохранением иллюзорной эгалитаристской риторики стартует с Герберта Маркузе и Франкфуртской школы.

Эту перемену, однако, следует рассматривать в комплексе: фрейдомарксизм — лишь элемент плетения той эпистемологической реальности, которая привела в ХХI веке к зарождению вокизма.

Важной предпосылкой формирования вокистской повестки — предпосылки, без которой названная повестка, вероятно, могла бы не состояться, — мы считаем эпистемологический кризис первой половины XX века, результировавший из невозможности выстроить единый формальный язык науки. Логика и эпистемологи Венского кружка показали, что эта задача невыполнима. Соответственно в послевоенный период был намечен переход к эпистемологическому релятивизму. Так же, как гуманитарное знание XIX века (к примеру, религиоведение), стремившееся к максимально строгому описанию социальной реальности, столкнулось с ее цветущей сложностью, неформализуемой с помощью имевшихся тогда методов, философия науки XX века оказалась не в состоянии придерживаться классической теории истины. Следует отметить, что ранее именно эта теория обеспечивала прирост положительных знаний в естественно-научной области.

Такие фигуры, как Карл Поппер и Пол Фейерабенд, осуществляют крен к релятивизму и фактическому иррационализму с помощью собственных авторских концепций. Осветим кратко их черты, обеспечившие теоретико-познавательную легализацию оснований вокизма. Казалось бы, попперовская теория, напротив, призвана приближать нас к идеалу строгой научности: нефальсифицируемые теории должны естественным образом отвергаться после их предварительного рассмотрения. Тем самым мы избежим некорректных обобщений, способных увести научный поиск в заведомо тупиковом направлении.

При ближайшем рассмотрении, однако, оказывается, что коль скоро всякая научная теория должна быть необходимо фальсифицирована, неисчерпаемость познания оборачивается его недостижимостью. Находясь в поиске истины, мы должны признавать всякую обосновываемую нами теорию заведомо ложной, что лишает смысла сам поиск истины. Тем самым концепция Поппера, претендуя на устроение научного знания, де-факто подвигала академическое сообщество в ином направлении, что похоже на то, как Фрейд, считая себя атеистом и критиком религии, в поздний период не удержался перед переходом на метафизические рельсы — и это в свою очередь способствовало инструментализации психологии теологами и религиозными сообществами (Попова, 1985: 139, 143–147).

Фейерабенд, со своей стороны, уже откровенно следует принципу плюрализма ради плюрализма. Простая подборка цитат из его работ свидетельствует об этом явственным образом. Так, он утверждает, что «рациональность представляет собой одну из многих традиций, а не стандарт, с которым должны соотноситься все традиции» (Фейерабенд, 1986: 467). При этом Фейерабенд откровенно сожалеет о победе в истории мысли сократовско-платоновского понимания истины, что роднит его с Ницше (помимо ультраправого бэкграунда). Релятивизм распространяется и на сферу этики: оказывается, что гуманизм и расизм в ценностном смысле

не являются константами и могут быть легитимно соотнесены в том числе негуманистическим образом (Фейерабенд, 1986: 470).

Интересно, что подобные рассуждения, размывающие однозначность истины, в том числе моральной, косвенно способствуют нарастанию социального элитаризма: поскольку истин существует столько же, сколько заинтересованных в ней группировок, естественным образом господствующей окажется трактовка той группировки, которая смогла (неважно, как именно) добиться доминирования в социальном дискурсе. Подвешивание вопроса о статусе истины вместо дальнейшего уточнения сложных условий ее верификации вело к оправданию позиции сильнейшего, какой бы она ни была. Ученый в этой ситуации превращается из искателя истины в транслятора заданных нарративов, производить которые он по своему социальному статусу способен только в части уточнения уже заданных трендов (Фейерабенд, 1986: 470–473). Стремление избавиться от культурно обусловленного типа философствования, и в частности теории познания, стало оборачиваться фактически отказом от решения глобальных задач, поставленных еще в Античности.

Дополнительно эту ситуацию усугублял акцент на сексуальности, стартовавший от Фрейда и косвенно от Ницше и продолженный во французской мысли после 1968 года — главным образом Мишелем Фуко. Здоровые идеи в части выстраивания истории понятий в духе, например, Райнхарта Козеллека или Квентина Скиннера были усилены Фуко вплоть до эпистемологического релятивизма, отнюдь не следующего из понимания диахроничности конкретно-исторических категориальных сеток. Так, Фуко пишет, что при погружении в историко-культурную проблематику мы неизбежно приходим к мысли о том, что потребуются *переворачивание* тех элементов дискурса, которые принято считать аксиомами: например, источник дискурса, принцип его размножения и непрерывности, фигуры авторов, роль дисциплины — все это следует пересмотреть, не боясь обнаружить в них как в причинах что-то столь же изменчивое, как и в том, что уже полагается их следствиями. Обнаружив переменчивость и этого, мы неизбежно приходим к мысли о том, что дискурс бесконечен и цикличен, поэтому в целях продолжения поиска истины следует применить принцип прерывности и не искать какой-то перводискурс — нужно деконструировать и понимать имеющиеся (Фуко, 1996: 81–83).

О природе дискурса Фуко высказывает соображения, совпадающие с позицией Фейерабенда:

С тех пор, как были исключены игры и торговля знанием софистов и их парадоксам с большей или меньшей степенью надежности заткнули, наконец, рот, европейская мысль, кажется, не переставала заботиться о том, чтобы для дискурса оставалось как можно меньше места между мыслью и речью, о том, чтобы дискурс выступал только как некоторая вставка между «думать» и «говорить»; как если бы дискурс был мыслью, облеченной в свои знаки, мыслью, которая становится видима благодаря словам, равно как и наоборот, — как если бы дискурс и был самими структурами языка, которые, будучи приведены в действие, производили бы эффект смысла (Фуко, 1996: 75–76).

Несмотря на то что западная мысль осознала собственную дискурсивность (да и дискурсивность всего), она все равно не готова признать это

до конца и стремится сохранить хоть какие-то островки аксиоматики — и Фуко полагает, что такая «логофобия» ставит под сомнение нашу волю к истине как таковую, а значит, нужно решаться на то, чтобы признать дискурсивность реальности до конца (Фуко, 1996: 75–76).

Что же касается сексуальности, то Фуко указывает, что до Фрейда научный дискурс о сексе был построен на умолчаниях: он строился как бы от противного, с фокусом на социально и личностно вредные последствия секса, как бы аксиоматично полагая и основываясь на дискурсе-догматике, что концом удовольствий является смерть. Все это, по его мнению, дошло до апогея в конце XIX века, когда «руководителем» сексуального дискурса стала медицинская практика:

Она [смерть], таким образом, оказалась связанной с некой медицинской практикой, настойчивой и нескромной, скороговоркой оповещающей о своих отвращениях, скорой на то, чтобы бежать на помощь закону и общественному мнению, скорее угодливой перед силами порядка, нежели послушной требованиям истинного (Фуко, 1996: 151).

Медицинская власть над сексуальным дискурсом здесь — выражение подавляющей власти как таковой, и эта власть не только интеллектуальная («защищающая» дискурс и сохраняющая утвержденные аксиомы): она биологична и ведет, по Фуко, к обоснованию главных ужасов XX века. Фуко пишет:

Эта наука требовала для себя и других властных полномочий; она выставляла себя в качестве верховной инстанции в том, что касается требований гигиены, соединяя древние страхи венерических болезней с новыми темами асептики, великие эволюционистские мифы с новыми институтами общественного здоровья; она претендовала на то, чтобы обеспечить физическую крепость и моральную чистоту социального тела; она обещала устранить неполноценных индивидов, всякого рода дегенератов и вырождающиеся популяции. Во имя исторической и биологической настоятельности она оправдывала различные формы государственного расизма, в таком случае неизбежного. Она обосновывала расизм как «истину» (Фуко, 1996: 152).

Суммируя: попытки контролировать сексуальный дискурс, корректировать его в соответствии с какими угодно заданными нормами resultуют в подавление сексуальности и в целом в попытку контроля над самой биологией человека, его самыми врожденными чертами, что, по Фуко, неминуемо приводит к таким практикам, как расизм, евгеника, геноцид.

Таким образом, Фуко этически увязывает отвержение сексуально-девиативных практик с человеконенавистническими идеологиями и уравнивает борьбу против расизма и нацизма с борьбой за открытое следование сексуальным перверсиям.

Меньшинства и тема религии

В этом параграфе мы (к сожалению, необходимо кратко) проследим ряд философских и теологических идей в западной мысли о религии, которые касаются меньшинств — в частности, меньшинств сексуальных. Референтные тексты подобраны по контекстному поиску и относятся к довольно широкому временному диапазону, от 1980-х до 2010-х годов,

что вполне отражает историческую глубину рассматриваемой проблематики.

Первое, что мы обнаруживаем при подходе к названной проблеме: изложенные нами выше ревильевские принципы либерального протестантизма нашли отражение с поправкой на повестку продвижения защиты меньшинств. Причем это явление носит общезападнохристианский характер. Так, римо-католический гарвардский феминистский теолог Э. Шюслер-Фиоренца в предисловии к первому тому коллективной монографии «В поисках Писаний. Феминистское введение» защищает идею о том, что библейская критика должна учитывать: составление канона происходило под давлением гегемонических групп (не-женщин и не-меньшинств), что исключало, например, вхождение в состав Ветхого и Нового Завета текстов, написанных женщинами или «меньшинствами». Это также, по ее мнению, установило монополию на трактовку библейских текстов — как самой традицией, так и ее исследователями. Задача исследовательской программы Шюслер-Фиоренцы в том числе практическая и состоит в том, чтобы способствовать освобождению женщин в тех странах и регионах, где этот процесс затруднен:

Речь идет о теоретическом переходе от парадигмы господства к парадигме радикального равенства. Движения эмансипации должны создавать дискурсивные сообщества, основанные на общих предположениях и ценностях, которые определяют границы и подтверждают претензии на власть. В последнее десятилетие политический, или либеральный, а не гендерный феминизм стал одним из наиболее динамичных примеров такого контрдискурса в обществе в целом и в библейских религиях в частности. Он стал оппозиционной общественной ареной для критического анализа патриархального угнетения и артикуляции феминистских интересов и видений (Schüssler Fiorenza, 1993: 18).

Антиисторичность таких построений очевидна. Выходит, что автор не реконструирует конкретного контекста тех или иных событий, неразрывно завязанного на картину мира того времени, а открыто проецирует современные проблемы и противопоставления на давно прошедшие эпохи. По сравнению, например, с классическим марксистским подходом это выглядит крайне недиалектично: локальные культурно-исторические надстроечные практики мыслятся как универсальные характеристики человеческой культуры. При этом их недавнее появление в виде «осознания» не отрицаются. Подобные построения методологически скорее сходны с превратным переосмыслением философии истории Гегеля: прошлое осознаётся в настоящем через призму настоящего.

Шотландский юрист Р. Клукас критикует британский Закон о равенстве 2010 года, которым предусмотрена защита людей от дискриминации по признакам возраста, инвалидности, расы, вероисповедания, смены пола, сексуальной ориентации. Клукас сокрушается, что закон в большей степени защищает право на религиозную веру, чем право на свободный выбор сексуальной ориентации, и потому священников-гомосексуалистов будто бы неохотно нанимают на работу (Clucas, 2012: 940). По его мнению, теологически такая дискредитация не оправдана, ведь она обусловлена «гетеронормативной» предпосылкой к трактовке Писания. Здесь мы снова видим в работе характерный для либеральной теологии принцип адап-

тации религиозной картины мира под актуальный идеологический фон (Clucas, 2012: 942–945).

Клукас отталкивается от того, что англиканское церковное право со ссылкой на Писание не предполагает рукоположения тех, кто, например, находится в разводе или состоит во внебрачных отношениях. Тот же запрет действует и применительно к гомосексуалам, но им, в отличие от разведенных, церковь снисхождений не делает. Соответственно, делает вывод Клукас, дискредитация гомосексуализма происходит по причинам, которые коренятся не в Библии. Ссылаясь на Фуко, он пишет:

Современная церковь путает однополые отношения (same-sex acts) в древности с более широким концептом гомосексуализма, и различные гомосексуальные идентичности и отношения, распространенные сейчас, несмотря на то что гомосексуальная жизнь и гомосексуальность не были сложены (constituted) до недавнего времени (Clucas, 2012: 945).

Подобные попытки переосмысления библейских текстов в целях их приложения к этическим и эпистемологическим нормам современности были предприняты феминистской теологической школой. При работе с текстами подобные исследования придерживаются, помимо всего, релятивистской предпосылки, заданной Фуко:

Понятие энциклопедического знания фактически децентрализовано, деконструировано и поставлено под сомнение; мечта о тотальном знании раскрыта как горделивая фикция. Претензия комментария на то, чтобы представлять знание (истину), а не прочтение (интерпретацию), не может беспрепятственно существовать в интеллектуальной рамке, которая ставит во главу угла приоритет интерпретации как способа понимания. [...] Важно подчеркнуть саму политическую проблематику интерпретации, поставить и оставить открытым вопрос о производстве смысла, а не предлагать смысл в качестве ответа на вопрос о политике (Castelli, 1994: 274, 293).

Австралийский религиовед Т. Джонс утверждает, вслед за Фуко, что христианство удерживало и модерировало сексуальный дискурс, однако в его истории существовали периоды, когда церковное служение будто бы предоставляло большую защищенность и сексуальную свободу, чем светский статус. Так, например, он замечает, что в противовес викторианскому англиканству католичество с развитым институтом безбрачия представляло из себя «безопасное, даже квир-пространство для тех, кто не был гетеросексуальной ориентации; культурный диссонанс католицизма в протестантской стране перекликался с сексуальным диссонансом относительно однополого желания (same-sex desire) в викторианском обществе» (Jones, 2011: 133).

В данном случае автор напрямую отталкивается от Фуко (учения о биовласти и контроле медицины над сексуальным дискурсом) и использует его теорию в качестве методологии исторического исследования. Католическая культура XIX века, пишет он, содержала дискурс, примыкание к которому предоставляло большую свободу для выражения гомоэротизма, что и обеспечило англокатолицизму⁴ популярность в этот период, поскольку им, в отличие от англиканства, воспевалось и защищалось право на безбрачную жизнь. Далее он указывает, что в 1930-е годы сама Англиканская церковь начинает активнее призывать священников к бо-

лее поздней женитьбе, в частности для того, чтобы те более успешно занимались миссией, а параллельно с этим англикатолики все активнее призывали к celibату. По Джонсу, «мужской celibат пропагандировался в Англиканской церкви в то самое время, когда гомосексуальность стала массово признаваться в качестве сексуальной идентичности» (Jones, 2011: 138). Это происходило в XX веке по мере популяризации психоанализа и методов контрацепции, что, как он пишет, нашло выражение в частичной легитимации сексуального образования со стороны Англиканской церкви. Так celibат предстает вариантом сексуальной идентичности, поскольку неженатый священник призван дарить всю свою любовь и заботу приходу. Однако «растущее дискурсивное присутствие гомосексуальности начинало ставить под угрозу символический иммунитет безбрачия к гетеронормативности» (Jones, 2011: 139). Автор пишет, что с 1930-х годов англиканский дискурс постепенно переходит от рассмотрения гомосексуализма как греха к его рассмотрению как психической патологии (вслед за медициной и фрейдистской сексологией), о чем свидетельствует ряд официальных заявлений и проповедей, например, на епископской Ламбетской конференции 1930 года. С этих пор, как утверждает автор, стремление наказать сменяется стремлением излечить, хотя язык, через который осмысливается этот вопрос, оставался морализаторским: «...несмотря на то, что они осознавали медицинский дискурс о сексуальности, они настаивали на том, чтобы использовать нормативный моральный дискурс “естественной” и “неестественной” сексуальности» (Jones, 2011: 144).

Интересны сходные попытки исторического анализа проблематики сексуальности вне контекста религии (хотя христианство стандартным для этих исследований образом рассматривается как основной источник нежелательных трактовок сексуальности). Американский антрополог Г. Рубин в 1980-е годы выделила еще один, как представляется, важный момент:

Для некоторых сексуальность кажется неважной темой, фривольным отклонением от более критических проблем бедности, войны, болезней, расизма, голода, ядерного уничтожения. Но именно в такие времена, как сейчас, когда мы живем с возможностью невообразимого разрушения, люди могут в опасном смысле сойти с ума в вопросах сексуальности [...]. Споры о сексуальном поведении часто становятся механизмом вымещения социальных тревог и сопутствующего им эмоционального накала (Rubin, 1984: 267).

Сексуальность, по Рубин, всегда встроена во все сферы жизни и соответственно политизирована:

Начиная с 1940-х и заканчивая 1960-ми годами эротические сообщества, активность которых не вписывалась в послевоенную американскую мечту, подвергались тяжелым преследованиям. Гомосексуалисты, как и коммунисты, были объектами федеральной охоты на ведьм и зачисток. [...] Тысячи потеряли работу, а ограничения для гомосексуалистов в занятии государственных должностей действуют до сих пор (Rubin, 1984: 270).

В данной работе также делаются выводы о том, что в ходе этой истории гонений на сексуальные меньшинства незаслуженным стигматизации и уголовному преследованию подвергались мужчины, ориентированные

на сексуальные взаимодействия с несовершеннолетними юношами (boy-lovers), и этот случай также ставится в один ряд с гонениями на коммунистов (Rubin, 1984: 272–273).

В данных случаях интересно приравнивание коммунистов и вопиющих сексуальных перверсантов, хотя первые, по существу, выступали за альтруистический социальный идеал — один из основных человеческих этических проектов будущего, — а вторые стремились реализовать не только чаемое ими право на открыто-перверсивную личную жизнь, но и на своем примере утвердить желательность социальной самоидентификации в соответствии со своей сексуальностью (а не с убеждениями, профессией и так далее). Мечта о всеобщем благе и мечта о всеобщем физическом наслаждении в сексуальных изысках и экспериментах сливаются в такой трактовке воедино, и первая опошляется, приземляется, релятивизируется — тем самым нейтрализуется ее социально-экономический протестный потенциал. Можно предполагать, что де-факто подобный метод является рабочей социальной технологией.

Заключение

Вынесенные примеры со всей ясностью показывают следующее.

1. Повестка поддержки меньшинств является органичной частью западной культуры XX века, в том числе религиозной культуры. Она не внешнее напластование и может быть объяснена исторически и культурологически.

2. Она представляет собой один из закономерных продуктов развития западной культуры на фоне высокого уровня ее материально-технического прогресса и эпистемологического кризиса неклассической науки (Поппер, Фейерабенд, Фуко).

3. Эта повестка не может быть понята вне контекста нейтрализации социалистических идей на Западе 1960–1990-х годов: перенос борьбы с неравенством и эксплуатацией из сферы политэкономической в сферу статусно-символическую, образно говоря, превратил поддержку меньшинств, в том числе гендерных, в обезвреженную вакцину социализма, сформировавшую в культуре необходимый уровень идеологических антител. Это доказывается тем, что защита меньшинств совмещается в последние десятилетия уже не только с социал-демократией, а в том числе с самым ярким экономическим неолиберализмом.

Такой эффект достигается путем смещения акцента с материально-го неравенства на символическое — по существу, идеалистической подменой (ты не то, что есть, а то, чем себя считаешь, хоть собакой, а все остальное — «наивные онтологии»). На место равенства возможностей помещается равенство действительности (если я человек с вредными привычками и психологически неблагополучный, то я не должен стремиться избавиться от них, я ценен именно своими недостатками).

4. Стоит отметить, что подобная борьба за «равноправие» хорошо монетизируется. Новые нарративы несут новые продажи, сексуальная тема — самая продаваемая, да и за поглаживания люди готовы платить.

Трансляция нарративов через публичных интеллектуалов недорога и эффективна: если гуманитарии финансируются через целевые фонды, они легко приручаются, и из соавторов повестки становятся ее ретрансляторами, профилированными на молодежь и интеллигенцию. Борьба за инклюзивность продается так же хорошо, как и майки с Че Геварой, — это явления одного порядка.

5. Религиозные организации Запада уже на протяжении двух сотен лет обеспокоены оттоком прихожан и общим падением религиозности, которые имеют место по объективным социально-экономическим причинам. Поэтому для них естественно приспосабливаться к идеологическим сдвигам, а не пытаться возглавить их — такие попытки при реальном невысоком влиянии западных религиозных организаций привели бы к их дальнейшей маргинализации в обществе и еще большей потере паствы.

Поэтому инфильтрацию гедонистическо-нарциссической, сексуальноцентричной и в конечном счете вокистской повестки в философию и теологию следует признать закономерным явлением в ситуации, когда интеллектуалы попадают в зависимость уже не столько от государства, сколько от фондов крупного бизнеса, которые действуют уже не сверху путем директив, а снизу путем общественного давления и содержательного захвата академического пространства (через студсоветы, профессиональные объединения и так далее).

Какие выводы в данном случае могут быть сделаны прицельно для российского интеллектуала?

1. Описанная повестка непереносима в незападный контекст без существенного искажения. Она инструментализирует травмы именно западной истории — те травмы, которых в российской истории не было: транс-океанскую работорговлю, этнические чистки и евгенические практики вплоть до стерилизаций национальных меньшинств и сирот Дюплесси, лицемерие викторианской морали и прочее.

2. Идейное противодействие вокизму должно предполагать хорошее знакомство с западной историей идей XX века, поскольку он может быть объяснен только исходя из нее и вне ее немислим.

3. Вокизму должна противопоставляться альтернативная отечественная проактивная повестка. Сведение специфики российской культуры к ее неприятию гомосексуализма лишь подсвечивает скользкую и недобрую тему, что особенно опрометчиво в ситуации, когда сами США после победы Д. Трампа на выборах в 2024 году стремятся осуществить идейный возврат ко временам немаскируемого империализма. Подобные кульбиты вкупе с заявками США на нескрываемое мировое господство подтверждают историко-материалистическое представление о том, что идейное поле — лишь часть надстройки. Философия и теология неизбежно, неминуемо инструментализируются. Однако понимание этого факта самими гуманитариями, коль скоро оно не превращается в полный релятивизм и этический цинизм, наращивает вероятность поступательного развития гуманитарного знания и углубления понимания им объективно имеющих место общественных процессов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная статья обладает сугубо аналитическим характером и ни в коем случае не ставит целью какую-либо пропаганду половых перверсий — включая ту, которая запрещена российским законодательством.

² Эта картина мира, ставящая во главу угла угнетение меньшинств, по большей части мнимое, может быть рамочно поименована вокистской. Термин «вокизм» (wokeism) впервые зафиксирован в 2015 году. Оксфордский словарь английского языка характеризует вокизм как «прогрессивные или левые взгляды / практика, в особенности противостоящие социальной несправедливости или дискриминации, причем последние рассматриваются в качестве доктринерских, бесцеремонных (self-righteous), вредных или лицемерных» (https://www.oed.com/dictionary/wokeism_n?tab=meaning_and_use#1410799540). Термин же woke («настороже») описывает того, кто осматривает и публично критикует взгляды, которые он признаёт таковыми. В данном случае мы воздерживаемся от употребления термина «вокизм» в контексте насмешки; мы принимаем этот феномен как данность, требующую анализа.

³ Перевод В. М. Домитеевой.

⁴ Имеется в виду англиканская Высокая церковь.

ЛИТЕРАТУРА

- Попова М. А. (1985). Фрейдизм и религия. М.: Наука.
- Фейерабенд П. (1986). Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. и нем. А. Л. Никифорова; общ. ред. и вступ. ст. И. С. Нарского. М.: Прогресс.
- Фуко М. (1996). Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М.: Касталь.
- Castelli E. A. (1994). Romans // *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* / ed. by E. Schüssler Fiorenza. Vol. 2: Crossroad. P. 272–300.
- Clucas R. (2012). Religion, Sexual Orientation and the Equality Act 2010: Gay Bishops in the Church of England Negotiating Rights against Discrimination // *Sociology*. Vol. 46. № 5. Spec. iss.: The Sociology of Human Rights. P. 936–950.
- Dussel E. D. (1994). Teología de liberación y marxismo // *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de Liberación* / ed. by I. Ellacuría a. J. Sobrino. 2nd ed. Vol. 1. Madrid: Trotta. P. 115–144.
- Fanon F. (2002). Les damnés de la terre. P.: La Découverte.
- Jones T. (2011). Stained Glass Closet: Celibasy and Homosexuality in the Church of England to 1955 // *Journal of the History of Sexuality*. Vol. 20. № 1. P. 132–152.
- Orwell J. (1962). *Burmese Days*. N. Y.: Time Inc.
- Révill J. (1903). Le protestantisme libéral: ses origines, sa nature, sa mission. P.: Fischbacher.
- Rubin G. (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality // *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* / ed. by C. S. Vance. Boston: Routledge a. Kegan Paul. P. 267–319.
- Schüssler Fiorenza E. (1993). Transforming the Legacy of *The Woman's Bible* // *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* / ed. by E. Schüssler Fiorenza. Vol. 1: Crossroad. P. 1–24.

REFERENCES

- Castelli E. A. (1994) “Romans”, *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (ed. by E. Schüssler Fiorenza), vol. 2, Crossroad, pp. 272–300.
- Clucas R. (2012) “Religion, Sexual Orientation and the Equality Act 2010: Gay Bishops in the Church of England Negotiating Rights against Discrimination”, *Sociology*, vol. 46, no. 5, Special Issue: The Sociology of Human Rights, pp. 936–950.

Dussel E. D. (1994) "Teología de liberación y marxismo", *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de Liberación* (ed. by I. Ellacuría a. J. Sobrino), vol. 1, Madrid: Trotta, pp. 115–144.

Fanon F. (2002) *Les damnés de la terre*, P.: La Découverte.

Feyerabend P. (1986) *Selected Works on the Methodology of Science*, Moscow: Progress.

Foucault M. (1996) *The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality*, Moscow: Kastal.

Jones T. (2011) "Stained Glass Closet: Celibacy and Homosexuality in the Church of England to 1955", *Journal of the History of Sexuality*, vol. 20, no. 1, pp. 132–152.

Orwell J. (1962) *Burmese Days*, N. Y.: Time Inc.

Popova M. A. (1985) *Freudism and Religion*, Moscow: Nauka.

Réville J. (1903) *Le protestantisme libéral: ses origines, sa nature, sa mission*, P.: Fischbacher.

Rubin G. (1984) "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (ed. by C. S. Vance), Boston: Routledge a. Kegan Paul, pp. 267–319.

Schüssler Fiorenza E. (1993) "Transforming the Legacy of *The Woman's Bible*", *Searching the Scriptures: A Feminist Introduction* (ed. by E. Schüssler Fiorenza), vol. 1, Crossroad, pp. 1–24.