

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени А. С. ПУШКИНА

ISSN 1818-6653

ВЕСТНИК

Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 1

Санкт-Петербург
2020

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

Научный журнал

№ 1, 2020
Основан в 2006 году

Учредитель: Ленинградский государственный университет имени А. С. Пушкина

Редакционная коллегия:

С. Г. Еремеев, доктор экономических наук, профессор, ректор, главный редактор;

Л. М. Кобрин, доктор педагогических наук, профессор, зам. главного редактора;

М. Ю. Смирнов, доктор социологических наук, профессор, научный редактор,
09.00.00 Философские науки;

А. Г. Маклаков, доктор психологических наук, профессор, научный редактор,
19.00.00 Психологические науки;

Л. В. Коновалова, доктор педагогических наук, профессор, научный редактор,
13.00.00 Педагогические науки;

Т. С. Овчинникова, доктор педагогических наук, профессор, научный редактор,
13.00.00 Педагогические науки

Редакционный совет:

К. М. Антонов, доктор философских наук, профессор (Москва, Россия);

А. Ю. Григоренко, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

М. И. Микешин, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

Е. А. Степанова, доктор философских наук (Екатеринбург, Россия);

О. Р. Демидова, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

Г. А. Круглова, доктор философских наук (Минск, Беларусь);

П. Мицтнер, доктор философии, профессор (Варшава, Польша);

Е. А. Трофимова, доктор философских наук (Санкт-Петербург, Россия);

В. Хазан, доктор философии, профессор (Иерусалим, Израиль);

Д. В. Шмонин, доктор философских наук, профессор (Санкт-Петербург, Россия);

А. В. Майоров, кандидат политических наук (Санкт-Петербург, Россия)

Журнал входит в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук

Свидетельство о регистрации: **ПИ № ФС77-39790**

Подписной индекс ОАО «Агентство Роспечать»: **36224**

Адрес редакции:

196605, Россия, Санкт-Петербург,

г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10

тел./факс: (812) 451-91-76

<http://www.lengu.ru>

© Ленинградский государственный университет (ЛГУ)

им. А. С. Пушкина, 2020

© Авторы, 2020

Содержание

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.....	7
<i>О. А. Каньшева</i> Amor Dei intellectuālis как принцип метафизической этики Б. Спинозы ...	7
<i>В. С. Амочкина</i> Представления о ребенке и его воспитании в британской философии XVII–XX вв.	15
<i>И. А. Протопопов</i> Диалектический метод и понятие отрицания в философии Гегеля	25
<i>А. В. Шевцов</i> «К истории религии и философии в Германии» как историко-философский очерк Г. Гейне.....	33
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	42
<i>А.Я. Кожурин, А.Г. Давыденкова</i> Культурно-цивилизационный подход к мировой истории в свете труда Н. Я. Данилевского «Россия и Европа».....	42
<i>К. Г. Мальцев, Л. Л. Ломако</i> Кризис государства-нации как проблема социально-политической философии	55
<i>Е. А. Кочнев, С. В. Наумов, Ю. Д. Мишин</i> Философский анализ природы терроризма и условий его воспроизводства.....	65
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....	77
<i>О. С. Борисов, С. Г. Еремеев</i> Культурные коды и виртуальная реальность	77
<i>В. Г. Галушко, А. Н. Вашурин</i> Формы идентичности в свете принципов субсидиарности и синтеза научных теорий	88
<i>К. С. Стецюк</i> Истоки, зарождение и особенности психоаналитического типа философствования.....	99
<i>А. А. Беляева</i> Философия ненасилия Л. Н. Толстого и теория русского классического анархизма.....	109
<i>О. И. Ставцева</i> Образ Гипатии Александрийской в современном кинематографе	117

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	126
<i>А. П. Чернеевский</i>	
Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании.....	126
<i>И. А. Тульпе</i>	
Гуманитарная «миссия» религии как основание ее кризиса	136
<i>Д. С. Дамте</i>	
Психологическая теория религии М. А. Рейснера.....	146
<i>И. В. Скоробогатова</i>	
Богословское мышление как интерпретирующая стратегия (опыт философско-религиоведческой реконструкции)	157
<i>Е. М. Мирошникова</i>	
Эволюция международных стандартов в области свободы совести	169
<i>М. Ю. Смирнов</i>	
Новые формы религиозной жизни общества	177
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ.....	185
<i>А. В. Майоров, А. М. Волкова, А. Д. Потапов</i>	
Исследование взаимодействия человека с технологиями: киберантропология и ее проблемное поле	185
<i>Е. А. Цуканов</i>	
Феномен медиатехнологий в философском дискурсе.....	200
РЕЦЕНЗИИ.....	208
<i>М. С. Юрьев</i>	
Дискурсы о религии с точки зрения философии культуры	208
<i>Сведения об авторах</i>	<i>215</i>

Contents

HISTORY OF PHILOSOPHY	7
<i>O. A. Kanysheva</i> Amor Dei intellectuālis as a Principle of B. Spinoza's Metaphysical Ethics	7
<i>V. S. Amochkina</i> Ideas about the Child and Its Upbringing in British Philosophy (17th–20th centuries)	15
<i>I. A. Protopopov</i> Dialectical Method and the Concept of Negation in Hegel's Philosophy	25
<i>A. V. Shevtsov</i> “To the History of Religion and Philosophy in Germany” as a Historical and Philosophical Essay by H. Heine	33
SOCIAL PHILOSOPHY	42
<i>A. Ya. Kozhurin, A. G. Davydenkova</i> Cultural and Civilizational Approach to World History in the Light of N. Ya. Danilevsky's “Russia and Europe”	42
<i>K. G. Maltsev, L. L. Lomako</i> The Crisis of the Nation-State as a Socio-political Philosophy Problem	55
<i>E. A. Kochnev, S. V. Naumov, Yu. D. Mishin</i> Philosophical Analysis of the Terrorism' Nature and Its Reproduction Conditions	65
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE	77
<i>O. S. Borisov, S. G. Ereemeev</i> Cultural Codes and Virtual Reality	77
<i>V. G. Galushko, A. N. Vashurin</i> Forms of Identity in the Light of the Principles of Subsidiarity and Synthesis of Scientific Theories	88
<i>K. S. Stetsyuk</i> The Origins, Emergence and Features of the Psychoanalytic Type of Philosophizing	99
<i>A. A. Belyaeva</i> L. N. Tolstoy's Philosophy of Nonviolence and the Theory of Russian Classical Anarchism	109
<i>O. I. Stavtseva</i> The Image of Hypatia of Alexandria in Modern Cinema	117

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES	126
<i>A. P. Cherneevski</i>	
The Problem of Discourse in Modern Religious Studies	126
<i>I. A. Tulpe</i>	
The Humanitarian “Mission” of Religion as the Basis of Its Crisis	136
<i>D. S. Damte</i>	
M. A. Reisner's Psychological Theory of Religion	146
<i>I. V. Skorobogatova</i>	
Theological Thinking as an Interpretive Strategy (the Experience of Philosophical and Religious Studies Reconstruction)	157
<i>E. M. Miroshnikova</i>	
Evolution of Freedom of Conscience International Standards	169
<i>M. Yu. Smirnov</i>	
New Forms of Religious Life in Society	177
PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY	185
<i>A. V. Mayorov, A. M. Volkova, A. D. Potapov</i>	
Study of Human Interaction with Technologies: Cyberanthropology and Its Problem Field	185
<i>E. A. Tsukanov</i>	
The Media Technologies Phenomenon in Philosophical Discourse	200
REVIEWS	208
<i>M. S. Yuriev</i>	
Discourses on Religion in Terms of Cultural Philosophy	208
<i>About the Authors</i>	215

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 11 (091) "16"

О. А. Каньшева

Amor Dei intellectuālis как принцип метафизической этики Б. Спинозы

В статье раскрывается метафизическая природа этики Б. Спинозы, которая отождествляет нравственное совершенство с совершенством интеллектуальным. Интеллектуальная любовь к Богу (*Amor Dei intellectuālis*) предполагает путь восхождения к чистой любви посредством разума. Страсти Спиноза рассматривает как виды сумасшествия. Пользу человеку составляет руководство добродетелями, которые ведут человека к собственной сущности. Целью человека является совершенствование ума и стремление к Богу, как к предначертанному образцу природы.

The article reveals the metaphysical nature of the B. Spinoza' ethics, which identifies moral perfection with intellectual perfection. Intellectual love of God (*Amor Dei intellectuālis*) suggests a path of ascent to pure love through reason. Spinoza considers passions as types of madness. The benefit of man is the guidance of the virtues that lead man to his own essence. The aim of man is the perfection of the mind and the pursuit of God as the destined pattern of nature.

Ключевые слова: Бог, благо, этика, интеллектуальная любовь, восприятие, понимание, разум.

Key words: God, blessing, ethics, intellectual love, perception, understanding, reason.

Тема любви является одной из центральных в истории философии. Сложность её исследования заключается в том, что в обычном понимании (а, как правило, другое понимание отсутствует в повседневной практике) любовь есть отношения мужчины и женщины. Для философии же это гораздо более широкое понятие. Благодаря любви возможна сама философия. В этимологии понятия философии – лю-

бовь к мудрости. А мудрость есть сердцевина самой любви. Устами Сократа на это указывает Платон в диалоге «Пир»:

«Против твоего предложения, Эриксимах, – сказал Сократ, – никто не подаст голоса. Ни мне, раз я утверждаю, что не смыслю ни в чем, кроме любви, ни Агафону с Павсанием, ни, подавно, Аристофану, – ведь все, что он делает, связано с Дионисом и Афродитой, – да и вообще никому из тех, кого я здесь вижу» [3, с. 86].

Этика Нового времени единодушно признаёт человека эгоистическим существом. Происхождение эгоизма рассматривалось с двух сторон: с одной стороны, эгоизм был природного происхождения, а с другой стороны, эгоизм рассматривался как продукт социально-исторического происхождения. Одни мыслители видели человека изначально добрым, а другие – изначально испорченным. Природная испорченность – природный эгоизм (Н. Макиавелли, Т. Гоббс); природная нравственность, испорченная цивилизацией – социальный эгоизм (Т. Мор, Ж.-Ж. Руссо). Одним словом, человек погряз во зле.

Этический натурализм обращает внимание на природные основания человеческого бытия. Мораль выводится из природного начала человека. *Этический рационализм* опирается на убеждение, что мораль есть жизнь согласно с разумом. Благом для человека является разумное понимание действительности. По формулировке Гегеля: «Бог определяется лишь своей природой; деятельность Бога есть, таким образом, его могущество, и это есть необходимость» [1, с. 355].

Этика Бенедикта Спинозы нацелена на познание человеком своей природы, на синтез рационализма и натурализма в пантеистической идее. Разумность природы определяется её детерминированностью законами мышления, которые одновременно являются отражением законов самой природы. Утверждается познаваемость мира. Познание опирается на твердые нравственные установки: отвечать на ненависть и презрение любовью и великодушием, мужеством противостоять страху, на убеждении в преимуществе дружбы.

Спиноза – это философ, который прославляет интеллектуальную любовь. Для такой любви нужен интеллект, как её необходимое условие. Благодаря интеллекту пробуждается любовь, которая определяет высшую ценность бытия, – это Бог, как врожденная идея нас самих. *Интеллект – любовь – Бог* есть триада, компоненты которой существуют в единстве и порознь. Бог в интеллектуальной любви является высшим благом для человека, как путь бесконечного самосовершен-

ствования. В «Кратком трактате о Боге, о человеке и его счастье» Спиноза утверждает:

«Ибо, как мы сказали, любовь есть соединение с объектом, который наш разум считает прекрасным и добрым, и мы разумеем здесь соединение, посредством которого любовь и любимое становятся одним и тем же и составляют вместе одно целое» [7, с. 48].

Современное мировоззрение, ориентированное сциентистски, не принимает идею Бога. Сциентизм приравнивается к материализму, который исключает идею Бога из своего мировоззрения. Современная категория Бога превратилась в категорию Блага¹, как высшего имманентного принципа нравственного поведения. Благо быть в согласии с собой, в согласии с другими, в согласии с совестью.

Этика Спинозы имеет строго метафизический характер²: она связана с высшей этической ценностью Бога. Бог есть высшее благо для каждого человека. Сущностью Бога является мыслительная способность, сущностью души является познавательная способность, а сущностью человека является желание, как бесконечная устремленность к совершенству. Разумная этика предполагает максимальную этичность, которая связана с ясностью и отчетливостью знания: чем совершеннее знание, тем активнее деятельность человека. Бог, в понимании Спинозы, имманентен всем вещам и является единством мира. Природа Бога и природа души определяются разумностью. Аффективная сторона души определяется неразумностью.

Спиноза выделяет три устремленности человека: богатство, тщеславие и удовольствие. «В самом деле, ведь то, что обычно встречается в жизни людей, насколько можно судить по их поступкам, считается за высшее благо, сводится к следующим трем: богатству славе и любострастию» [5, с. 320]. Каждая цель предполагает бесконечность желания, обладания большим по сравнению с тем, что есть. Если есть деньги, то их хочется иметь больше; если есть слава, то ее хочется умножить; если есть удовольствие, то его хочется укрепить.

¹ «Благо (agathon, bonum) – состояние и условие совершенства, осуществленности бытия; ведущее понятие средиземноморско-европейской (иудео-христианской) культуры, одно из традиционно принятых в ней имен божественного начала. В отличие от синонимичного добра, в понятии которого доминирует мотив абсолютного нравственного долга и волевого выбора, Благо онтологично и принадлежит космическому контексту» [10].

² «В философии XVII века учение о природе входило в более обширную часть философии, называвшуюся метафизикой, т. е. умозрительным учением о наиболее общих свойствах бытия и познания, имевшим длительную традицию, восходящую к Аристотелю» [4, с. 16].

Только обладание благом рождает умеренность во всем, давая понять, что все мнимые блага не могут быть самоцелью, но лишь средством. «Но любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух одной только радостью, и притом непричастной никакой печали; а этого должно сильно желать и всеми силами добиваться» [5, с. 322]. Истинное благо есть сила, которая заключается в знании единства, благодаря которому дух связан со всей природой, является обретение другой природы, отличающейся от природы человека.

В понимании Спинозы, желание обладать совершенством может быть мнимым и подлинным. Мнимое желание есть стремление к обладанию несовершенными вещами, которые быстро приводят к разочарованию. Только подлинное желание наделено постоянством и совершенством. Достичь совершенства в мудрости можно умственными орудиями, которыми обладает разум. Для разума достоверность и объективная сущность есть правильный метод отыскания истины. Бог является совершеннейшей идеей, в соответствии с которой направляется дух для рефлексивного познания идеи совершеннейшего существа, или бытия, что одно и то же. Только ясные и отчетливые идеи не могут быть ложными, потому как они единственно реальные, зависят от мощи нашего сознания, способности нашего разума образовывать понятия. Мысли мыслящего существа и мысли нашего духа порождают неадекватные идеи. Вещь можно познать, как через свою сущность, так и через свою причину.

Итак, Бог – это имманентное благо. Целеполагающая идея блага есть путь бесконечного совершенства. Поэтому любовь к Богу есть высшая цель человека и одновременно условие морального самосовершенствования. В Боге душа человека обретает невозмутимость и свободу от аффектов. В Боге рождается благоразумие, терпение, любовь, в отличие от таких качеств, как гневливость, завистливость, ненависть и прочее, которые обретают власть над человеком вне Бога. События, происходящие вокруг нас, так или иначе связаны с божественной необходимостью и, поэтому, обижаться или негодовать, значит – смутно это понимать.

Совершенствование поведения напрямую связано с деятельностью разума. В «Трактате об усовершенствовании разума» Спиноза говорит о врожденной идее Бога, которая заставляет нас стремиться соединиться с истинной идеей благодаря хорошему методу; вернее она «должна существовать в нас, как врожденное орудие – истинная идея» [5, с. 331]. Поэтому, чем лучше дух понимает природу, тем лучше он понимает и самого себя. Дух понимает связь вещей и идей как причинно-следственную благодаря являющейся истине.

Спиноза различает понимание и восприятие: одно мешает другому для достижения истинного блага. Метод предполагает удержание человеком себя от всего суетного при помощи истинной идеи, благодаря рефлексивному познанию. Без Идеи нет метода. Здесь нужно более четкое и ясное понимание себя и природы: чем больше человек понимает благодаря познанию духа, тем легче он будет устанавливать для себя правила.

Восприятие есть любовь, радость и другие свойства сознания. Если же мы поднимаемся до истинной идеи, то все это устраняется. Из всех способностей познания рассудок и интеллектуальная интуиция постигают подлинные сущности и причины всех вещей. Руководство внутренней причиной, а не внешней, есть условие разумного познания действительности. Внешние причины порождают страсти, мешающие ясному познанию вещей. Идеи рождаются из чистого разума, в нем вещи предстают в «форме вечности».

Бог есть субстанция (лат. Substantia) – нечто, существующее самостоятельно, через самоосуществление; то, что является всем в мире, или его единством; то, что обладает атрибутами (лат. *Attributio*) – свойствами мышления и протяженности. Мы познаем субстанцию через ее атрибуты, которые в отношении друг к другу свободны: атрибут мышления (все процессы сознания – ощущения, эмоции, разум) и атрибут протяжения – физическая природа вещей. Несмотря на параллелизм существования двух атрибутов, они согласованы через субстанцию, т. е. имеют представление друг о друге. Поэтому «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [5, с. 102].

Свойства души имеют те же характеристики, что и свойства Бога: переживание своей вечности, всеведения, чувства протяженности. Любовь к Богу есть высшее благо. Бенедикт Спиноза различает теологию и философию: первая основана на воображении, а вторая – на понимании. Он пишет о естественном праве каждого человека по своему истолковывать знаки Божии; а не слепо следовать страхам и суевериям.

«Далее, так как склад ума у людей весьма разнообразен и один лучше успокаивается на одних, другой – на других мнениях и что одного побуждает к благоговению, то в другом вызывает смех, то из этого, согласно с вышесказанным, я заключаю, что каждому должна быть предоставлена свобода его суждения и власть (*potestas*) толковать основы веры по своему разумению и что только по делам должно судить о вере каждого, благочестива она, или нечестива» [8, с. 13].

Бог дарит совершенства разума. Страсть к познанию определяет движение души от менее очевидного знания к более очевидному. Мнение, вера и разумное убеждение составляют три формы познания. Разум и чистая любовь есть вершина знания. Спиноза говорит о «втором рождении», где действует любовь, но уже другим, не телесным, а духовным образом.

Благодаря этому возрождению мы обретаем «вечное и неизменное постоянство». Соединение разума с Богом есть условие человеческой свободы, где мы подчиняемся не внешней причине, а имманентной. Благодаря этому в нас рождаются идеи, вне нас – действия, которые согласуются с идеей Бога, который есть сущность человеческой души.

Удовольствие и неудовольствие связаны со способностью души к мышлению, как увеличение и уменьшение познания. Здесь удовольствие связано с усовершенствованием нашей способности познания.

«Познавательная любовь души к Богу есть самая любовь к Богу, которой Бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т. е. познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя» [6, с. 192–193].

Идеи Бенедикта Спинозы восходят к традиции Платона. Платон создает образ души, как разума, управляющего двумя крылатыми конями. В диалоге «Федр» Платон пишет:

«Уподобим душу соединенной силе крылатой парной упряжке и возничего. У богов и кони и возничие все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения. Во-первых, это наш повелитель правит упряжкой, а затем, и кони-то у него – один прекрасен, благороден и рожден от таких же коней, а другой конь – его противоположность и предки его – иные. Неизбежно, что править нами дело тяжкое и докучное» [3, с. 155].

Душа есть единство и борьба противоположностей. В результате этой борьбы дух противостоит материи, развивается самостоятельно и вступает в борьбу с материей, преобразуя её. Материя имеет свою жизнь также отличную от духа.

Можно усмотреть и переключку идей Спинозы с мыслями Николая Кузанского, согласно которым:

Бог, «который есть бесконечная связь, достоин любви не как некая влекущая нас конкретная вещь, а как абсолютнейшая бесконечная любовь. В любви, какой любят Бога, должны быть поэтому простейшее единство и бесконечная справедливость. <...> любить Бога – то же самое, что быть любимым Богом, потому что “Бог есть любовь”. Чем больше кто любит Бога,

тем больше он поэтому причастен к божественности. <...> Когда закон отступает от единства и связи, он не может быть справедлив. Закон “делай другому то, что хочешь, чтобы делали тебе”, представляет равенство единства» [2, с. 278–279].

Стремление к Богу, к Славе Божией (как незримому, но осязаемому присутствию Бога) есть цель этики Бенедикта Спинозы. Человек должен любить Бога самым лучшим, что в нем заключено, – разумом, душой. Если человек будет исполнен к Богу любовью, которая должна занять или составить наилучшую часть Души (*mentis maximam partem occupare, sive constituere debet*), он будет иметь Душу, наибольшая часть которой вечна (*maxima pars est aeterna*). Именно это, как представляется, лежит в основе этики Спинозы, по сути совпадающей с его сотериологией [9].

Восхождение к Богу у Бенедикта Спинозы есть синтез аффектов и разума. Оно связано с увеличением ясности и очевидности помысленного. Любовь и познание взаимосвязаны и взаимообусловлены в аффективности мышления. Внешняя аффективность постепенно переходит во внутреннюю, что обозначает переход от природы к духу. Природная и духовная жизнь одинаково аффективны. При этом существует отличие первой и второй природы: первая непосредственна, а вторая опосредована. В первом случае духом овладевает природа, а во втором – природой овладевает дух. Удержание духом природы есть процесс сопротивления отчужденной от самой себя природы. Объективация духа есть становление всеобщего в индивидуальном. Эгоистическая любовь природы сменяется альтруистической любовью духа.

Слепая любовь и зрячая любовь есть то самое различие, которое отделяет неразумную и разумную любовь¹. Спиноза не связывает мышление с любовью-восприятием, как это делали философы до него. Он отбрасывает восприятие любовью, заменяя ее восприятием через разум.

«Идеи, которые мы образуем ясными и отчетливыми, представляются настолько вытекающими из одной только необходимости нашей природы, что кажутся абсолютно зависящими от одной только нашей мощи; смутные же наоборот: часто они образуются против нашей воли» [5, с. 357].

¹ «Вторым будет *любовь*: так как она происходит или из верных понятий, или из мнений, или, наконец, только из услышанного, то посмотрим сначала, как она происходит из мнений, затем, как она вытекает из понятий. Ибо первая ведет к нашей гибели, а вторая – к нашему высшему благу; а потом скажем о последней» [7, с. 43].

Любовь с позиции единичного индивида имеет природную тотальность, которая связана с инстинктом самосохранения. Любовь с позиции мыслящего субъекта обретает тотальность духа, который видит мир во всеобщности. Исходя из законов духа и мира субъект обретает зрелость поступания. Спиноза рассматривает любовь как результат познания: «чем больше знания, тем сильнее любовь». «Бог есть любовь», т. е. «Знание есть любовь». Природная аффективность превращается в любовь, которая есть процесс мышления. Поэтому, мыслить, значит любить. Любовь есть удержание аффекта в сфере духа в устремленности к Богу, Знанию, Благу.

Интеллектуальная любовь есть мышление, деятельность разума, его мощь, разворачивающаяся в познании причин и сущности Природы, которая имеет Божественный порядок. «Королларий. Отсюда следует, что Бог, любя самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь бога к людям и познавательная любовь души к Богу – одно и то же» [6, с. 341]. Нравственное совершенствование напрямую связано с познавательной активностью совершенного субъекта. Рефлексивное (от позднелат. reflexio «обращение назад») познание является главным условием познания и обращено на самое себя, что постигается как **Amor Dei intellectualis**, любовь к Богу, который любит самого себя.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. – СПб.: Наука, 1994.
2. Николай Кузанский. О предположениях // Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1979. – С. 185–280.
3. Платон. Соч.: в 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1993.
4. Соколов В. В. Мироззрение Бенедикта Спинозы // Спиноза Б. Избранные произв.: в 2 т. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 5–66.
5. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. – М.: Госполитиздат, 1957.
6. Спиноза Б. Этика. – СПб.: Азбука-классика, 2007.
7. Спиноза Б. Сочинения в 2-х т. Т. 1. – СПб.: Наука, 1999.
8. Спиноза Б. Сочинения в 2-х т. Т. 2. – СПб.: Наука, 1999.
9. Тантлевский И. Р. Очерки по философии Спинозы. – СПб.: Изд-во РХГА, 2018.
10. Этика: энциклопедический словарь / Ин-т философии РАН. Сектор этики; рук. проекта Р. Г. Апресян. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/enc_eth/83.html

Статья поступила: 12.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 1 (091) (366) "16 – 19" : 37.013

В. С. Амочкина

Представления о ребенке и его воспитании в британской философии XVII–XX вв.

Статья посвящена раскрытию темы отношения к ребенку в различных британских философских теориях XVII–XX вв. Ведущей проблемой в этой теме является выяснение влияния воспитания подрастающего поколения на дальнейшее развитие общества и государства. Автор рассматривает историю вопроса о воспитании и его постановку британскими философами. В статье проведен анализ философских трактовок как самого процесса воспитания, так и тезиса о врожденных качествах, оказывающих влияние на ребенка.

The article is devoted to the disclosure of the topic of attitude to the child in various British philosophical theories of the 17th – 20th centuries. The leading problem in this topic is the clarification of the younger generation upbringing influence on the further development of society and the state. The author considers the history of the issue of education and its formulation by British philosophers. The article analyzes the philosophical interpretations of both the process of upbringing and the thesis of innate qualities that affect the child.

Ключевые слова: ребенок, воспитание, развитие, личность, общество, идея, мировоззрение, эмпиризм.

Key words: child, upbringing, development, personality, society, idea, worldview, empiricism.

Каждая философская теория рассматривает человека в целом и ребенка в частности как эвентуального будущего члена общества. И хотя ребенок далеко не всегда трактовался как будущая личность, именно он, пройдя все этапы роста и развития, которые уготовили ему природа и общество со своим взглядом на подрастающее поколение, становится полноценным участником и творцом истории определенной страны, выбирает как личные, так и всеобщие цели и способы их достижения. Для лучшего понимания развития нации необходимо знать, каким образом эволюционируют взгляды, касающиеся решения различных нравственных вопросов, которые впоследствии влияют на материальные, общественные, политические цели государства и человечества. Так же возникает вопрос о начале развития личности, что приводит к мысли о детстве, как отправной точке жизненного пути.

Философская мысль стремится определить момент, когда же личность начинает развиваться и ответить на вопрос, что же именно необходимо развивать для достижения поставленных определенной философской теорией или социумом целей.

Без ребенка невозможно будущее человечества. Воспитание, сформированные привычки и качества личности создают в итоге человека будущего поколения, который уже по-своему решает поставленные перед ним задачи, опираясь на багаж знаний и принципов, заложенных с детства. Анализируя, как изменялось отношение к ребенку в истории государства, как философы смотрят на него в свете своих теорий воспитания человека будущего, «идеального» человека, развивающегося согласно сформированным принципам определенной теории и мировоззрения, можно проследить историю становления государства, нации, философии.

Прежде всего, необходимо ответить на вопрос о природе и сути воспитания. Философский словарь дает следующее определение:

«Воспитание – это преобразование человеческого детеныша, который при рождении почти не отличается от своего далекого предка, жившего десятков тысяч лет назад, в цивилизованное человеческое существо. Это предполагает, что ему по возможности передают все лучшее и наиболее полезное, что совершило человечество, или что оно полагает таковым: определенные знания и навыки (начиная с умения говорить), определенные правила, определенные ценности, определенные идеалы, наконец, доступ к некоторым творениям и способность пользоваться ими. Это также означает признание того, что не существует наследственной передачи приобретенных черт и что человечество в каждом из нас совершает приобретение: мы рождаемся мужчинами или женщинами, мы становимся людьми. Из этого вытекает, что свобода не дается изначально, что она немыслима без разума, как разум – без обучения. Воспитание почти целиком основывается на принципе реальности. И речь здесь идет не о том, чтобы заменить усилие удовольствием, а о том, чтобы помочь ребенку научиться постепенно находить удовольствие в добровольном, осознанном усилии» [9 с. 12].

Воспитание охватывает все стороны личности: тело, душу и дух; его целью является гармоничное развитие способностей человека и приобретение установок, положительно влияющих на воспитанника, окружающих его людей, общество в целом. Вместе с тем, цели воспитания могут быть различными и даже противоречащими у различных социальных групп и государств. Ребенка успешно может воспитывать тот, кто обладает авторитетом в его глазах, и только до тех пор, пока этот авторитет не утрачен. Последующим этапом становится самовоспитание и самообразование с учетом развитых уже склонностей, интересов и потребностей. Воспитание может быть не только поло-

жительным – возможно развить и отрицательные, с точки зрения социума и морали, качества. Процесс самовоспитания и самообразования, если личность стремится к развитию и духовному росту, продолжается всю жизнь. В вопросе же о начале воспитания существуют различные точки зрения. Начинается ли воспитание ребенка с абсолютно чистого сознания, либо все же в нем существуют какие-то идеи, которые даны от рождения?

В философии Англии вопрос о существовании врожденных идей и понятий рассматривался на протяжении нескольких веков с различных точек зрения и в различных методологических и философских рамках [1]. Представители эмпиризма, такие как Дж. Локк и Д. Беркли, отрицали наличие у ребенка врожденных понятий, поэтому считали, что воспитание в процессе жизни начинается с нуля и практически не имеет границ. Иными словами, были убеждены в том, что в ребенке возможно развить любые необходимые качества и воспитать такую личность, которая необходима обществу, основываясь на рефлексии и ощущениях, связывающих человека с внешним миром. Другие же философы, такие как Д. Юм и Д. Гартли, считали чувства и понятия врожденными, помогающими взаимодействию субъекта и среды. Таким образом, различными философскими школами ребенок рассматривался и как объект, и как субъект воспитания. Однако все теории сходятся в том, что развитие с помощью врожденных чувств, либо с основой на получаемый опыт, начинается в раннем возрасте, формируя психику и сознание личности.

С какого бы момента ни начиналось развитие, существуют определенные стороны личности, которые способствуют формированию качеств, необходимых, по мнению философов, для человека определенной эпохи и государства. Каждый мыслитель в своей теории отмечал различные стороны личности, которые необходимо развивать у взрослого члена общества и воспитывать у подрастающего поколения. Будь-то признание важности физического воспитания (Г. Спенсер) или акцентирование внимания на естественнонаучной стороне вопроса (Т. Гексли).

Наряду с умственным и нравственным воспитанием, где рациональное должно преобладать над эмпирическим, формирование чувства страха перед возможными последствиями поступков приводило к осознанию важности согласования человеком своего поведения с социально-этическими нормами. Физическое воспитание начинает рассматриваться с учетом возрастных особенностей, а также в свете дарвиновской теории, где законы природы ограничивались законами общества.

Философы Англии, пытаясь создать образ человека будущего, приходили к выводу, что для формирования в нем соответствующих качеств необходимо воспитывать, ориентировать на современные идеальные установки: моральные нормы общества, патриотизм, гражданские качества, свободу личности. Многие, например, Дж. Локк, приходили к мысли о том, что развитие и становление человека, безусловно, начинается в раннем возрасте, в детстве. Именно в этот период жизни человек усваивает нормы поведения, получает первые знания о мире и начинает формироваться как личность.

В процессе формирования различных точек зрения и теорий воспитания мыслители не могли не обратиться к психологии [12]. К концу XIX в. английская философия имела богатый опыт научных изысканий, приведших философов-материалистов к тому, что психику необходимо изучать с опорой на естественно-научные методы исследования, так как сознание – материальный субстрат психики.

Как замечает Н. Робинсон, из утверждения Д. Юма о врожденном характере чувств следовало, что чувственное развитие находится под влиянием страстей [7 с. 353]. Основой всего развития, точки зрения Юма, является внешний опыт, передающийся путем воспитания и взаимодействия субъекта и окружающей действительности. Д. Гартли, объясняя психологическую жизнь человека, опирался на материальные основы ассоциаций идей, их способность сохраняться, накапливаться и влиять на формирование последующих реакций на внешнюю среду, что делает организм обучающейся системой [2]. Анализ структуры человеческой психики позволил философу сделать вывод, что она делится на два круга. Большой круг проходит от органов чувств через мозг к мышцам, т. е. является фактически рефлексорной дугой, определяющей поведение человека. Этот вывод стал, по своей сути, новой теорией рефлекса, которая через теорию механики объясняет активность человека. При этом Гартли отмечал, что положительные чувства способствуют выработке более стойкого рефлекса как у взрослого, так и у ребенка. Стремление ребенка выбрать то, что ему больше нравится, способствует выработке рефлекса и помогает образованию, выработке привычек. Поэтому для усвоения социально принятых форм поведения, формирования идеального нравственного человека достаточно лишь вовремя подкреплять нужные рефлексии или уничтожать вредные.

Теория идеального человека в XVIII в. была связана, прежде всего, с механистическим пониманием психической жизни: обучение основывается на прежнем опыте, результате накопленных ранее ассоциативных связей. Учение Д. Гартли дало теоретическое обосно-

вание возможности обучения с опорой на предшествующий опыт, при этом приобретенный характер страстей рассматривался как продукт воспитания. Как врач, он указывал на необходимость физического воспитания детей. Он также стремился установить точные законы формирования психики для управления поведением человека с целью совершенствования общества, основываясь на мнении Локка о неограниченных возможностях воспитания в формировании человека [3, с. 41–48].

В соответствии со своим знаменитым постулатом: «В сознании нет ничего, чего бы не было в ощущениях», – Локк обосновывал опытное происхождение всех знаний человека. Он утверждал, что психика ребенка формируется в процессе жизнедеятельности, отрицая теорию врожденных идей и самую мысль о предрасположенности к каким-либо видам знания. В своих основаниях эмпиризма ученый утверждал, что сознание ребенка чисто, знания и идеалы, моральные принципы взрослого человека не даны ребенку от рождения даже в «зачаточном» состоянии, они усваиваются в процессе воспитания. «Незначительные или почти незаметные впечатления, производимые на нашу нежную организацию в детстве, имеют очень важные и длительные последствия ...» [4, с. 412].

Философ пришел к выводу, что знания основываются на чувственном опыте, который делится на два вида: рефлексию и ощущения. Рефлексия подразумевает знания о душе и внутреннем мире человека. Ощущения являются не только основой знаний о мире на начальном этапе познания, но и главным способом связи человека с миром и приобретения им знаний. Но, говоря о возможностях опытного знания, Локк недооценил активность и разнонаправленность человеческого познания.

В отличие от Локка, представители шотландской философии Т. Рид и Д. Стюарт считали, что ребенок от рождения обладает рядом понятий и это помогает ему разделить добро и зло. Введенное ими понятие «здорового смысла» отражало повседневный опыт, накопленный человечеством, обыденное сознание [10, р. 223, 241].

Схожим с идеей Гартли о положительных и отрицательных чувствах в выработке рефлекса было утверждение Джеймса Милля о двух законах, по которым живет человек: избегание боли и получение удовольствия [11]. Основываясь на своей идее, что ум человека необходимо стимулировать Милль, создав теорию воспитания и обучения, попытался ее реализовать на собственном сыне [8]. О практической реализации этой программы можно узнать из биографии сына философа – Джона Милля-младшего. Ум ребенка должен был постоянно

пополняться, многие предметы изучались самостоятельно, важное место занимало воспитание и чтение книг. До двенадцати лет ребенок прочел по-гречески «Илиаду» и «Одиссею» Гомера, комедии Аристофана, был знаком с произведениями Аристотеля, Платона. Следует отметить, что у Дж. Милля-младшего не было игрушек и книг, «предназначенных для одной забавы». Обучение проходило в несколько этапов, в результате которых формировались свои собственные взгляды и мировоззрение, но это не отменяло того факта, что человек испытывал тяжелые эмоциональные кризисы.

Милль-младший пересмотрел теории отца: для него ум человека не являлся просто механизмом, которому необходим постоянный контроль и воспитание. Дж. Милль-младший ввел понятие «ментальной химии», согласно которому соединение качеств предмета не является просто суммой, а путем синтеза и реакций приводит к качественно новому образованию.

Эта концепция в дальнейшем оказала значительное влияние на ассоциативную теорию обучения. Ее основы были разработаны Дж. Локком, который и предложил термин «ассоциация». По своей сути, она является первой психологической концепцией обучения, уходящей корнями к Аристотелевской теории познания. Основа данной концепции заключается в идее о том, что все познание начинается и сводится к комбинации ощущений, из которых извлекаются и строятся все знания. Следовательно, воспитание и образование сводится к накоплению новых ощущений, восприятий и представлений, идей, которые связываются с уже существующими в сознании представлениями и идеями.

Значительный интерес представляет взгляд на воспитание и на ребенка Г. Спенсера, который являлся основателем философии английского натурализма. Британские исследователи классифицируют «принципы психологии» Спенсера как основу для психологии адаптации [10, р. 185]. Спенсер считал, что для формирования самостоятельной личности необходимо воспитывать ребенка с учетом противоречий между внешним миром, обществом и личностью с ее желаниями и потребностями. Ребенок должен вырасти готовым к реальной жизни с учетом всех возможных условий и трудностей бытия. Спенсер настаивал на естественнонаучном образовании, что оказало влияние на развитие педагогической психологии. Важным в его теории воспитания было неприятие насилия, давления и жестокости. Ученый говорил о своевременном усвоении знаний в зависимости от умственного развития ребенка, поскольку преждевременное обучение может пагубно влиять на здоровье. Спенсер разрабатывал принципы

научного подхода к образованию и обучению; ключевая задача воспитания человека, по Г. Спенсеру, состоит в том, чтобы дать ему возможность жить полной жизнью. Соответственно проблематика воспитания исходит из связей и взаимодействия задач умственного, нравственного и физического воспитания ребенка.

Умственное развитие и воспитание в системе Спенсера занимает центральное место: знание не только призвано «поучать», но, прежде всего, «развивать». Следует различать «поучающие» и «развивающие» элементы умственного воспитания. Здесь весьма важная роль принадлежит обучению математике, физике, химии, биологии (физиологии), экономике, поскольку именно они способствуют дальнейшему развитию промышленности. Подчеркивая значение именно практического применения знаний, Спенсер обосновывает преимущество рационального знания над эмпирическим: то, насколько распространены и усвоены практические знания, например, математики, напрямую связано с развитием нации.

Нравственное воспитание должно развивать совесть, дабы формировать страх от возможных негативных последствий своих поступков. В физическом же воспитании важно учитывать физиологические особенности. Для формирования «физической нравственности», этического, морально обязательного отношения к процессам своего тела и его развитию, к его силе и крепости необходимо доверять природе и прислушиваться к ней [5, с. 117–120]. Применение естественных методов воспитания, полагал Спенсер, позволит преодолеть произвол воспитателей. Жизнь понимается Спенсером как труд и борьба; следовательно, воспитание должно учить труду, преодолению трудностей и стойкости в борьбе. В целом теории Спенсера присуще стремление приблизить воспитание к жизни, учитывая физиологию, понятие совести и индивидуализма, свойственного нации, и психологические тенденции рационалистической педагогики своего времени.

Томас Гексли переносил дарвиновскую идею борьбы за существование на человека, полагая, что в цивилизованном обществе действие законов природы ограничивается законами общества. Наиболее жизнеспособным является человек, умеющий согласовывать свое поведение с социально-этическими нормами, что обуславливает важнейшую роль воспитания. По Гексли, оно, как и всякая наука, должно быть построено на знании объективных законов природы, а образование должно основываться не только на гуманитарных науках, утверждающих исключительность человека, но и на непосредственном изучении природы, подчиняющей человека себе. Интересуясь проблемами образования, Гексли стал активным деятелем школьной ре-

формы 1870 года, был избран президентом первого Лондонского школьного совета. Учебные программы Лондона были основаны на идее Гексли о научном образовании и написанных им учебниках по зоологии и физиологии. Однако, указывая на необходимость государственной системы широкого начального образования, Гексли отвергал мысль об обязательности среднего образования, считая его привилегией способных детей.

Следующим философом, на которого хотелось бы обратить внимание, является Б. Рассел [13, pp. 117, 119–120, 122–124, 150–166]. По его мнению, цель воспитания ребенка – развитие чувства справедливости, не полное подавление эгоизма ребенка, а «выработка» соответствующих привычек и способности к сочувствию. Он не считал чувство справедливости врожденным у человека, допуская, что она может быть неподлинной, в силу чего очень важно для взрослого соблюдать очередность в получении удовольствий для развития естественного, «истинного» чувства справедливости. С эгоизмом связано чувство собственности, поэтому профилактика собственнических чувств, по Расселу, есть, во-первых, предупреждение разрушительных чувств и упрямства из-за обладания чем-либо, во-вторых, личная ответственность способствует формированию творческих качеств человека, конструктивных видов деятельности. Щедрость и справедливость легко взрастить в счастливом ребенке, если же он обделен радостями, он будет склонен к присвоению всего, что можно получить. Дети учатся добродетели не через страдание, а через счастье и здоровые наслаждения. Философ считал, что любовь ребенка не может и не должна существовать как обязанность: ребенку даже вредно думать о том, что он должен или даже обязан любить кого-то. По его мнению, родительская любовь эгоистична, так как мать воспринимает своего ребенка как внешнюю часть себя, заботясь о нем, не ожидая благодарности. «Сыновья» любовь – культурное, искусственное образование, основанное на жизненной необходимости заботиться о стариках. Рассел говорит о различных опасностях чрезмерной родительской любви, что позже будет названо гиперопекой. При правильном, с его точки зрения, воспитании ребенок будет испытывать к родителям естественную привязанность, не препятствующую развитию самостоятельности.

Особую сложность в воспитании представляет столкновение ребенка с жестокостью мира. Рассел полагал, что необходимо сначала развить в ребенке ожидание добра и только потом, с учетом индивидуальных особенностей каждого ребенка, готовить его к осознанию зла, не падая при этом духом:

«Трудно, очень трудно выбрать момент, в который дети могут осознать зло в мире и не погибнуть духом. Но само это осознание нужно, как дыхание. Невозможно вырасти, не ведая о войнах, и погромах, и нищете, и болезнях, которые можно предотвратить, но которые не предотвращают. И это знание должно слиться в сознании ребенка с абсолютной уверенностью, что на свете нет прощения тому, кто навлекает на кого бы то ни было страдание, коего можно избежать, или даже позволяет его навлечь и смириться с ним» [6, с. 10].

Цель воспитания, с точки зрения философа, состоит в том, чтобы дать счастье и мужество, сделать ребенка счастливым, свободным и доброжелательным к миру.

Обобщая рассмотренные выше британские философские теории развития и воспитания ребенка, можно сделать вывод, что единым для всех является следующее убеждение: будущий член общества, вне зависимости от наличия или отсутствия каких-либо врожденных понятий, должен обладать определенным набором сформированных качеств, отвечающих базовым запросам общества и государства на каждом этапе их развития. Ребенок, развиваясь физически, получал разностороннее образование, необходимое для успешного развития государства, осваивал социальные нормы поведения, формировал у себя необходимые нравственные качества: чувство справедливости, долга, собственности – должны были способствовать развитию государственной экономики и социальных отношений в целом. Вместе с тем, ребенок должен был расти готовым к противоречивости мира, умея соотносить свои желания с потребностями своей страны и своего класса, развивая определенные черты характера и стороны личности, не противоречащие единому национально-государственному менталитету, формированию которого способствовала философия.

Список литературы

1. Артемьева Т. В., Бажанов В. А., Микешин М. И. Рецепция британской социально-философской мысли в России XVIII–XIX вв. – СПб.: СПб Центр истории идей, 2006.
2. Западная философия от истоков до наших дней. [Электронный ресурс]. – URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/western-philosophy/articles/89/gartli-devid.htm>
3. Кудрин С. К., Чудинова Е. М. Классификация взглядов Дэвида Гартли в истории философии // Журнал философских исследований. – 2019. – Т. 5. – № 3. – С. 41–48.
4. Локк Дж. Мысли о воспитании // Сочинения: в 3 т. Т. 3 – М.: Мысль, 1988. – С. 407–608.

5. Миньков В.А. Герберт Спенсер о роли физического воспитания в развитии ребенка. // Перспектива 3. Межвуз. сб. науч. трудов молодых ученых. – Арзамас: Арзамас. гос. пед. ин-т им. А. П. Гайдара, 2003. – С. 117–120.
6. Рассел Б. Детская любовь и сочувствие против жадности и жестокости / пер. с англ. Б. Бим-Бада // Семья и школа. – 2009. – № 6. – С. 10–12. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=139
7. Робинсон Н. Дениэл. Интеллектуальная история психологии / пер. с англ. М. Тимофеевой. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2005.
8. Туган-Барановский М. И. Джон Стюарт Милль. Его жизнь и научно-литературная деятельность [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.litmir.me/br/?b=114132&p=1>
9. Философский словарь / под ред. А. Конт-Спонвиля; пер. Е. В. Головина. – М.: Палимпсест; Этерна. 2012.
10. Hearnshaw L. S. A Short History of British Psychology 1840–1940. – New York: Barnes and Nobel, Inc., 1964.
11. James Mill // Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/james-mill/>
12. Leahey Th. H. A History of Psychology: From Antiquity to Modernity. – Upper Saddle River (N.J.): Pearson, 2013.
13. Russell B. On Education Especially in Early Childhood. 12th ed. – London, 1957.

Статья поступила: 22.11.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 1 (091) "19"

И. А. Протопопов

Диалектический метод и понятие отрицания в философии Гегеля

Статья посвящена важнейшей для гегелевской философии теме: понятию отрицания в контексте диалектического метода. Автор показывает, что понятие отрицания играет определяющую роль в процессе развития категорий, при том, что всеобщим принципом реализации категорий выступает диалектика. Выявляется, что процесс отрицания не только приводит в движение категории, но и порождает их, в силу чего диалектика отрицания обладает положительным характером. Автор раскрывает значение диалектического метода для философии, в центре которой стоит логика. Развитие логических категорий является для Гегеля не внешним процессом по отношению ко всему познаваемому существу, но собственной формой сущего. Отрицание, составляющее основу гегелевского диалектического метода, интерпретируется в статье как система форм непосредственной, опосредованной и абсолютной негативности понятия, которые выступают тремя главными моментами осуществления этого метода.

The article is devoted to the most important topic for Hegelian philosophy: the concept of negation in the context of the dialectical method. The author shows that the concept of negation plays a decisive role in the development of categories, while the universal principle of the implementation of categories is dialectics. It is revealed that the process of negation not only sets the categories in motion, but also generates them, which is why the dialectic of negation has a positive character. The author reveals the meaning of the dialectical method for philosophy, which is centered on logic. For Hegel, the development of logical categories is not an external process in relation to the entire known being, but its own form of being. Negation, which is the basis of the Hegelian dialectical method, is interpreted in the article as a system of forms of direct, indirect and absolute negativity of the concept, which are the three main points of implementation of this method.

Ключевые слова: Гегель, диалектический метод, категории, отрицание, положительное, противоречие, сущее.

Key words: Hegel, dialectical method, categories, negation, positive, contradiction, being.

Известно, что диалектический метод играет ключевую роль в гегелевской философии. Именно в раскрытии этого метода Гегель видел одну из основных задач философии, понимаемой как абсолютная наука. В современном западном гегелеведении принципиальный мотив гегелевской диалектики усматривается в понятии *отрицания*. От-

рицание выступает источником развития логических категорий и основанием для взаимно противоположных определений мышления в его тождестве с бытием. Эта проблематика активно разрабатывалась в исследованиях Д. Хенриха, К. Дюзинга, М. Вольфа, В. Хесле, М. Баума, Г. Маркузе, М. Ротхар, А. Кожева, Ж. Ипполита, А. Валя, М. Хайдеггера, Г. Киммерле, Карин де Боер, Т. Колмера, Т. Спарби, Б. Боумана.

Д. Хенрих, работы которого представляются наиболее значимыми в исследовании проблемы отрицания в философии Гегеля, считал, что именно адекватное категориальное понимание отрицания делает возможным осмысление гегелевской диалектики, поскольку вся система её категорий имеет своим центром и основывается на использовании этого всеобъемлющего понятия [10, р. 316–317]. Однако самим Хенрихом понятие отрицания трактуется только на уровне рефлексивных определений сущности, а не на уровне спекулятивной диалектики абсолютной негативности этого понятия, обращаясь к которой Гегель обосновывает свой диалектический метод. Немецкий исследователь не выявляет систему главных форм негативности, которые проявляют себя различным образом, в зависимости от уровня развития понятия в гегелевском учении о бытии и сущности, а также отвергает самостоятельное значение негативности, которая имеет непосредственный характер и относится к тезису о тождестве *бытия* и *ничто* [11, с. 88].

М. Вольф, внесший серьезный вклад в исследование гегелевского принципа *противоречия*, считал что у Гегеля *негативность* является источником и логико-рефлексивным субстратом противоречия, полагающим себя в противоположении самому себе и остающимся тождественным себе [5, с. 145–165]. Понятие отрицания получает определяющее значение в отношении общей концепции гегелевской системы также во французском неогегельянстве у А. Кожева, Ж. Ипполита и А. Валя.

Тем не менее, вопреки многообразию исследований, посвященных теме гегелевского отрицания, задача целостного его осмысления в соотнесении с гегелевским диалектическим методом и выявления системы его форм, раскрывающих основной принцип и главные моменты этого метода в «Науке логики» Гегеля, осталась во многом неразрешенной.

Во Введении к «Науке логике» Гегель утверждает, что раскрытие истинного метода философии составляет главный предмет логики, выступающей основанием всей его системы, и поясняет свою мысль указанием на то, что метод есть сознание внутреннего самодвижения

содержания формы [2, с. 42–43]. При этом, рефлексия философией ее собственного содержания полагает и порождает ее определения или форму [2, с. 19]. Метод развития категорий логики является для Гегеля не внешним способом познания, но имманентной познаваемому содержанию формой, в которой это содержание выражается и раскрывается. То, что приводит в движение категории, – это порождающее их и соотносящееся с собой *отрицание*, которое имеет всецело положительный характер [2, с. 44]. Таким образом, диалектический метод Логике, реализующий себя во всеобщей понятийной форме мышления, основывается на отрицании, составляющем спекулятивный принцип саморазвития бытия всего сущего.

Каким образом мыслится отрицание в гегелевской Логике, и как оно определяет ее диалектический метод? В «Феноменологии духа» неправильному пониманию диалектики в рамках скептицизма, когда ее результат осмысливается как пустое отрицание противоположных друг другу определений, Гегелем противопоставляется такое ее понимание, при котором *ничто*, выступающее итогом возникающего противоречия, необходимо полагать как онтологическое основание и содержательный, положительный принцип единства противоположных диалектических определений.

Скептицизм, который видит в результате выявления диалектических противоположностей и противоречий в определениях вещей только чистое *ничто*, абстрагируется от того, что в действительности *ничто* есть, как считает Гегель, отрицание, выступающее истинной формой развития того противоречивого содержания, из которого оно возникает как результат [4, с. 49]. В этом смысле, мы можем сделать вывод о том, что само *ничто*, о котором идет речь у Гегеля, есть результат развития диалектики, обладающий собственным конкретным спекулятивным содержанием [4, с. 49]. Во Введении к «Науке логики» Гегель утверждает, что единственное, что нужно для научного прогресса в философии, и к пониманию чего следует стремиться, это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом является положительным [2, с. 43].

Как считает французская исследовательница Г. Ярчик, гегелевская философия в целом основывается именно на положительном понимании отрицания. В этом заключается отличие диалектики, представленной с точки зрения скептицизма, который сводит ее содержание к пустому *ничто*, от диалектики гегелевского типа, главный принцип которой связывается с положительной деятельностью, направленной не на уничтожение, но на полагание реальности [9, р. 311].

В отличие от этого, А. Кожев интерпретирует гегелевские положения о негативности как относящиеся к человеческому бытию, которое конституирует себя именно через полное отрицание всего существующего в мире и свое самоотрицание. В соответствии с его концепцией, человек, воплощая в себе негативность *ничто*, осуществляет себя посредством отрицания высшего тождественного себе бытия абсолютной субстанции и преобразования всей налично-сущей природы [7, с. 714–715].

В то же время, анализ «Науки логики» дает основание считать, что бытие всего сущего, как противоречащий самому себе предмет диалектического мышления, охватывающего противоположные определения действительности, вовсе не превращается в гегелевской философии в абстрактное *ничто*, а переходит в форму отрицания своего содержания. Это отрицание является не полным отрицанием всего сущего, а лишь отрицанием определенной формы бытия вещей. Поскольку, согласно Гегелю, отрицание относится к особенному содержанию, то оно есть определенное отрицание, которое само имеет некоторое содержание [2, с. 43]. Данное отрицание выступает в форме нового понятия, более богатого по своему содержанию в сравнении с предыдущим понятием, так как оно через отрицательное отношение к предыдущему обогатилось его содержанием, представляя единство данного понятия и его противоположности. Таким образом, по Гегелю, возникает система логических понятий в целом [2, с. 43].

Как считает Т. Спарби, в этих гегелевских положениях содержатся основные утверждения относительно *определенного отрицания*, которые конституируют гегелевский диалектический метод [13, р. 169]. Делая выводы из гегелевских положений, можно сказать, что во всяком противоречии отрицаемое не уничтожается, но переходит в такое *ничто*, которое порождает более высокое и богатое по содержанию понятие. М. Розен считает, что гегелевская концепция отрицания предполагает два утверждения: (1) отрицание представляет собой не полное отрицание, но отрицание определенного предмета, который сам по себе устраняется; (2), то из чего отрицание возникает как результат, само уже существенным образом содержится в этом результате [12, р. 31–32].

Гегель определяет соотношение диалектики и спекулятивного мышления, исходя из того, что логическое по своей форме имеет три стороны: (1) абстрактную, связанную с рассудком, (2) диалектическую, которая относится к разуму в его отрицательном применении («*отрицательно-разумную*»), и (3) спекулятивную, связанную с разумом в его положительном применении («*положительно-разумную*»)

[3, с. 210]. Эти три стороны составляют в «Науке логики» моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще. Рассудок, как утверждает Гегель в Предисловии к первому изданию «Науки логики», определяет и твердо держится этих определений; разум же, прежде всего, отрицателен и диалектичен, он обращает противоположные друг другу определения вещей в ничто. Но в своей высшей форме разум положителен [2, с. 19–20]. Эту абсолютную отрицательность (как отрицательное отрицательного), относящуюся к диалектическому разуму, нужно понимать как суть гегелевского спекулятивно-диалектического метода.

Как справедливо отмечает Ж. Ипполит, тройное разделение «логического» у Гегеля имеет такой смысл, что первая абстрактная сторона определения – это полагание, которое не знает себя как отрицание, вторая сторона – это именно отрицание, уничтожение определений. Но так как «абсолют есть опосредствование», а «всякое ничто есть небытие того, из чего оно следует», то третья сторона определения открывает его положительность: оно является лишь абсолютным утверждением, потому что представляет собой отрицание отрицания и схватывает бытие в небытии, «особенное во всеобщности абсолютного знания» [6, с. 109–110].

Попытку деструкции положительного понимания негативности, обусловливающего гегелевский диалектический метод, мы находим в западной марксистской традиции у Т. Адорно, который считал, что отрицательность понятия не имеет на самом деле положительного смысла. Отстаивая придуманный им принцип «нетождества», невыразимый понятийными средствами и определяющий существо проекта «негативной диалектики», Адорно полагал, что гегелевское положение об отрицании отрицания ликвидирует всякое действительное различие в бытии и подчиняет все сущее подавляющей позитивности логического тождества [1, с. 146].

При этом Адорно игнорирует то, что положительным у Гегеля выступает вовсе не абстрактное отрицание первого отрицания, которое восстанавливает отрицаемое, а *отрицание отрицания*, понимаемое как абсолютное единство самой отрицательности, которая в высшей форме соотношения с собой вовсе не отрицает все сущее, но (на основании принципа единства противоположностей) дает возможность всему самостоятельно существующему положительным образом быть самим собой.

В отличие от этой позиции, другой представитель франкфуртской школы – Г. Маркузе, следуя общим марксистским принципам понимания гегелевской диалектики, считал, что понятие отрицательного

означает отрицание неподвижных категорий рассудка, характеризующих здравый смысл, а затем и указывает на неистинный характер того мира, который обозначается этими категориями [8, с. 168].

В этом аспекте, «существование вещей принципиально негативно: все они существуют вне собственной истины, все тяготеют к ней, и их действительное движение, руководимое скрытыми возможностями, представляет собой движение к истине». Тем самым, «отрицание, содержащееся в каждой вещи, определяет само ее бытие. Существенная часть действительности вещи состоит из того, чем эта вещь не является, что она исключает и отвергает как свою противоположность». Противоречие или противоположность, проявляющаяся в самом бытии сущего «не упраздняет действительного тождества вещи, но полагает это тождество в форме движения, в котором раскрываются потенциальные возможности вещей» [8, с. 169].

Возвращаясь к Гегелю, следует сказать, что *отрицательное*, которое понимается положительным образом и относится к всеобщему методу диалектики, представляет собой определенное *ничто*, содержащее в себе то, что оно отрицает и выражающее себя в единстве противоположных определений. В последней главе «Науки логики», посвященной Абсолютной идее, Гегель обосновывает проект спекулятивной диалектики по отношению к определениям всеобщего, особенного и единичного, рассматриваемым как структурообразующие для диалектического метода развития понятия (как в его собственной сфере, так и в сферах бытия и сущности в целом).

Разбирая общепринятые представления о диалектике, Гегель говорит, что противоположность между определенными понятиями, такими как конечное и бесконечное, единичное и всеобщее, переходит в противоречие не в силу того, что они соотносятся между собой во внешней рефлексии рассматривающего их мышления, но потому, что они противоположны друг другу в самой действительности и разрешение противоречия между ними приводит в спекулятивной диалектике не к пустому *ничто*, но порождает единый абсолютный негативный субъект, который положительным образом объединяет эти противоположности [2, с. 762].

Этим путем раскрывается в гегелевской Логике единая всеобщая форма принципа отрицания, составляющая основу диалектического метода. Она осуществляется конкретным образом в виде системы форм, в которых негативность реализуется как (1) непосредственная (сфера бытия), (2) опосредованная (сфера сущности) и (3) абсолютная негативность понятия (сфера понятия), порождающие развивающееся в самом себе содержание Логике. Система форм, через которую мы интерпретируем спекулятивный принцип негативности, охватывает

все основные типы категориально определяемого отрицания и позволяет раскрыть его онтологические основания и спекулятивную структуру.

Согласно определениям спекулятивно-диалектического метода, который обычно интерпретируется как триада *тезиса, антитезиса и синтеза*, всеобщее, относящееся к сфере бытия, оказывается иным по отношению к себе. Первоначально непосредственное всеобщее раскрывается как опосредствованное, соотнесенное с чем-то иным. Всеобщее, таким образом, дано как особенное [2, с. 762]. Второе определение особенного, относящееся к сфере опосредствования сущности как понятия, есть отрицание первого. Тем самым негативность сущности, как соотносящаяся с собой отрицательность *ничто*, представляет уже не непосредственную, как в сфере бытия, но опосредствованную негативность в системе определений спекулятивной диалектики. Затем выявляется, что второе определение как отрицательное есть в то же время опосредствующее определение – оно *отрицательное положительного* и включает последнее в себе. Наконец, абсолютная негативность понятия, как *отрицательное отрицательности*, есть единичное [1, с. 762–763].

Три основные формы негативности, относящиеся к бытию, сущности и понятию, представляют в преобразованном виде три основных момента абсолютной негативности самого понятия (всеобщее, особенное, единичное) и являются тремя основными моментами спекулятивного диалектического метода.

Отрицательное единство или абсолютная негативность единичного относятся с позиций реализации диалектического метода к сфере самого понятия. Можно сделать вывод о том, что ключевую диалектическую роль осуществления понятия в тождестве мышления и бытия играет негативность, мыслимая как единство отрицательности. Абсолютная негативность, отрицательность понятия составляет поворотный пункт в движении всех его предшествующих определений, относящихся к непосредственной негативности бытия и опосредствованной негативности сущности, образуя онтологический принцип его субъективности [2, с. 764].

Понятие отрицания, как *отрицательное отрицательного*, соотносящееся с собой в своем самоотрицании, снимает противоречие между мышлением и бытием, выступая в них одним и тем же самополаганием всего мыслимого и действительного в качестве объективного основания жизни и духа, благодаря которому бытие становится свободным субъектом. Будучи абсолютной негативностью, понятие отрицания в качестве отрицательного момента абсолютного опосред-

ствования образует такого рода единство, которое есть субъективность и душа [2, с. 764–765]. В форме абсолютной негативности, развивающейся из самой себя и приходящей к себе самой, понятие отрицания есть метод самопознания, всецело тождественный развитию бытия [2, с. 771]. Таким образом, в диалектическом методе Гегеля развитие единого онтологического принципа негативности завершается в *отрицательном отрицательного*, которое определяет истинно положительное бытие, понимаемое как бесконечная отрицательность внутри себя.

Список литературы

1. Адорно Т. В. Негативная диалектика. – М.: Научный мир, 2003
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: Ч. 1. Объективная логика. Ч. 2. Субъективная логика: [Перевод] / вступ. ст. Е. С. Линькова. – СПб.: Наука: С.-Петербург. изд. фирма, 1997.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1975.
4. Гегель Г. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000.
5. Вольф М. К вопросу о гегелевском учении о противоречии // Философия Гегеля: проблемы диалектики / ред. Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова – М.: Наука, 1987. – С. 145–165.
6. Ипполит Ж. Логика и существование. – СПб.: Владимир Даль, 2006.
7. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. – СПб.: Наука, 2003.
8. Маркузе Г. Разум и революция. – СПб.: Владимир Даль, 2000.
9. Jahrczyk G. Systeme et liberte dans la logique de Hegel. – Paris: Aubier, 1980.
10. Henrich D. Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism. – Harvard University Press, 2003.
11. Henrich D. Hegel im Kontext. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.
12. Rosen M. Hegel's Dialectic and Its Criticism. – London; New York: Cambridge University Press, 1982.
13. Sparby T. Hegel's Conception of the Determinate Negation (Critical Studies in German Idealism). – Boston; Leiden: Brill, 2014.

Статья поступила: 27.11.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 1 (091) (430)

А. В. Шевцов

**«К истории религии и философии в Германии»
как историко-философский очерк Г. Гейне**

В статье рассматривается историко-философское и литературное содержание очерка Генриха Гейне «К истории религии и философии в Германии». На материале этого сочинения Гейне автор статьи анализирует некоторые аспекты философской мысли в Германии в первой половине XIX в. Дан анализ историко-философского значения размышлений Гейне, а также определены смысловые пересечения концепции этого мыслителя с философскими теориями его современников – Канта, Гегеля, Фихте, Шеллинга и Шлейермахера. Вслед за Гейне, прослеживаются пути развития немецкой философской мысли от истоков и до начала 1830 гг., рассматривается влияние на формирование немецкой философии таких мыслителей, как Лютер, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Вольф, Мендельсон, зафиксированное в очерке Гейне. Особое внимание уделено восприятию философии Канта. Раскрывается трактовка немецкой «философской революции» по Гейне.

The article examines the historical, philosophical and literary content of Heinrich Heine's essay "On the history of religion and philosophy in Germany". Using the material of this work by Heine, the author analyzes certain aspects of philosophical thought in Germany in the first half of the 19th century. The analysis of the historical and philosophical significance of Heine's reflections is given, and the semantic intersections of this thinker's concept with the philosophical theories of his contemporaries – Kant, Hegel, Fichte, Schelling and Schleiermacher are determined. Following Heine, the author traces the development of German philosophical thought from its origins to the beginning of 1830th, and examines the influence of such thinkers as Luther, Descartes, Spinoza, Leibniz, wolf, and Mendelsohn on the formation of German philosophy, as recorded in Heine's essay. Special attention is paid to the perception of Kant's philosophy. Heine's interpretation of the German "philosophical revolution" is revealed.

Ключевые слова: Генрих Гейне, история философии, литература, немецкий идеализм, пантеизм, религия.

Key words: Heinrich Heine, history of philosophy, literature, German idealism, pantheism, religion.

Сочинение Генриха Гейне «К истории религии и философии в Германии» было написано в 1834 г., в нем осмысливалась общая ситуация с философией в Германии 1830-х гг. и развивавшаяся там философская рефлексия над религией. Гейне учился у Гегеля, Августа Шлегеля, был знаком с Марксом, писал о значении для немецкой философии произведений Канта.

Один из первых переводчиков Гейне на русский язык, Петр Иванович Вейнберг (1831–1908)¹, в середине XIX в. отметил значимую роль Гейне в становлении объединения «Молодая Германия»². Отмечая заслуги Гейне для этого движения, Вейнберг писал, что «Молодая Германия» избрала его своим вождем и идейным вдохновителем, как «писателя политического и социального, каковым он стал после июльской революции <1830 г.>» [2, с. 53]. О философском мировоззрении Гейне писал и Д. Н. Овсяннико-Куликовский (1853–1920), заметивший, что:

«Гейне посвятил [ряд мест] Спинозе и вообще разъяснению идеи пантеизма. Здесь Гейне является восторженным адептом пантеистического мирозерцания. ...Это – упрощенный спинозизм в новой – гегельянской редакции» [11, с. 123].

Если говорить об истоках философии Гейне, то Овсяннико-Куликовский сомневался в том, чтобы корни пантеистической доктрины очень глубоко лежали в сознании Гейне, подтверждая это мнение увлечением со стороны Гейне системой Гегеля. Но и «правоверным и глубоко убежденным гегельянцем Гейне никогда не был» [11, с. 124]. Очевидно, что Гейне был готов «взбунтоваться» против учителя. Овсяннико-Куликовский привел характерное место в письме Гейне Мозеру от мая 1823 г., в котором Гейне признавался, что ему тесно в «системе» гегелевской философии, и если бы соорудить «свою» систему из сомнений, страданий и сарказма, то тогда и получилась бы «доктрина», способная удовлетворить его. Поэтому стрела гейневской иронии была направлена все-таки в адрес Гегеля [11, с. 126–127].

¹ Когда в 1858 г. Вейнберг переселился в Санкт-Петербург из Тамбова, от этого факта впоследствии произошел его юмористический псевдоним – Гейне из Тамбова [1; 2].

² Это объединение возникло во многом благодаря сочинению Лудольфа Винбарга, появившемуся в 1834 г. под заглавием «Эстетические походы» с посвящением «Молодой Германии», но в истории литературы это название впервые было произнесено Фридрихом Клингером в драме «Буря и натиск» (1776) [2, с. 33; 49].

Среди главных мотивов для литераторов «молодой Германии» второй четверти XIX в. были противостояние спиритуализму, а также враждебное отношение к принципу «искусство для искусства», к тому благоговейному культу искусства, который был создан романтиками.

«Античность и средневековье, классицизм и романтизм, их взаимоотношение определяло на рубеже XVIII и XIX века все главные течения художественного творчества. “Молодая Германия” выдвинула, – писал П.С. Коган, – только одного великого поэта, которого она могла противопоставить и поэзии запоздавшего немецкого Ренессанса и поэзии романтиков, как нечто новое. Этим поэтом был Генрих Гейне» [9, с. 57]. Поэтому, писал далее Коган: «...поэзия Гейне была, прежде всего, оскорблением традиции, бессознательным стремлением отыскать новые источники творчества вне двух широких потоков европейской культуры» [греческой и еврейской, или сенсуализма и спиритуализма], ...поэзия для Гейне была учреждением нового культа жизни без отношения к космосу, «к таинственным целям правящего миром Абсолютного Разума» [9, с. 58].

Гейне учился в Боннском университете в 1819 г., где и познакомился с Августом Шлегелем, главой романтической школы. Считается, что именно по совету Шлегеля Гейне стал пробовать свои силы в драматургии и тогда же принялся писать своего «Альманзора» [5]. В 1820 г. Гейне продолжает учебу в Гёттингене и затем уезжает в Берлин (1821–1823), где он испытал сильное влияние Гегеля. И вообще, в Берлине Гейне нашел богатую интеллектуальную жизнь. В берлинском университете тогда читали лекции знаменитые профессора, например, юрист Карл фон Савиньи (1779–1861), филологи Франц Бопп (1791–1867) и Фридрих-Август Вольф (1759–1824), историк Фридрих фон Раумер (1781–1873) и, наконец, сам великий Гегель, который тогда находился в зените своей славы [15]. К тому времени у Гегеля вышли такие эпохальные труды, как «Феноменология духа» (1807), «Энциклопедия философских наук» (1817), куда входила и «Наука логики» (1812), «Философия права» (1821) [3].

Система Гегеля и развитие человеческого духа по этой системе – поразили Гейне, и некоторое время он находился под гегелевским влиянием. Кроме того, Генрих Гейне был принят в берлинском литературном кружке Карла Варнхагена и его жены Рахели, поистине гениальной женщины того времени, создавшей в своем доме культ Гёте. Талант молодого поэта Гейне по достоинству оценили и в кружке Элизы фон Гогенхаузен, где Гейне вскоре завязал отношения со многими выдающимися людьми, литераторами и философами, среди которых были знаменитый Шлейермахер, Бопп, Шамиссо, Фукэ и другие [5].

В 1825 г. Гейне возвращается в Гёттинген, защищает диссертацию по юриспруденции и становится доктором права. Кстати, как писал П. Коган, «экзаменовавший Гейне профессор, лестно отозвавшись об его стихотворениях, заметил, что и Гёте был лучшим поэтом, чем юристом» [9, с. 64]. Летом того же 1825 г. Гейне принял христианство. С мая 1831 г. Гейне живет в Париже.

К парижскому периоду относится и его знакомство в конце 1846 г. с Карлом Марксом (несколько раньше Гейне был знаком с Женни фон Вестфален, вскоре ставшей женой К. Маркса), также повлиявшее на социально-философские взгляды Гейне [8]. В сочинении чешского философа Томаша Масарика, вышедшем на русском языке в 1900 г. автор писал: «когда в литературе выступил Маркс, Гейне был вождем политической и социальной литературы» [10, с. 461]. Причем, замечал Масарик, «...Гейне испугался атеизма, когда тот начал пахнуть сыром, водкой и табаком, Маркс и Энгельс не убоялись его и в этой форме» [10, с. 423].

«Для меня очень важен тот факт, что Маркс любил Гейне и его произведения. И этот факт кажется мне тем более значительным, что сам Маркс был серьезный человек, а Гейне напоминал больше Лассалья; да Гейне и видел мессию в Лассале, а не в Марксе» [10, с. 475].

Произведение Генриха Гейне «К истории религии и философии в Германии», написанное около 1832 г., состояло из трех книг. Как указала в комментарии к его переводу на русский язык Е. Пуриц: «Это сочинение Гейне впервые было опубликовано на французском языке в марте-декабре 1834 года в парижском журнале “*Revue des deux mondes*” [13]. Французский текст имел название «О Германии со времен Лютера», а отдельные части его имели подзаголовки «Религиозная революция и Мартин Лютер», «Предшественники философской революции, Спиноза и Лессинг» и «Философская революция, Кант, Фихте, Шеллинг» [12, с. 410]. Данное издание Гейне посвятил ученику Сен-Симона, Просперу Анфантену (1796–1864), философу-утописту, автору труда «Науки о человеке» (1858), которому принадлежало высказывание: «Золотой век, который традиция всегда помещала в прошлое, перед нами». Немецкое же издание этого очерка (это сочинение первоначально было написано Гейне по-немецки), вышло в январе 1835 г. Книга Гейне следовала как бы вдогонку известной книге «О Германии» (1813) французской романтической писательницы и хозяйки литературного салона Жермены де Сталь. Но если де Сталь с восторгом относилась к немецкому романтизму и идеализму, то Гейне, напротив, попытался критически показать ситуацию с философией в Германии [6].

Свой экскурс в немецкую философию Гейне справедливо начал с рассмотрения религиозной мысли, ибо, как он утверждает на страницах своего очерка – из протестантизма произошла немецкая философия. Вторая книга этого сочинения была посвящена Гейне теме предпосылок философии у немцев. Третья книга отводилась теме роли и значения философии Иммануила Канта, которого Гейне высоко ценил, и который является для «философской революции» в Германии таким же великим представителем, каким в XVI в. был для великой религиозной революции Мартин Лютер [4, с. 56]. Особое внимание Гейне уделил и Готфриду Вильгельму Лейбницу, который развил идеалистическое направление, т. е. представил учение о врожденных идеях в наиболее законченном виде. Гейне по достоинству оценил произведение Лейбница «Монадология». Однако в учении о монадах, по мнению Гейне, Лейбниц допустил много неясного, это учение было «...лишь беспомощной формулировкой этих законов, выраженных ныне в более удачных формулировках натурфилософами» [4, с. 62]. Гейне писал также о Шеллинге и Гегеле (прежде всего, об идеях «Науки логики» Гегеля). Подчеркивая важность философии Вольфа, Гейне подчеркнул его значение для философствования на немецком языке. В сопоставлении с Кантом Гейне рассуждает о Спинозе, величая того «третьим сыном Декарта» и утверждая, что его философия «...так же далека от материализма его брата Локка, как и от идеализма его брата Лейбница. [Спиноза] предлагает нам свой ...синтез, свое объяснение божества» [4, с. 66].

Гейне, следуя за Кантом, вывел тезис своего понимания истории философии:

«...все, что мы называем атрибутами бога, это лишь различные формы нашего созерцания, и это различие форм исчезает в абсолютной субстанции. Мысль, в конце концов, есть лишь невидимое протяжение, а протяжение есть лишь видимая мысль. Здесь мы приходим к основному положению немецкой философии, к философии тождества, в существе своем ничем не отличающейся от учения Спинозы» [4, с. 67].

По мысли Гейне, Кант открыл новый путь, Фихте последовал за ним. А вот Шеллинг, хотя и пошел, ориентируясь на следы Фихте, но, запутавшись в «темных чашах натурфилософии», в конце концов, снова оказался «лицом к лицу с великой статуей Спинозы» [4, с. 68]. В свою очередь, с учением Спинозы не согласился Фридрих Якоби. Так своеобразно прозвучали в рассуждениях Гейне отголоски споров о пантеизме, которые велись по поводу спинозизма Лессинга.

Ряд суждений Гейне сделал об Иоганне Таулере, доминиканском монахе XIV в., которого он назвал представителем партии «средневековых платоников» и отметил, что Таулер проповедовал на немецком языке, «ибо уже здесь язык этот показывает, что он не только пригоден для метафизических изысканий, но что он создан для них гораздо более латинского» [4, с. 75]. Гейне сказал и о Филиппе Якобе Шпенере (1635–1705), которого он назвал «Иоганном Скоттом Эриугеной протестантизма»:

«и как этот последний своим переводом легендарного Дионисия Ареопагита основал католический мистицизм, так Шпенер основал протестантский пиетизм с помощью своих проповедей “*Colloquia pietatis*”¹» [4, с. 78].

Следующие знаковые фигуры, о которых повествовал Гейне, были книгопродавец Кристоф Фридрих Николаи (1733–1811) и Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) и их приверженцы. Причем, как определял Гейне, среди них были те мыслители, «которые выступали более или менее в сотрудничестве с Николаи и образовали как бы промежуточный слой между философами и художественной литературой» [4, с. 84]. Гейне сравнивает их с английскими моралистами, поскольку нравственное самосознание есть их единственный движитель.

В этом ряду Гейне впервые назвал имя Моисея Мендельсона (1729–1786), философа эпохи немецкого просвещения, который был знаком с Лессингом, Гердером и Кантом, а также В. и А. Гумбольдтами и Ф. Якоби [14, с. 261–274]. Свою самую известную работу «Федон, или о бессмертии души» (1767) Мендельсон, «немецкий Сократ», посвятил профессору философии Томасу Аббту из Ринтельна [16]. Гейне привел интересный факт о взаимоотношениях Мендельсона и Лессинга: «когда умер его друг Лессинг и последнего обвинили в спинозизме, то он защищал его с педантичным усердием, и этот гнев свел его в могилу» [4, с. 86]. Сам Гейне сравнивал Лессинга с Лютером по значительности и благородству.

Когда в 1781 году Лессинг умер, всеми оклеветанный, презираемый и непонятый, в том же самом году появилась «Критика чистого разума» Иммануила Канта.

«С этой книгой, которая вследствие странного запоздания получила известность лишь в конце восьмидесятых годов, начинается духовная революция в Германии, представляющая своеобразную аналогию материальной революции во Франции, столь же важная в глазах глубокого мыслителя, как и та» [4, с. 92].

¹ *Colloquia pietatis*, лат. благочестивые беседы.

Гейне даже назвал выход «Критики чистого разума» Канта своего рода «21 января» деизма (по аналогии с французской революцией, казнившей Людовика XVI) – отныне всякая философская мысль должна быть доказана. Гейне называет «Критику чистого разума» мечом, отрубившим в Германии голову деизму. Что касается портрета Иммануила Канта и истории его жизни, то Гейне заметил:

«изложить историю жизни Иммануила Канта трудно. Ибо не было у него ни жизни, ни истории. “Критика чистого разума” – главное произведение Канта и прочие же его сочинения могут считаться либо как менее необходимыми, или рассматриваться лишь как комментарии» [4, с. 100].

Эта книга Канта, хотя и появилась в 1781 г., но, как справедливо указал Гейне, только к 1789 г. она стала общеизвестной. По мнению Гейне, своей известностью она обязана стать Христиана Готфрида Шютца (1747–1832), Готлоба Эрнста Шульце (1761–1833) и Карла Леонарда Рейнгольда (1758–1823). Рейнгольд издал анонимно в 1786 г. свои восемь «Писем о кантовской философии», а в 1789 г. «Опыт новой теории человеческой способности представления».

Относительно запоздалая известность пришла к Канту только благодаря статьям Шютца, Шульце, Рейнгольда и Л. Г. Якоба. Причина заключалась, как полагал Гейне, в необычной форме и скверном изложении. Гейне отмечал «тяжелый, накрахмаленный слог “Критики чистого разума”», отчего «у нас возник суеверный предрассудок, будто нельзя быть философом, если пишешь хорошо» [4, с. 99]. Впрочем, свои ранние небольшие и замечательные работы («Всеобщую естественную историю и теорию неба», «Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного», «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика») Кант писал ясно и понятно и, как заметил Гейне, эти работы Канта были «проникнуты веселым настроением в стиле французских эссе» [4, с. 98].

Но почему же, задавался вопросом Гейне, стиль «Критики чистого разума» Канта такой серый, сухой, и вообще такой суконный? По его предположению это потому, «что, отвергнув математическую форму декарто-лейбнице-вольфианцев, он боялся, как бы не принизилось достоинство науки, если она выскажется в более легком, предупредительно-приветливом тоне» [4, с. 98]. По убеждению Гейне, «математическая форма не могла уже больше возродиться после Канта», поскольку «этой форме он вынес безжалостный смертный приговор в “Критике чистого разума”, ибо «математическая форма в

философии, сказал он <Кант>, создает лишь карточные домики...» [4, с. 99]. Это убеждение было основано на понимании Гейне специфики самой философии:

«в философии невозможны определения, как в математике, где определения не дискурсивны, но интуитивны, то есть могут быть доказаны созерцанием; <тогда как> то, что называют определениями в философии, дается лишь как проба, гипотетически, предварительно; собственно, правильное определение является лишь в конце как вывод» [4, с. 99].

Но само пристрастие философов к математической форме начинается уже с Пифагора, как правильно замечал Гейне, именно Пифагор обозначил начала вещей посредством чисел. Тем не менее, число, считал Гейне, – остается всегда знаком идеи, а никак не самой идеей.

Некоторые высказывания Гейне явно перекликаются с идеями Канта. Так, у Гейне мы читаем о проблеме связи чисел с философским отображением: «мастер еще осознает это различие, ученик же забывает о нем и передает своим ученикам лишь числовую иероглифику, голые цифры, живое значение которых никому уже не известно и которые кое-кто, однако, продолжает повторять с гелертерским самодовольством» [4, с. 100]. А вот, как у самого Канта – в главе об архитектонике чистого разума:

«Всякое основанное на разуме познание исходит или из понятий, или из конструирования понятий; первое познание называется философским, а второе – математическим. ...Соответственно сказанному знание может быть объективно философским и в то же время субъективно историческим, как это бывает у большинства учеников и у всех тех, кто не видит дальше того, чему его научила школа, и на всю жизнь остается учеником» [7, с. 488].

Эпитет «гелертерским» самодовольством, который встречаем у Гейне, должен переводиться как «ученым, ученическим...», а у Канта в процитированном месте «Критики чистого разума» видим: «...остается учеником» (гелертер) [даже, начетчиком, кичившимся своим многознанием, но не пониманием]. Очевидно, что Гейне внимательно штудировал «Критику чистого разума», об этом может свидетельствовать закрепившееся слово «гелертерским», а также его собственное признание в этом [4, с. 103]. Гейне писал, что Кант именно доказал, что о вещах, каковы они сами по себе и сами в себе мы не знаем ничего, но можем только знать о них лишь кое-что, в той мере, в какой они отражаются в нашем уме. Это было косвенной отсылкой Гейне к «Государству» Платона, где в седьмой книге приводится знаменитая аллюзия о пещере.

Прежняя философия занималась собирательством признаков вещей и их классификацией; Гейне говорит, что она исчезла с появлением философии Канта, ибо «Кант останавливает разум, солнце, и мир явлений вращается вокруг разума и освещается им <разумом> по мере вхождения в сферу этого солнца» [4, с. 102].

Список литературы

1. Вейнберг П. И. Гейне // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: в 15 т. Т. VIII. – СПб., 1892. – С. 254–257.
2. Вейнберг П. И. Страницы из истории западных литератур. – СПб., 1907.
3. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М., 1974.
4. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. – М., 1958. – С. 13–139.
5. Горнфельд А. Г. Как работали Гёте, Шиллер и Гейне. – М., 1933.
6. Григорьев А. Б. О книге Гейне // Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. – М., 1994. – С. 3–9.
7. Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. – М., 1994.
8. Косаковская Э. А. К вопросу о философских взглядах Г. Гейне // Философские науки. – 1958. – № 4. – С. 185–194.
9. Коган П. С. Молодая Германия // История западной литературы (1800–1910) / под ред. Ф. Д. Батюшкова. Т. III. – М., 1914. – С. 36–98.
10. Масарик Т. Философские и социологические основания марксизма. Этюды по социальному вопросу. – М., 1900.
11. Овсяннико-Куликовский Д. Н. Вопросы психологии творчества. – СПб., 1902.
12. Писарев Д. И. Г. Гейне // Писарев Д. И. Литературная критика. Т. 3. – Л., 1981.
13. Пуриц Е. К истории религии и философии в Германии. Комментарии // Гейне Г. Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. – М., 1958. – С. 410–434.
14. Шевцов А. В. М. И. Каринский и русская гносеология конца XIX – начала XX. – М., 2017.
15. Mende F. H. Heine: Chronik seines Lebens und Werkes. – Berlin: Akademie-Verlag 1970.
16. Mendelsson M. Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. – Leipzig: Philipp Reclam jun. Verlag, 1871.

Статья поступила: 19.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 101.1 : 930.1

А.Я. Кожурин, А.Г. Давыденкова

Культурно-цивилизационный подход к мировой истории в свете труда Н. Я. Данилевского «Россия и Европа»

Формационный и цивилизационный подходы к осмыслению мировой истории занимают особое место в социальной философии и культурологии XIX–XXI веков. Первая культурно-цивилизационная концепция была обоснована русским мыслителем Н.Я. Данилевским в классической работе «Россия и Европа». Авторы статьи анализируют концепцию Данилевского, рассматривая как основные положения этой концепции, так и возможность её применения в современном социально-философском дискурсе.

Formational and civilizational approaches to the world history understanding occupy a special place in social philosophy and cultural studies of the 19th–20th centuries. The first cultural and civilizational concept was justified by Russian thinker N. Ya. Danilevsky in the classic work “Russia and Europe”. The authors of the article analyze the concept of Danilevsky, considering both the main provisions of this concept and the possibility of its application in the interpretation of modern social and philosophical discourse.

Ключевые слова: Данилевский, культура, цивилизация, формация, прогресс, историософия, цивилизационный и культурно-исторический подходы.

Key words: Danilevsky, culture, civilization, formation, progress, historiosophy, civilizational and cultural-historical approaches.

В 2019 году исполнилось 150 лет со дня выхода в свет знаменитой работы Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому». Первоначальный вариант был опубликован в журнале «Заря», а в 1871, 1888, 1889 и 1895 годах

выходили отдельные издания этого труда Н. Я. Данилевского. Американский специалист по истории русской мысли писал:

«В XIX веке наиболее оригинальным и эрудированным русским специалистом в области философии истории был Николай Яковлевич Данилевский. Его сложная и непростая для понимания философско-историческая система представляет собой изящную и прочно сотканную комбинацию онтологического, эпистемологического и социологического подходов. Очень немногие из русских мыслителей XIX столетия, по оригинальности мысли и отстраненности от западных философских моделей, могут быть поставлены наравне с ним» [21, с. 96].

Рассмотрим культурно-цивилизационную концепцию Н. Я. Данилевского в контексте европейской историософской традиции. Здесь мы сталкиваемся с двумя принципиально разными подходами, которые могут быть обозначены как **культурно-цивилизационный** и **формационный**. В полной мере они реализовались в XIX–XX веках, но имели длительную предысторию в европейской традиции.

Как заметил Л. Н. Гумилев, в рамках европейской историософии можно выделить два основных подхода к пониманию исторического развития: всемирно-исторический и культурно-исторический [4, с. 150–151]. Первый из них, трактует историю народов как единый процесс поступательного развития, он был сформулирован западным средневековьем. Это учение о «четырех империях» прошлого (ассирийской, персидской, македонской, римской), сменяемых «Священной Римской империей германской нации», цементирующей, наряду с папством, единство католического мира.

В дальнейшем происходит секуляризация западноевропейской **всемирно-исторической концепции**. На рубеже XVIII и XIX веков усилиями сначала поздних французских просветителей – Тюрго («Философская картина последовательного прогресса человеческого духа») и Кондорсэ («Эскиз исторической картины прогресса человеческого духа»), а чуть позже Гегеля, она оформилась в теорию исторического прогресса [17].

Прогрессистский подход в его самой последовательной форме реализовался в материалистическом понимании истории К. Маркса и Ф. Энгельса. Важнейшим элементом их историософии стало учение об общественно-экономических формациях. Оно включало, во-первых, принцип историзма. К. Маркс писал в предисловии к первому изданию «Капитала» (1867): «Я смотрю на развитие общественно-экономической формации как на естественноисторический процесс» [9, Т. 7, с. 8]. Во-вторых, концепт общественно-исторической формации позволяет рассматривать каждый социум в его целостности и конкретности. В знаменитом предисловии «К критике политической экономии» (1859) Маркс указывал: «В общих чертах, азиатский, ан-

тичный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [9, Т. 4, с. 138].

В структуру общественно-экономической формации, отмечал В. И. Ленин, органически входят экономические и социальные отношения, существующие в определенном обществе, равно как и определенные формы быта, семьи, образа жизни. Исследование общественно-экономических формаций, были уверены марксистские теоретики, дает возможность выявить повторяемость в социальных порядках различных стран, находящихся на одной стадии общественного развития. Это, в свою очередь, способствует переходу от описания социальных явлений к строго научному их анализу. Нельзя, впрочем, забывать, что «каждый исторический период имеет свои собственные законы» [7, с. 36]. Как писал в книге «Маркс и буржуазный историзм» (1933) В. Ф. Асмус:

«Теория Маркса – исторический материализм – впервые создала такой способ анализа и изучения фактов исторического развития, который позволяет сводить всю наблюдаемую дискретность частных исторических явлений к объективной целостности и общности крупных исторических эпох и делает ясным, каким образом доминирующая в пределах каждой эпохи общественная структура видоизменяется в каждом частном случае – в зависимости от конкретных для каждого периода и каждой страны особых условий ее развития» [2, с. 316].

Учение об общественно-экономических формациях выступает основой линейного представления о логике социального развития как движения по линии прогресса. Оно методологически близко к религиозно-философским представлениям, в частности, к иудейскому и раннехристианскому хилиазму. Хилиазм – вера в «тысячелетнее Божье царство на земле», воплощение мистически понятого идеала справедливости. Данное учение присутствует уже у ветхозаветных пророков – Исаяи, Иезекииля, Михея. Особый толчок развитию хилиастических настроений дали многочисленные интерпретации Откровения Иоанна Богослова в первые века христианства. В новейшее время хилиастические установки секуляризируются и приобретают современные формы в различных идеологических концепциях. В этой связи Ф. Шлегель имел все основания указывать в одном из фрагментов, напечатанных в журнале «Атеней» за 1798 год:

«Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным» [19, с. 301]¹.

¹ Следует заметить, что наделавшие много шума на рубеже 80–90-х годов XX века манифесты Ф. Фукуямы «Конец истории?» (1989) и «Конец истории и последний чело-

Эсхатологические аспекты марксистской теории неоднократно становились объектом исследования. Достаточно вспомнить серию работ С. Н. Булгакова, посвященную сопоставлению первоначального христианства и социализма (они вошли в его сборник статей «Два града», 1911). Западные авторы также отмечали апокалиптический характер историософии марксизма. Вот как в работе «Духовно-историческое состояние современного парламентаризма» (1923) Карл Шмитт интерпретировал центральное, на его взгляд, положение концепции Маркса:

«При поверхностном взгляде могло показаться, будто самое существенное в марксизме – материалистическое понимание истории. Но уже в “Коммунистическом Манифесте”, интенции которого всегда оставалась основополагающими, обнаруживается настоящая конструкция истории». По мнению Шмитта, систематическая концентрация классово-борьбы в данном произведении выливается в «единственную, последнюю борьбу человеческой истории, диалектическую кульминацию напряжения: буржуазия и пролетариат. Противоположности многих классов упрощаются, превращаясь в одну единственную. <...> Упрощение означает мощное усиление интенсивности» [20, с. 152–153].

Если говорить о концепциях, продолжающих принцип поступательного развития, то следует назвать теорию Уолта Ростоу, изложенную в его работе «Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест» (1960). Ее автор выделял пять стадий развития, из которых две рассматривались им в качестве переходных. Первой из них является традиционное общество, базирующееся на сельскохозяйственном производстве и сословной системе организации. За ним следует переходное общество, характеризующееся зарождающимся предпринимательством и складыванием централизованных государств. Затем наступает стадия «сдвига» с промышленной революцией и серьезными изменениями в социально-экономической и политической сферах. Затем следует стадия «зрелости», сопровождающаяся научно-технической революцией и ростом городов. Наконец, в современности формируется общество «массового потребления». Позднее в труде «Политика и стадии роста» (1971), американский теоретик выделил шестую стадию – «поиска качества жизни», когда на первый план выходит духовное развитие человека.

век» (1992) вполне вписываются в данную традицию. Здесь мы имеем дело с очередной секуляризированной версией хилиазма, замешанного на вульгаризированном толковании Гегеля. А.С. Панарин в книге «Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке» (1998) тонко подметил, что далеко не случайно миф о «конце истории» совпал с новой активизацией силовой геополитики [13, с. 15].

Следует указать, что марксистская схема, впрочем, как и все обозначенные выше, содержит в себе один существенный изъян. Практически целиком она базируется на материале западной истории. Те формы рабовладения, которые имели в виду Маркс и Энгельс, характерны лишь для Древней Греции и Рима. За пределами этих цивилизаций рабство принимало формы, которые существенно отличались от античного варианта. Еще в большей степени это относится к феодализму, который, вне рамок романо-германской цивилизации, находил аналог лишь в контексте японской культуры. Сами Маркс и Энгельс прекрасно понимали возникающие в этой связи сложности. Отсюда – постулирование в предисловии «К критике политической экономии» особого «азиатского способа производства». Главной чертой формации, базировавшейся на данном способе производства, Маркс называл отсутствие частной собственности на землю. Собственником земли выступало государство.

Корни **культурно-исторической концепции** восходят к Геродоту, который в своей «Истории» противопоставил Европу и Азию как равноправные политико-культурные общности. Главное отличие школы культурно-исторической от всемирно-исторической школы состоит в признании за каждой культурной общностью естественного права на свой путь развития. Данная школа бросала своеобразный теоретико-методологический вызов европоцентризму [1, с. 95–106]. Одним из первых разработчиков данной концепции в Европе был И. Г. Гердер, а дальнейшее развитие она получила уже в XX веке – усилиями О. Шпенглера и А. Тойнби.

Именно в этом ключе развивалась философско-историческая концепция Данилевского, который на несколько десятилетий опередил построения западных социологов и культурологов. В работах Данилевского и его единомышленников мы сталкиваемся со стремлением охватить реальное многообразие мировой истории – в противоположность господствующей историософской умозрительности того времени.

Всячески выпячивая достижения европейской цивилизации, ее адепты забывали, что привилегированное положение Запада имело сравнительно недавнее происхождение. В числе факторов, способствовавших этому, необходимо назвать промышленный переворот, который обусловил совершенствование военной техники, а это, в свою очередь, способствовало успешной колониальной политике. Эта политика делала возможным привлечение гигантских материальных средств из покоренных территорий, превращала их в рынки сбыта продукции, позволяла избавляться от излишков рабочей силы в мет-

рополиях. Европейцам казалось, что данная ситуация будет продолжаться вечно. Европоцентризм как культурно-логическая модель приписывал западной цивилизации неповторимость, всемирный характер, технологичность и др.

Концепция Данилевского возникла не на пустом месте – у автора «России и Европы» были предшественники и на русской почве. Более того, он мог опираться на серьезную традицию истолкования исторической реальности, сформировавшуюся в России первой половины XIX века. Вот как характеризовал эту традицию Г. В. Флоровский в статье «Евразийский соблазн» (1928):

«Морфологическое понимание русской самобытности мы впервые, но с полной отчетливостью встречаем у кн. Вл. Одоевского. Народы и все человеческие общества в его представлении суть “живые организмы”, и организмы замкнутые и непроницаемые друг для друга. И каждый из них слагается по своему типу, и в нем проходит свою историческую судьбу, от младенчества до старческого конца. Из сочетания и смены таких разнообразных и неповторимых народных судеб слагается история человечества. <...> Исторические схемы Одоевского как бы продолжает Герцен. Но у Герцена они наполняются обильным фактическим содержанием, получают логический блеск и чекан. Смысл остается тот же. <...> В сущности, – это старая биологическая теория постоянства множественных видов, перенесенная в историческую область. Так слагается теория культурно-исторических типов. Странно сказать, но именно Герцена договаривает в своей книге Данилевский, и за скучноватым Данилевским – блестящий Леонтьев» [16, с. 329–330].

Оставим на совести выдающегося православного богослова замечание о «скучноватом Данилевском» и обратимся к авторам из этого перечня. В «Русских ночах» (1844) В. Ф. Одоевского мы сталкиваемся с некоторыми понятиями, характеризующими культурно-исторический подход, в частности, *организм* и *органицизм*. Вот характерный фрагмент из эпилога:

«Чует Запад приближение славянского духа, пугается его. Как наши предки пугались Запада. Неохотно замкнутый организм принимает в себя чуждые ему стихии, хотя они бы должны были поддержать бытие его, – а между тем он тянется к ним невольно и бессознательно, как растение к солнцу» [11, с. 181].

В еще большей степени предвосхищение концепции, развитой в «России и Европе», мы обнаруживаем в произведениях А. И. Герцена. Достаточно обратиться к его циклу «Концы и начала» (1863), чтобы убедиться в этом.

Отметим и фактическое упущение в перечне, предложенном Флоровским. Как нам представляется, в приведенном отрывке не хватает еще одного мыслителя – А. А. Григорьева, чья «органическая критика» также подготавливала интеллектуальное пространство для возникновения теории культурно-исторических типов. Подобно автору «России и Европы», Григорьева причисляют к поздним славянофилам или почвенникам. Основная сфера его творчества – литературная критика, но в его работах можно обнаружить и соображения историософского характера:

«Что собирательного лица, называемого человечеством, как лица не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами, что типическая жизнь этих отливов необыкновенно крепка, что они не стираемы – это покамест факт несомненный» [3, с. 126–127].

В других местах выдающийся критик использует такие понятия, как «народный организм», «народный тип», которые выступают в качестве основных двигателей исторической жизни. Основными понятиями в этой системе координат оказываются «эпохи» – «организмы во времени» и «народы», которые Григорьев интерпретирует как «организмы в пространстве».

Можно согласиться с И. А. Голосенко, что большинство социологических концепций в России второй половины XIX века были построены

«на идеях плоского эволюционизма, по которому общие природные и социальные условия всегда вызывают к жизни одинаковые обычаи, нравы, формы общения, учреждения, т. е. являются частным случаем некоей общей стадии эволюции культуры у разных народов» [14, с. 227].

В эволюционистско-прогрессистских представлениях сходились представители различных направлений и школ, придерживавшихся позитивистской ориентации.

Шестидесятые годы XIX столетия в России характеризуются спорами вокруг теории прогресса. Они захватили широкие круги образованного общества. Свой неоконченный роман «Декабристы» Л. Н. Толстой не случайно начинал следующим пассажем: «Это было недавно, в царствование Александра II, в наше время – время цивилизации, прогресса, **вопросов**, возрождения России и т.д. и т.д.» [15, т. 3, с. 356]. Уже тогда отношение великого писателя и моралиста к культу прогресса было достаточно критическим.

Разумеется, эти споры возникли не на пустом месте. С одной стороны, они были вызваны к жизни реальными проблемами русского общества и попытками их решения, используя опыт западных стран.

С другой стороны, на споры о теории прогресса серьезно повлияла книга Г. Т. Бокля «История цивилизации в Англии» (1857–1861). Многие «шестидесятники» стали сторонниками идей английского социолога. Но, разумеется, были и несогласные с ними. Соответственно, споры шли на повышенных тонах. Известный публицист той эпохи Г. Е. Благосветлов даже упрекал историков (среди них – С. М. Соловьева, Н. Г. Устрялова и др.), не пошедших по пути, предложенному автором «Истории цивилизации в Англии», в том, что их ум «покрылся плесенью рутины» [18, с. 120].

Один из ярких представителей прогрессистского сознания, Л. И. Мечников писал в книге «Цивилизация и великие исторические реки»:

«Человеческая история, лишенная идеи прогресса, представляет лишь бессмысленную смену событий, вечный прилив и отлив случайных явлений, которые не укладываются в рамки общего мировоззрения» [10, с. 89].

Впрочем, для Мечникова прогресс был не привнесением «смысла» со стороны в бессмысленное течение событий, а объективным ходом развития истории. Мировая история, по мнению Мечникова, развивалась от «периода подневольных объединений», через «период подчиненных группировок и союзов», к «периоду свободных объединений». Последний период призван был реализовать на практике лозунг Великой французской революции – «Свобода, равенство и братство».

Прогрессистский характер носили не только концепции позитивистского и материалистического толка, но и религиозно-идеалистические концепции этой эпохи. Яркий пример – учение В. С. Соловьева. В молодости, впрочем, он прошел через нигилистический соблазн, а на рубеже 1880–90-х годов испытал достаточно сильное влияние социально-философской концепции О. Конта, его «религии человечества». Это, разумеется, не ставит под сомнение религиозный характер концепции В. С. Соловьева, но показательно, что прогрессистский элемент вплетен у него даже в учение о Богочеловечестве.

Отметим, что теория прогресса, особенно в том виде, как она понималась «шестидесятниками», встретила на русской почве и яростных оппонентов. Одним из них, как мы заметили выше, был Л. Н. Толстой. Уже в статье «Прогресс и определение образования» (1863) Толстой писал:

«Прогресс вообще, во всем человечестве, есть факт недоказанный и несуществующий для всех восточных народов, и потому сказать, что прогресс есть закон человечества, столь же неосновательно, что сказать, что все люди бывают белокурые за исключением черноволосых» [15, т. 16, с. 74–75].

По Толстому, единого критерия прогресса общества не существует. По его мнению, единственный вечный закон написан в душе каждого человека, то есть имеет силу в сфере личного, внутреннего сознания. Следовательно, данный закон не может механически переноситься на историческую реальность, что мы сплошь и рядом видим в европейских концепциях прогресса XIX века. Можно сказать, что полемика с современными ему теориями прогресса – неотъемлемая часть социальной философии Л. Н. Толстого. Оспаривая концепцию Бокля, он ставит вопрос, что признать благосостоянием:

«улучшение ли путей сообщения, распространение книгопечатания, освещение улиц газом, расположение домов призрения бедных, бордели и т. п. или первобытное богатство природы – леса, дичь, рыбу, сильное физическое развитие, чистоту нравов и т.п.» [15, т. 16, с. 75].

Русский мыслитель, таким образом, констатирует противоречивый характер прогресса, то обстоятельство, что развитие человечества не есть прямолинейное движение вперед. Очень часто можно наблюдать, что успех в одних областях сопровождается застоєм или даже откатом назад в других, – например, при сравнительном анализе античного и современного искусства.

Еще одним выдающимся критиком теории социального прогресса был К. Н. Леонтьев – мыслитель, в целом ряде отношений близкий Н. Я. Данилевскому. В своих работах он дал блестящий анализ той философии, которая лежала в основании теории прогресса. Но Леонтьев не ограничился лишь идейным анализом, он подверг резкой критике сам антропологический тип носителя прогрессистской идеологии – «среднего европейца». Этому посвящена его неоконченная статья «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения». Об этой работе П. В. Палиевский сказал, что одно ее название «стоит десятка объясняющих современность систем» [12, с. 484].

Сам автор «России и Европы» не мог не коснуться проблематики прогресса. Данное понятие присутствует в философско-исторической концепции Данилевского, но оно имеет смысл лишь внутри культурно-исторического типа. Само собой разумеется, что европейские государства не могут претендовать на монополию прогрессивного развития. Сравнивая динамику исторического развития европейских и азиатских стран, Данилевский обращает внимание на то, что Китай и Индия прожили долгую и насыщенную драматическими моментами жизнь. Их жалкое положение в международной системе XIX столетия – результат исчерпанности жизненных сил, но не некая изначальная

предрасположенность к «застою». Сами людские массы этих культур не дают возможность внешним силам прекратить их существование, как то было в случаях Египта и Византии.

Объектом критики Данилевского выступает схема исторического развития, принятая европейскими учеными. Последние традиционно выделяли периоды древней, средней и новой истории. Событием, отделявшим древнюю и среднюю истории, считали падение Западной Римской империи, произошедшее в 476 году. Но как это событие повлияло на жизнь Китая и Индии? Никак – отвечает автор «России и Европы». Даже возникновение христианства не может быть принято за такое судьбоносное для всех цивилизаций событие. Следовательно, был уверен Данилевский, принцип, положенный в основание исторического членения – не верен, он должен быть замещен другим. В пятой главе «России и Европы» автор указывал, что цель:

«состоит не в том, чтобы идти все в одном направлении (в таком случае он скоро бы прекратился), а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, чтоб она представляла высшую точку развития, в сравнении с ее предшественницами или современницами, во всех сторонах развития» [5, с. 92].

Если выделять взгляды Данилевского на фоне других культурно-цивилизационных концепций, то здесь необходимо обратить внимание на их субстанционалистский характер. Этим они отличаются от феноменологических моделей Шпенглера, Тойнби и других мыслителей. Как писал И. А. Голосенко:

«вместо “феноменологических моделей” культуры, фиксирующих готовые результаты культурного процесса, Данилевский защищает “атрибутивную модель” культуры, субстанциональная основа которой – человеческая деятельность, вернее, особая “направленность” деятельности, выступающая в определенном историческом пространстве и времени, в разного рода формах и свойствах» [14, с. 240].

Таких видов деятельности Данилевский насчитывал четыре: религиозный, культурный в узком смысле слова, политический и нравственно-экономический.

Мысль о несовместимости концепции Данилевского с марксизмом неоднократно проводилась в исследованиях советского периода. Автор «России и Европы» и его сторонники (К. Н. Леонтьев, Н. Н. Страхов и др.) постоянно подвергались критике со стороны обществоведов марксистского толка, абсолютизовавших формационный подход к истории социума.

Сегодня ситуация изменилась. Не случайно, что в современной России интерес и симпатию к учению Данилевского проявляют не только сторонники консерватизма и национализма, но и левые авторы немарксистского толка. Яркий пример – С. Г. Кара-Мурза, чья книга «Советская цивилизация» (2001) вполне может быть отнесена к той линии отечественной социально-философской мысли, которую открывает автор «России и Европы».

Необходимо заметить еще одно принципиальное расхождение между сторонниками формационного подхода, да и вообще прогрессистов, и сторонниками подхода культурно-цивилизационного. Речь идет об экологической проблематике. Для сторонников формационного подхода данной проблемы не существовало в принципе. Любое движение в данном направлении для них было принципиально закрыто, хотя некоторые современники обращали их внимание на данную проблему. В еще большей степени данный изъян был характерен для либеральной концепции общества.

Характеризуя последнюю, С. Г. Кара-Мурза указывает, что ее модель «не включала в рассмотрение взаимодействие промышленной экономики с **окружающей средой** и с **будущим**. Это имело философское основание, уходящее корнями в научную революцию и Реформацию, – человек был выведен за пределы мира и представлен свободной личностью, призванной познавать Природу, подчинять и эксплуатировать ее» [6, с. 135].

Напротив, в рамках культурно-цивилизационного подхода экологическая проблематика зазвучала очень рано. Это, в первую очередь, характерно для русских концепций, чьи авторы не были связаны необходимостью придерживаться базовых штампов западных идеологов. Достаточно обратиться к работам К. Н. Леонтьева, чтобы убедиться в этом. Мыслитель обозначил негативные аспекты научной и технической деятельности человечества, показал их неразрывную связь с идеологией сциентизма и обратился к экологической проблематике [8, с. 396–399].

В еще большей степени экологический мотив характерен для понимания и оценки неевропейских культур в рамках культурно-цивилизационного подхода. Концепции Данилевского и Леонтьева, несомненно, ярко иллюстрируют данную установку. Тем более что они выступают в качестве представителей русской культуры, весьма отличной от культуры западной.

Укажем, что европейские исследователи были более благожелательно настроены в отношении удаленных культур как в пространстве, так и во времени (вспомним «портрет» древнеегипетской культуры у О. Шпенглера). К соседям и конкурентам у западных тео-

ретигов, даже принадлежащих к интересующему нас направлению, отношение значительно более сдержанное – это, в первую очередь, относится к мусульманам и представителям славянской культуры, за которыми не признаются даже очевидные приоритеты.

Отметим, что хотя Данилевского и причисляют к исследователям позитивистского толка, все же религиозная составляющая играла важнейшую роль в его философско-исторических построениях. Вспомним замечательный пассаж, завершающий «Россию и Европу»:

«Главный поток всемирной истории начинается двумя источниками на берегах древнего Нила. Один – небесный, божественный, через Иерусалим и Царьград достигает в невозмущенной чистоте до Киева и Москвы; другой – земной, человеческий, в свою очередь дробящийся на два главные русла: культуры и политики, течет мимо Афин, Александрии, Рима – в страны Европы, временно иссякая, но опять обогащаясь новыми, все более и более обильными, водами. На русской земле пробивается новый ключ: справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства» [5, с. 431].

На будущий славянский культурно-исторический тип возлагается надежда по решению проблем современного общества в духе социальной справедливости.

В качестве выводов укажем, что, во-первых, непреходящее значение имеет критика Данилевским социально-культурологической модели европоцентризма, отказывающего неевропейским народам в признании их роли в истории; во-вторых, славянофильство Данилевского способствовало выявлению исторического своеобразия славянских народов; в-третьих, критика однолинейности исторического процесса способствовала признанию не только прогресса, но и регресса в истории; в-четвертых, применение к анализу истории общества естественнонаучных принципов позволило обосновать необходимость гармонии Общества и Природы.

Список литературы

1. Арефьев М. А., Бессонов Е. Г. Исторический опыт России как ответ на современные вызовы цивилизации (к 20-летию статьи С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций?») // Этносоциум и межнациональная культура. – 2012. – № 4 (46). – С. 95–106.
2. Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм // Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. II. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971. – С. 205–429.
3. Григорьев А. А. Эстетика и критика. – М.: Искусство, 1980.
4. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – Л.: Гидрометеиздат, 1990.
5. Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Глагол, 1995.

6. Кара-Мурза С. Г. Идеология и мать ее наука. – М.: Эксмо, 2002.
7. Ленин В. И. Сочинения: в 10 т. Т. 1. – М.: Политиздат, 1984.
8. Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872–1891). – М.: Республика, 1996.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 9 т. – М.: Политиздат, 1984–1988.
10. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. – М.: Айрис-пресс, 2013.
11. Одоевский В. Ф. Русские ночи. – М.: Наука, 1975.
12. Палиевский П. В. Из выводов XX века. – СПб.: Владимир Даль; Русский остров, 2004.
13. Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. – М.: Логос, 1998.
14. Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX – начала XX века / под ред. Б. А. Чагина. – Л.: Наука, 1978.
15. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. – М.: Худож. л-ра, 1978–1985.
16. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. – М.: Аграф, 1998.
17. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории / дис. ... канд. филос. наук (09.00.13). – СПб., 2003.
18. Шестидесятники / сост. и авт. вступ. ст. Ф. Ф. Кузнецов. – М.: Советская Россия, 1984.
19. Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1983.
20. Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016.
21. Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917. – Chicago; London: University of Chicago Press, 1976.

Статья поступила: 12.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 101.1 : 316

К. Г. Мальцев, Л. Л. Ломако

**Кризис государства-нации
как проблема социально-политической философии**

Представители различных направлений современной социально-политической философии согласны в констатации кризиса современного государства-нации. Фактический отказ от концепта государственного суверенитета предполагает актуализацию вопроса о перераспределении основных относящихся к нему функций. Центральной проблемой является «разрыв» между правом принятия решений и ответственностью или, что то же, между легитимацией политической власти и практикой принятия политических решений. Функции и ценности, традиционно приписываемые новоевропейскому суверенному государству-нации, не утратили своей полезности и значения в «ситуации постмодерна». Кризис теории государства и практики представительной демократии предполагает необходимость теоретических поисков в разных направлениях, которые удобно объединить под общим названием «оправдание государства». Целью исследования является анализ основных способов «оправдания государства-нации» в современной социально-политической философии. Особое внимание в статье уделено концепции Ф. Р. Анкерсмита о необходимости суверенного государства в условиях «пост-современности». Анкерсмит указывает на основные противоречия современного государства-нации. Во-первых, это неясность в отношениях между гражданами и государством. Во-вторых, это углубившееся различие между государством и обществом, имеющее следствием замену политической власти «микро-властью» институтов управления. В-третьих, «сетевая форма» глобальной власти разрывает связь между решением и ответственностью (управленческие решения на глобальном уровне – безответственны в политическом отношении; при этом исчезает одна из основных регулятивных идей демократии – идея «общего блага»). Анкерсмит выявляет неспособность господствующей европейской политической мысли решать основные проблемы современной демократии и предлагает отказаться от нее в пользу «макиавеллистской» политической философии.

Representatives of various areas of modern socio-political philosophy agree on the crisis of the modern nation-state. The actual rejection of the concept of state sovereignty involves updating the issue of the redistribution of the main functions related to it. The central problem is the “gap” between decision-making power and responsibility, or, equivalently, between the legitimization of political power and the practice of political decision-making. The functions and values – traditionally attributed to the new European sovereign state-nation have not lost their usefulness and significance in the “postmodern situation”. The crisis of the theory of the state and the practice of representative democracy implies the need for theoretical searches in different directions, which are conveniently combined under the general name “justification of the state”.

The aim of the study is to analyze the main ways of “justifying the state-nation” in modern socio-political philosophy. Particular attention is paid to the F. R. Ankersmith's concept on the need for a sovereign state in the conditions of “post-modernity”. Ankersmith points to the main contradictions of the modern nation-state. Firstly, this is an ambiguity in relations between citizens and the state. Secondly, this is a deepened distinction between the state and society, resulting in the replacement of political power by the “micro-power” of management institutions. Thirdly, the “network form” of global power breaks the connection between decision and responsibility (management decisions at the global level are politically irresponsible; at the same time, one of the basic regulatory ideas of democracy – the idea of – the “common good” disappears). Ankersmith reveals the inability of the prevailing European political thought to solve the main problems of modern democracy and suggests abandoning it in favor of the “Machiavellian” political philosophy.

Ключевые слова: власть, государство-нация, демократия, институты управления, сетевые формы глобального управления, социально-политическая философия.

Key words: power, nation-state, democracy, management institutions, network forms of global governance, socio-political philosophy.

Государство-нация находится в глубоком кризисе или даже «отмирает» – это одна из немногих констатаций, с которой согласны практически все представители современной социально-политической философии, к какой бы школе, традиции, направлению они ни принадлежали. При этом, как правило, указывается на две основные группы обстоятельств/причин «отмирания». Во-первых, государство утратило (фактически) монополию на легитимное насилие, причем «факт» все больше признается не только на уровне идеологии, но и постепенно получает правовое признание; политическое пространство больше не организуется как совокупность государств-наций, но – как «глобальное пространство» (или как-то еще – на этот счет существуют разные мнения [10]). Во-вторых, государство-нация утратило (или стремительно утрачивает) основное свое «оправдание»: «обмен» свободы на защиту (Т. Гоббс [9]); то, что называется общественным договором, больше не действительно и именно потому, что защиту (ни в каком смысле) государство больше гарантировать не может.

Наконец, все более сомнительными становятся концепты «нации», «народа», относительно которых высказываются, что они больше не репрезентируют существующие реальности. Но не это главное: безраздельно господствующая идеология враждебна этим концептам, а «реальность», как давно известно, безгранично «податлива» и организуется посредством понятий, которые теперь совсем другие.

Тем не менее, некоторые исследователи все еще находят аргументы в пользу сохранения национального государства (разумеется, посредством фактического отказа от суверенитета как его дифференциального признака), обнаруживая, что «ответственность» (в отличие от «прав», «власти», «силы», «выгод») в по-новому организованном политическом пространстве приписать просто некому. Возникает странное образование, не-суверенное государство, лишенное монополии политического насилия, но ответственное за последствия, вызванные действиями «других», на решение которых оно повлиять не может (впрочем, ничего неожиданного здесь и нет: в области организации экономики эта «схема» давно и вполне успешно действует: прибыль получают одни, а убытки и издержки распределяются совсем на других).

Социально-философский анализ на понятийном уровне (в отличие, например, от политологического), позволяет выявить некоторые парадоксальные следствия описанного положения и продемонстрировать иногда очень прихотливые повороты современного дискурса о государстве-нации в новых условиях.

Среди тех авторов, которое все-таки полагают необходимым сохранение государства-нации, выделяется Ф. Р. Анкерсмит [4]. Он декларирует в качестве цели своей политической философии «оправдание» государства «ради демократии»; мы полагаем его подход вполне репрезентативным среди имеющихся подобных проектов, выгодно отличающимся проработкой деталей и широтой философского горизонта рассмотрения ситуации.

Причинами современного кризиса суверенного государства-нации Анкерсмит считает: во-первых, размывание границ между гражданским обществом и государством (в плане социальной философии: между «социальным» и «политическим»); во-вторых, снятие ранее определяющей границы между гражданином и государством; в-третьих, экономическую глобализацию, политические последствия которой предполагают, что значимые решения принимаются на наднациональном уровне и не могут эффективно контролироваться на уровне национального государства: сеть (способ организации глобального порядка; в своем понимании сетевой структуры глобального порядка Анкерсмит ссылается, прежде всего, на Д. Гуэнно [1]) не предполагает существования «суверенных центров».

Основополагающее значение имеет смещение в интерпретации (и практике) политической репрезентации, которая все менее обеспечивает самостоятельность «политического» относительно индивида и гражданского общества. Политическая репрезентация есть главный

механизм как современного демократического суверенного государства-нации, так и любого государства как политической формы. Принципиальным является вопрос о том, является ли целью этого механизма установление и поддержание названной «границы» или же, напротив, ее постепенное «снятие». Анкерсмит утверждает, что по крайней мере последние 200 лет господствовало именно второе из названных понимание цели политической репрезентации, что, в конечном счете, и является причиной наблюдаемого кризиса. Все основные традиции западной социально-политической философии: либеральная (Ролз [16], Дворкин [11]), республиканская (Покок [2]) и коммунитаристская (Макинтайр [14], Тэйлор [3]), – так или иначе сводятся к одной – стоицистской политической философии, в которой полагается *необходимость* опосредований, «снимающих» и нивелирующих границы. Если кратко определить суть стоицистской традиции, по Анкерсмицу, то следует указать на ее принципиально «этическую природу»: есть некий «естественный порядок», выполняющий роль нормы, «регулятивной идеи» в отношении порядка позитивного, наличествующего; политическая философия предназначена определить критерии, по которым соответствие/несоответствие «естественного порядка» «позитивному» может быть оценено, и способы, посредством которых это несоответствие может быть уменьшено.

Главным инструментом здесь выступает то, что Анкерсмит называет «*tertia*», история которых еще только должна быть написана и которая станет весьма поучительной [6, с. 105]. В Новое время самой ранней из таких *tertia* стал концепт естественного права. В наше время «более сложными, нежели все эти *tertia* из прошлого оказываются те, благодаря которым стоицистская политическая теория достигла своего *pes plus ultra*. <...> Я имею в виду деньги и язык» [6, с. 114].

Суть стоицистской позиции описывается Анкерсмитом в смысле тотального сведения к одному основанию, ко всеобщему эквиваленту, всего, что есть как социальное; принципиальная однородность не предполагает политики, но только техническую деятельность управления (здесь есть неявная отсылка к теории М. Вебера о преобразовании современного государства и политики [7]).

Собственно говоря, Анкерсмит в целом повторяет то, на что в свое время указывал еще К. Шмитт [18], когда тот в своей классической теории политической репрезентации заметил, что либеральная идеология и практика есть принципиальное и последовательное нивелирование границы между политикой и экономикой, замена политических решений экономической практикой управления (об этом писал и М. Вебер [8]). Шмитт считает, что «необходимо рассматривать ли-

берализм как последовательную, объемлющую, метафизическую систему» [17, с. 186]. Конечно, «экономический вывод из нее» является не только важнейшим, но и конститутивным в отношении «политического бытия» в целом. Либерализм, как утверждает Шмитт, если не отверг государство как таковое, то и «не обнаружил никакой позитивной теории государства и никакой собственной государственной формы» [19, с. 338].

«Либерализмом последнего столетия все политические представления были своеобразно и систематически изменены и денатурированы, В качестве исторической действительности либерализм столь же мало избег политического, как и любое значительное историческое движение, и даже его нейтрализации и деполитизации, касающиеся образования, хозяйства и т. д., имеют политический смысл» [19, с. 347].

Оставляя вне нашего рассмотрения критику К. Шмитта Ф. Р. Анкерсмитом (и воздерживаясь от оценки мотивов последнего, который, в виду своей принципиальной либеральной приверженности и не мог рассуждать иначе), следует отметить, что, в целом, Анкерсмит полагает необходимым каким-то способом преодолеть деполитизацию (а значит и «спасти» суверенное государство) ради демократии. Единственным способом, который имеется в распоряжении политической философии, он считает возрождение и укрепление «традиции Макиавелли», с самого появления конкурирующей со стоицистской традицией. Основная проблема, собственно, указана еще Шмиттом: он назвал это «нейтрализацией» государства и связал с либеральной идеологией. Анкерсмит предпочитает говорить о «смещениях» и «взаимодействиях», но в любом случае – о «размывании границ»: между гражданином и государством, государством и гражданским обществом, глобальными сетями и национальным государством.

Взаимопроникновение и смешение, размывание границы между государством и обществом ведет к тем же последствиям, что и упразднение государства сетью: устраняется место и возможность принятия политического решения, то есть исключительность частных интересов устраняет возможность общего блага, и государство, растворившееся в обществе, политически бессильно. Что же касается «инклюзивности современного социального государства», его проникновения в «сферу приватного», то здесь мы сталкиваемся с опасностью деспотизма, от которого не гарантирована ни одна современная демократия. Автономия (самостоятельность) индивида есть ценность, не меньшая, чем общее благо [15, с. 55]. Необходимо

не разрушать, но укреплять границу между государством и гражданином (скорее, человеком: гражданин – не весь человек), и это тоже область политики и политического решения.

Исходное (в отношении теории политики) утверждение Анкерсмита может быть определено так: в социальной реальности фундаментальное значение имеет/должна иметь не однородность (ни как данность, ни как идеал, ни как регулятивная идея), но неустранимый разлом (его нельзя пытаться устранить, так как это приведет к бесконечным негативным последствиям). Идея разлома открывает возможность такого понимания политического, понимания государства, легитимности, власти, которые необходимы постсовременности. Идею этого разлома Анкерсмит находит у Макиавелли [13], и утверждает, что только в традиции политической философии, основание которой положено Макиавелли (которая «пунктирно» продолжается до настоящего времени, но значительно менее влиятельна, чем традиция стоицистская), разрешимы сложнейшие проблемы, перед которыми стоит постсовременность (конечно, это так только в том случае, если мы разделяем пафос Анкерсмита относительно необходимости сохранения представительной демократии, сильного маленького государства и либеральной свободы индивида).

Разорванность политической реальности, отсутствие «непрерывности между правителем (или представителем) и его подданным (или представляемым)» [6, с. 12] и необходимость вследствие этого репрезентации как способа создания и удержания политического – смысловой центр политической философии Анкерсмита. Эта философия изначально мыслится как антифундаменталистская (так как отказывается именно от *tertium*, от метафизического по своей природе элемента, на котором «все стоит» и из которого «все выводится», фактически и теоретически). Для такой политической философии:

«Макиавелли оказывается хорошей отправной точкой», в том числе именно потому, что «суть политической мысли Макиавелли кроется в роковой истине, что любой фундамент, на который опирается политик, рано или поздно окажется зыбучим песком. В связи с этим подлинный интерес у Макиавелли вызывает вопрос о том, как заниматься политикой в отсутствии фиксированного и надежного фундамента для политических расчетов» Макиавелли «пришел к репрезентационизму, свойственному всем человеческим взаимодействиям, и в особенности политическим. Наши представления друг о друге, а не какая-то неизменная и прочная интересующая реальность, лежащая в основе и за пределами этих представлений, определяют то, что мы считаем правильным политическим действием» [5, с. 204].

Анкерсмит различает миметическую репрезентацию и эстетическую репрезентацию, теорию которой он, собственно и создает. Согласно миметической позиции:

«репрезентация народа должна отражать представляемый народ насколько возможно точно»; «с точки зрения миметической теории репрезентации тождество представителя и представляемого лица составляет, естественно, идеал всякой политической репрезентации» [6, с. 44].

Анкерсмит причислял к этой позиции и К. Шмитта, очевидно игнорируя, во-первых, то, что реальное тождество и отождествление – совсем не одно и то же (на чем настаивал сам Шмитт); и, во-вторых, что отождествления есть инструмент не шмиттовской, но именно либеральной теории политической репрезентации, к которой сам Шмитт относился с исключительным скепсисом.

Напротив, эстетическая репрезентация утверждает «различие между представителем и представляемым лицом, отсутствие их тождества неизбежны в политической репрезентации, как неизбежно и различие между портретом человека и им самим» [6, с. 44]; «ключевая идея состоит в том, что художественная репрезентация не дает миметического подобия того, что представляется, а замещает его» [6, с. 65].

Между представляемым лицом и представителем «проходит та же разделительная линия, что между реальным миром и миром искусства». Отсутствуют «фиксированные правила, регламентирующие отношения между представителем и представляемым лицом. Если мир раскололся на мир представителя и мир представляемого лица и если нет *tertium comparationis*, общего для них обоих, то такие правила более невозможны». Представитель «обладает автономией по отношению к представляемому лицу» [6, с. 66].

Поскольку политическая реальность не есть нечто, что дано нам «позитивно», но возникает вместе с репрезентацией, то можно утверждать, что именно для этого она и нужна:

«поскольку со стороны представляемого народа нет объективно данного предложения политического действия и поскольку ожидание его существования было бы категориальной ошибкой, нам нужна репрезентация, чтобы мы имели возможность определить такие предложения. Репрезентация получает свои цель и значение благодаря неопределенному и по-разному истолковываемому характеру реальности, которая репрезентируется» [6, с. 66].

Вообще, по мнению Анкерсмита, замена единства (идентичности) представляемого на то, что его представляет, – главный момент любой политической репрезентации. Более того, именно в этом нужно усматривать пользу и функцию репрезентации:

«представления – это “имитации” реальности, позволяющие нам высказываться о реальности в их логике. Но поскольку замена реальности не сама реальность, репрезентация способна прояснить для нас определенные аспекты реальности, которые скрыты либо трудноразличимы в самой реальности, – и это одно из главных преимуществ репрезентации над реальностью или верным описанием реальности» [5, с. 193].

Политическая репрезентация перспективна и метафорична, множество возможных точек зрения и перспектив нередуцируемы, они позволяют сохранить и представить разрыв и множество, то есть одновременно хранят и политику, и демократию; «перспективы – это атомы политического универсума репрезентации» [5, с. 236]. Репрезентация предпочтительна при определении реальности и в искусстве, и в политике.

В искусстве реальность отождествляется «не с физическим бытием представленного, но с перспективами, открываемыми репрезентацией». В политике же, «политическую реальность нельзя отождествлять с гражданами, институциями и так далее, поскольку они существуют до или независимо от процессов репрезентации; только когда у граждан, институций, политических партий и всех прочих складываются представления друг о друге, они начинают воспринимать друг друга из некоторой перспективы, возникает сцена для интеракции, которую можно назвать политической реальностью». А значит «политическая реальность возникает лишь после того, как репрезентация так или иначе конституционно оформлена в нации или государстве. Следует воздать хвалу и честь представительной демократии, поскольку очевидно, что именно эта система правления наиболее успешно придает действительную конституционную форму необходимым условиям репрезентации» [5, с. 236].

Основными опасностями для эстетической политической репрезентации следует считать, по Анкерсмит, во-первых, отсутствие механизмов разрешения конфликтов и проблем внутри каждой репрезентации (современное социальное государство всеобщего благосостояния успешно занимается решением проблем гражданского общества, но при этом оно непрозрачно для самого себя); во-вторых, все формы прямой (плебисцитарной) демократии разрушительны для репрезентации, и все обстоятельства, заменяющие выборы плебисцитом, следует избегать; в-третьих, и это самое главное, опасность гро-

зит самому «разрыву», который есть основа процедур, механизмов, на которых выстроена представительная система и которые теоретически обосновываются эстетической политической философией. В этом разломе, по Анкерсмит, возникает и существует легитимация власти, которая не принадлежит ни народу, ни правительству (суверенная легитимная власть – «между», «во взаимоотношении» народа и правительства; от идеи народного суверенитета, полезной в свое время, следует отказаться).

Кризис основополагающего механизма демократического государства-нации периода модерна – системы политической репрезентации, предполагает необходимость поиска способов его реформирования/реанимирования, либо ведет к отказу от государства-нации как политической формы, устаревшей и несоответствующей новым условиям. Глубина кризиса очевидна: его история насчитывает, если считать значимым анализ К. Шмитта, более 100 лет и прямо связана с господствующей либеральной идеологией (опять же, согласно Шмитту).

«Карл Шмитт подчёркивает, что новое мировое сообщество с вновь выстроенной системой становится совсем удалённым от единства политики. Международная мировая политика становится политической волей панинтервенционизма (= воля вторгаться в любые части мира и держать под контролем все ситуации, происходящие в нём)» [12, с. 49].

Этот кризис, как полагает Ф. Р. Анкерсмит, можно понимать в контексте фундаменталистской стоицистской традиции, господствующей в новоевропейской философии периода модерна. Но в любой из названных перспектив проблема «спасения» суверенного государства-нации опознается как одна из актуальных тем современной социально-политической философии.

Список литературы

1. Guehenno J.-M. *La Fin de la democratie*. – Paris, 1993.
2. Pocock J.G.A. *Verbalizing a Political Act // Languages and Politics / ed. By M. Shapiro*. – Oxford, 1984.
3. Taylor Ch. *A Secular Age*. – Harvard University Press, 2007.
4. Анкерсмит Ф. Р. *История и тропология. Взлет и падение метафоры*. – М.: Канон+, 2009.
5. Анкерсмит Ф. Р. *Политическая репрезентация*. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2012.
6. Анкерсмит Ф. Р. *Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности*. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2014.

7. Вебер М. Наука как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.
8. Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. 1. Социология. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2016.
9. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1991.
10. Грачев Н. И. Политическая глобализация и государственный суверенитет // Вестн. Волгоград. гос. ун-та. Серия 5. Юриспруденция. – 2012. – № 1 (16). – С. 20–26.
11. Дворкин Р. О правах всерьез. – М.: РОССПЭН, 2004.
12. Жихарев Г. Н., Маццукки М., Ганеева Л. А., Гаврилов В. Н. «Диалоги о власти»: взгляды Карла Шмитта на генезис власти и её развитие // Ученые записки Казан. ун-та. – 2015. – Т. 157. – Кн. 6. – С. 41–51.
13. Макиавелли Н. Государь; Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. – СПб.: Азбука-классика, 2007.
14. Макинтайр А. После добродетели. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
15. Назаренко А. Н. Индивид в перспективе социальной глобализации // Научное мнение. – 2016. – № 6–7. – С. 52–55.
16. Ролз Д. Теория справедливости. – М.: ЛКИ, 2010.
17. Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Шмитт К. Понятие политического. – СПб.: Наука, 2016. – С. 93–170.
18. Шмитт К. Политическая теология. – М.: Канон-Пресс-Ц., 2000.
19. Шмитт К. Понятие политического – СПб.: Наука, 2016.

Статья поступила: 10.02.2020. Принята к печати: 25.02.2020

УДК 101.1 : 316.624.3

Е. А. Кочнев, С. В. Наумов, Ю. Д. Мишин

Философский анализ природы терроризма и условий его воспроизводства

Терроризм – одно из устойчиво наследуемых негативных явлений общественного развития. В наше время масштаб терроризма развернулся до транснационального. Борьба с терроризмом превратилась в глобальную проблему. В XXI в. терроризм стал глобальной угрозой мировому развитию. Борьба с терроризмом осуществляется в двух основных направлениях: (1) непосредственное силовое противодействие, (2) устранение условий устойчивости воспроизводства терроризма. Преимущественными факторами устойчивости терроризма выступают экономические источники, возрастающее социальное неравенство, культурная ограниченность. Международный терроризм активно паразитирует на экономических, политических и религиозных противоречиях. Из специфического протестного явления терроризм все очевиднее трансформируется в асоциальный политический инструмент. В статье анализируется процесс социально-исторической и идеологической эволюции терроризма. Внимание авторов акцентировано на культурной и мировоззренческой сторонах идеологии терроризма. Авторы резюмируют, что сдержать устойчивое воспроизводство терроризма возможно только всесторонними солидарными межгосударственными действиями. В частности, для профилактики террористической угрозы необходимо усилить воспитательную и просветительскую роль образования, повысить уровень культурного формирования личности в традициях гуманизма и демократии.

Terrorism is one of the persistently inherited negative phenomena of social development. Nowadays, the scale of terrorism has turned to transnational. The fight against terrorism has become a global problem. In the 21st century, terrorism has become a global threat to world development. The fight against terrorism is carried out in two main directions: (1) direct force counteraction, (2) elimination of the conditions for the stability of the reproduction of terrorism. The main factors contributing to the sustainability of terrorism are economic sources, growing social inequality, and cultural limitations. International terrorism actively parasitizes on economic, political and religious contradictions. From a specific protest phenomenon, terrorism is increasingly being transformed into an asocial political instrument. The article analyzes the process of socio-historical and ideological evolution of terrorism. The authors' attention is focused on the cultural and ideological aspects of the ideology of terrorism. The authors conclude that it is possible to restrain the sustainable reproduction of terrorism only through comprehensive and joint interstate actions. In particular, to prevent the terrorist threat, it is necessary to strengthen the educational and enlightening role of education, to increase the level of cultural formation of the individual in the traditions of humanism and democracy.

Ключевые слова: терроризм, идеология экстремизма, религиозный фактор, социальная справедливость, международная солидарность, образование, воспитание.

Key words: terrorism, the ideology of extremism, the religious factor, social justice, international solidarity, education, upbringing.

Терроризм многолик, накопил исторический опыт приспособления к политическим и экономическим условиям борьбы, располагает социальными резервами развития. В то же время, современному международному терроризму свойственно отсутствие самодостаточности функционирования. Из самостоятельного движения в прошлом, он превратился в движение-паразита, питающегося от внешних источников. Однако было бы упрощением отрицать и наличие в терроризме факторов самодвижения. Противостоять этому мировому злу следует с учетом всей полноты его характеристик.

Концепции «управляемого хаоса» в условиях глобализации, стремление к насильственной модернизации международных отношений [10, с. 206–207] способствуют созданию благоприятных обстоятельств для террористических действий деструктивных сил. К сожалению, аргументов для оптимизма в отношении согласованной политики противодействия этому антисоциальному явлению явно недостаточно. Укрепляется финансовая составляющая терроризма, в то время как солидарность борьбы с ним чаще всего ограничивается политическими декларациями о намерениях. Террористы стараются помогать покровителям маскировать проявления своей поддержки. Без консолидированных международных действий будет продолжаться экономическая поддержка воспроизводства терроризма [3, с. 85].

Определений террора и терроризма немало. Различия между ними расположились в диапазоне от деталей до существенных признаков. Вдаваться подробно в процесс определения террора и терроризма не входит в тему нашего исследования. Мы считаем актуальным подчеркнуть, что определение сколь необходимо, столь же и ответственно. Оно таит опасность попасть в зависимость от формально-логического подхода к изучению объекта. В определении преимущественно характеризуется не сам объект, а сложившееся о нем понятие – отражение объекта в сознании современников. Чтобы определение было объективно-конкретным, в нем должны содержаться наиболее значимые признаки реального явления, позволяющие понять его системное положение. Определение устанавливает одновременно си-

стемный статус объекта и соответствующего понятия. Классическое определение предполагает нахождение общего ряда и выделение признаков, регламентирующих местоположение явления в данном ряду.

Когда затруднительно определить явление согласно стандартной логической рекомендации, используют генетический подход – «выращивают» определение из истории происхождения явления. Гегель обратил внимание на такое свойство понятия, как историческая конкретность, появляющаяся в процессе восхождения содержания понятия от абстрактного к конкретному. Фразу Гегеля: «... логическое лишь тогда получает свою истинную оценку, когда оно является итогом опыта наук...», – особо подчеркнул Ленин, прокомментировав от себя: (Суть) «существенное содержание всех иных знаний» [5, с. 90–91].

Диверсификация определений явления действительно значима, но не является достаточным основанием полагать о достижении таким способом истинного понимания террора и терроризма. Необходимо проследить вехи истории террористической практики и идеологии, запечатлеть инвариантные признаки. Нам представляется, что выстраивать инвариантные признаки террора и его превращения в терроризм, следует с абсолютизации насилия в идеологии террора. *В демонстрации неограниченного насилия суть фанатизма террористов* и объяснение того, что бывшие террористы – крайне редкое исключение, связанное с изменением конкретно-исторических условий объективного порядка.

История знает единичные случаи добровольного отказа от террора как следствие переосмысления ситуации. Отреклись от террора наследники мусульманской секты исмаилитов, основанной Хасаном Саббахом (конец XI – начало XII в.). Произошло это в середине XIII в., после разгрома секты монголами. Движение восстановилось на территории Индии и «более не прибегало к террору» [9, с. 448]. Понял бесперспективность террора известный российский эсер Б. В. Савинков, более 25 лет активно участвовавший в террористической борьбе. Можно собрать еще ряд примеров разочарования в терроре. Все они только подчеркивают авантюристичность и фанатизм террористов.

На примере истории неоднозначной личности Б. В. Савинкова хорошо видны, во-первых, отсутствие системного погружения сознания в суть революционной теории – в большинстве случаев террористы довольствуются чувственными впечатлениями; во-вторых, важно осознавать различие между авантюризмом и фанатизмом. Авантюрист все-таки считается с фактами, хотя и имеет на них свой гипер-

трофированный взгляд. Фанатиком управляет идея, допускающая значение лишь тех фактов, которые создаются на ее основе. Все другое есть зло, которое следует разрушить. Р. П. Плеханова писала: «Георгий Валентинович симпатизировал его (Б. В. Савинкова) революционному темпераменту...; считал его смелым, способным на самоотвержение революционером, но был всегда очень невысокого мнения о его теоретическом понимании революционных задач и решительно не любил в нем склонности к легкомысленным выступлениям, как в литературе, так и в политической деятельности. Этот элемент в характере Бориса Викторовича он называл авантюристическим» [8].

Террор заточен на разрушение, его собственных сил едва хватает на борьбу с существующей реальностью, поэтому неудивительно, что исторически развитие террора часто связано с религиозным движением. Религия здесь не виновата. Скажем, периодическое увязывание ислама с терроризмом не подрывает той гуманной сути, которая заложена в основные мировоззренческие и этические установки этой религии. Терроризм стремится использовать гносеологическую специфику религиозного мировоззрения – ставку на веру. Вера облегчает террористам восприятие реальности действий. Победили – хорошо, проиграли – тоже нормально: наше время придет, Аллах поможет. Главное – это борьба за цель, а когда она превратится в результат – в этом видится Божья воля. Привязывая свою борьбу к вере, терроризм позиционирует себя священным действием.

Анализ приводит к следующему заключению: **терроризм, развившийся исторически из террора, есть наиболее жестокая, бескомпромиссная публичная форма политического экстремизма, направленная против основ сложившегося объективно общественного порядка под прикрытием религиозных, этнических и националистических идей.** Своей бескомпромиссностью терроризм обуславливает единственный вектор действия силам, отстаивающим общественный порядок, – последовательное уничтожение всех террористических организаций и устранение факторов воспроизводства террора.

Чтобы искоренить само явление терроризма, силового противодействия мало, требуется активировать правовые и экономические санкции в отношении социокультурных учреждений, оказывающих любую помощь террористам, включая столь значимую для них медийную поддержку. История террора свидетельствует, что корни явления проросли в социокультурную почву, подготовленную односторонней экономической политикой. Не только начальный ка-

питал формировался политическим насилием. На всем протяжении своего трехсотлетнего восхождения капитализм двигался посредством опоры на силу, прикрываясь легальностью и значимостью свободы конкуренции. Дворцов со временем строили больше, но и хижины множились по миру с еще большей скоростью. Л. Фейербах предупреждал: «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах».

Противоречия между Западом и Востоком приросли напряжением в отношениях Севера и Юга. Слишком очевидна разница в качестве жизни народов. Необходимо купировать массовое чувство социальной несправедливости, генерирующее протест в крайних формах выражения от безысходности. Современный кризис капитализма – системный и более глубокий в сравнении с его частными проявлениями в финансах и сфере производства. Он заключается в том, что системообразующий признак – получение максимальной прибыли в интересах минимума олигархов, направляет социальное развитие в тупик.

Терроризм исторически устойчив благодаря социально-политической неоднородности. В рядах террористов и их пособников мы найдем представителей всего спектра социальных субъектов. Отсюда и специфический состав террористического движения. Ядро по-прежнему составляют фанатики и те, кто умело иницирует фанатические идеи. Ближайшее окружение фанатиков образуют участники, убежденные в том, что исчерпаны иные средства достижения целей. На периферии располагаются лица, примкнувшие к борьбе по различного рода приватным соображениям: меркантильности интересов, стремления к авантюрам, склонности к агрессивным проявлениям, необходимости скрыться от правосудия и т. п. Среди террористов встречаются разочарованные в своей карьере, обиженные властью и произволом иностранцев, устанавливающих свои порядки на чужой земле. В «арабской весне» активно участвовали многие террористические организации, объявленные «революционными». Неумеренность действий «умеренной оппозиции» на севере Африки и Ближнем Востоке резко увеличила число террористов с опытом практической борьбы, став причиной возрастания их активности и организованности.

Терроризм служит основанием для рефлексии над известным афоризмом Беранже: «... где крайности – там наслаждения нет». Наслаждение от разгрома террористов способны испытывать личности определенного склада – слишком одиозным и грязным является террористическое движение, чтобы вызывать удовлетворение от удач в борьбе с ним в формах высоких чувств.

Однако противодействие терроризму продуцирует мысль противопоставить ему гуманизм в его универсально-историческом выражении, избирательно прощать «заблудших» искателей справедливости. Осознание правоты жестких действий против террористов укрепляет силы борцов, а милосердие помогает не доводить борьбу до «беспредела», самосуда и повторения средневековой дикости. Есть опыт, опробованный ранее российскими войсками в Чечне, используемый в деятельности российских миротворцев в Сирии: создание уникального механизма гражданского общества в условиях противоборства с террористами – заключение соглашений со старейшинами поселений, родов. Народ непосредственно включается в процесс освобождения своей страны от террористических организаций.

Терроризм к третьему тысячелетию настолько изменился, что обрел все признаки предмета философского анализа. Из ординарной приватной формы борьбы он перерос в широкомасштабное социальное явление, отношение к которому можно рассматривать как критерий соответствия взглядов действительным – исходным и инвариантным – принципам демократии.

Великая Французская революция победила, определив политический курс, гарантирующий нормальные условия труда, равноправие перед законом, упразднение сословных привилегий. Буржуазии нужны были союзники, свобода личности устраивала все революционные силы общества. Революционный романтизм, рожденный в трудной борьбе с абсолютизированным господством избранных, сопровождался террором. Оправданием террора была мысль, что это последнее насилие во имя того, чтобы избавиться от насилия. Революционный террор прошелся практически по всей Западной Европе, стремящейся встать на путь буржуазных преобразований. Политические вожди, в отличие от революционно настроенных масс, смотрели вперед и понимали, что захватить власть проще, чем ее потом удержать. С помощью террора надеялись предотвратить гражданские войны.

Искусство революционеров выражается в способности минимизировать произвол, ограничить его формы, как можно быстрее усмирить революционную стихию с помощью революционной законности. Учиться революционному искусству приходится в реальной борьбе, зачастую на своих ошибках. Отсюда издержки революции. Террор – одна из, по-видимому, неизбежных таких издержек. Революционный локальный террор можно объяснить, исходя из своеобразия исторических обстоятельств, но оправдать его нельзя. Всякий террор безнравственен и не проходит бесследно, его рецидивы неизбежны и многообразны. Террор ранит душу даже фанатиков, его не приемлет

нормальное сознание человека, условно допуская в качестве экстраординарных действий ситуационного поведения. Террор нельзя признавать легальным явлением, ни при каких обстоятельствах. В насильственных политических акциях, прокладывающих путь развитию, обязательно должны иметь место социокультурные тормоза, в том числе и для экстренного торможения. Тот, кто участвует в общественном строительстве, обязан знать, приступая к делу, чего ни в коем случае делать нельзя. Кроме террора, есть иные эффективные средства социальной борьбы, а если они не определены, то время решительных действий еще не наступило.

Парижская Коммуна 1871 г. потерпела поражение от объединенных сил буржуазии образца второй половины XIX в., растерявшей революционный резерв, но революционную честь коммунары соблюли – от террора отrekliсь. К. Маркс называл коммунаров «героями, штурмующими небо», подчеркнув в короткой фразе трагизм утопических устремлений. В марксовом – коммунистическом – понимании у Парижской Коммуны перспектив не было никаких, но, при благоприятном развитии процесса, коммунары смогли бы приостановить реакционную политику получившей власть буржуазии, вернуть реальную силу лозунгов революции.

Реакция В. Ульянова на разгром народнической террористической группы, в которую входил его старший брат Александр, и казнь революционеров была однозначной. Будущий лидер большевиков в тот период строго следовал марксистской концепции и, в духе учения основоположников теории научного коммунизма, отказался идти по пути «народовольцев». Подняв восстание в октябре 1917 г., большевики действительно пошли путем политической борьбы. Что произошло позже, по-прежнему оценивается противоречиво, прежде всего, по причине отсутствия четкости в понимании террора и критерия применения методов, характерных для террористов. Многие из этих методов не являются эксклюзивными, в той или иной мере ими пользуются и не террористы (например, выдвижение политических требований с угрозой применения силы, захват заложников, казни без суда и т. п.). К тому же, большевики действовали в коалиции с левыми эсерами, склонными к крайним и анархическим формам борьбы, и противостояли революционерам также отнюдь не ангелы, а боевые защитники старого и дорогого им общественного порядка.

Не столь важно, кто начинал применять террористические приемы в политике, суть дела – в наследстве, порождаемом террором, в исторических рецидивах. Стоит вопрос: скачок к разумности цивилизационного процесса «отцепил» прошлое? или, по-гегелевски, «снял»,

допуская возвращение к агрессии, специфически свойственной периоду борьбы за существование? Чем объяснить нецивилизованное мышление и практику террористов? Пропагандой? Но одна и та же пропаганда имеет различные результаты, следовательно, многое зависит от состояния воспринимающего субъекта. Неудовлетворенностью условиями жизни и неверием легально их изменить? Сомнительно, ибо недовольных миллиарды, а террористов десятки, максимум сотни тысяч.

На глобальный масштаб терроризма, в первую очередь, указывает не количество терактов, террористов и террористических организаций. Глобальность данной угрозы следует понимать системно, в контексте современных международных отношений. Глобальная опасность терроризма исходит от примитивности фанатизма, базирующегося на элементарных проявлениях мышления, лишенного способности диверсификационной рефлексии, верующего в высшие силы и чудеса, сочетающего иррациональность с мистикой. Такой терроризм может быть отличным запалом к существующим зарядам политического напряжения в мире. История богата примерами того, как террористы-одиночки взрывали мировой неспокойный порядок.

Расчет организаторов террора как раз и строится на фанатизме – состоянии сознания, не управляемом культурными факторами. Сознательно или подсознательно главари террористов активируют остаточные силы раннего периода развития разумности, этапа становления культуры. Вероятно, именно этим объясняется стремление подчинить террористическое движение религиозному миропониманию, заменить светские ценности и идеалы на религиозные, перестроить порядок человеческих отношений с демократической формы на догматическую.

Об усеченности террористического мышления позволяет судить призыв Абу аль Маудуди: «... если Исламское государство подвергнется атаке со стороны мусульман, в этом случае каждый должен выступить на стороне джихада. В случае нехватки сил для сопротивления, соседние мусульманские страны должны помочь, в этом заключается их религиозный долг. Если же они потерпят неудачу, тогда мусульмане всего мира должны бороться против общего врага. Джихад является такой же обязанностью мусульманина, как и ежедневная молитва и пост. Тот, кто уклоняется от этого, является грешником» [1, с. 9].

На что делается ставка в подобных установках? На отсутствие личностного креативного мышления. Примерно в таком виде поведение наших разумных предков строилось на принципе безоговорочного исполнения установок старейшин, вождей. Не подлежащими сомнению считались не только табу, но и призывы вождей к действиям.

Мы, естественно, не собираемся отождествлять мышление террористов с мышлением людей, оставшихся на первобытном уровне развития. Нам интересна версия о «резервах» мышления человека XXI в., доставшихся нам из отдаленного и не очень прошлого. История того, что способно развиваться, строится на диалектическом отрицании, то есть предполагает сохранение прежних элементов в определенных пределах и времени. В каком состоянии сейчас пребывает то, что определяло содержание и способ мышления в прошлом? Наблюдения за массовым сознанием создают впечатление об его стремлении к упрощенному восприятию действительности, шаблонности мышления.

Авторитетные западные ученые откровенно пишут об «одномерном техническом человеке», имея в виду узкий социокультурный коридор его движения. Не способствует полноценному всестороннему развитию сознания личности и духовной настрой общества, в котором доминируют скептицизм и подавление индивидуальности. «Мы уже долгое время слышим: вернуться от сознания к бессознательному, к призыву крови, веры, почвы, души, к историческому и бесспорному», – читаем у К. Ясперса. «Религию... возвышают в своем отчаянии, доводя ее до абсурда». Подводит итог немецкий философ словами, над которыми нельзя не задуматься: «Этот призыв обманчив. Человек для того, чтобы оставаться человеком, должен пройти через осознание» [12, с. 376]. Ставя вопрос, почему пророки всех видов достигают успеха, К. Ясперс отвечает, что причина тому массовый скепсис: «В скепсисе нашего времени массовые проявления суеверия служат как бы вызванными отчаянием случайными фанатическими связями» [12, с. 396].

Террористами становятся разными путями. Общим для всех, выбравших террор, была, есть и останется *ограниченность осознания происходящего в мире, неспособность сознания к системному осмыслению действительности*. Кто-то останавливается на уровне чувственного конструирования реальности и своего отношения к ней, оказывается во власти эмоций, кто-то безуспешно пытается включить интеллект – неэффективно, потому, что не сумел выстроить адекватную картину системных отношений объективной реальности, а главное стал заложником одностороннего взгляда на происходящее в мире. Немало среди террористов и «людей дела», подменяющих анализ пространственно-временной упорядоченности общественного движения авантюрной идеей сделать все быстро, не задумываясь о жертвах, видя в насилии нормальные издержки борьбы за идею – «цель оправдывает средства».

Конечно, проповедники террора работают квалифицированно, однако КПД их пропаганды обусловлен не столько мастерством и умением воздействовать эмоционально на публику, сколько неготовностью сознания слушателей отличать зерна от плевел. Личность – активный субъект лишь в одном случае, когда ее сознание способно особым образом конструировать отражение. Что значит особым образом? С помощью убеждения, выстроенного из проверенных, подчиненных гуманистическим стандартам знаний, скорректированных в социальном времени и пространстве.

С оценкой К. Ясперсом духовных предпосылок миграции в экстремистскую борьбу солидарен и его коллега по экзистенциальной философии М. Хайдеггер. Конкретизируя содержание понятия «осознание» в рамках феноменологического толкования, М. Хайдеггер ввел термин «падшесть». Комментируя это нововведение как очередной экзистенциал, Д. Стайвер пишет:

«Этим термином обозначается лишенная подлинности поглощенность человека миром, толпой, безымянностью. Кружа снова и снова, чтобы увидеть Dasein со все новых точек зрения, он показывает, что подлинность возникает тогда, когда человек отдает себе отчет в своей брошенности и, в тоже время, принимает свою ответственность за открытое будущее и полон решимости не дрогнуть перед этим обстоятельством. Такое осознание М. Хайдеггер называет «зовом совести». Зачастую мы имеем с ним дело тогда, когда тревога раскрывает ограниченность нашей свободы... или в свете неизбежности нашей смерти» [11, с. 744].

«Зов совести» для феноменалистического анализа – неплохая находка в вербальном архиве, но сначала необходимо вывести осознание на совесть и понять ее значение в мире человеческих отношений, «пробудить совесть». Без сложной рефлексии с использованием достаточного социокультурного материала сделать это вряд ли возможно в массовом порядке. Одиночный опыт мало что объясняет за отсутствием требуемых доказательств. Поэтому нам остается, во-первых, присоединиться к базовой идее значения «осознания», во-вторых, воздержаться от оценки того содержания, которым ее экзистенциалисты пытаются загружать. В частном случае, вероятно, они и правы, но, что касается универсализации вывода, то, похоже, допущена спешка.

Совесть, по определению, «чувство или осознание моральной ответственности за свое поведение перед собой и обществом, нравственные принципы, взгляды» [2, с. 492]. Исключать совесть из факторов, приводящих к признанию террора, нельзя. Некоторые ор-

ганизации и партии в прошлом допускали теракты в качестве крайних и временных мер. Мы писали о том, как в отечественном народническом движении, обстоятельно обсуждали моральную сторону убийства [4, с. 16–17].

Мотивация современных террористов имеет мало общего с нравственными коллизиями сознания. Рядовые бойцы далеки от моральных переживаний. Убийство включено в их представления о наведении общественного порядка, совесть их не мучает, а весь свой гнев они сознательно направляют вовне, на тех, кто думает и хочет жить иначе. Догматизм мышления и осколки культуры создают адскую смесь, а деньги и благословение умножают силу. Героя-строителя в масс-медиа и искусстве сменил герой-мученик, выдавленный обществом потребления на обочину жизни.

С разгромом основных сил терроризма на Ближнем Востоке совместными усилиями России, Турции, Ирана и Сирии, при участии проамериканской коалиции, реальность угрозы со стороны терроризма сохраняется. Сместится центр приложения террористической агрессивности. Вероятен «европейский маршрут», движение по которому уже началось. Выбор есть – это Западная Европа, где массовая миграция заложила неплохую базу радикалистским настроениям [7, с. 68–69]; либо – Россия, в которой также немало мигрантов и радикально настроенных экстремистов.

Европа сознательно тормозит компромисс с Россией в отношении Сирии, так как европейские аналитики понимают, что сирийский фронт отвлекает террористов от Европы. Ныне активизируется «североафриканский фронт», который станет «подбрюшьем» террористической борьбы на Европейском континенте. Для России крайне важно достичь взаимопонимания с центрально- и средне-азиатскими государствами для недопущения миграции боевых групп террористов из государств Ближнего Востока и из стран Средней Азии.

Не меньше проблем и на «внутреннем фронте» противостояния идеологии терроризма, требующих скорейшего решения. Несомненно, огромное значение имеет внедрение в образовательное пространство России комплексной научной и учебной дисциплины террорологии и как её части – предмета «Противодействие терроризму» [6, с. 43]. Нужно не обсуждать дефекты парадигмы модернизации высшей и общеобразовательной школ, а законодательно ее корректировать в сторону возрастания значимости воспитательной составляющей.

Список литературы

1. Аль-Маудуди А. Основы ислама. – М.: Сантлада, 1993.
2. Большая иллюстрированная энциклопедия: в 32 т. Т. 25. – М.: АСТ, Астрель, 2010.
3. Кочнев Е. А., Мишин Ю. Д. Спекулятивная сущность международного финансового капитала как условие устойчивости воспроизводства терроризма // Вопросы новой экономики. – Новосибирск. – 2019. – № 2 (50). – С. 84–89.
4. Кочнев Е. А., Мишин Ю. Д. Терроризм в контексте глобальных опасностей мирного развития человечества // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. – 2016. – № 2 (244). – С. 9–20.
5. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 5-е изд.: в 55 т. Т. 29. – М.: Политиздат, 1969.
6. Метелев С. Е. Международный терроризм как угроза национальной безопасности России // Использование учебного и научного потенциала в области противодействия терроризму / под ред. В. Д. Путяткина. – Новосибирск: Новосиб. издат. дом, 2016. – С. 40–43.
7. Мирошникова Е. М. Религиозный фактор в иммиграционной политике ЕС // Современная Европа. – 2006. – № 1 (25). – С. 61–74.
8. Плеханова Р. М. Письмо в редакцию // Известия ЦИК СССР. – 1924. – 4 сентября. – № 200.
9. Поло М. Книга чудес света / пер. с итал. – М.: Изд-во «Э», 2016.
10. Силантьева М. В. Метаморфозы социальных организмов в свете трансформации культурных границ: глобальные следствия модернизационных процессов // Вестник МГИМО Университета. – 2012. – № 6 (27). – С. 206–210.
11. Стайвер Д. Мартин Хайдеггер // Великие мыслители Запада / под ред. Я. Мак-Грилла; пер. с англ. В. Федорин. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
12. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. М. И. Левина. – М.: Политиздат, 1991.

Статья поступила: 20.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2 : 004.946

О. С. Борисов, С. Г. Еремеев

Культурные коды и виртуальная реальность

Когнитивная наука, используя достижения нейрофизиологии и современных методов исследования мозга, выделяет такое направление, как нейротеология. Генетически наследуемая предрасположенность религиозной функции, закрепленная в мозге, сформировалась в процессе когнитивной эволюции, когда человек осознал экзистенциальное одиночество, разрывающее некогда нерелефлексированную ткань его бытия, включенного в бытие универсума. На этом этапе эволюция должна была найти компенсаторный механизм, позволяющий дальнейшее существование. Эволюционно в структурах мозга была закреплена функция, позволяющая пролонгировать жизнь в обещанном новом регистре бытия, ставшем виртуальной его основой (сознание). Это удвоение можно рассматривать как бинарную оппозицию, которая на феноменологическом уровне предстает как естественное и сверхъестественное, сакральное и профанное, вера и знание, и в целом как любая выявленная оппозиция, развернутая в двоичной системе исчисления 0 или 1. Содержание данного процесса рассмотрено авторами на примере супрематистского концепта К. Малевича.

Cognitive science, using the achievements of neurophysiology and modern methods of brain research, identifies such a direction as neurotheology. A genetically inherited predisposition, fixed in the brain, was formed in the process of cognitive evolution, when a person realized the existential loneliness, tearing the once unreflected fabric of his being, included in the existence of the universe. At this stage, evolution should have found a compensatory mechanism that allows further existence. Evolutionarily, a function was fixed in the structures of the brain that allowed prolonging life in the promised new register of being, which became its virtual basis (consciousness). This doubling can be considered as a binary opposition, which at the phenomenological level appears as natural and supernatural, sacred and profane, faith and knowledge, and in general, like any identified opposition deployed in the binary system of calculus 0 or 1. The content of this process is considered by the authors on the example of K. Malevich's suprematist concept.

Ключевые слова: когнитивная наука, бинарные оппозиции, виртуальная реальность, нейротеология, сознание и мозг, супрематизм.

Key words: cognitive science, binary oppositions, virtual reality, neuroteology, consciousness and brain, Suprematism.

Процесс секуляризации и «расколдовывания мира», разворачивавшийся в Новое время на фоне поиска естественных законов (разума, права, религии, морали) и сопровождавшийся религиозными войнами, никогда не был линейным [1, с. 84–85]. Ницшеанский завет сверхчеловека вылился в тотальный проект его опрощения, реализовавший себя как идеологический конструкт, где идеологема власти и человека-массы вышла, взаимооборачиваясь, на поверхностный план всемирной истории. А в «хадальной зоне» массового сознания остались подспудно фундаментальные архетипы, иррациональные по своей природе [см.: 7, с. 166–175].

К.Г. Юнг утверждал, подобно И. Канту, что мы рождаемся с набором запрограммированных режимов восприятия и не являемся «чистой доской» (в смысле объяснения Д. Локка), на которой только с начала рождения индивидуальный опыт фиксирует эксклюзивную конфигурацию отношений. С этой точки зрения, в силу универсального архетипического строения коллективного бессознательного человек как вид имеет присущую ему «естественную религиозную функцию», которая оказывает столь же значительное влияние, как половой инстинкт или инстинкт агрессии.

Мэтью Альпер, один из основателей нейротеологии, предлагает рассматривать это коллективное бессознательное, сводя его к нейрохимическим процессам мозга. Тогда «естественную религиозную функцию» можно объяснить как «генетически наследуемую предрасположенность» [2, с. 150]. Эта предрасположенность сформировалась в процессе когнитивной эволюции, когда человек осознал экзистенциальное одиночество, разрывающее некогда неререфлексируемую ткань его бытия, включенного в бытие универсума. На этом этапе эволюция должна была найти компенсаторный механизм, позволяющий организму существовать дальше. В структурах мозга со временем была закреплена функция, позволяющая пролонгировать жизнь в обещанном новом регистре бытия, ставшем виртуальной его основой (сознание), чтобы продолжать быть в регистре существующем, как бы это существование ни понималось на основе аппаратного обеспечения (мозга).

Это удвоение можно рассматривать как бинарную оппозицию, которая на феноменологическом уровне предстает как естественное и сверхъестественное, сакральное и профанное, вера и знание.

М. Альпер, пишет: «Если человек как вид «запрограммирован» верить в духовный мир, значит, Бог существует не «где-то там», вне нашей досягаемости и не независимо от нас, а скорее является порождением унаследованного восприятия, проявлением эволюционной адаптации, которое существует исключительно в мозге человека» [2, с. 171].

Человек переносит изначально возложенную на него эволюцией «ответственность» на иные, более могущественные силы, чем он сам, от которых он теперь зависит, поскольку, освобождаясь от груза ответственности, он безропотно отдает себя в руки богов или Бога, черпая в них силы дальнейшего существования.

На самом деле он ничем не отличается от любого другого вида животных, которые детерминированы законами природы, действующими и в отношении человека. Но в отличие от первых, он может эту детерминированность выразить с помощью знаковых средств, которые представляют собой коды, отсылающие к исходному набору кодов аппаратного обеспечения мозга, в котором эволюционно запрограммированы когнитивные связи удвоения.

Упование на богов – это опосредованная апелляция к тем собственным структурам мозга, которые обладают функцией нейтрализации негативной предметности, ее рассеивания, упокоения и, как результирующая – обретения силы и/или блаженного покоя. Поэтому религиозная функция бесследно не исчезает с ростом научно-технического прогресса и активизируется при неблагоприятном воздействии на человека внешних событий. Пока эти угрозы существуют, существует религиозная функция. И даже более: с возрастанием угроз, связанных с высокой мобильностью информационных, технологических и пр. изменений, требующих адекватной социальной адаптации, возникает высокая степень неопределенности, влекущая за собой необходимость поиска фундаментальных основ существования, самые ближайшие из которых находятся в поле традиционных религий.

Удвоение единого мира на «виртуальный» (сознание) и «реальный» (мозг) есть априорные формы, унаследованные программы, подобные априорным формам пространства и времени. Это – бинарная конструкция, которую можно выразить символически числовыми значениями 0 и 1 как бит информации, а феноменологически – как сворачивающуюся и разворачивающуюся структуру предметности. Характерным примером предметного подтверждения этой конструкции можно считать супрематистский концепт К. Малевича, «заряжен-

ный» не только и столько художественным смыслом, сколько мировоззренческим содержанием, психологизмом и архетипичностью.

В поисках беспредметности нового выражения действительности К. Малевич приходит к мысли, что «Бог не скинут» [3], что Фабрика, Церковь и Искусство, будучи кодом, воскрешают в красном углу супрематизма абсолютный 0, оставив за пределами все частное, предметное, внешнее, проявленное, смысловое, определенное как «преходящее». «Все человечество наполнялось, уплотняясь видимой предметностью, как огромный шар, – пишет М. Матюшин, – пришел знак переполнения, тяжести и шар устремился...» [4, с. 216] (добавим: чтобы не сказать – лопнул...).

В брошюре, ставшей второй частью философского труда «Супрематизм. Мир как беспредметность, или Вечный покой», К. Малевич говорит, что человек идет к своему совершенству, стремясь быть ближе к Богу, как к человеческому пределу совершенства, двумя путями: религиозным или гражданским, которые выражают себя в институтах Церкви и Фабрики. Однако достижение Бога или совершенства как Абсолюта есть предрассудок, в основе которого лежит процесс экспликации предметности в предел окончательной формы, которая сворачивается на другом уровне отношений, запускающих в своем регистре побочную экспликацию.

«Религиозный техникум», как называет религиозный путь Малевич, предлагает различные системы духовного совершенства, наделяющие его определенным смыслом. Совершенство Бога имеет смысл. Но если Бог будет определен смыслом, то он достигает нечто большее, чем он сам, значит он *не может быть смыслом, он только смысл человека*. Но Бог не может быть и человеческим смыслом Бога, поскольку перед Богом стоит предел всех его смыслов; достигая его как конечного смысла, человек оказывается в пределе, за которым стоит Бог вне всякого смысла. «Итак, в конечном итоге все человеческие смыслы, ведущие к смыслу-Богу, увенчаются немислием, откуда Бог – не смысл, а несмысл. Его несмыслие и нужно видеть в Абсолюте, конечном пределе как беспредметное» (§18) [3]. Вся разворачивающаяся предметность религиозного пути ведет к 0.

«Гражданский техникум» (фабрика) и религиозный (церковь) идут разными путями к одинаковой цели (благу): каждая религиозная система доказывает преимущества собственного способа достижения Бога, как и гражданская – свое благо и достижение его в своих совершенствах. Первая видит благо в духовном совершенствовании (когда во втором пришествии Христос все же будет судить грешников, то преображенная душа оденется в просветленное тело и таковой войдет

в рай), вторая же – видит благо в развитии техники, которая должна освободить тело от физического труда, чтобы воплотить новую физическую жизнь в духовном облике, и тогда «гражданский техникум» докажет, что «построил или восстановил рай, в котором человек будет на положении Адама» – Нового Адама.

Итак, церковь, создавая совершенство духовное, и фабрика, создавая совершенство материальное, заставляют думать, что тело и дух это два враждебных начала, существующие самостоятельно и борющиеся друг с другом, утверждая истину (либо – только в духе, либо – только в материи). Но кто из них победит, не важно сейчас, полагал Малевич, важно *определение жизни*, в которой есть *одно* начало, рассматриваемое *в двух планах*. По его представлению, это начало – в возбуждении, проявляющемся «во всевозможных формах – как чистое, неосознанное, необъяснимое, никогда ничем не доказанное, что действительно оно существует, без числа, точности, времени, пространства, абсолютного и относительного состояния» (§ 1) [3]. Мысль же является второй ступенью жизни, в которой «возбуждение принимает видимое состояние реального в себе, не выходя за пределы внутреннего». Мысль не есть то, что можно понять, осознать или знать. Размыслить действительное от недействительного есть абсурд, мы видим всегда то, что не можем познать. Все, что проявляется человеком, несмотря на «наглядные» или «научные» обоснования, остается недоказанным, поскольку все проявления есть результат непознаваемого возбуждения.

В споре о строительстве мироздания, один путь – на духовной основе, кажущийся материалисту организованным без крепкого фундамента, а другой путь – на материальной основе, в представлении идеалиста также непрочен в силу приходящего характера времени. Оба хотят доказать *предметную основу* как единственную прочность. Но, как говорит Малевич, – «в действительности оба остаются в беспредметном» (§ 20) [3].

Возбуждение само по себе не имеет формы, не имеет границ, однако, найдя форму своего проявления, проявляясь как форма, делается мертвым, поскольку завершилось в форме определенного совершенства как «шаг», требующий следующего, более совершенного шага мысли облекать возбуждение в другой, более совершенной по выявлению возбуждения форме. Уповать на вечное блаженство в предельной форме совершенства – невозможно, поскольку потенциальное совершенство, облекаясь в форму конечности, ограничивается

этой формой. Так вечное блаженство как торможение после возбуждения, достигшего предела в своей форме, рассеивает предметность, генерируя из нее силы для перевода в другой регистр.

Конфликт между заброшенностью человека в мир и выхолощенностью форм культуры, в которых он должен обрести себя через ритуальные повторения, разрешается само-по(д)рывом. Форма, еще не рожденная, чтобы не стать мертворожденной формой, в просвете между рождением и умиранием являет Нечто, чтобы стать в процессе разворачивания Ничто... В силу исчерпанности происходит перекодирование предметности, всегда осуществляющееся через 0 (обнуление), чтобы структуру предметности перевести в новый регистр. В пределе предметность уходит в 0, который есть Абсолют, предел всякой предметности, терминологически выражающий абстрактный конструкт, аналогичный 0. Соскальзывая в Ничто, чтобы утвердиться духовным путем, ищущий в духе (его разнообразных техниках) цепляется за божественное Нечто *определенности* точно так же, как ищущий в теле, чтобы утвердиться материальным путем в вечности, ступает на зыбкую почву *неопределенности*.

Духовное движение уничтожает в себе свое Я, полагаясь на волю Бога, поскольку и разум, и воля – все это в Боге. Человек «в таком положении не существует, а существует Бог как воля, разум и совершенство» (§21) [3]. Духовный путь человека стремится *только* достигнуть неба, быть с Богом, но не может быть в Боге, воплотиться в него, быть Богом. Ни религиозный путь, ни материальный, какие бы техники ни изобрели, не смогут достигнуть того предела, за которым человек перестает быть человеком, став Богом. Перед человеком стоит *начертанный* Бог, которого нельзя достигнуть.

Таким образом, говорит Малевич, предметный путь (и религиозный, и материальный) *свергает* Бога, видя в нем предрассудок, порожденный возбуждением, которое как реальное в себе не выходит за пределы внутреннего, а выходя в форму, в ней умирает. А путь тех, кто строит жизнь на духовном религиозном, считается недомыслием, которое не смогло домыслить, что здание строится на предрассудке (определенности), опирающемся на Бога.

Для Фабрики Я – это воля и смысл всех совершенств. Я создает собственную определенность как картину мира. – «Я в руках держу мир моторов, земных и воздушных, я бросаю их в пространство и даю материи новую форму», точнее «даю форму своему суждению»; «Я владыка мира, ибо в руках моих труд», я – Вселенная, поскольку владею ею, строя царство небесное на земле (§ 23) [3].

«Пусть же скажет человек, когда будет тот день, когда последний раз прогудит свисток на фабрике труда, когда скажет научный техникум, что все кончено, последняя смена, “все” узнано, и человек на фабрике крикнет – довольно, труд окончен, исследовано все. Я на вершине миров, или миры поглощены мною, я овладел совершенствами, “я – Бог”» [Там же]. Однако нет того предела, когда человек скажет, что исчерпано все: «...Фабрики и заводы существуют только тем, что существует неизвестное совершенство, скрытое в природе, и они стремятся собрать его в един<ств>о своей технической машины» (§ 24) [3].

Но одно только материальное сознание как борьбу с природой за существование К. Малевич считает безумным. Человек стремится к покою, т. е. к недействию, и каждое его машинное совершенство говорит о покое. Машина, облегчая его труд, дает отдых, освобождая мышцы и умственное напряжение. Остается мысль, что постигнуть действительность нельзя иначе, кроме как свое собственное сочинение, «как представляемость несуществующего». Но в таком бытии нет средств, с помощью которых можно познавать действительность, средства же возникают тогда, когда есть *препятствия*. «Постижение мира как материалистическое бытие или постижение как духовное, это только сочинение бытия, в котором и нужно совершать постижение» [3]. Иными словами, постигается то, что конструируется, конструируется то, что в «сочинении бытия» ведет к цели совершенства (достигший совершенства, как он понимает его, идет на покой). Но человек боится *вечного* покоя, поскольку для него он означает небытие. Приближаясь к Вечному покою, к Богу, человек со всей силой своего безумия кричит: «Нет, я хочу быть», иначе говоря, «Я не хочу быть Богом!»

Церковь стремится превратить человека в небытие, а Бога в бытие. Превратить же человека в бытие не удастся, поскольку существует смерть только для тела, а душа бессмертна. Ибо человек, освобождаясь от тела, передает душу, которая и будет «бытием» в Боге, «так что достижением Бога в религиозном совершенстве еще не достигается полного покоя – уничтожения человека» (§ 26) [3]. Он продолжает быть в Боге. Отсюда, чтобы достигнуть полного покоя, необходимо освободиться и от души, «но душа в религиозном техникуме пока неделимый атом», «частица Бога» – таковы условия церкви.

«Религия видит в человеке “ничто”, “небытие”, а в Боге “бытие”. Фабрика же видит в человеке “что”, а в Боге – “ничто”, но так как Бог – покой в совершенстве, и фабрика тоже видит в совершенстве покой, то тем самым приходит к Богу как покою!» [3].

Фабрика перестраивает мир, изменяя сознание человека; фабрика говорит: сознание человека «сделаю вездесущим через познание во мне совер-

шенств, и я буду совершенно знающим, я буду Богом, ибо Бог только знает дела Вселенной. Вся стихия соберется во мне, и я буду вечностью. Я сделаю человека зорким, слышащим и говорящим на многие пространства, я выстрою технику его тела в совершенном образце. Я согласую всю его волю в себе, погложу волю ветров, воды, огня, атмосферы и сделаю все это единым, принадлежащим человеку. Да в конце концов весь мир просто неудавшаяся техническая попытка Бога, которую построю в совершенстве» (§30) [3].

Фабрика стремится освободить человека от всего материального, через труд, достигая освобождения от труда, совершенствуя машины, устраивая в человеке как теле, человеке-машине (Ж. Ламетри) свою бессмертную функциональность. К. Малевич приводит пример того, как фабрика готовит новое тело, приводя в пример автомобиль как образец такового.

«Если человек, сидящий в нем, еще разделен с ним, то просто потому, что данное тело, одетое человеком, не может совершать всех функций, сам же человек как организм технический может выполнить все функции, нужные душе, и потому душа живет в нем и выходит из него тогда, когда функции его не выполняются; если бы автомобиль был в совершенстве выполнения всего необходимого для человека, человек никогда не вышел бы из него» (§ 31) [3].

Фабрика собирается привести человека в новое механическое царство, облакая его тело как душу в новые одежды, и там человек будет представляем как представляется теперь форма души в человеке. Ни в царстве небесном, ни в механическом царстве мысль не во всем будет иметь свою власть, поскольку мысль оканчивает свою работу, наступает покой – царство немыслящее, все стремится к Богу как немыслящему состоянию.

На «квадратуре круга» Ничто как несмыслия будущего у Малевича проступают сюрреалистические узоры, которые на шкале абстрактных расположений проступают как атомарные структуры в противоположные стороны от абсолютного нуля (в небо и землю, от минуса к плюсу, от предметности к предметности). Эти структуры требуют иной, доселе не предвиденной связанности (в том числе и логической) в формы, отличающиеся от прежних, имплицитных в ноль. Их экспликация и пере-(с)борка на другом конце (в другом зоне бытия), по ту сторону 0, станет всего лишь другим набором в новой последовательности, основой которой является бинарный код. Малевич проводит эту черту в «черном квадрате» нового искусства, чтобы отделить на уровне микрокосма бессознательный топос от сознания, в котором перевал через 0 переходит «культура» как предметность. Этот переход идет через «взрыв» возбуждения, с поиском формы и

утратой ее согласно универсальному космическому закону, который на уровне макрокосма представляется человеку как путь от 0 к 1, от Ничто к Нечто и от Нечто к Ничто.

Если целенаправленно смотреть на яркий диск солнца, он становится черным – это внутреннее затмение в физиологии зрения смотрящего, коррелирующее внешнему затмению солнца астрофизического – аналог «квадратуры круга» Малевича (0-1), позднее отображенной на плоскости. Ранее Малевич представил это в виде трехмерной сценической цельности «Победы над солнцем» воюющего с самим собою Неприятеля¹. Невозможность схватить Нечто в его порождающе-ускользающей форме захватывает Ничто как в структуру-лунку, в которую втягивается вся предметность и вся проваливается в потенциальную бесконечность беспредметности (возможно, для того, чтобы начать все сначала).

Из платоновской пещеры человек, прежде бывший в темноте смутно проявляющихся теней, обернувшись к солнцу, слепнет, и тогда все предметы, утрачивая свои очертания, утопают в беспредметности. Дважды рожденный Эдип, вопия в час трагедии, будучи зрячим, о неразличимости предметного мира в его действительных связях определенности, ослепнув, становится ясновидящим, перехватывая у солнца его способности к просветлению.

В Ничто все утрачивает свою иллюзорную цельность. В *беспредметности* определяется внутренняя сила, имплицитно из экзистенциального одиночества, отделяющего Я апофатическим образом от осознания собственной смертности. Я становится эпифеноменом рефлексии, чтобы, растворившись, обрести *Нечто*, не проваливаясь в Ничто. Когда пройдет шок, предметы, сначала вне какой-либо связи друг с другом, постепенно проявляют свою сущность, налаживая и формируя новые связи и представая потом в этих связях уже в каком-то другом свете.

Сама по себе актуальность наличного состояния сознания в виде определяющегося Эго, есть *фундаментальный код*, запускающий процесс религиозности/духовности/трансцендентальности и трансцендентности через самоотчуждение. Происходит стягивание энергии в круг собственного центра Я, чтобы сгенерировать эволюционные условия и совершить переход через экзистенциальный кризис, и обрести, рассеиваясь, иное измерение целостности по ту сторону пространства-времени самого себя. Этот код утрачивается или возникает

¹ Персонаж футуристической оперы М. Матюшина и А. Крученых «Победа над солнцем», сценография и костюмы К. Малевича, постановка 1913 г. См.: [6].

как со-бытие в фиксируемой дискретно истории многообразных старых и новых текстов тогда, когда на исходном уровне утрачивается или возникает в обратно пропорциональной зависимости полнота бытия.

В опере кубофутуристов «Победа над Солнцем» в третьей и в четвертой картинах возникает все больше абстрактных фигур и линий, которые, постепенно заполняя собой пространство куба, к концу четвертой картины уже почти полностью закрывают солнце абстрактными фигурами Нового мира. «Вся “Победа над Солнцем” есть победа над старым привычным понятием о солнце как “красоте”» [5, с. 85], – пишет М. Матюшин, – и эта победа есть гимн машине, начавшийся с разрыва сценического пространства-мира раздирающимся надвое занавесом будущего.

Механическая картина мира, существующая как научная парадигма эпохи Просвещения, от механистически устроенных эгалитарных систем утопического социализма до рационально обоснованных принципов распределения власти, находила продолжение в социальной физике позитивизма. Эта картина мира нашла свой художественный аналог, превосходящий строгость ясного и отчетливого мышления классицизма, в супрематизме беспредметности. «Завеса разорвалась, разорвав одновременно вопль сознания старого мозга, раскрыла перед глазами дикой толпы новые дороги, торчащие и в землю, и <в> небо», – возвещает К. Малевич [4].

Завеса разорвалась, и открылось визуальное постижение пространства в новой оптике мира, лежащего за пределами принятой за данность реальности. Прежняя реальность была представлена образами, которые из обратной перспективы мерцающих ликом обретали линейную перспективу и объем форм, которые все прочнее утверждались в не менее иллюзорной реальности, но понятой как реальность сама по себе.

Новая оптика открывает новые образы: от поиска Джотто «глубины» и «объема», со-творенных из Ничто, – к одухотворенным формам тела «титанов Возрождения»; от Леонардо с иронически тонко мерцающей улыбкой в Джоконде – к Сезанну, совмещающему прямую и обратную перспективы, увиденные как искривление форм в остановленном на миг движении. В подобной оптике развивались и культурные искания Серебряного века, создавшие образы, которые приводят к гравитационному полю квадрата, поглощающего космические формы, чтобы на оборотной стороне перехода, как на перевернутом листе чистовика, спонтанно автоматическим письмом воплощать изнанку видимого мира [см.: 8, с. 88–103].

Завеса разорвалась, и образы, казавшиеся незыблемыми, начали разлагаться на составляющие своих форм с помощью флуктуаций цвета, света и линии, чтобы закрепиться атомарными конструкциям геометрических фигур, лежащих в основе нового образа бытия. Кубистический портрет, будучи развернутым на плоскости-выкройке, собирается в голове наблюдателя трехмерным пространством в человека, подвижная виртуальность которого возвышается над устойчивостью и закрепленностью в вечности недвижимой истинной двумерного бытия – бинарной конструкцией. Но между выкройкой и объемом, как в пробеле между начертанных слов и слов, содержащих вещь, ускользает вместе со своим очертанием смысл в черную дыру пространства-времени.

Какой-то паттерн ждал своего часа, чтобы случились запускающие его события, включающие «на вершине айсберга» ту картину реальности, которая погружена в глубины психики. Коллективное бессознательное, состоящее из компонентов и импульсов, – та часть нашего существа, которая идентична для всех людей и образует общую психическую основу надличностных свойств, существующую с древнейших времен, – наследуется, являясь неотъемлемой частью сознательного опыта, которым совместно пользуются все представители вида.

Список литературы

1. Андреева Л. А., Андреева Л. К. Секулярный или постсекулярный мир? Верификация концепций // Социологические исследования. – 2015. – № 3 (371). – С. 82–88.
2. Альпер М. Бог и мозг. – М.: Эксмо, 2014.
3. Малевич К. Бог не скинут. Искусство, церковь, фабрика // Малевич К. С. Собр. соч.: в 5 т. Т. 1. – М.: Гилея, 1995. [Электронный ресурс]. – URL: <https://ruslit.traumlibrary.net/page/malevich-ss05-01.html>
4. Малевич К. Театр // Малевич К. Собр. соч.: в 5 т. Т. 5. – М.: Гилея, 2004. [Электронный ресурс]. – URL: <https://ruslit.traumlibrary.net/book/malevich-ss05-05/malevich-ss05-05.html#work002001012>
5. Матюшин М. Творческий путь художника. Автомонография. – Коломна: Музей органической культуры, 2011.
6. Русский футуризм: теория, практика, критика, воспоминания / сост. В. Н. Терехина, А. П. Зименков. – М.: ИМЛИ РАН; Наследие, 2000.
7. Соболяникова Е. Н. Мистическое и мифологическое познание в контексте целерациональности // Парадигма: философско-культурологический альманах. – 2013. – № 21. – С. 166–175.
8. Трофимова Е. А. Космизм Серебряного века: проект модерна // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. – 2012. – Т. 12. – С. 88–103.

Статья поступила: 19.01.2020. Принята к печати: 20.02.2020

УДК 13 : 001.5

*В. Г. Галушко, А. Н. Вашурин***Формы идентичности в свете принципов субсидиарности
и синтеза научных теорий**

В статье исследуется взаимоотношение культур в условиях современных интеграционных процессов, ориентирующих на новые коммуникационные взаимодействия современных социумов. В свете принципов дополнительности и синтеза научных теорий рассматривается возможность резервирования форм идентичности. Анализируются соотношение разных типов культуры, допустимый уровень аккультурации, культурный релятивизм, опасность полной ассимиляции. Показано, что такие элементы этнической идентичности, как историческая память, язык, религия являются важнейшими факторами в противостоянии инокультурной экспансии. В контексте принципа синтеза научных теорий рассматривается проблема российской идентичности. Опора на принцип дополнительности при взаимодействии этносов позволяет отстаивать целостность народной культуры, сохранять традиции, национальный характер, самосознание, но при этом не впадать в самоизоляцию.

The article is devoted to the relationship of cultures in the context of modern integration processes that focus on new communication interactions of modern societies. In the light of the principles of complementarity and scientific theories synthesis, the possibility of reserving identity forms is considered. The author analyzes the ratio of different types of culture, the acceptable level of acculturation, cultural relativism, and the danger of complete assimilation. It is shown that such elements of ethnic identity as historical memory, language, and religion are the most important factors in opposing foreign cultural expansion. The problem of Russian identity is considered in the context of the principle of scientific theories synthesis. Relying on the principle of complementarity in the interaction of ethnic groups allows us to defend the integrity of folk culture, preserve traditions, national character, self-consciousness, but not fall into self-isolation.

Ключевые слова: аккультурация, ассимиляция, дуалистичность, идентичность, историческая память, культура, принцип дополнительности, религия, синтез, язык.

Key words: acculturation, assimilation, duality, identity, historical memory, culture, the principle of subsidiarity, religion, synthesis, language.

Культура имеет двоякое действие, поскольку, с одной стороны, она функционирует как знаковая система, как текст, а с другой стороны, она сама же рефлексивирует над заключенным в этом тексте смыс-

лом. Таким образом, при семиотическом подходе культура понимается как внешнее, знаковое бытие объективно-идеальных смыслов и ценностей. Символизация позволяет закодировать явление культуры, которое воспринимается через образное постижение, интуитивное понимание, ассоциативное мышление, эстетическое переживание. Между символами различных народов существует некоторое изначальное единство, одинаково значимое для всех.

Двоичность восприятия культурной жизни обусловлена тем, что ни одна картина мира, взятая по отдельности, не является исчерпывающей. Но это компенсируется бинарной дополнительностью точек зрения на понимание каждой этнокультуры и их взаимосвязи. В наиболее общем виде эта идея выражена в принципе дополнительности Н. Бора, а затем применялась Ю. М. Лотманом к семиотическим системам. Считается, что неполнота нашего знания о мире должна компенсироваться стереоскопичностью тех точек зрения, при помощи которых мы смотрим на мир.

Любой этнос имеет свою уникальную неповторимую историю бытия, которая порождает национальные особенности того или иного народа, что определенно не способствует превентивному пониманию субъектов культурного взаимодействия [2]. Кроме этнографических, цивилизационных и культурологических различий проблема усугубляется неравномерностью развития разных этносов во времени и пространстве. Более развитая культура всегда выступает доминирующей по отношению к менее развитой. В связи с этим возникает вопрос: как относиться к доминирующей культуре?

С одной стороны, понимание собственной этнической общности в сопоставлении с иными народами сопрягается вольно или невольно в предпочтении собственной народности. «То, что каждому человеку обычаи, нравы и формы поведения, в которых он воспитан и к которым привык, ближе, чем другие, – вполне нормально и естественно», – пишет И. С. Кон [7, с. 187]. С другой стороны, есть и положительный момент в сопоставлении этносов во время межэтнического общения, когда (при объективном анализе) определяются особенности каждой культуры.

Однако возникают вопросы: какими могут быть последствия межкультурного взаимодействия, если культура одного этноса на порядок превосходит культуру другого? Нет ли здесь опасности ассимиляции и потери национальной идентичности?

История развития общества знает примеры, когда некоторые народы просто исчезали, оставляя в культурологической памяти топонимические следы. В частности, в Германии, достаточно большое

количество топонимических названий имеет славянские корни, есть даже название земли – Пруссия, хотя самих пруссов как этнической единицы не наблюдается, ибо часть этого славянского народа была истреблена, а часть ассимилирована германским народом.

Процессы взаимодействия культур сложны, ибо факторы, влияющие на формирования культур, в принципе не поддаются полной идентификации. Из-за векторального различия возникает непонимание культурных традиций одного этноса другим, что ведет к подозрительности, боязни и заканчивается отчуждением, а в крайнем случае – враждебностью. Неравномерное экономическое и политическое развитие этносов неизбежно приводит к превентивному превосходству более динамично развивающейся культуры и захвату этой культурой экономического, политического и цивилизационного пространства в целом. Особенно интенсивно себя проявляет культурная экспансия.

В связи с этим возникает вопрос. Как по отношению к этой экспансии себя должна вести более слабая и менее развитая цивилизация? Каким образом защитить свои социальные приоритеты и культурные ценности? Ибо возникает опасность потери национальных традиций, родного языка, собственной истории. Но без *исторической памяти* ни один этнос не может существовать.

Впрочем, в истории философии по поводу исторической памяти высказывались разные суждения. Гегель, например, о значимости исторической памяти писал:

«Каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния», поскольку “бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего”» [4, с. 61–62].

Историческая память является своеобразным храмом этнической идентичности. Она определяет перманентность и преемственность в существовании социума. Особенно актуально проблема сохранения исторической памяти звучит для современного российского общества, когда подлинную историю России пытаются заменить псевдоисторическими сенсациями, забывая о моральной ответственности перед будущими поколениями. Некоторые современные авторы растаскивают историю по частям, руководствуясь при этом косвенными доказательствами и не предоставляя прямые, не сопоставляя факты. Однако еще С. М. Соловьев указывал на то, что нужно: «Ни делить, ни дробить русскую историю на отдельные части, периоды, но соединять их, следить преимущественно за связью явлений...» [12, с. 2].

Именно поэтому просто недопустимо жонглировать толкованием исторического события по отношению к его объективному содержанию. Иначе вместо изучения прошлого получается его переписывание в угоду тем или иным конъюнктурным запросам или коммерческой выгоде. С такой позиции можно отрицать любое историческое событие, любой исторический процесс, любое историческое явление. Но тогда история из науки превращается в искусство манипуляции сознанием, а историческая память – в беспамятство, таким образом, нивелируя одну из основ этнической самоидентификации.

Другим важнейшим элементом этнической индивидуальности, которому может угрожать взаимодействие разных по степени развития культур, является *язык*. На связку между языком, культурой и духом этноса указывал еще Вильгельм фон Гумбольдт [5]. Являясь важнейшим составляющим звеном культуры, язык определяет духовные ценности и очерчивает духовные грани народа в качества слова, фразы, текста. Именно через него формируется особенность передачи информационного потока от поколения к поколению.

Знание родного языка является не просто коммуникативным фактором, позволяющим индивиду общаться, но благодаря ему он знакомится с художественным творчеством своего народа, вникает в суть народных обычаев и традиций, формирует самосознание, выбирает ценности и приоритеты, определяющие его мировоззрение и отношение к окружающей его действительности. Кроме того, нельзя не отметить роль родного языка в образовательном процессе. Система культурологических стереотипов определяется и упорядочивается именно с помощью языка. Без изучения языка невозможно понять характерные особенности этнической культуры. Через национальный язык осуществляется первичная социализация. Человек, формируясь как личность, знакомится с национальной культурой, моральными нормами, ценностями своего народа. Если учесть, что язык в своем развитии и становлении зависит от внешних факторов, таких как климат, ландшафт, флора, фауна, то нельзя забывать о его защитных свойствах.

Речь не идет о том, что ради спасения языка какому-либо этносу надо самоизолироваться, но относиться к своему языку бережно – это вполне разумная позиция. Язык участвует в организации трудовой деятельности, функционировании различных социальных институтов, координации социального производства, процессе образования, воспитании индивида, в научной и культурной творческой деятельности. Выдающийся русский исследователь языка А. А. Потебня усматривал в национальном языке путь духовного единения народа, уникальный

признак, по которому собственно и узнается этнос, обязательное условие его существования [10, с. 187]. Национальный язык для того или иного этноса является родным. Именно он служит тем коммуникационным инструментом, с помощью которого индивид выражает наиболее сокровенные эмоциональные чувства, зачастую затрагивая подсознание. В. Г. Костомаров, подчеркивая выдающуюся роль родного языка в процессе формирования личности, указывает на то, что у человека не может быть двух материнских языков, как и двух матерей. «Выученный язык... может стать в жизни человека важнее родного, который, однако, и при забвении остается матерью, пусть и менее любимой, чем мачеха» [8, с. 11]. Выступая как форма выражения этнической культуры в ходе развития этноса во времени, язык сам превращается в уникальное явление народной культуры. И если этот элемент удалить, то национальная культура просто растворится в небытие.

Очевидно, что заимствование иностранных слов это объективный путь развития любого национального языка. Оно происходит в результате взаимодействия этносов. Когда в базе родного языка какое-либо понятие отсутствует, тогда заимствование оправданно. Однако, когда оно присутствует, а иностранный аналог навязчиво заимствуется, именно тогда начинается разрушение и обеднение национального языка. Например, зачем использовать слово «имидж», когда есть русские «образ», «облик»? Безудержное, неразборчивое перетаскивание иностранных слов в родную речь приводит к зашлаковыванию этнического языка. Особенно ярко эти процессы выражены в современном взаимодействии культур, когда один из языков, в частности английский, становится международным, в какой-то степени модным и неизбежно влияет на национальные языки, в том числе и на русский. За последнее время достаточно большое количество английских слов стало все чаще звучать в русской речи. Например, такие слова, как: менеджер, кластер, супервайзер, мерчендайзер, лифтинг, спикер, паркинг, ресепшен, спонсор, толерантность, шоппинг, коучинг, бойфренд, брифинг, дайджест и многие другие – просто не нужны в русском языке, ибо каждому из них есть русский аналог. Зачем употреблять понятие «дайджест», когда есть прекрасное и более благозвучное «обзор»? В этом случае процесс заимствования из естественного превращается в искусственный, а иностранные слова начинают выполнять роль слов-паразитов.

Несомненно, что в современных условиях глобализации родной язык нуждается в государственной защите, в том числе на правовом уровне. Демократически развивающееся общество не должно всту-

пать в противоречие с традиционными ценностями, а если такие противоречия возникают, то следует решать их в пользу этнического самосознания, отображающегося в этнониме.

Большое значение в формировании культуры того или иного народа имеет религия. Православная вера в значительной степени определила национальный характер русского этноса, его менталитет, традиции и обычаи, нравственные основы социальных коммуникаций. Авторы разделяют мнение, что Русская православная церковь подвергается нападкам со стороны представителей западных культур, не понимающих и не воспринимающих особенности русской национальной культуры, пытающихся все культуры свести к определенному стандарту по западному образцу.

Не следует забывать, что взаимодействие культур между разными этносами может происходить по-разному, в различных формах, которые, в свою очередь, зависят от разнообразных внутренних и внешних причин. Поэтому варианты контактов этнических культур могут быть как отрицательными, так и положительными.

Контакт может происходить в качестве обычного количественного изменения в народной культуре, когда этнос под воздействием более развитой культуры перенимает какие-то ее достижения, например влияние культуры Китая на европейскую культуру. Либо более зрелая культура может привести к качественному изменению культуры отсталого этноса, и это способствует его дальнейшему развитию. Однако бывает и так, что при взаимодействии слабая этническая культура может потерять собственный опыт. Такое изменение часто происходит у народов, которые не имели своей письменности на момент взаимодействия и их культура со временем начинала приходить в упадок [6]. Бывает и так, что при отсутствии достаточной устойчивости, под воздействием внешнего фактора в виде более сильной культуры, происходит ее полное разрушение. В частности в Японии деструкции подверглась культура айнов.

К процессам взаимодействия культур нужно относиться как к дуалистическому явлению, ибо они могут привести как к объединительному результату, в частности к ассимиляции, либо интеграции, так и к разделительному, а именно к транскulturации, либо к сегрегации и в худшем варианте – к геноциду. В любом случае для определенной этнической культуры возникает опасность аннигилированная, полного или частичного исчезновения. В процессе ассимиляции или интеграции слабая этническая культура, объединяясь с более сильной, как бы растворяется в ней, теряя свою идентичность.

Исторический опыт показывает, что транскulturация несет с собой войны, этнические конфликты, расовую дискриминацию. В историческом развитии социума транскulturация частенько выступала как результат колониальных завоеваний и порабощения. Особенно остро эта проблема наблюдалась в постколониальную эпоху, когда региональные этносы пытались восстановить свою идентичность.

Сегрегационные процессы двадцатого века в ЮАР и в США показывают, что нетерпимость различных культур может доходить до крайности и приводить к сознательному принятию решения насильственного воздействия одного этноса на другой. Человечеству памятна трагедия армянского народа, когда в Османской империи погибло более одного миллиона пятисот тысяч человек, удары судьбы еврейского и славянского этносов во время Второй мировой войны, трагедия народа тутси в Руанде в 1994 г., когда погибло около одного миллиона человек.

В современной западной цивилизации провозглашен и пропагандируется принцип толерантности, терпимости к чужой культуре, обычаям, традициям, языку, религии, морали, к расовым различиям. Кажется, что такие уродливые явления, как расизм, сегрегация и геноцид уходят в прошлое, и этническим культурам ничего не угрожает. Однако современная действительность частично опровергает этот тезис. Опасность исчезновения этносов остается. Просто она приняла более завуалированные формы, облаченные в одежду оказания международной помощи (в частности через некоммерческие международные организации). На деле эта помощь превращается в ползучую ассимиляцию, в современных условиях принимающую глобальный характер. Мы полагаем, что такая тенденция исходит от англосаксонской культуры, которая в «лице» США и Великобритании стремится к мировому культурному господству под шумок мультикультурализма. Как реагировать на это явление этносам, которые не являются доминирующими? Принять этот процесс как неизбежную данность глобального мира или же стремиться к сохранению собственной культуры и противостоять англо-саксонскому доминированию?

При попытке ответить на эти непростые вопросы уместно вспомнить о *принципе дополненности*, который в 1927 г. был сформулирован норвежским физиком лауреатом Нобелевской премии Нильсом Бором для естественных наук (в частности, в области квантовой механики), но впоследствии был перенесен и в гуманитарные науки, в том числе в историю и этнологию. Суть его заключается в

том, что определенное разумное зерно имеет место в различных, даже противоречащих друг другу взглядах, которые могут быть представлены (в данном случае разными культурами). Понятно, что сам по себе процесс взаимодействия культур достаточно сложен. На это указывает и Н. Бор:

«В атомной физике слово “дополнительность” употребляют, чтобы характеризовать связь между данными, которые получены при разных условиях опыта и могут быть наглядно истолкованы лишь на основе взаимно исключающих друг друга представлений. Употребляя теперь это слово в том же примерно смысле, мы поистине можем сказать, что разные человеческие культуры дополнительны друг другу» [3, с. 287].

Опора на принцип дополнительности при взаимодействии культур позволяет отстаивать целостность этнической культуры, сохранять народные традиции, обычаи, особенности национального характера, родной язык, историческую память, самосознание этноса, но при этом не впадать в самоизоляцию, учиться у передового этноса инновациям, перенимать передовой опыт и благодаря этому подниматься на новую ступень развития.

Самоизоляция этноса не может способствовать его динамическому развитию в истории. Процесса ассимиляции полностью не избежать. Об этом говорит М. М. Бахтин:

«Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полнее и глубже, (но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше). Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и соприкоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы диалог, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины» [1, с. 334].

Взаимное обогащение культур непременно присутствует. Однако нельзя забывать о той черте, которая разделяет взаимное обогащение от полного заимствования, аккультурацию от полной ассимиляции, которая приводит к абсолютной потере этносом собственного языка и культуры в целом.

В этом смысле современное российское общество не должно быть культурологически всеядным. В свете современных глобальных процессов это становится вдвойне опасным, ибо может вести к потере национальной идентичности.

Различные модели идентичности подобны научным теориям и вступают в определенные отношения друг с другом. Характеризуя способы развития научного знания, Е. А. Мамчур обращает внимание на принцип *синтеза научных теорий* [9]. С этой точки зрения можно рассматривать и взаимодействие моделей идентичности – они также способны к синтезу и взаимному обмену фрагментами паттернов.

Классифицируя модели идентичности, уместно их различение по формам: (1) гражданская (политическая) и (2) национальная (этническая) идентичность. Соответственно, различаются политическая и этническая нация. Политическая (гражданская) нация – сообщество равных, наделенных правами граждан, созданное в результате выбора индивидов в пользу определенного политического мировоззрения. Гражданские нации конструируются политиками, это свободные сообщества, в которых основой политической солидарности является не культурное наследие, а свободно выбранные политические принципы.

Исследователи отмечают, что «в мире сегодня преобладают две разнонаправленные тенденции: первая – упразднение ценностных различий между Западом и Востоком – идентичность западного типа рациональности; вторая – ренессанс национальных, этнических, архаических, “незападных” ценностей – рациональность ... незападных регионов» [13, с. 13]. В России последние десятилетия усматриваются оба эти вектора.

Смена ценностных парадигм в России на рубеже XX и XXI столетий представлена в следующих формах: советский коллективизм – индивидуализм (перестроечный) – национализм (постперестроечный). Постсоветская идентичность в России характеризуется сегодня противостоянием гражданской и этнической форм национализма. Национализм (постперестроечный) базируется на идее солидарности. Гражданская солидарность – единение в патриотической преданности совместному набору политических ценностей. Главная задача идеологов гражданской (политической) нации – определение ценностей, характеризующих принадлежность каждого россиянина к единому наднациональному сообществу народов Российской Федерацией.

Этническая форма национализма (этническая идентичность) выражает «племенную солидарность». Нации передаются нам предками, это формы культурного наследования, для которого очень важны межпоколенческие связи, взаимное попечение и лояльность. Опасность этнической солидарности – ее предрасположенность к ресентименту (от фр. *ressentiment* – негодование, озлобление – чувство враждебности к тому, что субъект считает причиной своих неудач).

Главным препятствием рессентименту могут служить неотъемлемые и неотчуждаемые права и свободы личности, общечеловеческие права и ценности.

Что касается политической идентичности, то она имеет иные характеристики, нежели идентичность национальная. Ю. В. Синеокая так определяет их различия в современном европейском обществе:

«Новая европейская идентичность, задуманная как альтернатива национализму, приведшему к катастрофе Второй мировой войны, не мыслится идеологами Единой Европы как идентичность национальная. Европейцы категорически против национализма как основы общеевропейской идентичности, против феномена общеевропейского национализма» [13, с. 15].

По мнению этого исследователя, концепция национальной политики в России – это «интегральная мудрость», а задача национальной политики – прийти к балансу ценностей, выстроить концепцию национального согласия, гармонизировать права личности с правами этнических и политических сообществ.

«Преодолеть кризис идентичности Россия сможет, опираясь в равной мере как на рациональность макроцивилизационных незападных регионов, так и на опыт формирования идентичности западного типа рациональности» [13, с. 16].

Российская идентичность может быть не только этнической, но и общегражданской [11, с. 117]. В последнем случае существенным условием идентичности оказывается принадлежность к государству-нации. Представляется, что такую позицию и можно отнести к *идеологии синтеза научных теорий*, к ее интегральной разновидности.

В заключение можно отметить, что экстраполяция инструментария из области эпистемологии науки, в частности исследований принципов развития научного знания (принципа дополнительности и принципа синтеза научных теорий), на исследование этнокультурных процессов и соотношение их теоретических моделей может дать дополнительные научные результаты.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979.
2. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – М.: Наука, 1983.
3. Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. Т. 2. Статьи 1925–1961 / под ред. И. Е. Тамма [и др.]. – М.: Наука, 1971.
4. Гегель Г.Ф.В. Лекции по философии истории. – СПб.: Наука. 1993.
5. Гумбольдт В. Об изучении языков, или план систематической энциклопедии всех языков // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. – С. 346–349.
6. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Айрис-пресс, 2010.

7. Кон И. С. Психология предрассудка // Новый Мир. – 1961. – № 10. – С. 187–205.
8. Костомаров В. Г. Еще раз о понятии «родной язык» // Русский язык в СССР. – М., 1991. – № 1. – С. 9–15.
9. Мамчур Е. А. Наука, метафизика и идеология // Ориентиры... Вып. 6 / отв. ред. Т. Б. Любимова. – М.: ИФ РАН, 2010. – С. 58–75. [Электронный ресурс]. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/orientiry/orientiry_6.pdf.
10. Потебня А. А. О национализме // Потебня А. А. Мысль и язык. – Киев: СИНТО, 1993. – С. 186–190.
11. Пронина Т. С. Религия и поиски идентичности в постсоветской России. – Тамбов: Издат. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2015.
12. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. – М.: Эксмо, 2009.
13. Синеокая Ю. В. К вопросу о специфике гражданской и этнической форм идентичности: материалы заседания науч.-метод. семинара Аналитического управления Аппарата Совета Федерации 8 сентября 2017 г. // Аналитический вестник. – М., 2017. – № 25 (682). – С. 13–16.

Статья поступила: 25.11.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 14 : 159.964.2

К. С. Стецюк

Истоки, зарождение и особенности психоаналитического типа философствования

В статье рассматриваются истоки и зарождение психоаналитического типа философствования в его отличии от традиционных философских концепций. На материале текстологического анализа источников продемонстрирована эволюция фрейдовского подхода к методологии исследования человека и его психики: от естественнонаучного редукционизма к метапсихологии как философии культуры.

The article deals with the origins and emergence of a psychoanalytic type of philosophizing, regarded as distinct from the traditional philosophical concepts. On the basis of the textual analysis of the sources, the evolution of the Freudian approach to the research methodology of man and his psyche is demonstrated: from natural science reductionism to metapsychology as a philosophy of culture.

Ключевые слова: Фрейд, классический психоанализ, философия, философия культуры, метапсихология, бессознательное, культура.

Key words: Freud, classical psychoanalysis, philosophy, philosophy of culture, metapsychology, unconscious, culture.

Интерес к философии у Зигмунда Фрейда, основоположника психоанализа, проявился еще в гимназическом возрасте, когда его интеллектуальным кумиром стал Гёте. В университетские же годы он не только прослушал многочисленные курсы лекций по античной и новейшей философии, читаемые Францем Brentano и Теодором Gompercem, но даже активно участвовал в работе «Читательского союза немецких студентов Вены», члены которого изучали и пропагандировали идеи Шопенгауэра, переписывались с Ницше. Да и сама Вена была во второй половине XIX в. городом, где философия пронизывала всю культурную жизнь, а споры представителей различных философских школ и направлений звучали не только в университетских аудиториях и ученых собраниях, но и в светских салонах, элитных клубах и даже на собраниях масонских лож.

Отечественные исследователи «философского бэкграунда» Зигмунда Фрейда, среди которых наиболее фундаментально философские истоки психоанализа реконструировал В. М. Лейбин [5],

обнаружили в своде фрейдовских текстов явные или скрытые ссылки на идеи Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Платона, Аристотеля, Спинозы, Лейбница, Канта, Гете, Шопенгауэра, Ницше, Ф. Brentano, В. Вундта, Д. С. Милля.

По его собственному признанию [15, с. 180], в юности Фрейд испытывал страстное влечение исключительно к философии, а врачом стал помимо своей воли. Может быть, именно поэтому он записывался на многочисленные философские курсы и даже кратковременный призыв в армию потратил на перевод работ Д. С. Милля о Платоне [15, с. 24–26].

Начав работать сначала в зоологической, потом в психофизиологической лаборатории, а позднее – в психиатрическом отделении Венской клинической больницы, Фрейд резко изменил содержание и направленность своих научных интересов. Наставниками молодого врача стали знаменитые Эрнст Брюкке и Теодор Мейнарт, сторонники сведения всех психологических процессов к законам физиологии, а последних – к физическим и химическим законам, а также авторитетный венский врач Иосиф Брейер, при помощи гипноза вскрывавший телесные истоки психических расстройств.

Именно тогда в своем врачебном кабинете Фрейд повесил вышитый его невестой лозунг «Работать, не философствуя» [1, с. 51], а главной целью своей карьеры наметил задачу превращения психологии в точную науку путем сведения всех проявлений психопатологии к телесным (и прежде всего церебральным) нарушениям. Голубые же глаза Брюкке, как указал он сам в «Толковании сновидений», укоризненно глядели на него всякий раз, когда он по старой памяти подменял экспериментальные обобщения философскими интуициями.

Итогом длительного этапа клинических наблюдений и их естественнонаучных интерпретаций (1882–1895) стали для Фрейда совместная с И. Брейером книга «Исследование истерии» (1895), а также неопубликованный им проект научной психологии («Набросок психологии»), опиравшийся на его нейропсихологические изыскания. Психика не поддавалась редукции к телесным формам ее проявления. И летом 1895 г. Фрейд в письме в своему другу Вильгельму Флиссу признался в неудаче, в полном крахе своих надежд на великое открытие:

«Психология – это действительно какой-то крест... Я был вынужден проработать проблему качества, сон, воспоминание, короче говоря, всю психологию. Сейчас я больше ничего не желаю об этом знать» [16, с. 139].

Этим же летом Фрейд записал и начал анализировать первое из своих сновидений – «сон об инъекции Ирме». Работа со сновидениями, равно как и эксперименты с постгипнотическим внушением, открыли ему совершенно новую дорогу к пониманию природы открытого им бессознательного [9, с. 86–94]. В самом начале 1896 г. Фрейд написал Флиссу несколько писем, в которых обозначил своего рода «переоценку методологических ценностей», заявил о своем возвращении к философствованию как основе исследования природы человека и его психики:

«Я вижу, как окольными путями медицинской практики ты стремишься достичь своего изначального идеала, а именно – физиологического понимания человеческого существа, тогда как я тайно лелею надежду достичь теми же самыми путями моей первоначальной цели – философии. Ибо это была моя самая ранняя цель, когда я еще не знал, зачем я живу на этом свете...» [16, с. 159].

В мае 1896 г. в докладе, прочитанном в Венском клубе психиатрии и неврологии и озаглавленном «К этиологии истерии», Фрейд впервые публично огласил базовый принцип исследовательского метода, который был им назван «психоанализом». Им было выделено три уровня исследовательской работы: экспериментально-клинический, психологический и философский. На первом из них проводятся индивидуальные исследования, на втором формируются методы таких исследований и формулируются концептуальные обобщения их результатов. На третьем же, философском уровне создаются спекулятивные гипотезы и объяснительные модели, которые формируют смыслы и задают направление для психологического теоретизирования и для клинической практики [11, с. 80–81].

Создатель психоанализа приходит в этом, к сожалению, малоизвестном и редко цитируемом докладе к неутешительным выводам. Доминирующие в то время психофизиологические и нейропсихологические подходы к пониманию психических процессов, экспериментальной проверке и теоретическому обоснованию которых он отдал почти полтора десятка лет, не выдержали такой проверки. А в свете гипотезы о «бессознательном психическом», родившейся у Фрейда в ходе осмысления экспериментов по постгипнотическому внушению, и начатой им работы по исследованию сновидческого опыта, прежние подходы выглядели методологически весьма уязвимыми. Докладывая о результатах своих исследований, Фрейд констатировал отсутствие как психологической теории, предоставляющей исследователям бес-

сознательного рабочие методики и объяснительные гипотезы, так и философской метатеории, определяющей общее направление исследований и их обобщенный смысл:

«... Вы видите, что оставшаяся часть проблемы опять относится к психологии, причем к такой психологии, для которой философами было проделано для нас не так много подготовительной работы... К этой же психологии, которую еще предстоит создать для наших нужд, я и вынужден вас отослать...» [8, с. 79].

Позднее, в пятой из своих знаменитых «Лекций по введению в психоанализ» (1915) он расскажет об этой проблеме более четко и развернуто:

«Мы видим, что недостаточно одного интереса к проблеме, если не знать пути, который привел бы к ее решению. Пока у нас этого пути нет. Экспериментальная психология не дала нам ничего, кроме некоторых очень ценных данных о значении раздражений как побудителей сновидений. От философии нам нечего ждать, кроме высокомерных упреков в интеллектуальной малоценности нашего объекта...» [13, с. 60].

Что же именно из этой явно недостаточной «предварительной работы» философов, призванных указать путь исследователям бессознательного как «истинно реального психического», Фрейд намеревается включить в философский уровень создаваемого им психоанализа, – уровень, для обозначения которого он все чаще использует термин «метапсихология»?

Изучение материалов, относящихся к периоду рождения психоанализа, к процессу радикальной трансформации фрейдовских подходов к исследованию и пониманию человеческой природы, рассматриваемой в единстве ее телесных, психических и социокультурных параметров, позволяет обнаружить несколько странностей, недостаточно проясненных в литературных источниках по истории психоанализа:

1. В своих философских («метапсихологических») изысканиях Фрейд странным образом игнорирует имена (но не идеи!) тех философских кумиров своей гимназической и университетской юности, работами которых он зачитывался и на лекции которых он сбегал с занятий по медицине. Нет в «метапсихологических главах» его ранних психоаналитических работ и ссылок на философов, заложивших идейные основания венской интеллектуальной атмосферы – Бернарда Больцано, Франца Brentano и Эрнста Маха.

2. Фрейд не включает в свою «метапсихологию» хорошо известные ему идеи и концепции, специально посвященные философскому осмыслению феномена бессознательного. В частности, в его ранних

текстах вообще не упомянуты такие авторитетнейшие исследователи природы бессознательного, как И. Ф. Гербарт (по учебнику которого Фрейд изучал психологию в гимназии) и Э. фон Гартманн.

3. Из всех современных ему философов Фрейд выделил только одного автора, подробно занимавшегося проблемами осмысления природы бессознательного, – Теодора Липпса (1851–1914). Работы этого ныне практически забытого мыслителя не только тщательно изучались Фрейдом, но и побуждали последнего к сотворчеству (в своих текстах Фрейд порою даже использовал конструкцию «мы с Липпсом»). Закономерен вопрос: почему идеи только этого философа были допущены в «святая святых» зарождающегося психоанализа – в сферу метапсихологии как совокупности его идейных и методологических основоположений?

Разъяснение этих «странностей» позволит, как нам представляется, выявить актуальные и поныне особенности психоаналитического типа философствования, а также описать концептуальные основания философии культуры классического психоанализа.

Первая странность, т. е. вытеснение Фрейдом и имен, и самого факта знакомства с идеями великих философов прошлого, объясняется тем, что интерес к философии, проявившийся в середине 90-х гг. XIX в. и вылившийся в оригинальную и методически продуктивную философскую концепцию, носил у основоположника психоанализа вторичный характер. Преодолев свою юношескую страсть к философствованию, буквально заставив себя стать беспристрастным исследователем, работающим вне любых априорных спекуляций, принимаемых на веру, он в итоге получил экспериментальные данные, которые не могли быть истолкованы в контексте как традиционных, так и современных ему объяснительных моделей (и психологических, и философских). И потому, вновь ощутив потребность в философии как орудии для построения новой психологии, основанной на экспериментально подтвержденной гипотезе о доминантной роли бессознательного, Фрейд не опирался на концепции тех или иных философских авторитетов, а совершил великий синтез, создал собственную философскую систему, явным образом опирающуюся на воспринятые им идеи, но не сводимую к простой сумме этих идей. По утверждению В. М. Лейбина:

«есть серьезные основания для утверждения, что в период выдвижения основных психоаналитических гипотез Фрейд отталкивался не столько от клинического опыта, как это принято обычно считать, сколько от философских представлений о природе и механизмах функционирования человеческой психики» [5, с. 24].

Верный своей методологической триаде, о которой сказано выше, Фрейд не мыслил философию вне ее привязки к экспериментальной работе с проявлениями бессознательного, – привязки, обрастающей оперативными объяснительными моделями и позволяющей ему создать (точнее, постоянно создавать и совершенствовать) «новую психологию».

Фрейдовская философия не умозрительна; она опирается на факты – наблюдения и эксперименты. Вот что он пишет в 1914 г. в работе «Очерк истории психоаналитического движения»:

«Учение о вытеснении – фундамент, на котором зиждется все здание психоанализа, – составляет существеннейшую его часть и представляет собой ни что иное, как теоретическое выражение наблюдения, которое можно повторять сколько угодно раз... Тогда чувствуется сопротивление, которое противодействует аналитической работе... Применение гипноза должно было скрыть это сопротивление; поэтому история настоящего психоанализа начинается только с момента определенного технического нововведения – отказа от гипноза. Теоретическая оценка того, что это сопротивление совпадает с амнезией, ведет неизбежно к психоаналитическому пониманию бессознательной душевной деятельности, к пониманию, которое очень заметно отличается от философских умозрений» [12, с.156–157].

Там же, где элементы его философской системы совпадали с идеями тех или иных философов прошлого (например, когда ему указывали на тождество его теории вытеснения с соответствующими рассуждениями Шопенгауэра), Фрейд постоянно и настойчиво указывал на внешний характер подобных совпадений, не исключая принципиального различия в источнике появления того или иного метапсихологического концепта:

«...никакие предвзятые идеи не должны служить мне помехой в переработке моих психоаналитических впечатлений. Зато я должен был быть готовым и готов и теперь отказаться от всех притязаний на первенство в тех частных случаях, когда кропотливое психоаналитическое исследование может только свестись к подтверждению интуитивных озарений философов» [12, с. 156].

И добавляет в «Лекциях по введению в психоанализ»:

«Возможно, вы скажете, пожимая плечами: это не естественная наука, это философия Шопенгауэра. Но почему, уважаемые дамы и господа, смелый ум не мог угадать то, что затем подтвердило трезвое и нудное детальное исследование? В таком случае все уже когда-то было однажды сказано, и до Шопенгауэра говорили много похожего...» [13, с. 366].

Игнорировал Фрейд и популярные в его время философские трактовки бессознательного, предложенные И. Ф. Гербартом и Э. фон Гартманном, полагавшими бессознательное как нечто реальное, хотя и принципиально за пределами границ нашего осознаваемого опыта. В своих ранних психоаналитических работах, и прежде всего в «Толковании сновидений», Фрейд неоднократно указывает: «то, что мы называем бессознательным, не совпадает с бессознательным у философов» [9, с. 319].

В чем же проблема? И Гербарт, и Гартманн, так же, как и Фрейд, понимают бессознательное как нечто «истинно реальное», тотально регулирующие телесные и психические процессы. Более того, Эдуард фон Гартманн в своей «Философии Бессознательного» (1868) постоянно подчеркивал принцип «трансцендентального реализма», т. е. привязки метафизических (а порою и мистических) спекуляций о природе за пределами нашего опыту бессознательного к данным современного ему естествознания [2, с. 364–382]. А философский психологизм Иоанна Фридриха Гербарта настолько внешне напоминает психоанализ, что, по мнению В. Куренного, его идеи изначально лежали в основании психоаналитической метапсихологии:

«Познакомившись с базовыми выкладками и схемами психологии Гербарта, нетрудно обнаружить также преемственность модели психики Гербарта и Фрейда: “вытеснение” представлений, “порог сознания”, “бессознательное” – вся эта динамическая модель психики ... разработана именно Гербартом» [4, с. 7].

И все же – это был совершенно иной подход к пониманию природы бессознательного, коренным образом отличный от фрейдовского. Философские системы как Гартманна, так и Гербарта, сугубо умозрительны, привязаны к рефлексии осознающего себя субъекта, замкнуты в поле сознания.

Вот, к примеру, характерная цитата из трактата Гербарта «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике»:

«Здесь мы везде употребляем слово “сознание”... Правда, этим еще не решается вопрос о так называемых бессознательных представлениях, или, как мы выразились бы, о тех представлениях, которые находятся в сознании, хотя и не осознаются» [4, с. 58].

Здесь, в отношении к сознанию, и таится разница между фрейдовским пониманием бессознательного и тем, что он называет «бессознательным философов». Для Фрейда сознание – это помеха, препятствующая исследовательскому и психокоррекционному соприкосновению с бессознательным [9, с. 318]. В традиционных же моде-

лях философствования сознание – это единственно возможная опора для исследования, а бессознательное – это то, что по какой-то причине не осознается. Именно вследствие подобного расхождения в трактовках природы бессознательного Фрейд разорвал многолетнее сотрудничество со своим другом и соавтором И. Брейером, последовательным сторонником учения И. Гербарта. Вот как Фрейд подчеркивал это их концептуальное расхождение в упомянутом выше докладе 1896 г.:

«Открывая доступ к новому элементу психического события, к оставшимся бессознательными, или по выражению Брейера – “неспособным осознаваться”, мыслительным процессам, новый метод исследования вселяет в нас надежду на новое, лучшее понимание всех функциональных психических расстройств» [8, с. 81].

По своему критическому пафосу позиция Фрейда в данном отношении тождественна той, которую сформулировал в 1845 г. Карл Маркс в последнем из своих «Тезисов о Фейербахе»: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». В фрейдовском случае такой тезис звучал бы так: «Философы лишь различным образом объясняли бессознательное, сравнивая его с сознанием, но дело заключается в том, чтобы наладить с ним деятельный и продуктивный контакт вне поля осознания». Заметим в этой связи, что и марксизм, и психоанализ, и разного рода фрейд-марксистские синтезы неоднократно выступали на протяжении XX в. мировоззренческой основой для постклассических («постметафизических») типов философствования.

Психоаналитическая философия («метапсихология») как система выстраивается прямо противоположно традиционным формам философствования, производным от персональных интуитивных прозрений тех или иных авторов. Она не воспаряет над опытом, продуцируя смыслообразующие истины, сведенные в логику учения и формирующие подходы к любого рода истолкованиям. Напротив – она погружена в этот опыт, неотделима от его динамики, производна от его изменений. Это не абстрактная, а конкретная философия, говорящая языком желаний, симптомов, сновидений, аффектов и иллюзий, а не категориальных абстракций.

Осталось прояснить странную избирательность Фрейда, выделившего из массы философов, традиционным образом рассуждающих о бессознательном как о том, что не осознается, Теодора Липпса, автора трактата «Основные проблемы жизни души» (1883). Фрейд назвал его в письме к Флиссу «светлейшим умом среди современных философских авторов» [16, с. 324]. Зигмунд Фрейд так и не сформу-

лировал в отдельном тексте содержание своей философской системы (элементы которой разбросаны практически по всем его сочинениям). Поэтому отождествление Фрейдом психоаналитической метапсихологии с философией Липпса позволяет рассмотреть природу психоаналитического философствования сквозь призму воззрений этого философа.

В августе 1898 г., приступая к написанию седьмой, как он ее называл – философской, главы «Толкования сновидений», Фрейд общается Флиссу:

«Я поставил перед собой задачу построить мост между моей зарождающейся метапсихологией и тем, что содержится в литературе, и поэтому погрузился в изучение Липпса, который, как я подозреваю, обладает самым ясным умом среди современных философских писателей. Пока что дела обстоят довольно хорошо с точки зрения понимания и применения моих собственных гипотез» [16, с. 324].

Фрейда, по мнению В. М. Лейбина, в работах Липпса привлекла идея о том, что «фактами психической жизни являются не процессы, составляющие содержание сознания, а сами по себе бессознательные процессы» [5, с. 21]. При явной и очевидной непознаваемости бессознательного, его природу, согласно позиции Липпса, можно исследовать по ее проявлениям. В своей работе «Комизм и юмор» (1898), вдохновившей Фрейда на написание трактата «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), Липпс демонстрирует, что в качестве подобного рода проявлений бессознательного могут быть рассмотрены компоненты культурной среды [5, с. 59].

Даже с учетом того обстоятельства, что в работах Липпса в основном наличествовал описательный аспект изучения культуральных проявлений бессознательного, а в работах Фрейда исследовались динамические его проявления, оба мыслителя были едины в базовой методологической позиции: между бессознательным как единым первоначалом, и его многовариантными проявлениями расположена культура. И выделение культуры в качестве модели для исследования «бессознательного психического» позволило не только, по выражению З. Фрейда, «превратить метафизику в метапсихологию», но и сформировать понимание последней как философии культуры.

Именно в данном качестве – как философия культуры, начиная с работы Фрейда «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии» (1912) и с появления издательского проекта «Imago» (1913), специально посвященного проблемам психоанализа культуры, и развивался далее психоаналитический тип философствования.

И в опубликованной в 1913 г. работе «Интерес к психоанализу» [14] Фрейд уже ставит перед психоанализом новые задачи и описывает перспективы психоаналитических исследований не только в области психологии, но и в области лингвистики, истории, социологии, педагогики и искусства.

Список литературы

1. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. – М.: Гуманитарий; АГИ, 1996.
2. Гартманн Э. фон. Сущность мирового процесса или Философия бессознательного. Метафизика бессознательного. – 2 изд., испр. – М.: КРАСАНД, 2010.
3. Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы философии. – 1990. – № 12. – С. 148–159.
4. Куренной В. Философская концепция Гербарта в историческом и проблемном контексте // Герберт И. Психология. – М.: Территория будущего, 2007. – С. 7–22.
5. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990.
6. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. – М.: Мысль, 1987.
7. Ранк О., Сакс Г. Значение психоанализа в науках о духе. – СПб.: Книгоиздательство М. В. Попова, 1914.
8. Фрейд З. Об этиологии истерии // Фрейд З. Собр. соч.: в 9 т. Т. 3. Истерия и страх. – М.: ООО Фирма СТД, 2006. – С. 51–81.
9. Фрейд З. Толкование сновидений. – Киев: Здоровья, 1991.
10. Фрейд З. Психопатология обывденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1989. – С. 202–309.
11. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному // Фрейд З. Художник и фантазирование. – М.: Республика, 1995. – С. 20–128.
12. Фрейд З. К истории психоаналитического движения // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. – М.: Прогресс, 1992. – С. 201–255.
13. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. – М.: Наука, 1989.
14. Фрейд З. Интерес к психоанализу // Фрейд З. Избранное. – Ростов-н/Д.: Феникс, 1998. – С. 3–42.
15. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. Ч. II. – СПб.: Янус, 2004.
16. The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887–1904). – Cambridge, (MS): The Belknap Press of Harvard University Pres, 1985.

Статья поступила: 12.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 117.023.4 (470)

А. А. Беляева

Философия ненасилия Л. Н. Толстого и теория русского классического анархизма

В статье систематизированы представления о специфике философских взглядов Л. Н. Толстого в контексте русского классического анархизма. Обосновано, что концепция ненасилия, сформулированная писателем, имела не только антиэтатический, но также религиозный и этический характер, и значительно повлияла на идеологическую основу анархизма в России.

The basic ideas concerning the specifics of L. N. Tolstoy' philosophical views in the context of Russian classical anarchism are systematized in the article. It is proved that the concept of non-violence, formulated by the writer, was not only anti-static, but also religious and moral, and significantly enriched the ideological basis of anarchism in Russia.

Ключевые слова: Л. Н. Толстой, философия ненасилия, русский классический анархизм, мораль, религия.

Key words: L. N. Tolstoy, the non-violence philosophy, Russian classical anarchism, morality, religion.

Анархизм в ходе своей эволюции прошел стадии классического и постклассического анархизма, с многочисленными разновидностями их теоретических течений [12; 13]. Формирование классического, теоретически и системно разработанного, целостного учения анархизма в России относится к XIX в. и связано прежде всего с деятельностью М. А. Бакунина, который под свободной личностью понимал «человека бунтующего». Его трактовки проблем личности, как отмечается в исследовательской литературе, являются вершиной в классическом русском анархизме [7; 8].

В конце XIX столетия в рамках теории анархизма, в том числе и по вопросам, связанным с проблемами личность-общество, личность-государство и насилие, сформировалась философия ненасилия, автором которой был Лев Николаевич Толстой. Известный русский писатель подробно изучил проблему насилия власти и государства с позиции этики, что позволяет говорить об этическом анархизме Толстого. В основе его философской системы лежит следующая идея: власть возникла тогда, когда возникло противление злу насилием.

Иными словами, власть – это насилие меньшинства над большинством, причем смена общественных форм и государственных структур не приводит к уменьшению насилия и изменению сущности власти.

«... Зло насилия, – пишет Толстой в статье “Единое на потребу. О государственной власти”, – остаётся то же самое и качественно и количественно, нет произвола главы деспотического правительства, есть линчевание и самоуправство республиканской толпы; нет рабства личного, есть рабство денежное; нет прямых поборов и даней, есть косвенные налоги; нет самовластных падишахов, есть самовластные короли, императоры, миллиардеры, министры, партии» [10, с. 200].

Государство, по мысли Толстого, это искусственный продукт привилегированных классов, объект собственности элиты. Оно возникает путём насилия и составляет такой социокультурный институт, который принуждением охватывает всех людей. В то же время государство в историческом плане явилось формой жизни общества более высокой, чем жизнь «дообщественная» (первобытная культура по Л. Моргану и Э. Тайлору). При последней господствовало узкоэгоистическое личное понимание жизни. С развитием общества все более смягчались нравы людей, и на смену личного жизнепонимания пришло жизнепонимание общественное. А власть тем временем все более деградировала и развращалась, поэтому преимущества государственной жизни постепенно сходили на нет. С конца прошлого столетия, утверждал Толстой, в России каждый прогрессивный шаг со стороны общества не только не поддерживался правительством, но, напротив, встречал с его стороны прямое и резкое противодействие.

Важно учесть, что Толстой отрицал государство и с религиозной позиции [1]. «Государство, писал он, – есть насилие, христианство есть смирение, непротивление, любовь, и потому государство не может быть христианским, и человек, который хочет быть христианином, не может служить государству» [9, с. 133]. Русский философ князь Евгений Трубецкой, сопоставляя отношение к государству со стороны Льва Толстого и Владимира Соловьева, писал:

«оба были убеждены, что Царство Божие должно стать всем во всём человеческом обществе, что нет того интереса, той сферы человеческой жизни, которая могла бы оставаться ему внешней или чуждой. Но, исходя из этой общей посылки, оба пришли к диаметрально противоположным выводам. Соловьев ... требовал включения государства в Царство Божие. Наоборот, Толстой настаивал на необходимости совершенного его упразднения. Теократия или анархия, святая государственность, подчиненная церкви, или полное отрицание государства, так ставился вопрос, служащий предметом этого спора» [11, с. 59–60].

Исследователь философского творчества Толстого также подчеркивает, что «подобно Бакунину, Кропоткину и другим теоретикам анархизма, видевшим в государственном насилии источник всех социальных бед и несправедливости, Толстой требовал уничтожения всякого государства, независимо от его сущности и формы» [14, с. 82].

Вместе с тем сводить анархизм Толстого только в совокупности его антиэтатических высказываний было бы неверно. Его учение несло большой положительный настрой, характеризовалось как религиозно-анархическое и нравственно-этическое.

Как мыслитель анархического толка Толстой избрал свой особый путь борьбы с государством. Он отвергал известные ему способы противостояния правительству. Этих способов, по его мнению, два:

«один способ – Стеньки Разина, Пугачева, Декабристов, революционеров шестидесятых годов, деятелей 1-го Марта и других; другой – способ “постепеновцев” – состоящий в том, чтобы бороться на законной почве, без насилия, отвоевывая понемногу себе права» [9, с. 134].

И тот, и другой способы антиправительственной деятельности, считал Толстой, негодны. Прямое столкновение с государством всегда предполагает использование вооруженного насилия. Более того, при поражениях в открытой борьбе нового со старым происходит укрепление старых порядков и торжество реакции, что тоже «неразумно и недействительно». Ещё менее разумен второй путь борьбы с властью, на почве закона, который этой же властью и диктуется. Правительство, имея в своих руках все структуры физического и духовного насилия и порабощения: войско, администрацию, церковь, школы, полицию, суд, – никогда не позволит оппозиции пойти дальше, чем создать иллюзию борьбы с ним. Отсюда, считает Толстой, такое мнимое сопротивление, как постепенное завоевание политических и иных прав и свобод, предлагаемых либералами, – это самообман.

Толстой предлагает свой, третий путь оппозиции государству и власти, – путь ненасилия. В его основе простое выполнение гражданских обязанностей человеком, которые, однако, не связаны с выполнением правительственного насилия. Гражданские обязанности, по мнению писателя, должны быть сопряжены лишь с отстаиванием своих прав каждым членом общества как прав разумной и свободной личности.

Перевод проблемы борьбы с государством из сферы общей жизни и культуры в сферу индивидуального – несомненное достоинство философской антропологии Толстого. Говоря о беззакониях и наси-

лиях властей предрержащих, Толстой писал, что их удалось бы преодолеть,

«если бы те просвещенные и честные люди, которые теперь заняты либеральной деятельностью на почве законности и земствах, комитетах, подцензурной литературе и т. п. не направляли бы свою энергию на то, чтобы в формах, учрежденных самим правительством, как-нибудь обмануть его и заставить действовать себе на вред и погибель, а только на то, чтобы ни в каком случае не участвуя в правительстве и ни в каких делах, связанных с ним, отстаивать свои личные права человека (выделено нами – А.Б.)» [9, с. 140].

«Неделание» может рассматриваться в качестве одной из форм массового ненасильственного действия, т. е. такого бунта, который избегает методов и форм насилия. Оно, по Толстому, включало в себя отказ населения от добровольной уплаты податей, от службы в полиции, армии и на флоте, предполагало бойкотирование деятельности любых государственных органов, связанных с насилием. Призыв Толстого – долой государство – означал на практике прямой вызов правительству и его органам управления. Поэтому писатель оправдывал крестьянские бунты и факты насильственного захвата земли, объяснял их невозможностью для народа далее терпеть существующий порядок вещей. Хотя, вместе с тем, он видел бесперспективность подобных форм народного выступления, ибо они несовместимы были с религиозно-нравственным законом. Согласно Толстому, освобождение человечества от зла и насилия возможно лишь нравственным путем, осознанием себя каждым человеком прежде всего как личности.

Отрицательно относясь к либерализму как разновидности нравственно-политической оппозиции российскому самодержавному строю, Толстой в связи с этим уточняет своё отношение к проблеме права и законотворчества. Исходя из концепции ненасилия, он отвергает юридическое право, причём с обязательной оговоркой, что это относится лишь к современному ему праву. Для современных народов, пишет он, стоящих на достаточно высоком уровне нравственного развития, государственное право, равно как и само государство, становятся излишними. Главным аргументом в пользу последнего Толстой считал то, что юридические законы основываются на воле людей, т. е. они субъективны по своему характеру и направленности, историчны, они поддерживаются насилием и произволом.

В историческом прошлом, по мнению Толстого, право опиралось на страх, поддерживалось силой, мешало людям совершать насилие друг над другом, поэтому оно было оправданно. Первое насилие было

меньшим злом, чем насилие второе. К тому же право практически всегда опиралось на некие вечные и общепризнанные основания, которые людьми разделялись и приверженность к которым не стесняла свободу отдельного человека. Эти начала соответствовали представлениям людей о справедливости.

«Хорошо было еврею подчиняться своим законам, – писал Толстой, – когда он не сомневался в том, что их писал пальцем бог; или римлянину, когда он думал, что их писала нимфа Егерия; или даже когда верили, что цари, дающие закон – помазанники божии; или хоть тому, что собрания законодательные имеют и желание и возможность найти наилучшие законы» [10, с. 96].

Эти времена миновали. Людские нравы стали мягче, чему способствовали рост нравственного сознания и проповеди религий, а в отношении законов и технологии их изготовления человека просветила печать. Отсюда следует то, что люди перестали верить в непреложность гражданских и государственных законов. Они давно уже знают, что неразумно повиноваться законам, в справедливости которых они искренне сомневаются. Более того, повиновение этим законам вызывает у большинства из людей нравственные страдания, поскольку право освящает насилие и наказание.

«Мы признаём ненужность таможен и заграничных пошлин и должны платить их; признаём бесполезными расходы на содержание двора и многих чинов управления; признаём вредной проповедь церковную и должны участвовать в поддержании этих учреждений; мы признаём жестокими и бессовестными наказания, накладываемые судами, и должны участвовать в них; признаём неправильным и вредным распределение земельной собственности и должны подчиняться ему; не признаём необходимости войск и войны и должны вести страшные тяжести для содержания войск и ведения войн и т. п.», – пишет Толстой в трактате «Царство Божие внутри нас» [10, с. 96].

Наконец, подчеркивает Толстой, современное право, юридические и административные нормы с их иллюзией соотнесения со справедливостью, отвергаются и самим государством. Оно перестало нуждаться в праве, поскольку полностью сосредоточило все на средствах прямого насилия: физического устранения граждан, подкупа всех и вся, кто мог бы составить оппозицию государству, идеологической гипнотизации народа.

«Правительство и правящие классы, – отмечает писатель, – опираются теперь не на право, даже не на подобие справедливости, а на такую, с помощью усовершенствований науки, искусную организацию, при которой все люди захвачены в круг насилия, из которого нет никакой возможности вырваться» [10, с. 152].

Поэтому, делает вывод Толстой, не следует возрождать то право, что опиралось на силу и страх. Нужно опираться не на право, а на простой ясный смысл заповедей Христа, на пример его земной жизни. На место государственного права должно придти право каждого человека на счастье, труд, свободу и свободное общение. Всечеловеческая любовь, по Толстому, т. е. царство нравственной «правды», станет главным и единственным законом для всех людей.

Учение Толстого с его жадой безусловного и абсолютного царства нравственности отказывало в моральной санкции любому практическому действию, если последнее сразу и немедленно не давало всей «правды». Отсюда проистекало отрицательное отношение к любой форме конкретных политических или иных действий. В них система нравственного абсолютизма Толстого не видела ничего иного, как одни иллюзии. По мнению А. А. Борового, этот момент в наибольшей степени говорит об идейном родстве учения Толстого и анархического учения.

«Идеализм» анархизма, – писал Боровой, – шел так далеко, что в любой момент он предпочитал идти на поражение, чем делать какие-либо уступки реальной действительности. Душевный порыв, в его глазах, был не только чище, нравственнее, но и целесообразнее систематической, планомерной работы. Его не смущало, что никогда и ничего из анархистских требований не было ещё реализовано в конкретных исторических условиях. Несмотря на некоторые коренные разногласия анархизма с толстовством, лозунг последнего – “все или ничего” был и его лозунгом. Только Толстой в своём отношении к общественности избрал «ничего», анархизм требует “всё”» [3, с. 108].

Толстой отрицательно относился к государственной деятельности, да и к любой другой политической деятельности ещё и потому, что деятельность эта есть изменение лишь внешних форм человеческой жизни. По его мнению, она не затрагивает внутренней, глубинной стороны человеческих отношений, человеческую культуру. Политика невозможна без субъективных оценок. Ею часто движет желание учить жизнь. Непредвзятый же подход Толстого к жизни, порожденный желанием не учить жизнь, а учиться у неё, привел к тому, что он пытался игнорировать политическую сферу жизнедеятельности человека. Отсюда следовало и его отрицательное отношение к революции как способу изменения общественных отношений. Против революционных действий Толстой выступает потому, что видел невозможность отделить революцию от революционного насилия.

Ответ на вопрос о смысле человеческой жизни, согласно толстовству как философско-этической концепции личности, может быть получен и из разума, и из совести, но не из научных исследований. По мнению Толстого, наука не может дать смысл человеческому бытию, поскольку предлагаемый ею образ жизни не выходит за пределы благополучия, лишённого нравственного содержания. Не в компетенции науки и ответы на вопрос о смысле жизни; на него может ответить только религиозная этика. Эта подлинная наука должна исходить из тех основ, которые выработаны «мудрецами и учителями жизни» – Лао-цзы, Конфуцием, Сократом. Смерть и жестокость жизни не оправдывались идеей христианского воскрешения из мертвых, и для Толстого смысл жизни в самой жизни. Но суть этой жизни состоит в духовном обретении свободы. Нравственная максима Толстого: «Жить – значит любить». Религия любви несовместима с насилием, убийством. Для исправления общества, по мнению Толстого, использованы многие средства, но не использовано одно, которое могло бы сделать человека свободным, – это непротивление злу насилием, пассивное сопротивление государству.

Сведение евангельского учения к рационально выстроенной моральной доктрине с основанием в фундаментальном принципе непротивления злу не принял ряд русских философов (К. Н. Леонтьев, Вл. С. Соловьев и др.). Тем не менее, Толстой в сфере этики и философии остался по преимуществу христианским мыслителем, а толстовство целиком и полностью основывалось на христианской нравственности. В целом взгляды Толстого на смысл человеческого бытия, его философия и антропология лежали в границах позиции «панморализма», а также стали неотъемлемой чертой его литературных творений и педагогических представлений о философии свободного воспитания детей.

Список литературы

1. Арефьев М. А., Беляева А. А. Л. Н. Толстой как религиозный реформатор // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А.С. Пушкина. – 2013. – Т. 2. – № 4. – С. 219–226.
2. Арефьев М. А., Давыденкова А. Г. Концепт коллективности в теориях анархоиндивидуализма и русского классического анархизма // АСТА ERUDITORUM. – 2018. – № 26. – С. 33–37.
3. Боровой А. А. Анархизм. – М., 1918.
4. Давыденкова А. Г. Философия личности и культурно-институциональные процессы: моногр. – СПб.: ЛГУ им. А.С. Пушкина, 2005. – 220 с.

5. Давыденкова А. Г., Арефьев М. А., Гарявин А. Н., Беляева А. А. Философия жизни и русский анархизм // Культура и образование в XXI веке: теоретические аспекты / отв. ред. М. А. Арефьев. – СПб.: СПбГАУ, 2008. – С. 5–13.
6. Давыденкова А. Г., Беляева А. А. Образование и воспитание свободной личности в трудах Бакунина и Толстого // Известия С.-Петербур. гос. аграрного ун-та. – 2015. – № 5. – С. 113–117.
7. Рябов П. В. Проблема личности в философии классического анархизма: дис. ... канд. филос. наук. – М.: МГПУ, 1996.
8. Рябов П. В. Философия классического анархизма (проблема личности). – М.: Вузовская книга, 2007.
9. Толстой Л. Н. Об отношении к государству // Анархизм: сб. статей по теории и практике анархизма. – СПб., 1907. – С. 134–140.
10. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. – М.; Л., 1928–1958. – Т. 28.
11. Трубецкой Е. Спор Толстого и Соловьева о государстве. О религии Льва Толстого. Сборник второй. – М., 1905.
12. Ударцев С. Ф. Анархизм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь / отв. ред. А. И. Алешин. – М., 1995. – С. 19–20.
12. Ударцев С. Ф. Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. – Алматы: Казахстан; М.: Форум, 1994.
14. Ячевский В. В. Общественно-политические и правовые взгляды Л. Н. Толстого. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1983.

Статья поступила: 12.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 130.2 (47) : 791.622

О. И. Ставцева

Образ Гипатии Александрийской в современном кинематографе

В статье представлен анализ фильма А. Аменабара «Агора» (2009), повествующего о конфликте между христианами и язычниками в Александрии на рубеже IV и V вв. и о судьбе философа и ученого Гипатии Александрийской. Согласно герменевтическому осмыслению, произведение искусства всегда соотносится со своей эпохой, укоренено в собственном контексте, то есть, в случае с данным фильмом, связано с современными социально-политическими и культурными событиями начала XXI в. Расхождение двух эпох – давней и современной, обусловило и своеобразие фильма «Агора», и его историческую неточность. В статье излагаются исторические сведения о Гипатии. Анализ расхождений между интерпретацией образа Гипатии режиссером и историческими сведениями о Гипатии позволяет поставить вопрос о репрезентации истории в кино и о природе кино как особой эфемерной реальности. Выводом статьи является подтверждение тезиса Х.-Г. Гадамера, согласно которому в произведении искусства мы имеем дело не с реконструкцией исторических событий, а с нашим отношением к прошлому, с опосредованием прошлого, включением прошлого в настоящее.

The article presents an analysis of A. Amenabar's film "Agora" (2009), which tells about the conflict between Christians and pagans in Alexandria at the turn of 4th and 5th centuries and about the fate of the philosopher and scientist Hypatia of Alexandria. According to hermeneutical interpretation, a work of art is always correlated with its own era, rooted in its own context, that is (in the case of this film) associated with modern socio-political and cultural events of the beginning of the 21st century. The discrepancy between the two eras – long-standing and modern, determined the originality of the film "Agora" and its historical inaccuracy. The article presents historical information about Hypatia. The analysis of discrepancies between the film director's interpretation of the Hypatia's image and historical information about Hypatia allows us to raise the question of the representation of History in cinema and the nature of cinema as a special ephemeral reality. The conclusion of the article is a confirmation of the thesis of H.-G. Gadamer, according to which in a work of art we are not dealing with the reconstruction of historical events, but with our attitude to the past, with the mediation of the past, the inclusion of the past in the present.

Ключевые слова: Аменабар, «Агора», Гипатия Александрийская, герменевтика, репрезентация истории в кино, Гадамер, парресия, религия, философия.

Key words: Amenabar, Agora, Hypatia of Alexandria, hermeneutics, history representation in films, Gadamer, parrhesia, religion, philosophy.

Актуальное символическое пространство в избытке наполнено различной культурной продукцией – текстами, фильмами, образами, видеосюжетами. Эти произведения нередко повествуют о реальных событиях, известных исторических деятелях. Возникают вопросы, насколько кинонарративы (в данном случае нас интересует именно они) достоверны, что зритель может узнать из просмотра исторических фильмов, сравним ли кинофильм с источником, может ли выступать в роли свидетельства? В этой статье мы анализируем фильм А. Аменабара «Агора» (2009), повествующий о судьбе известного философа и ученого поздней античности Гипатии Александрийской на фоне конфликта христиан и язычников конца IV – начала V в.¹

У крупнейшего немецкого философа XX в. Х.-Г. Гадамера есть мысль о том, что «искусство никогда не принадлежит прошлому, но умеет преодолевать смысловую дистанцию благодаря тому, что обладает своим собственным смысловым настоящим» [3, с. 216]. То есть понимание конкретного предмета искусства всегда осуществляется исходя из контекста текущих событий, в него всегда привносится историческое опосредование, две возможности которого описаны этим философом в его труде «Истина и метод». Первую возможность Гадамер называет *реконструкцией* и возводит к герменевтическому проекту Ф. Шлейермахера: реконструкция направлена на восстановление первоначальной направленности произведения, что требует углубленных исторических знаний. Сам Гадамер негативно относится к этой возможности исторического понимания, явно предпочитая ей вторую, которую называет *интеграцией* и связывает с методом Гегеля. Во втором случае мы имеем дело с мыслящим отношением к прошлому, опосредованием прошлого с современной жизнью. Эту вторую стратегию Гадамер оценивает высоко, говоря о том, что Гегель значительно превзошел герменевтику Шлейермахера [3, с. 219].

Предлагая последующий анализ фильма А. Аменабара «Гипатия», мы выдвигаем гипотезу, согласно которой в этом фильме мы имеем дело не с исторической реконструкцией событий, а с интеграцией позднеантичной драматической истории в современный культурный контекст. Эту же трактовку фильма мы находим в исследованиях М. А. Корецкой [4], а также Алекса Маколи «Хиджаб Гипатии» [10], который утверждает, что фильм «Агора» является визуальным эхом событий 11 сентября 2001 г. [10, с. 132].

¹ В основу статьи положен доклад автора на конференции «Homo loquens: язык и культура. Диалог культур в условиях открытого мира» на секции «История в кино» 16–17 апреля 2019 г. в РХГА, Санкт-Петербург. Обзор конференции см.: [7]. Тезисы и текст доклада нигде ранее не публиковались.

Развернем последний тезис, основываясь на статье А. Маколи. В фильме «Агора» показаны многие признаки религиозного фанатизма, возникающая христианская община Александрии выглядит как аналог Талибана или любой другой экстремистской группы [10, с. 132]. Язычники представлены в фильме в виде аристократов, их играют актеры из Западной Европы или США, все языческие персонажи одеты в светлые туники, ухожены и утончены, они посещают театры, обсуждают политические и научные вопросы, пребывают в светлых, солнечных пространствах. Христиане же, наоборот, показаны как низшие слои, их играют, в основном, актеры ближневосточного происхождения (арабы или израильтяне) [10, с. 135]. Параболаны в кинофильме выглядят так, что можно идентифицировать их со стереотипным образом ближневосточного терроризма. Они одеты в темные одежды, капюшоны, иногда в тюрбаны, у них выветренные лица, согбенные спины, неопрятный вид, спутанные волосы, бороды, им присущи невежество, бедность. В некоторых дальних планах параболаны неотличимы от современных моджахедов. Но все эти характеристики не относятся к Синезию из Кирены, ученику Гипатии, который показан как «хороший» христианин, утверждает А. Маколи [10, с. 135–139].

Таким образом, в визуальном ряду фильма христиане закодированы как плохие персонажи, язычники – как хорошие, что довольно необычно для западноевропейского и американского кинематографа. Можно говорить даже о смене парадигмы: в кинофильмах 1960–1970-х гг. о Древнем Риме язычники были показаны плохими героями, действующими против добродетельных христиан, демонстрировался гниющий, декадентский Рим и триумф христианства над языческими грехами. После событий 11 сентября 2001 г. победа христианства над Римом в фильме «Агора» изображается как поражение рафинированной цивилизации под напором темных сил [10, с. 149–150]. Христианские женщины в фильме Аменабара скрыты темными одеждами с головы до пят, причем часто их вуали синие, визуально они выглядят как угнетенные афганские женщины (синие цвета чадры распространены в Афганистане; в Египте и на Аравийском полуострове носят черные чадры). Маколи особенно подчеркивает данный момент, обращая внимание на современную трактовку одеяний [10, с. 142]. В кадрах гибели Гипатии, когда ее на улице схватили параболаны, на ней надета чадра темно-синего цвета.

В фильме параболаны визуально приближены к образам современных ближневосточных фундаменталистов, которых мы видим по телевидению. Это толпа, которую легко подстрекать к насилию. Еще

большему сближению современного религиозного конфликта и древнего способствует имитация новостных съемок. Создается впечатление, как будто бы CNN снимала на рубеже IV и V вв.: крупные планы, аэрофотоснимки создают визуальный эффект массовых беспорядков в Египте на пл. Тахрир, в Сирии или Тунисе, – пишет Маколи [10, с. 144–146]. Свержение статуи Сераписа напоминает свержение статуи Саддама Хусейна 9 апреля 2003 г. в Багдаде.

Фильм Аменабара «Агора» повествует о том, что религиозный фундаментализм победил научную рациональность, что агора как публичное, политическое пространство превращается в место для вооруженных столкновений и убийств, мы видим драматические последствия этой трансформации. Нельзя сказать, что фильм антихристианский, скорее, он направлен против любого религиозного фанатизма, нетерпимости и насилия. Собственные слова Аменабара:

«„Агора“ – история о прошлом, которая косвенно обращается к тому, что происходит в настоящем. Это зеркало для людей, которое нужно для того, чтобы пользуясь исторической дистанцией посмотреть, как мало изменился мир» [10, с. 150].

Именно такой подход к фильму, согласно которому прошлое визуализируется с помощью современных стереотипов, может объяснить то многочисленное искажение исторических фактов, которое имеет место в фильме.

Неточности фильма касаются двух линий развития сюжета. Во-первых, показано, что религиозные фанатики, христиане и иудеи, нацеленные против язычества, разрушают Серапеум и Александрийскую библиотеку. Во-вторых, рассказана история о преследовании Гипатии за научные взгляды, за свободомыслие и за ее влияние на префекта Ореста. История эта завершается гибелью Гипатии.

По поводу Александрийской библиотеки следует сказать, что утрата библиотеки происходила в течение длительного времени, вследствие продолжительного упадка древнего общества, трансформации государства, а не из-за единственного катастрофического события. В фильме разрушение храма, свержение Серапиуса, разгром Библиотеки продемонстрированы одним событием. Если же обратиться к фактам, то Серапеум был разрушен в 391 г., но библиотека не была разрушена полностью, хотя частично уничтожилась и до этих событий.

М. А. Корецкая в статье «Цена парресии: история Гипатии Александрийской и фильм А. Аменабара “Агора”» тоже обращает внимание на расхождение исторического и кинематографического нарративов, что, по мнению автора, и представляет собой наибольший интерес, поскольку позволяет понять нечто и о прошлом, и о

настоящем в их различии [4, с. 15]. В отличие от Маколи, Корецкая видит Гипатию в фильме Аменабара реализующей принцип *паррессии*. М. Фуко определяет паррессию как практику высказывания истины, без которой в античности нормальное функционирование режима публичности видится невозможным. Паррессия является и этическим, и техническим понятием, противостоящим лести и риторике [8, с. 402–403]. Корецкая оценивает фильм Аменабара «Агора» как откровенно атеистический и отчасти феминистский; при этом «месседж фильма совершенно прозрачен, провокативен и современен», «перед нами некая притча, подающая современные проблемы в античной упаковке» [4, с. 14, 15]. Основной вопрос статьи Корецкой – насколько высока цена паррессии для интеллектуала? Собственно, фильм Аменабара Корецкая считает тоже паррессиастическим высказыванием, злободневным и драматическим, но исторически некорректным, при этом направленным против религиозного фанатизма и экстремизма, в защиту науки.

Таким образом, интерпретаторы фильма «Агора» отмечают расхождение между историческим и кинематографическим повествованием. Обратимся к историческому образу Гипатии. Недостаточное количество исторических сведений о Гипатии позволяет Аменабару показать ее противником ранней церкви или мученицей за науку или даже – за права женщин, что, конечно, представляет современную трактовку ее образа. Попытаемся реконструировать события жизни и гибели Гипатии, основываясь на исследованиях К. Фили [7] и М. Дзельска [9].

Гипатия – дочь александрийского философа и ученого Теона, известная своей редакцией «Начал» Евклида и комментариями к Птолемею. Польская исследовательница Мария Дзельска восстановила правильную дату ее рождения. Это 350 г., т. е. к моменту убийства ей было 65 лет, что опять-таки расходится с ее образом в фильме Аменабара, в котором Гипатия показана молодой привлекательной женщиной. Известно, что Гипатия разделяла неоплатонические идеи, поэтому ее взгляды были приемлемы для язычников, христиан, иудеев, что идет вразрез с ее образом из фильма «Агора», в котором она изображена атеисткой. Наиболее преданный ученик – киренский епископ Синезий, в письмах назвал ее «матерью, сестрой, учителем, благодетельницей, всеми чтимой в имени и действии» [7]. Церковный историк Сократ Схоластик охарактеризовал Гипатию так: «Она достигла таких высот в своем образовании, что превзошла современных ей философов, ... благодаря ее превосходной учености все обычно почитали ее и восхищались ею» [2, с. 205].

В Александрии начала V в. власть епископов стала конкурировать с властью светских правителей. В 412 г. епископ Кирилл сменил своего дядю Феофила на епископской кафедре. Кирилл продолжал усиливать величие этой должности, конкурируя с городским префектом Орестом. Конфликт между епископом Кириллом и Орестом случился из-за жестокости Кирилла по отношению к иудейской общине. Иудеи напали на одну из христианских общин, Кирилл в ответ устроил погром в синагогах, Орест обратился с жалобой к императору, но жалоба была отклонена. Возникли стычки на улицах, обусловленные своеволием толпы. Гипатия оказывается между двух огней в борьбе двух христианских партий за власть, причем сторонники Кирилла считали ее препятствием к возможному примирению враждующих партий. Кристина Фили пишет об этом так:

«Поначалу многознающая и мудрая Гипатия, по-видимому, стояла в стороне от политики. Но, вероятно, постепенно ее отношение к происходящему изменилось: она, как истинный философ, последователь Платона, решила принять участие в делах своего города. Ее сотрудничество с Орестом испугало сторонников Кирилла, заставив их консолидировать свои силы, что, в свою очередь, привело к дальнейшему ожесточению полемики между церковными и городскими властями. Теперь главной мишенью для нападков стала сама Гипатия, которую сторонники Кирилла, на время выпустившие инициативу из своих рук, посчитали главным препятствием на пути реализации своих планов. А борьбу против Ореста им необходимо было выиграть, во что бы то ни стало» [7].

В поддержку Кирилла пришла группа монахов из монастыря, которые устроили в городе волнения, кортеж Ореста забросали камнями, один камень угодил префекту в голову. Орест приказал схватить и пытать монаха, в результате чего тот погиб. Кирилл объявил, что монах умер мучеником. На этот раз Кирилл жаловался императору, но жалоба была отклонена. Сторонники Кирилла распространили слух, что Гипатия практикует зловещий вид колдовства – черную магию, поводом к чему послужили занятия Гипатии астрономией и математикой. В гневе последователи Кирилла (с его ведома или нет, неизвестно) на улице схватили Гипатию как политического союзника Ореста и замучили ее до смерти, убив глиняными черепками, расчленили ее тело и сожгли.

Большинство христиан отнеслось к этому с ужасом и отвращением. Сократ Схоластик пишет: «Это (т. е. убийство Гипатии – *О.С.*) принесло немалый позор и Кириллу, и Александрийской церкви, ибо убийства, драки и тому подобное совершенно чужды тем, у кого христианский образ мыслей» [2, с. 205].

Образованность и ученость Гипатии были причиной уважения к ней и язычников, и христиан. Сократ Схоластик пишет, что она стала жертвой клеветы церковного люда против нее: «говорили, что, вероятно, она была тем человеком, который не позволил Оресту сойтись в дружбе с епископом» [2, с. 205]. Таким образом, Гипатия стала жертвой политического конфликта, клеветы, зависти, а не жертвой ненависти в столкновении науки с фундаментализмом, как показано в фильме Аменабара.

Кроме этого, А. Аменабар дополнительно вводит в фильм любовную историю, рассказывающую о взаимоотношениях внутри треугольника: Гипатия – Орест – Давус. Любовная история, показанная с некоторой долей эротизма, получает свою кульминацию в сцене гибели главной героини, когда Гипатию убивает влюбленный в нее ее бывший раб и ученик Давус, ставший христианином. Давус убивает Гипатию с ее ведома, по сути, он спасает любимую женщину от страшной расправы, которую ей готовят фанатичные параболаны. В целом, сравнивая исторические события и повествование фильма, можно согласиться с А. Маколи, что Голливуд рассказывает античную историю на современный лад.

«Когда Аменабар заглянул в позднеантичную Александрию, он увидел тень талибов у ранних христиан. Если бы 9/11 не произошло, если бы не было войны с Аль-Каидой, то история о Гипатии была бы рассказана иначе. Древний мир стал площадкой, на которой режиссеры играют с современными идеями» [10, с. 150].

Возможно, А. Аменабар неоправданно связывает экстремизм событий 11 сентября 2001 г. с ранним христианством и рассказывает притчу об угрозе западной цивилизации со стороны опасных мусульманских фундаменталистов, проводя аналогию между древней историей и новой. В данном случае мы имеем дело именно с интеграцией античных событий в нашу повседневность, с мыслящим опосредованием прошлого, если говорить словами Гегеля, что свойственно произведению искусства, вплетающему события прошлого в горизонт настоящего, что позволяет лучше понять себя, осознать опасности и сделать выбор, определяющий будущее.

В фильме А. Аменабара мы имеем дело с модернизированным пониманием древней истории, что связано с отношением к героям как к материалу для художественного творчества, но не как к сакральным или историческим персонажам. Представление о том, что древняя цивилизация превзойдена нашей, что имеет место некая единая, хотя и прерывистая линия развития цивилизации, заставляет нас искать в прошлом отзвук сегодняшних, насущных проблем.

Сам кинематограф и фильмы, как его продукты, представляют собой феномен нашей, современной и постмодерной культуры, которая линейно и без сдвигов не стыкуется с античной эпохой.

«Модерну присуще как разрушение прошлого, так и сохранение его в виде истории. Это заставляет даже массовое сознание искать связи с прошлым в изучении его культуры, в воспроизведении его в виде объектов искусства, в том числе и в виде кинематографа. Но интереснее всего нам мы сами и наши проблемы, поэтому древние фигуры выкраиваются по лекалам настоящего» [6, с. 187].

Соотнести образ Гипатии из фильма А. Аменабара и образ исторической Гипатии Александрийской напрямую невозможно, поскольку образ древней женщины-философа в фильме является созданием кинематографа как одной из современных практик нашего времени, нашего представления о прошлом.

Этот аспект киноискусства особенно ясно осмысливается в психоаналитической трактовке кино. Как считает К. Метц, фильмы подобны снам, они творят собственную реальность [5]. Эта реальность иллюзорна, реальность означаемого создается только означающим. Фабульное историческое кино рассказывает нам некую историю, и у нас есть соблазн сравнить это повествование означаемого с прошедшими событиями. Мы взыскуем правдивости истории, но оказывается, что кино предельно эфемерно. Это – воображаемое означающее, вплетенное в повествование, созданное фантазией и ремеслом режиссера и всей творческой группы, при этом реальностью этого повествования является сам факт представленности на экране.

Сравнение образа исторической и кинематографической Гипатии, выявление точек расхождения между кинонарративом и исторической реальностью позволяет осмыслить проблему соотношения исторических событий и кинематографа, растворения истории в фильме и превращения ее в миф. Кино имеет огромное значение в процессе формирования социальной, коллективной и политической памяти. Как отмечает современная немецкая исследовательница А. Ассман, кино является посредником, благодаря которому «ментальные образы превращаются в иконы, а нарративы становятся мифами» [1, с. 21].

Историческая память нуждается в репрезентациях, которые красочно и образно предоставляет массовому сознанию кино. История, показанная в фильме «Агора», в силу своей яркости и воздействию на сознание зрителя создает образ событий, связанных с Гипатией Александрийской, но рассказывает эта история о нас.

Список литературы

1. Ассман А. Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика. – М.: Новое литературное обозрение, 2014.
2. Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье / пер. с норв.; общ. ред. И. А. Прохоровой. – СПб.: Алетейя, 2002.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1998.
4. Корецкая М. А. Цена парресии: история Гипатии Александрийской и фильм А. Аменабара «Агора» // Вестн. Самарской гуманит. акад. Сер. Философия. Филология. – 2016. – № 1(19). – С. 14–43.
5. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино / пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной; науч. ред. А. Черноглазов. – 2-е изд.– СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2013.
6. Никонова С., Сеницын А., Ставцева О. История и киноискусство: отчет о работе секции «Логос. Этнос. Миф – 4: История в кино» // Aestheticae. Теоретический журнал Российского эстетического общества. – 2019. – № 1(3). – С. 164–188.
7. Фили К. Жертва конфликта между старым и новым миром. // Вопросы естествознания и техники. – 2002. – № 2. [Электронный ресурс]. – URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/HYPAT.HTM> [дата обращения: 08.12.2019].
8. Фуко М. Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007.
9. Dzielska M. Hypatia of Alexandria. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
10. McAuley A. Hypatia's Hijab: Visual Echoes of 9/11 in Alejandro Amenábar's *Agora* // Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada. University of Toronto Press. Series III. – 2016. – Vol. 13. – P. 131–151.

Статья поступила: 15.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2 – 1 : 81'42

А. П. Чернеевский

Проблема дискурса в современном религиоведческом исследовании

В статье рассматривается проблема нейтральности религиоведческого исследования, которая практически недостижима при условии неясности предмета и метода: религия и религиозность не имеют однозначных критериев определения в современной мультикультурной ситуации. Нейтральность религиоведения достигается через сочетание дискурсов, как языков описания одного явления с различных точек зрения. Современное религиоведение вмещает в себя различные научные дисциплины, аспекты исследования, дискурсивные практики.

The article considers the problem of neutrality of religious studies, which is practically unattainable provided the subject and method are unclear: religion and religiosity do not have unambiguous definition criteria in a modern multicultural situation. Neutrality of religious studies is achieved through a combination of discourses, as languages describing one phenomenon from different points of view. Modern religious studies contain various scientific disciplines, research aspects, discursive practices.

Ключевые слова: современное религиоведение, религия, методологический атеизм, постмодернизм, дискурс, научная нейтральность, социология религии.

Key words: modern religious studies, religion, methodological atheism, postmodernism, discourse, scientific neutrality, sociology of religion.

Требование нейтральности религиоведческого исследования является необходимым или, как минимум, ценностным критерием работы религиоведа. Нейтральность религиоведения, как значимая категория, оформляется в западной научной традиции в ситуации «признания множественности и многообразия культур», в ситуации открытого равноправного взаимодействия форм знания и религий, в том числе светской и религиозной культуры. Любая научная дисциплина предполагает единство метода и единство понимания предмета исследования. Этот принцип действителен как для естествознания, так и для гуманитарных наук.

Методологические трудности возможны для любой академической дисциплины – и в естествознании, и для гуманитарных наук. Современное религиоведение, пожалуй, в большей степени, чем другие гуманитарные науки, находится в ситуации постоянного кризиса и рефлексии своих методологических оснований. Этот кризис настолько глубок, что религиоведы ставят под сомнение сам предмет исследования: «Одно из главных заблуждений очень многих из тех, кто пытается осмыслить религиозную проблематику – это принятие религии за нечто само собой разумеющееся» [9, с. 141]. Также подвергается сомнению понятие *религиозность*, поскольку социальные и психологические черты «религиозности» могут проявляться во многих сферах жизни, порой далеких от того, что традиционно именуется как религия: «религиозность как бы выскальзывает из жестких институциональных объятий религии, да и часто не стремится в них окататься вообще» [8, с. 151].

Проблема метода для религиоведения не является чем-то неожиданным, сама природа метода дисциплины и предмета исследования предполагает невозможность однозначного (единого для всех) критерия истинности. «Бог», как неоспоримая реальность, и как термин, означающий нечто понятное (рациональное), уходит из философских концепций после вывода И. Канта: «высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, ... которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» [4, с. 385].

В эпоху формирования религиоведения как науки проблема «нейтральности» не существовала, как минимум, по двум причинам. Во-первых, в XIX столетии задача религиоведения была описательной: введение явлений религиозной жизни в пространство социального, естественнонаучного, эволюционного понимания мира. Отделившись от теологии, религиоведение рассматривало религию как временное (первичное, примитивное, переходное) состояние человеческой культуры. Вторая причина – общий культурно-познавательный фон эпохи позитивизма, которая продлилась до первой трети XX столетия. Задача религиоведения эпохи позитивизма, как и для естествознания – поиск общего истинного метода, убежденность в принципиальной возможности построения непротиворечивого знания о религии, либо о религиозном переживании. В этот период религия (главным образом, социальные религиозные институты) еще представляет значимую социальную силу, очевидную и существен-

ную для большинства отраслей жизни. Следовательно, не возникает вопроса о единстве предмета изучения, также не возникает и проблемы нейтральности религиоведческого исследования.

Значимый текст для этой эпохи – «Священное» Рудольфа Отто (изданный в 1917 г.) являет собой одну из первых постановок вопроса, точнее отказ от атеистической постановки вопроса внутри религиоведения как дисциплины. Для Р. Отто религиозное, *священное* – это некоторое естественное для человеческого духа переживание. Пытаясь совместить психологизм религиозного чувства и логичность познавательного метода в так называемой «феноменологии религии», Р. Отто совершает недопустимый (для позитивистски ориентированного религиоведения) акт смешения предмета и метода. Оформление феноменологии религии как «научной дисциплины» можно считать точкой отсчета появления проблемы нейтральности религиоведения, поскольку попытка изучать религиозный феномен «как он есть» (исходя из моего собственного переживания *святого* в том числе) противоречит принципу научной безличности.

В середине XX столетия явления религиозной жизни, утрачивая социальное значение, перемещаются, скорее, в область психологического пространства. Для развитых стран Запада религия становится вопросом личного выбора, что приводит даже к замене термина – это уже вопрос *мировоззрения*, но не веры в «Высшее Существо». XX век – это эпоха религиозного индивидуализма [1, с. 268]. Параллельно с процессами «индивидуализации религии» на Западе формулируются принципы «секулярного гуманизма», которые постепенно устраняют религиозные термины и коннотации из текстов, отвечающих за формирование мировоззрения, морали, идеологии.

Полагаю, что с середины XX столетия наблюдается перманентный кризис религиоведения, как научной дисциплины, который выразился первоначально в том, что религиоведы заявили об утрате роли религии в Западном мире и, возможно, о прекращении существования этого явления. Позднее стало очевидно, что роль религии не уменьшилась, однако форма «религиозного явления» до сих пор остается проблематичной.

При всей неясности религиозного феномена очевидна и существенна необходимость «нейтральности» религиоведческого исследования, которое выполняет (прямо или косвенно) роль экспертной оценки при взаимодействии субъектов властных отношений в государстве по вопросу религиозных институтов. Если для религиоведов не очевиден

вопрос о статусе религии, то для граждан страны и чиновников очевидны церковь, прихожане, проповедники, соответствующая литература, финансовые потоки, влияние иностранных агентов и пр.

Главная трудность построения нейтрального, неангажированного (религиозно или атеистически) религиоведческого текста в том, что религия непосредственно связана с пространством «жизненного мира». Религиозные тексты, повествуя о связи повседневной жизни с чем-то «высшим над человеком», выходят за грань описания бытовых предметов, явлений или процессов, окрашивая повседневную жизнь смыслами неочевидными, ценностными. Религиозные тексты как письменные, так и устные – это оценки (иногда радикальные) явлений политической, экономической, бытовой жизни человека. Попытка *изучения* этих текстов означает косвенную или прямую конфронтацию, потому что изучение – это в любом случае взгляд *извне* на «реальность религиозного предмета», что может быть недопустимо или опасно для некоторых конфессий.

Любое научное исследование в посылках или выводах содержит логические суждения, предполагающие отношения понятий языка, следовательно с необходимостью входит в конфликт либо с изучаемым религиозным явлением, либо с другими конфессиональными ценностными суждениями, которые согласуются или противоречат религиозной или какой-либо другой форме мировоззрения. Попытка сформулировать религиоведение по принципу «методологического атеизма» сталкивается именно с этой трудностью [3, с. 130].

Например, традиционный «конфликт науки и религии» очевидно разрешается в границах одного человека, который может верить в Бога или богов, если это не мешает исследованиям в физике или химии. Однако естественнонаучная картина мира (не допускающая Бога в принципе) не может никак согласовываться с христианством или исламом. Такое согласование науки и религии возможно внутри философских концепций, которые, однако, воспринимают научный методологический аппарат как «один из возможных», что противоречит научному принципу универсальности и системности. Примером может послужить популярная на Западе концепция «разумного замысла» (Intelligent Design), которая современным языком биологии переосмысливает принцип деизма эпохи Просвещения: мир сотворен Богом, но после акта творения Бог из мира удалился.

Итак, современная западная культура – это культура постмодерна, не предполагающая априорного доверия метанарративам [7, с. 10]. Западная техногенная цивилизация сохраняет авторитетность для не-

западных стран как символ материального благосостояния и власти. Однако наука, как метод познания или как форма мировоззрения, ограничена в поле социального действия и становится *одним из* видов культурного освоения пространства жизни.

«Переход к постмодерной культуре обнаруживает признаки смены парадигмы... господство в обществе технико-экономических теорий и решений сменяется преобладанием решений, ориентированных на контекст и обусловленных культурой <...> В постмодерную эпоху наука лишилась своей функции конституирования мировоззрения» [5, с. 45, 47].

Тем не менее, ситуация постмодерна не означает отказа от науки, она лишь постулирует кризис мировоззренческих оснований. Религиоведение – это попытка совместить безличность, нейтральность научного исследования и «полифонию» культур, мировоззрений, ценностей. На практике нейтральность религиоведческого исследования достижима лишь в границах *дискурса* конкретного метода, теологического, социологического, исторического и др., либо в сочетании курсов.

Понятие дискурса ввел в оборот Мишель Фуко [10, с. 24]. Несмотря на то, что его метод «археологии знания» неоднократно подвергался критике, термин *дискурс* активно используется в философии. Наиболее широкое значение термина *дискурс* – это речевая, текстуальная практика, включающая в себя не только структуру языка, но и все культурные дополнения, служащие агентами понимания – ритм языка, семантика, эмоциональная оценка и др. Термин *дискурс* формируется в поликультурном мире философии постмодерна. Анализ структуры речевых практик (их изменчивости, открытости, взаимозависимости и пр.) позволяет находить общие структурные линии при исследовании феноменов культуры.

В этой статье под *дискурсом* подразумевается система понятий и структура их взаимоотношений, характерные для какой-либо научной дисциплины, т. е. дискурс – это нечто большее, чем терминология, логические посылки, логика рассуждения (метод) и выводы. Дискурс – это структура речи, отношения понятий внутри текста, в том числе отношения различных научных дисциплин внутри одного текста.

Почему для религиоведения мы не можем использовать традиционный термин *наука* и вводим понятие *дискурс*? Дело в том, что ввиду неоднозначности феномена *религии*, религиоведческое исследование как правило, предполагает набор различных аспектов рассмотрения: исторический, теологический, социологический, этнографический,

психологический, юридический и др. Однако, исследование конкретной религиозной группы или текста необязательно содержит *определенный набор* аспектов изучения. Уместно задать вопрос от противного: возможно ли изучение религиозного феномена с точки зрения одного аспекта – социологического, исторического или, например, психологического? Ответ будет отрицательным. При этом, не существует характерного *религиоведческого* аспекта, метода или дискурса – в этом и заключается кризис методологии религиоведения.

Например, социолог проводит исследование социальной группы в четких границах своего метода, проводит опросы, использует авторский аналитический подход, делает выводы. Предположим, что религиоведение – это отрасль социологии. Тогда возникает вопрос – что есть в религиоведении такого, чего нет в социологии? Таким образом, религиоведение – это композиция дискурсов, своего рода *метадискурс*, охватывающий (и выхватывающий для разных моделей синтеза) элементы частных дискурсов. Мы используем термин *дискурс*, а не *аспект изучения*, ввиду структурной сложности каждого религиоведческого текста, который сам является уникальным дискурсом, показывающим явление в синтезе различных описаний.

В качестве примера дискурсивного анализа мы рассмотрим два учебника по религиоведению: (1) Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. М., 2008 г. (2) Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М., Викторов В. Ю. Религиоведение, М., 2012. Учебное издание не является полноценным религиоведческим исследованием, однако это *научный* текст, который вполне демонстрирует своеобразие авторского подхода.

Учебник «Основы религиоведения» под редакцией И. Н. Яблокова (2008) – это пример примата исторического описания для конкретных конфессий и методологического атеизма для религии в целом. В предисловии автор указывает: «Религиоведение сегодня включает ряд разделов, основными среди которых являются философия, социология, психология, феноменология, история религии» [2, с. 7]. В теоретической части учебника психология и социология религии описывается языком марксистского исторического материализма. Религия и вера рассматриваются как социальная функция или переходный этап в жизни общества. Например, условием религиозной веры является «дефицит точной информации о достижимости поставленной цели» [2, с. 72]. Глава учебника «Элементы и структура религии» состоит из разделов: религиозное сознание, религиозная деятельность, религиозные отношения, религиозные организации.

В первой главе «Определение религии» [2, с. 17] приводятся различные концепции по вопросу толкования *религии*, этот раздел является примером погружения в авторские дискурсы, здесь учебник раскрывает авторское содержание религиозно-философских концепций. Основная теоретическая часть учебника написана под влиянием историко-материалистического дискурса, что прослеживается по многим характерным высказываниям (например: «Как и любая другая сфера духовной жизни, религия зависима от материального производства» [2, с. 53]). Глава, повествующая о различных религиях и конфессиях, называется «История религии», т. е. уже в заглавии дискурсивно религиям отводится *место в истории*, но не в настоящем. Отдельные религии в учебнике презентуются строго в историческом порядке событий, почти без тематических рубрик. Например, в разделе «Иудаизм» описание священных текстов также включено в *исторический рассказ*, не выделено в отдельную рубрику. В главе «Детерминация религии» выделяются три фактора существования, формирования и воспроизводства религии: социумные, психологические и гносеологические. Однако здесь речь идет, скорее, именно об аспектах единообразного понимания религии, представленного в учебнике.

Признаком выхода из границ марксистского метанарратива становится глава учебника «Основные направления религиозной философии», однако здесь при раскрытии философского содержания отдельных конфессий акцент делается на историческом развитии и на авторстве, но не на философии как таковой. Этот раздел оформлен более как справочник, но не как учебник. Почти все философские мысли раскрываются после ссылок на авторов: «по мнению автора...», «согласно утверждению...» и т. п. Например, «Тертуллиан утверждал», «П. Абеляр пришел к выводу» [2, с. 202]. Такие дискурсивные приемы создают картину максимальной рефлексии, отчужденности автора от предмета исследования. Дискурсивно просто перечисляются философско-религиозные идеи, без акцентирования на главном, без отсылок к возможной современной актуальности этой философии.

Учебник В. Ю. Лебедева, А. М. Прилуцкого, В. Ю. Викторова «Религиоведение» (2012). Глава, презентующая религии и конфессии, называется «Мировые религии. Религии монотеизма»: религии осмысляются не только в их истории, но подаются как часть современной жизни. Рассказы о религиях содержат рубрики, которые немало разнятся для отдельных религий, но выделяются основные:

история или происхождение, вероучение, священные тексты, ритуалы, направления в религии. Таким образом, выделяются те элементы, которые создают картину не только истории конкретных религий, но и характерной для них религиозной жизни последователей.

В теоретической части учебника формулируется проблема множественности определения религии: «Найти то общее, что представлено во всех существующих религиях, причем в объеме, достаточном для определения, оказывается практически невозможным» [6, с. 16]. Проблема ставится *открытым* образом, однозначного ответа не дается. В теоретической части учебника под редакцией И. Н. Яблокова дискурсивно не звучит ни малейшего сомнения в правильности установочного определения религии, хотя упоминаются и иные разные определения. Впрочем, согласимся с правом авторов на нормативность собственного определения религии – расширяющаяся множественность существующих дефиниций [см.: 11] побуждает к определенности собственной позиции.

Глава учебника «Компоненты религии...» содержит разделы: религия и мистика, религия и ритуал, религия и культ, религиозный опыт, религия и вера, религия и богословие, религия и эзотерика, магия и религия. (В учебнике под редакцией И. Н. Яблокова эти элементы религии рассматриваются, но только в контексте сознания, деятельности, отношения). В заключении теоретической главы «Религиоведение как наука» указывается на полидискурсивность религиоведения: «Для глубокого анализа религиозной ситуации религиовед должен использовать не только результаты собственно религиоведческих исследований, но и данные социологии, конфликтологии, психологии, истории, политологии, культурологии и других наук и дисциплин» [6, с. 118].

В учебнике мы постоянно находим рефлексивные тональности по отношению к традиционным религиоведческим методам. Например: «...процессы ... *принято именовать* функциями религии в обществе (у разных исследователей можно обнаружить различия в наборе этих функций)» [6, с. 16]. (В учебнике под редакцией И. Н. Яблокова мы не найдем рефлексивных оговорок в отношении социальных функций религии).

Таким образом, второй из рассматриваемых учебников представляет собой попытку синтеза дискурсов и их объединения, что соответствует подходу, более актуальному для современной культурной ситуации.

В границах данной работы нет возможности дать развернутую характеристику религиоведения как метадискурса, но можно сформулировать ряд вопросов:

- Каковы черты метода религиоведения, без отсылок к уже сформированным дискурсам (социология, история, антропология, этнология, и др.)? Является ли позитивистское (или материалистическое) мировоззрение необходимым условием религиоведческого дискурса?

- Каким образом в исследовании религиоведа должен присутствовать *синтез дискурсов* или, как минимум, их сочетание в определенном порядке? Может ли изучение религиозных явлений ограничиваться отдельными аспектами или дискурсами?

- Если религиоведение – это метадискурс в синтезе малых дискурсов, то можно ли говорить об обязательном «наборе дискурсов» или аспектов изучения, а также о запрещенных дискурсах (например, психоанализ или теология)?

- Возможна ли иерархия дискурсов внутри религиоведческого исследования? Например, допустим ли примат истории или социологии, или религиовед должен следить за равенством дискурсов. Возможно ли такое «равенство»?

- Является ли очевидная тематическая направленность (например, социологическая или психологическая) религиоведческого текста признаком ангажированности автора?

Традиционно принятая в религиоведении концепция социологического и исторического анализа религии расширяется и вмещает в себя новые научные дисциплины, аспекты исследования, дискурсивные практики. Сочетание дискурсов в религиоведческом исследовании является необходимым (но не достаточным) условием для достижения методологической нейтральности. При этом, нейтральность, неангажированность религиоведческого исследования остается недостижимым идеалом до тех пор, пока не будет определено общее для всех исследователей поле религиозного феномена.

Список литературы

1. Белла Р. Социология религии // Американская социология. Перспективы. Проблемы. Методы. – М.: Прогресс, 1972. – С. 265–281.
2. Борунков Ю. Ф., Яблоков И. Н., Никонов К. И. и др. Основы религиоведения / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Высшая школа, 2008.
3. Бубнов Е. С. Что такое методологический атеизм? // Религиоведческие исследования. – 2016. – № 14. – С. 125–135.
4. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. Лосского. – М.: Мысль, 1994.

-
5. Козловски П. Культура постмодерна / пер. с нем. Л. В. Федоровой. – М.: Республика, 1997.
 6. Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М., Викторов В. Ю. Религиоведение. – М.: Юрайт, 2012.
 7. Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. – М.: Алетейя, 1998.
 8. Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2015. – Т. 16. – Вып. 2. – С.145–153.
 9. Узланер Д. Расколдовывание дискурса: «Религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. – 2008. – № 4(67). – С. 140–159.
 10. Фуко М. Археология знания / пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова. – К.: Ника-Центр, 1996.
 11. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.

Статья поступила: 21.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

Гуманитарная «миссия» религии как основание ее кризиса

В статье показано содержание гуманитарной (человекообразующей) миссии религии, успешное исполнение которой есть латентная причина ее кризисов. Используются идеи К. Ясперса, А. Маслоу, Э. Тоффлера, Д. Фурмана.

Элементом, обуславливающим функционирование религии как системы, является религиозное сознание. Сконструированная этим сознанием модель мира определяет варианты религиозных учений, поведение, переживания, идеалы и ценности, типы организаций. Автор считает, что принципиальным признаком религии является онтологическое противопоставление естественного и сверхъестественного, в котором ключевым является акцент на нулевой аксиологический статус земного существования человека. Этот акцент делает религию одним из самых эффективных способов, принуждающих индивида к поиску смысла и цели своей жизни. Религия создает условия формирования высшей человеческой потребности самореализации. Но человек, способный к самореализации, способен также жить и без религии.

The article shows the substance of the humanitarian (human-forming) mission of religion, the successful implementation of which is a latent cause of its crises. The ideas of K. Jaspers, A. Maslow, E. Toffler, D. Furman were used in the article.

The element that determines the functioning of religion as a system is religious consciousness. The model of the world constructed by this consciousness determines the variants of religious teachings, behavior, experiences, ideals and values, types of organizations. The author believes that the fundamental sign of religion is the ontological contrast of the natural and the supernatural, in which the emphasis is on the zero axiological status of the earthly existence of man. This emphasis makes religion one of the most effective ways that force an individual to search for the meaning and purpose of his life. Religion creates the conditions for the formation of the highest human need for self-realization. But a person capable of self-realization is also able to live without religion.

Ключевые слова: религия, религиозная модель мира, человек, кризис, информационная революция.

Key words: religion, religious model of the world, human, crisis, information revolution.

Кризисные состояния любого социального феномена, в том числе религии, привлекают общественное и исследовательское внимание. Этим было обусловлено появление философии религии и других

направлений религиоведческого спектра. Объяснения изменений, приведших к кризису, как правило, исходят из приоритета внешних факторов – политических, социальных, экономических, культурных трансформаций, не могущих не воздействовать на религию как элемент социальной системы.

Социокультурные трансформации интересно описаны и проанализированы американским философом и футурологом Э. Тоффлером, использующим метафору трех технологических волн, символами которых являются для первой – мотыга, для второй – конвейер или фабрика, для третьей – компьютер. Социальная, технологическая и информационная сферы в странах «второй волны» выполняли ключевую функцию в более крупной системе и не могли существовать изолированно. Они образовывали структуры основной «архитектуры общества» – общие для всех индустриальных стран, «независимо от их культурных и климатических различий, независимо от их этнических и религиозных традиций, независимо от того, называют ли они себя капиталистическими или коммунистическими [3, с. 76]. Каждая из трех волн создает особый социальный тип человека. Так, «индуст-реальность» способствовала развитию концепции личности, где индивид «имел право обладать собственностью, приобретать товары, заключать сделки, преуспевать или голодать в зависимости от степени собственной активности, мог выбрать себе религию и заниматься устройством личной жизни» [3, с. 195]. Цивилизации «третьей волны» используют новый способ доминирования – создание и эксплуатацию знаний: продают информацию и нововведения, менеджмент, культуру и поп-культуру, новые технологии, программное обеспечение, образование, педагогику, медицинские, финансовые и другие услуги всему миру.

Существенные, ключевые изменения в сфере экономических возможностей и внедрение новых технологий, которые выступают в качестве стимулирующих и, в то же время, дестабилизирующих факторов, ведут к трансформациям в структуре социальной организации и являются факторами дестабилизации и изменений в области мировоззрения в его разных формах (религия, мораль, искусство, философия). Здесь интересны как мера воздействия происходящих социальных модификаций, так и форма, интенсивность, глубина реакции на них.

Определяющая черта современности – стремительные перемены, происходящие во всех сферах жизни. Новые технологии в достаточно близкой перспективе могут привести к упразднению массовых профессий в сферах производства, управления, услуг (включая здравоохранение и образование). Это не только страшный призрак

тотальной безработицы, но и разрушение привитых религией представлений о труде – непременно «в поте лица своего», – к которому предназначен человек, о труде, смысл которого почти исчерпывается «благом общества» и обеспечением личного «пропитания».

Доступность продуктов цифровых технологий сотворяет, в том числе, новую реальность повседневности, неоднократно меняющуюся на жизни одного поколения. «Изменяющийся мир», «изменения в мире» – это происходит не само по себе, а устроено человеком, обустроивающим среду своего обитания. Делая мир «как лучше», он не всегда прогнозирует последствия.

Начавшаяся в индустриальную эпоху атомизация социума, набирает обороты в постиндустриальном цифровом обществе и проявляется, в том числе, в растущем разнообразии потребностей, ценностей и стилей жизни (что находит отражение в растущей дифференциации продуктов и сервисов). Общение с гаджетами и через гаджеты уже обозначает новую проблему утраты навыков личной коммуникации («офф-лайн», «в реале»). Горизонтальность связей «всех со всеми» в социальных сетях, возможность высказаться «не взирая на лица» (проявить свою личность, укрывшись за «ником») противостоит существующей де-факто иерархичности социального устройства. Насколько атомизация общества грозит увеличением неопределенности (хаоса) в мире, насколько устойчивой или пластичной окажется «духовная вселенная», так же затронутая движением к атомизации и субъективизму, покажет время.

Что касается религии, то она никогда не была инициатором глубинных экономических и технологических изменений. В известной мере, она оказывается «потерпевшей стороной». Теоретические открытия в точных и естественных науках, особенно, в близких к «земным» потребностям медицине и генетике, открытия, внедряемые с помощью «компьютера» в жизненную практику, «пересотворяют» мир, конкурируя с изначальным «замыслом». Люди принимают новации и мало реагируют на возражение религиозных институтов.

Религия в лице своих институтов может пробовать вписаться в процесс трансформации реальности в нише морального обеспечения, на бытовом уровне – как духовно-психологическая компенсация потерь от цифровизации. Поколением, родившимся на рубеже XX и XXI вв., темпы технологических и социальных изменений воспринимаются вполне органично. Но тех, кто привык жить с «уверенностью в завтрашнем дне», ожидая, что завтрашний будет таким же, как вчерашний, новая реальность застала врасплох. Возможно, что старшим поколениям религия – в обычной (привычной, обыденной) трактовке

ее социальных функций – будет помогать переживать время перемен, сохраняя для них образ воплощенной стабильности. И, одновременно, учитывая новые ритмы жизни, «настраиваться» на интересы молодых и предлагать свои услуги в электронной «шаговой доступности». Широко известны примеры электронных четок, электронной исповеди, киберпаломничества. Последнее может быть как вариантом ознакомительного путешествия, так и легко осуществимым паломничеством [8, p. 41].

Обсуждается проблема влияния науки и новых технологий не только на функционирование конфессий, сложившихся за пределами мировой паутины, но и на рождение феномена киберрелигии. В частности, речь идет о таком типе киберрелигии, для которой компьютерные технологии приобретают статус сверхценности, наделяются качествами священных объектов. Компьютерная виртуальная реальность выступает в качестве высшей реальности, сверхценного инобытия, находящегося вне границ обыденного существования и доминирующего над ним [1, с. 32]. Отталкиваясь от эволюционной теории культуры Уолтера Онга, сосредоточенной на влиянии на сознание форм коммуникации, можно различать два состояния – (а) первичная устность (orality), письменность (саморучное письмо, печать), (б) вторичная устность (secondary orality) электронных медиа [10], Стивен О'Лири рассматривает возможные трансформации религиозных верований и практик. Сравнив коммуникационную революцию (появление книгопечатания), одновременную Реформации, он высказывает предположение, что «цифровая революция будет сопровождаться столь же массовыми потрясениями в социальной сфере вообще и в религии, в частности» [9, с. 787].

Можно ли все это характеризовать как проявление кризиса религии, которая опять «отстала от жизни», то есть как процесса, обусловленного внешними ей факторами? И что в структуре религии подвержено кризису – институты, доктрины, переживания верующих и т. п.? Из теории систем следует, что причина кризиса системы находится в самой системе. Трудно оспорить простую мысль о том, что если религия это система, то причина ее кризиса присутствует (коренится) в ней самой. Вопрос в том – что это за причина? Является ли современный кризис способом системосохраняющей переналадки или в его результате жизнеспособными окажутся какие-то элементы прежней религиозной системы, например, личная религиозная вера?

Институциональные формы религии, доктрины и организации, проповедуемый набор норм выступают не только в качестве «вечных» величин, но и как переменные. Они задаются социально-

культурными обстоятельствами и при определенных условиях их значимость может быть сведена к минимуму. Кризисные состояния религии можно рассматривать как следствия ее собственных воздействий на социально-экономическую реальность – будут ли это действия институтов или идей. Здесь причины изменений в религии находятся в ней самой, в преодолении появляющихся расхождений между сложившимися институциональными формами и индивидуальными религиозными потребностями (вполне убедительно эта сторона рассмотрена в классических трудах М. Вебера).

Как полагают многие, религия представляет собой не просто маркер, отличающий человека от других живых существ, но и важнейшую «опору» в его жизни, поэтому сопровождает человека от доистории до сегодняшнего дня (и будет с ним завтра). В какой опоре человек нуждался на разных этапах истории, так, сообразно этой нужде, и трансформировалась религия. Поскольку за тысячелетия люди выработали множество вариантов применения религии как адаптационного инструмента, то культура хранит разные религиозно заточенные «девайсы», пригодные для использования обществом, государством, социальными группами и индивидами. Мнение о совечности религии человеку делает предсказуемыми предположения о перспективах религии: пока человек это человек, то религия будет пребывать с ним.

Ни секуляризация, ни теоретический и/или политический атеизм, как показывает история, не смогли пошатнуть позиций религии. Напротив, эти кризисогенные для религии факторы способствовали устранению или «модернизации» теряющих жизненную актуальность организационных (организованных) форм религиозности, выявив необходимость религии, если не на социальном, то на индивидуальном уровне. Последний реализуется, в частности, во внедоктринальных, внеинституционализированных формах, изучаемых в социологии религии как «диффузная», «невидимая», «имплицитная», «невидимая» и пр. Имеющие место переходы верующих из одной конфессии в другую не являются объективным свидетельством за или против любой из них, но, главным образом, оказываются реализацией субъективных поисков «своей» религии. Социальное бытование религии в ее институтах, учениях, трансформациях – одна из ключевых тем социологии религии [2, с. 4–8].

Факт субъективизации веры подлежит научному анализу в контексте социокультурных трансформаций, причиной и следствием которых является человек. Если же идея «совечности» религии человеку опирается на априорную посылку ее имманентности психике и миро-

воззрению, то ход доказательств и вывод очевидны – конечно, религия «есть», даже если человек об этом не знает. Однако, тогда религия, «вписываемая» как основополагающий или дополнительный фактор в разные проявления социальной и частной жизнедеятельности человека, теряется как предмет исследования.

Словосочетание «гуманитарная миссия» в заголовке статьи не предполагает ассоциаций с благотворительностью, «моральными канникулами» для слабых и пр. Здесь центральной является тема «человекообразующей» роли религии (без идеи ее «совечности» человеку).

Элементом, обуславливающим функционирование системы религии, является религиозное сознание, «религиозность» которого, определяющая переживания, варианты религиозных учений, поведение, идеалы и ценности, типы организаций и пр., покоится на сконструированной этим сознанием модели мира. Принципиальным признаком религиозной модели мира является удвоение реальности, в котором (удвоении) существенно не просто онтологическое и ценностное противопоставление сверхъестественного и естественного, а то, что естественное (земное), как место пребывания человека, не имеет в себе ни смысла, ни цели. То есть дуальная религиозная модель мира предъявляет индивиду его жизнь как без-ценную и без-цельную, с нулевым аксиологическим статусом. Как писал К. Ясперс, перед человеком открылся и ужас мира и его собственная беспомощность и он, «стоя над пропастью, ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения» [7, с. 33].

Осевой прорыв (начавшийся раньше возникновения «второй волны») характеризуется не усовершенствованием лучшего из порожденного традиционной культурой, а отрицанием исторических перспектив для ее носителя и создателя – коллективного «мы-индивида». У философии, как «духовной практики», с религией много общего в плане объема содержания (мир и человек в нем), но в отличие от религии философия имеет дело с относительно ограниченными аудиторией и областью применения, редко распространяющуюся в реальность повседневной жизни. Философия прививает свободу мыслить, но – если у индивида нет насущной потребности в самопознании и самосовершенствовании – она свободна от необходимости внедрять плоды размышлений в *личную* жизненную практику.

Поскольку религия смогла почти до каждого донести экзистенциальные проблемы как *личные* заботы, принуждая к их более или менее самостоятельному личному разрешению, то она способствовала становлению «я-индивида» в неизмеримо бóльших масштабах, нежели философия.

Религиозная модель мира, в которой предъявлено отсутствие телеологических оснований появления как природы, так и вышедшего из нее человека, стала эффективным инструментом культивирования человеческого в человеке («очеловечивания» или *full human*, по А. Маслоу). Представленная религией онтологическая «ничтожность» среды обитания понуждает любого живущего человека, независимо от его социального статуса, меры образованности и интеллектуальности, включать в свою жизнь «предельные вопросы». «Откуда мы пришли? Кто мы? Куда мы идем?», – как сформулировал их в названии своей известной картины Поль Гоген.

Чтобы религия из чьего-то личного мнения, откровения, переживания стала актуальной для многих, необходимо, но не достаточно только того, чтобы для восприятия этого откровения и следования ему было готово некоторое количество человек. Становясь алгоритмом отношения к жизни многих, постепенно достигающих значимого большинства, религия вырабатывает институты, способы трансляции идей, сплочения единомышленников [см.: 6, с. 110–113].

Несущественность миропорядка создает развилки в решении вопроса организации жизни в нем. В земной реальности онтологическую противопоставленность естественного и сверхъестественного можно преодолевать разнообразием вариантов примирения, воплощаемых конкретными религиями. Поскольку человек живет *здесь*, то у него складываются разные отношения с миром. Впрочем, встречается и крайняя позиция отрицания, которая более присуща одиночкам и не может быть повсеместным мейнстримом не только из-за «слабости» характера или недостаточной «твердости» большинства верующих, но и потому, что в пределе это путь к самоликвидации человечества. Негативное отношение к миру может обусловить модель поведения, которая строится на активном противопоставлении наличным, то есть, неистинным ценностям. Отрицаемое земное получает «высшую» санкцию на жизнь, оно оправдывается как некая неизбежная необходимость для достижения человеком главной – внеземной, потусторонней – цели, что столь же неизбежно ведет к обустройству поюстороннего «под себя» (пусть как место временного пребывания, используя имеющиеся земные структуры и не пытаясь реконструировать кардинально).

Религиозные институты, настраиваясь на исполнении своей функции адаптации индивида к жизни в без-цельном мире, делают онтологический разрыв преодолемым при определенных условиях.

Следствием может стать радикальная перестройка в религиях своего изначального содержания, что было блестяще проанализировано Д. Е. Фурманом на примере христианства [5, с. 25–29]. Характерно, что чем более последовательно представляется разделенность реальностей, тем больше вариантов воплощения в религиозных организациях имеет базовая идея. Хрестоматийный пример – история христианства, где из некоторого набора поступков и высказываний основателя, запечатленных в новозаветных текстах, в итоге появляется трудноисчислимый набор версий.

Религия обращает человека к себе и в себя, она вырабатывает правила поведения в этом мире на пути к цели, лежащей за пределами человеческой жизни, оправдывая таким образом бессмысленность мира и примиряя с ней. Следует подчеркнуть, что главным здесь является не болеутоляющий терапевтический эффект, а принуждение к осознанию человеком самого себя. Собственная посюсторонняя жизнь становится зоной действия и ответственности человека, поскольку награда после смерти причитается не за саму смерть, а за каким-то образом прожитую жизнь. Индивид *лично* заинтересован в «качестве» своей будущей жизни, что заставляет его глубже анализировать жизнь текущую, оценивать не только конкретные поступки, но и слова и мысли. Воспринимая мир в его «злом» несовершенстве, совершенствующийся человек подчеркивает для себя свое отделение или отделенность от этого мира. Самосовершенствование может восприниматься в качестве религиозного долга, будет ли это исполнением некоего требования «свыше» или внутренней потребностью «обретшего истину» (и потому не нуждающегося в земных государственных законах). Можно пребывать в этом мире, но жить в измерении мира иного, что практиковалось, например, у русских религиозных диссидентов (сектантов) [см.: 4, с. 141–154].

«Церкви пустеют» – факт, отмеченный еще в прошлом столетии, характеризует ситуацию с посещением богослужений во многих европейских странах. В условиях, когда роль религиозных институтов снижается, а расхождение с утверждаемыми ими религиозными нормами нарастает, социально-политический фактор можно дополнить предположением, что религиозные институты и их установления выполнили свое назначение – человек обрел способность (получил право и пр.) самостоятельно реализовывать себя в качестве верующего, свободно выбирая «подходящую» форму религии и способ осуществления своей религиозности. Путь к высшей ступени в пирамиде по-

требностей – потребности самореализации ведет не только к росту значимости персонально особенного в каждом индивиде. Там, где сталкиваются еще не изжившая себя индустриальная волна и накрывающие «индустриальное» общество революционные цифровые технологии, растущая потребность в религиозном разнообразии входит в противоречие с устоявшимися унифицирующими формами организации религиозной жизни. При этом необязательно дело доходит до неприятия основ вероучения – речь о праве личного отношения к ним.

Секуляризация, как продукт кризиса установившихся способов самореализации религии, может восприниматься и как свидетельство изживания религии, начало процесса ее угасания, и как необходимый этап обновления отношения к верующему. Верующий в секулярном мире это уже не неразумное дитя, нуждающееся в неусыпном руководстве и контроле, а совершеннолетний человек, способный различать добро и зло. Процесс приватизации религии, превращение ее в «личное дело» (даже при сохранении формального членства в религиозной организации) означает готовность индивида выстраивать свои отношения с запредельной реальностью – такой, как он сам лично ее понимает. «Наши религиозные взгляды, подобно нашим вкусам, становятся менее одинаковыми и стандартизированными» [3, с. 415]. Можно предположить, что в отмечаемой многими взаимообусловленности рынков материальных и религиозных услуг с ними имеет дело уже «совершеннолетний человек», в становлении которого в историко-культурном процессе религия сыграла одну из ведущих ролей.

Обретение человеком самооценности способствует переформатированию модели мира, в которой онтологические барьеры естественного и сверхъестественного не лишают мир человека смыслов, ценностей и целей. Религия создает для человека такие условия «возрастания», что он, достигнув «совершеннолетия», готов жить в мире, который объективно не исполнен смысложизненным содержанием, творить себя с религией или без нее. Религия так примирилась с необходимостью обустриваться в наличной реальности, используя для этого земной инструментарий, что сохраняет скорее «теоретическое» понимание идеи ценностного приоритета трансцендентного (сверхъестественного), чем ее действенное переживание и применение. Совершеннолетний человек может жить отдельно от религии, навещая её, как родителей, по воскресеньям, хотя совершеннолетие не имеет непременно проявлением полный разрыв, и совместное проживание «с предками» не отменяется.

Список литературы

1. Забияко А. П. Киберрелигия и хайтек-язычество: трансформации религии в эпоху высоких технологий // Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А. П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2012. – С. 26–68.
2. Смирнов М. Ю. Общий обзор социологии религии // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – С. 4–8.
3. Тоффлер Э. Третья волна. – М.: АСТ, 2004.
4. Гульпе И. А., Лузина Т. И., Горшкова Е. А. Религиозное диссидентство как социальный и мировоззренческий конфликт (российский опыт) // Конфликтология. – 2019. – Т. 14. – № 2. – С. 141–154.
5. Фурман Д. Е. Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Фурман Д. Е. Избранное. – М.: Территория будущего, 2011. – С. 24–65.
6. Элбакян Е. С. Институционализация религии // Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017. – С. 110–113.
7. Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.
8. Digance, Justine. Religious and Secular Pilgrimage: Journeys Redolent with Meaning // Tourism, Religion and Spiritual Journeys / ed. by Dallen J. Timothy and Daniel H. Olsen. – London; New York: Routledge, 2006. – P. 36–48.
9. O'Leary, Stephen D. Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks // Journal of the American Academy of Religion. – 1996 (winter). – Vol. 64. – No. 4. Thematic Issue “Religion and American Popular Culture”. – P. 781–808.
10. Ong, Walter J. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. 2nd ed. – London: Methuen, 2002.

Статья поступила: 19.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

Психологическая теория религии М. А. Рейснера

В статье дается анализ теоретической модели научного исследования религии, предложенной историком, философом и социальным психологом М. А. Рейснером (1868–1928). Показан переход этого исследователя от истории и теории права к проблемам теоретического религиоведения. Охарактеризованы взгляды Рейснера на место и роль психологии религии в системе гуманитарных дисциплин, его подход к исследованию сущности и значения религиозных эмоций и символики, а также его трактовка некоторых особенностей религиозного восприятия мира. Рассмотрена связь религиоведческих идей Рейснера с психоаналитической теорией и марксистским учением. Указаны обстоятельства, препятствовавшие завершению некоторых проектов ученого.

The article analyzes the theoretical model of scientific research of religion proposed by the historian, philosopher and social psychologist M. A. Reisner (1868–1928). The transition of this researcher from the history and theory of law to the problems of theoretical religious studies is shown. The author describes Reisner's views on the place and role of the psychology of religion in the humanitarian disciplines system, his approach to the study of the essence and meaning of religious emotions and symbols, as well as his interpretation of some features of the religious perception of the world. The connection of Reisner's religious ideas with psychoanalytic theory and Marxist teaching is considered. The circumstances that prevented the completion of some his projects are indicated.

Ключевые слова: религиоведение, психология религии, психоанализ, религиозная вера, религиозные символы, марксизм.

Key words: religious studies, psychology of religion, psychoanalysis, religious faith, religious symbols, Marxism.

1920-е годы – период интенсивного развития психоанализа. Будучи первоначально одним из методов лечения невротических расстройств, с течением времени он все дальше отходил от исходных целей, закрепляясь в области наук о культуре и, среди прочего, в качестве одного из методов понимания религии и мифа. Первые шаги в этом направлении сделали сам З. Фрейд и его ученики – К. Абрахам, Т. Райк, О. Ранк. Они заложили основы психоаналитического подхода к явлениям культурной и религиозной жизни, разработали соответствующий понятийный аппарат и схемы интерпретации. В это время

их работы активно переводились на русский язык, а некоторые из их учеников (например, М. В. Вульф) стали пионерами психоанализа в России, идейными вдохновителями кружков, секций, издательских проектов.

К числу энтузиастов и организаторов советской науки принадлежал М. А. Рейснер – профессор права Томского, Петербургского, а затем Московского университетов. Он стоял у истоков Коммунистической Академии, где в 1926 г. создал кабинет по изучению религиозной идеологии, который возглавлял до своей смерти в 1928 г. [см.: 11].

Исследуя происхождение и развитие правовых норм, Рейснер отмечает ключевую роль религиозных представлений на начальных этапах этого процесса. По его мнению, мистическая связь с миром, связь «внутреннего чувства субъекта с внутренней сущностью явлений, предмета или живого существа» [16, с. 26], является первым методом обоснования организации и поддержания необходимого общественного порядка. Чтобы понять эту связь, ученый обратился к теории подсознательного, которая к тому времени получила развитие в трудах У. Джеймса [8], П. Жане [9], Б. Сидиса [27]. Обобщая их разработки и подводя нас к проблеме мистического опыта, М. А. Рейснер пишет:

«Прежде всего подсознательное ... обладает неограниченным и всеобъемлющим запасом опыта и воспоминаний, который ощущается нами как сама жизнь в ее необъятности. С этой стороны оно может с успехом сыграть роль средства для погружения во “все”, для установления и интимной связи с миром, для создания непосредственного “космического чувства”» [16, с. 27].

В сфере подсознательного формируется представление о мире, наполненном разумными и наделенными волей силами, и преодолеваются изначальные страхи. С течением времени, наблюдающий за проявлениями внешней действительности и за самим собой человек осознает, что он сам одна из таких живых и деятельных сил. Так он подходит к постижению единого мирового духовного начала, имеющего многообразные проявления и являющегося высшим основанием нормативного порядка.

Соответственно, первой появляется практика угождения божествам и духам, следования их воле и их указаниям, наряду с которой формируется принцип магического знания. «Участие племенных и домашних богов в гражданском обороте и развитие “табу” содействует выработке особых сакральных, магических формул, обеспечивающих верность обещаний, неприкосновенность собственности, соблюдение договоров как во внутреннем, так и в международном

обороте» [16, с. 35]. Отсюда возникает то, что Рейснер назвал «социальной магией», которая затем становится частью ранней государственной идеологии. В качестве одного из источников правовых норм на данном этапе выступают пророчества, которые придают первым особенную силу и способствуют их закреплению в качестве божественного закона. Сформированные под влиянием мистического мироощущения и пророчеств, нормы и культурные ценности, по Рейснеру, «получают характер величайшей авторитарности и силу массового внушения» и «становятся необычайно косными и способными к вековой традиции» [16, с. 37]. Неудивительно, что некоторые из них могут сохраняться на протяжении сотен и даже тысяч лет.

Рейснер намечает два главных момента дальнейшего религиозного развития. Во-первых, разворачивается длительный процесс очищения и возвышения религиозных представлений, что способствует, в том числе, формированию идеала Царства Божьего на земле [16, с. 196–200; 17, с. 333–453]. Во-вторых, постепенно теряет первоначальную остроту противоречие материального и духовного, которое, по мысли ученого, является одной из основ мистического сознания.

Отныне «мистика остается частью как временное явление, частью – как средство для частных целей. Вражда духа и плоти примиряется путем установления формального симбиоза в символах, обрядах, культе и мистериях. Таким образом, с одной стороны, верующие идут в храм специально за повышением своего жизненного тонуса и усилением своей психики путем обращения к подсознательному и его организации для моральных, культурных целей или целей борьбы; с другой же, – получают благодаря обрядам и культу непосредственное освящение плоти и мира при помощи таинственно действующего духа. Подсознательное здесь не замыкается в своего рода духовную могилу, а охватывает в качестве активной силы практическую жизнь» [16, с. 39].

Знакомство с психоаналитической теорией подкрепило предположение Рейснера о связи религиозного мироощущения со сферой бессознательного. С начала 1920-х гг. он становится сторонником психоанализа. Более всего в новой теории его привлекало понятие бессознательного, наполненное конкретным содержанием, и указание путей, которыми оно связано с повседневной жизнью и творчеством человека, а также со сферой религии. Этой конкретики, по его мнению, не хватало, например, У. Джеймсу, который в общем двигался в верном направлении [25, № 1, с. 45–46, 49–50].

Материалистическое по своей сути понимание бессознательного, предложенное Фрейдом, согласно М. А. Рейснеру, является точкой сближения фрейдизма и марксизма: «Указанный Марксом характер

утешения и успокоения религии ..., также как давление и гнет человеческой природы, стихий, а затем и общественной среды, нашел полное подтверждение в учении Фрейда, где подробно психологически выясняется значение вытеснения, замещения и всемогущества мышления» [25, № 3(2), с. 106]. Соответственно религия (в психоанализе – один из видов сублимации энергии бессознательного) также понимается в материалистическом ключе. Оценивая вклад Фрейда в разработку проблем психологии религии, предпринятую им в «Тотеме и табу», Рейснер замечает:

«Он (Фрейд – Д.Д.) не только целиком подчинил индивидуальную психологию общественной среде и выяснил наряду с ее онтогенезом филогенетическое развитие, но резко противопоставил первобытный принцип наслаждения ... общественному принципу реальности ... и тем самым определил материалистически понимание общежития. Выводом из этих революционных для буржуазного общества положений был анализ первобытных форм религии, который совершенно и до конца раскрыл нам и ее основное содержание в отражении древней социальной борьбы и форму – эротическое или либидинозное мышление, совершенно аналогичное мышлению невротиков и параноиков» [23, № 3, с. 59].

По мысли М. А. Рейснера, разработанная на основе психоанализа психология религии должна стать дополнением и завершением исторического и социологического анализа религиозной жизни. В Плане работы кабинета религиозной идеологии он пишет:

«После исследования объективной стороны религии открывается необходимость обследования ее субъективной стороны или, иначе говоря, за социологией религии должна последовать ... социальная психология. Сюда входят вопросы: соотношение между религиозными переживаниями и физиологической системой человека. Влияние возраста, пола и душевных заболеваний. Связь между религией, семейственной и сексуальной жизнью. Религия как сексуальный невроз и сублимация. Религиозный акт. Формы и виды мистического сознания и его символики. Религия и массовое внушение. Психология культа – таинств и обрядов. Пророчество, подвижничество и жречество. Религиозные эпидемии. Религия как организация стенического подъема масс и личности» [4, с. 159].

В этом суждении М. А. Рейснер как бы избегает выражения «психология религии», заменяя его «социальной психологией» и определяя общее направление исследований в данной области, которого придерживались советские ученые [14, с. 164; 15, с. 135; 29, с. 207]. Тем не менее, здесь содержится указание на широкий круг проблем, которыми занимается психология религии – от роли индивидуальных (в частности, половозрастных) факторов до проблем психологии ритуала и массовых помешательств на религиозной почве.

Вопрос о соотношении между религиозными чувствами и некоторыми биологическими особенностями человека, поставленный Рейснером вполне в духе того времени [ср.: 7, с. 51–56], решается в соответствии с установками классического психоанализа. Религиозные чувства в его представлении суть разновидность естественных чувств. С половой сферой их связывает единый источник – неудовлетворенность, скопление отрицательных импульсов и стремление человека к слиянию с объектом любви, необходимое для разрядки; сходны и способы проявления – в виде интенсивных переживаний радости и счастья [19, с. 57; 20, с. 30]. Разница между естественными и религиозными эмоциями заключается в глубине и продолжительности: религиозный экстаз в этом отношении превосходит любые другие переживания [19, с. 57]. По М. А. Рейснеру, такая эмоциональная разрядка необходима в классовом обществе, где возможности выхода энергии либидо ограничены, и где вследствие этого она вытесняется, подавляется, искажается, в результате чего могут возникнуть различные психические расстройства [19, с. 40–41]. В стремлении не допустить этого и обрести опору, человек использует все доступные возможности и одними из первых ему на помощь приходят религиозные символы бессознательного происхождения.

Религиозные эмоции близки тем, которые испытывает ребенок по отношению к родителям, в частности, к отцу. Рейснер приводит несколько примеров обращения [19, с. 16–19] и делает вывод: «Вся суть так называемого религиозного обращения заключается в искусственном младенчестве» [19, с. 24]. Присутствие отца, возможность обратиться к нему облегчают жизнь человека. Вместе с тем, в религиозных чувствах прослеживается и характерная для отношений с отцом амбивалентность: его не только любят, но и боятся, поскольку он обладает бесконечной силой и воплощает собой принцип реальности, по Фрейду [30, с. 57], а потому с ним вынуждены считаться. Амбивалентность проявляется и в том, что в некоторых религиозных системах обожествляется пол и его символы и в тоже время подавляются плотские желания. Связанная с этим внутренняя борьба, нарастание и затухание инцестуозных тенденций (Эдипов комплекс) и последующий переход к упорядоченной половой жизни нашли свое отражение в мифологии народов разных стран и эпох [17, с. 259–260; 19, с. 46–47].

Религиозная символика, как и эстетическая, имеет либидинозную природу. Разница между ними заключается в том, что в отличие от эстетических и рациональных символов, которые, по М. А. Рейснеру, формируются в результате сублимации сексуальной энергии, в фор-

мировании религиозных символов задействован механизм вытеснения. Источником символов является практическая потребность адаптации человека к условиям окружающего мира, которая приводит к необходимости выработки системы сигналов. Они обусловлены психологией той или иной группы, которая, с точки зрения марксистской теории, порождается производственными отношениями, в свою очередь, связанными с ростом производительных сил. Символика теряет свое значение, когда утрачивается необходимое экономическое значение в жизни организма. Все это характерно также для символов-раздражителей животного мира [24, с. 188–189].

Главная специфическая особенность культурной символики заключается в том, что «она без всякого сравнения с сигнализацией биологического мира становится отражающей, отображающей или выразительной». И далее:

«Условный или произвольный, часто случайный сигнал, связанный, быть может, со второстепенным, хотя бы и часто или даже постоянно повторяющимся признаком, испытывает то изменение, что его форма приобретает или отдаленные внешние очертания действительного предмета или явления, как они вызывают зрительную реакцию со стороны человека, или же становится подробной и точной сигнализацией речевых реакций, достигших благодаря техническому прогрессу необычайной тонкости и сложности. Немая речь (мысль), громкая речь и речь, переложенная в зрительную символику (письмо), стала способной к передаче не только отдельных реакций на эмпирические явления и факты, но на их группы, соотношения и связи. Связь между явлением и символом, которая у животного является тонкой нитью между скрытым от него миром явлений и не менее темным аппаратом инстинктивного приспособления рефлексов, приобретает у человека исключительное развитие, полноту, ясность и законченность» [24, с. 190–191].

Символы, в том числе религиозные, отличаются также пластичностью: они могут использоваться в разное время и служить различным целям. Содержание и форма религиозно-мистической надстройки, как называет ее Рейснер, не связаны необходимым образом друг с другом [См. историю символики отца (первопредка): 21, с. 92]. При общей форме содержательное наполнение символа в тот или иной период времени существенно различается, в зависимости от целей, которым он служит. В этом смысле основной задачей социальной психологии Рейснер считает выделение типов социальной символики в их связи с общественными запросами и уровнем развития производительных сил [24, с. 192].

Как видно из сохранившихся документов, Рейснер возлагал большие надежды на исследования символики. В Плане работы сек-

тора социальной психологии, который создал (в 1923 г. при Институте научной философии Комакадемии) и возглавлял ученый, «изучение основных видов социальной символики» поставлено в один ряд с изучением психологии масс и классовой психологии [3, с. 6]. Здесь же приводится описание трех видов символики – сексуально-мистической (религиозной), романтико-эстетической и рациональной. В случае религиозной символики предполагается исследование с использованием психоаналитического метода в «субъективно-индивидуальной» (религиозные чувства и мистический экстаз) и «объективно-социальной» (мифы, обряды, таинства) сферах [3, с. 6]. В докладе «Проблема психологии в теории исторического материализма» (1924) М.А. Рейснер вернулся к этим соображениям и указал на значение исследований символики для понимания «дологического» мышления примитивных людей [2, с. 29–30].

Религиозная символика, по М. А. Рейснеру, возникла в ту эпоху, когда возможности непосредственного выхода сексуальной энергии еще не были ограничены, а хозяйственные отношения находились на начальной ступени развития. С течением времени ситуация меняется, принцип удовольствия, в соответствии с фрейдовской теорией, уступает место принципу реальности, примитивные представления и желания вытесняются в сферу бессознательного. Вследствие этого религиозная жизнь становится более организованной, а ее символическое измерение приобретает рациональные очертания.

Однако изначальная связь религии и бессознательного сохраняется вплоть до наших дней, а вместе с ней – и некоторые особенности религиозного отношения к миру, среди которых М. А. Рейснер выделяет главенство эмоций, приоритет образного мышления, отсутствие различий между желаемым и действительным. Это приводит к «свободной замене одних лиц и предметов другими, к расцветиванию при помощи чувства людей и предметов без всяких к тому оснований, к сосредоточению на ... случайных вещах громадной силы любви и ненависти». [18, с. 20].

Такое восприятие мира не чуждо и современному человеку. Оно проявляется с особенной силой в те моменты, когда он сталкивается с тяжелой реальностью. Не в силах найти практическое решение проблем, он встает на путь иллюзорного преодоления проблем собственного существования [18, с. 21, 35]. С точки зрения марксиста Рейснера, это приводит к консервации социальных противоречий и упрочивает существующий порядок [18, с. 27–34].

К этому тезису Рейснер добавляет объяснение распространения, в отдельных случаях очень быстрого, и закрепления религиозных пред-

ставлений, а также массовых помешательств на религиозной почве, — связывая их с тяжелыми условиями жизни людей, ее однообразием, с ограничениями в культурном развитии, имеющимися в капиталистическом обществе и т. д. Эти факторы угнетающе действуют на человека, делая его более подверженным религиозному внушению, которое закрепляется при помощи практики исповеди и контроля за половой сферой [20, с. 51–54]. Интересно, что если отбросить указание на половую сферу, то окажется, что здесь мы имеем дело с подходом, который развивали в своих сочинениях русские психиатры, также связывавшие веру в разного рода чудеса и пророчества, а также эпидемии кликушества и бесоодержимости — с низким уровнем жизни и быта значительной части населения [5, с. 132; 13, с. 15–19; 26, с. 121–122; 28, с. 79–80].

Таким образом, в вопросах психологии религии М. А. Рейснер придерживается психоаналитического подхода. Религия, по его мнению, представляет собой канал, аккумулирующий сексуальную энергию и дающий ей новое направление, необходимый выход, которого она в противном случае не могла бы найти [18, с. 86–87; 20, с. 40–41]. При этом он делает важное дополнение: такова функция религии в доклассовом и классовых обществах, где возможности выражения человека очень скромны и где он, встречаясь с тяготами жизни, вынужден искать иллюзорное утешение; в обществе бесклассовом, коммунистическом, за счет устранения гнета и социальных ограничений необходимость в такого рода вытеснении отпадет и, следовательно, для религии попросту не останется места [19, с. 14, 46–47].

Можно сказать, что ученый предпринимает оригинальную попытку совместить данные психоанализа и марксизм: способы вытеснения и механизмы сублимации варьируются от одного общества к другому и связаны с уровнем производства и соответственно с уровнем развития общества [23, № 5-6, с. 140–141]. Марксизм и фрейдизм в этом смысле не противоречат друг другу и так или иначе утверждают идею, что человечество следует по пути все большего усвоения принципа реальности [25, № 3(2), с. 105]. Ошибка Фрейда (по Рейснеру) заключается в том, что он остановился на самой первой из возможных ступеней организации — мистико-сексуальной — и не показал переход к более рациональным формам, не смог объяснить, «почему сублимация дает в одном случае религию, в другом искусство, а в третьем науку, почему одни общественные группы пользуются ... сексуально-мистическим методом представления, а в другом — рациональным, почему, наконец, одна из них регрессирует в известные эпохи только до романтики и мифа, а другая — до массового помеша-

тельства» [23, № 5–6, с. 142–143]. Поэтому, хотя психоаналитическая теория, раскрывшая в религиозном сознании механизмы успокоения и снятия противоречий (внутренних и внешних), близка марксизму и обладает «достаточными признаками материалистической системы» [25, № 3(2), с. 106], она всё же нуждается в корректировках с точки зрения социальной психологии.

Судьба идей М. А. Рейснера сложна, как и в целом судьба психоанализа в СССР. Во второй половине 1920-х гг. сильно изменились политическая ситуация и настроение умов. Апелляции к авторитету Л. Д. Троцкого и К. Б. Радека, которые прежде способствовали развитию психоаналитического движения в СССР и укреплению его официального статуса, начиная с 1927 г. в связи со сталинской критикой троцкизма воспринимались негативно [10, с. 482, 486–487]. Если в 1924 г., когда Рейснер делал доклад «Проблема психологии в теории исторического материализма», его коллеги, присутствовавшие на выступлении (К. Н. Корнилов, А. Б. Залкинд, И. Н. Шпильрейн), вступили с ним в дискуссию по отдельным вопросам, проявляя интерес к отдельным положениям и в чем-то соглашаясь [2], то через несколько лет, в 1930 г., составители сборника статей М. А. Рейснера под общим заглавием «Классовые основы религии» были вынуждены «спасать» ученого от подозрений в субъективизме и увлечении буржуазными теориями. В предисловии к указанному сборнику читаем:

«Необычайная научная и общественная отзывчивость Михаила Андреевича имела и свои отрицательные стороны. Он был импрессионистом в области научных идей. Он ловил носящиеся в воздухе взгляды, легко их усваивал и легко пускал в оборот. Находясь в том возрасте, когда обычно люди уже теряют способность к усвоению новых взглядов, Михаил Андреевич продолжал не только интересоваться новыми взглядами в науке, но откликался на них, поддавался их влиянию и иной раз был грешен в распространении таких воззрений, которые не могут быть примирены с последовательным марксизмом» [18, с. 5].

К числу таких «прегрешений», указывается далее, в первую очередь относится увлечение Рейснера психоанализом и попытки соединить эту теорию с марксизмом, что привело к «опошлению и развращению» последнего [18, с. 5]. Когда же ему «указали» на это, он сумел быстро «исправиться» [18, с. 5].

В советской литературе более позднего времени М. А. Рейснер, если о нем заходит речь, чаще всего рассматривается как специалист по социальной психологии [12, с. 171–173], тогда как его исследования в области психологии религии не анализируются и не упоминаются. Исключение составляет лишь небольшая статья Н. Е. Виснап,

вышедшая в начале 1970-х гг., посвященная религиоведческой концепции М. А. Рейснера [6]. Признавая верными отдельные идеи ученого (о роли бессознательного и внушения в формировании и закреплении религиозных представлений), автор подчеркивает, что ему все же не удалось преодолеть влияние односторонней и непоследовательной фрейдистской теории, и видит причину этого в недостаточной разработанности в то время некоторых базовых концепций, к примеру, учения о мозге [6, с. 100, 105–106]. В общем, в статье скорее дается критика отдельных положений психоаналитической теории, тогда как анализу взглядов М. А. Рейснера уделяется сравнительно немного внимания.

На наш взгляд, воззрения М. А. Рейснера представляют собой интересный пример синтеза различных подходов в исследовании психологических истоков религии и культуры. В этом отношении он предвосхитил некоторые теоретические разработки западных фрейдомарксистов [см.: 30, с. 219]. Вместе с тем, в силу исторических обстоятельств идеи ученого не были востребованы и проверены практическим путем. В частности, вследствие недостаточной разработанности теоретической и методологической базы, его план построения психологии религии на основе исторического и социологического анализа религии в то время не мог быть реализован. Исследователь признавал, что психоаналитическая теория в том виде, как она существовала тогда, не подходит для этих целей, но единственное, что он смог предложить, были лишь общие указания на необходимость ее доработок. В дальнейшем в отечественной психологии религии эта линия не получила развития.

Список литературы

1. АРАН. Ф.355. Оп.1а. Д.8. Документы об образовании и работе Кабинета (комиссии) по изучению религиозной идеологии (с апреля 1928 г. – Комиссия по истории религии) при Философской секции Комакадемии.
2. АРАН. Ф.350. Оп.2. Д.36. ЛЛ.1-56. Стенограмма заседания в Комакадемии по докладу М. А. Рейснера «Проблема психологии в теории исторического материализма».
3. АРАН. Ф.355. Оп.1. Д.18. ЛЛ.3-7. Протокол № 3 заседания Психологической секции Института научной философии РАНИОН.
4. АРАН. Ф.350. Оп.1. Д.51. ЛЛ.131-168. Протокол № 24 заседания Бюро Президиума Комакадемии.
5. Бехтерев В. М. Внушение и его роль в общественной жизни. – СПб., 1908.

6. Виснап Н. Е. Вопросы психологии религии в работах М. А. Рейснера // Труды II итоговой конференции профессорско-преподавательского состава НФ ЛЭТИ: в 2 т. Т. 2. – Новгород, 1971. – С. 98–107.
7. Дамте Д. С. Об основных направлениях советской психологии религии 1920-х гг. // Религиоведческие исследования. – 2019. – № 1. – С. 50–73.
8. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1993.
9. Жане П. Психический автоматизм: Экспериментальное исследование низших форм психической деятельности человека. – СПб., 2009.
10. Лейбин В. М. Фрейд и Россия // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. – М.; Воронеж, 2000.
11. Метель О. В. Изучение религиозной проблематики в стенах Коммунистической академии: от кабинета религиозной идеологии к антирелигиозной секции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2017. – № 69. – С. 81–86.
12. Петровский А. В. История советской психологии: Формирование основ психологической науки. – М., 1967.
13. Попов Н. М. Роль и значение психиатрии в современной науке и в жизни. – Казань, 1894.
14. Попова М. А. Критика психологической апологии религии. – М., 1973.
15. Попова М. А. Букина И. Н. Эволюция буржуазной психологии религии // Вопросы научного атеизма. – Вып. 11: Психология и религия. – М., 1971. – С. 113–147.
16. Рейснер М. А. Государство. – М., 1918.
17. Рейснер М. А. История политических учений. – М.; Л., 1929.
18. Рейснер М. А. Классовые основы религии. – М., 1930.
19. Рейснер М. А. Любовь, пол и религия. – Рязань, 1924.
20. Рейснер М. А. Нужна ли вера в бога? О вере, церкви и государстве. – М., 1925.
21. Рейснер М. А. Проблемы социальной психологии. – Ростов-н/Д., 1925.
22. Рейснер М. А. Социальная психология // Энциклопедический словарь Русского Библиографического Института «Гранат». Т. 41. Ч. 1. – М., 1924. – С. 65–80.
23. Рейснер М. А. Социальная психология и учение Фрейда // Печать и революция. – 1925. – № 3. – С. 54–69; № 5–6. – С. 133–150.
24. Рейснер М. А. Условная символика как социальный раздражитель // Вестник коммунистической академии. – 1924. – № 9. – С. 175–197.
25. Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. – 1924. – № 1. – С. 40–60; № 3(2). – С. 81–106.
26. Рыбаков Ф. Е. Гипнотизм и психическая зараза. – М., 1905.
27. Сидис Б. Психология внушения. – СПб., 1902.
28. Суханов С. А. Душевные болезни. – СПб., 1914.
29. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение. – М., 1985.
30. Эткинд А. М. Эрос невозможного. Развитие психоанализа в России. – М., 1994.

Статья поступила: 05.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 2 – 12

И. В. Скоробогатова

**Богословское мышление как интерпретирующая стратегия
(опыт философско-религиоведческой реконструкции)**

В статье богословие рассматривается с позиции его роли в религиозной традиции, обеспечивающей актуализацию этой традиции в условиях трансформаций социокультурного контекста. Богословское мышление рассматривается как интерпретирующая стратегия, в которой объектом интерпретации выступают, во-первых, различные аспекты современности, во-вторых, основания традиции, взаимно оказывающие влияние друг на друга, по принципу герменевтического круга. Сложность, с которой сталкивается богословское мышление, связана с необходимостью удерживать рамку формализованных оснований традиции, выход за пределы которой выводит богословие за рамки ортодоксии, а её сохранение не позволяет в полной мере осуществить интерпретацию оснований традиции в современном контексте, и как следствие, её актуализацию.

Present article describes the role of theology in religious tradition as proving its actualization in the situation of sociocultural context transformation. Theological thinking is considered as an interpreting strategy, where the object of interpretation is constructed from different aspects of present culture and foundations of the tradition which mutually influence each other according to hermeneutical circle principle. Theological thinking faces particular difficulty caused by a necessity to keep the formalized foundations of the tradition. Stepping outside of such foundations leads theology beyond the limits of orthodoxy whereas preserving them does not allow reinterpreting foundations of the tradition in full extent for contemporary context and as a result does not allow actualizing the tradition.

Ключевые слова: богословие, богословское мышление, религиозная традиция, герменевтический круг, интерпретация, модернизм, фундаментализм.

Key words: theology, theological thinking, religious tradition, hermeneutical circle, interpretation, modernism, fundamentalism.

Актуальность вопросов, связанных с пониманием того, что такое богословское мышление, лежит на поверхности, благодаря дискутируемому сегодня вопросу об обоснованности включения теологии в перечень научных специальностей и об активном внедрении теологии в систему высшего образования [1, с. 194–201]. Здесь можно было бы говорить о том, насколько в содержательном плане теология соответствует своему месту в среде научных специальностей, поместив рас-

суждение в плоскость демаркации науки и богословия. Сама по себе, это проблема значима, и должна обсуждаться. Однако, прежде необходимо понимать, что такое теология в более широком плане как феномен культуры, и какую роль играет теология, как в религиозной традиции, так и культуре в целом.

Стоит уточнить, что речь не идёт о жёстком разграничении традиции и культуры. Это замечание кажется излишним, когда рассматривается традиционное общество, но становится уместным, когда объектом выступает светское общество, которое в обыденном восприятии всё более ассоциируется с разделением культуры и религии. Религиозный человек, является частью общества, участником его культуры, усваивает и транслирует определённые ценности и смыслы, даже если не занимается миссионерской деятельностью в публичном пространстве. Общество, при всей своей светскости, пронизано присутствием религии в различных формах, потому что светскость – это не принцип разделения между религиозной традицией и культурой, но принцип сосуществования различных мировоззренческих традиций в культуре, что является необходимым условием в современном полимировоззренческом мире. Потому традиция не является жёсткой закрытой системой, вырезанной в культуре рамкой религиозных представлений и институций, но является сложной и многоуровневой организованностью внутри культуры.

При всей сложности бытия в культуре, религиозные традиции остаются самыми стабильными институтами, в том плане, что способны к воспроизводству на протяжении столетий и даже тысячелетий, тогда как само общество за это время переживает множество трансформаций. Одна из причин такой устойчивости связана, на наш взгляд, с той ролью, которую богословие играет в традиции и культуре. Эта роль богословия определена двумя векторами. Первый вектор направлен на саму традицию – на понимание, уточнение, пересмотр её оснований, что включает в себя множество различных подзадач, связанных с исследованиями текстов, традиции, конфессиональной истории; но в целом, это вектор рефлексии традицией самой себя. Второй вектор направлен на многообразные сферы человеческого существования в мире. Государство, семья, право, хозяйство, мораль, война и многие другие аспекты человеческого бытия, – это всё то, что богословие имеет целью наделить некоторым смыслом из заданной традицией перспективы. Такой перспективой может быть Бог, может быть какая-то иная форма высшей реальности и наивысшей ценности, на основе которой формируется единое смысловое, а значит единое жизненное пространство людей, признающих эту реальность абсолютной значимостью и наивысшей ценностью.

Обозначенная двойная направленность богословия удерживает традицию от естественного стремления любой религии к капсулированию внутри своей системы образов и идей, своего специфического языка, своей практики. Это достигается за счёт введения в религиозный дискурс актуальных вопросов, связанных с жизнью современного общества, значимых, а потому требующих осмысления в пределах традиции. Это позволяет последней, во-первых, оставаться открытой системой, способной к изменениям, релевантным динамике исторического контекста, а во-вторых, осуществлять собственное воспроизводство, обновление и актуализацию своего содержательного ядра, т. е. позволяет сохранять фундаментальные основания традиции, но обновлять их смыслы и значение. Двойная задача – воспроизводство религиозных смыслов в контексте современной культуры, удерживающее традицию от размывания, и наделение религиозными смыслами различных областей культуры, сохраняющее традицию от косности и застоя, – позволяет развитым религиям адаптироваться к различным культурным и историческим реалиям, сохраняя динамику и жизнеспособность на протяжении долгих исторических периодов.

Богословие как феномен культуры многообразно и многопланово. Многообразно по направлениям и подходам, по школам и другим институциям, в которых может осуществляться богословская деятельность (университеты, ордена, сообщества и пр.). Богословие многообразно по формам и результатам деятельности, которые заключаются в значительном массиве не только богословских текстов, но и идей, оказывающих влияние на культурный рельеф религии и общества. Мы будем говорить о богословии в более узком смысле – как о фиксированном в текстах богословском мышлении, т. е. мышлении, укоренённом в той или иной религиозной традиции, о его роли и значении для традиции и культуры в целом.

Одна из сложностей, которая возникает при демаркации богословия и других форм религиозной деятельности, это проблемность применения критериев рациональности. Очевидно, что научная рациональность не может быть применима к богословию, как не могут быть применимы к нему такие критерии, как верификация или фальсификация. Предметная сфера богословия выходит за границы того, что может быть опытно подтверждено или опровергнуто, лежит в сфере субъективных представлений, за исключением некоторых вспомогательных дисциплин, вроде исследования текстов и церковной истории. Проблематично и использование понятия рациональности в более широком смысле, как оно применяется в отношении любой человеческой практики – как целерациональность, как цен-

ностная рациональность, как следование здравому смыслу. Иначе в пределы богословской деятельности пришлось бы включить любую фундированную религиозными идеями практику.

Богословская деятельность – это мыслительная деятельность, которая строится на определённых принципах, т. е. следует методологии, которой богослов придерживается при достижении поставленных задач. Именно наличие таких принципов как определённой логики богословского рассуждения, делает его осмысленным, т. е. рациональным. Наличие методологии является свидетельством того, что богословие, это не просто вольное рассуждение на религиозную тему, но это мыслительная деятельность, заданная определённой проблемой.

Такой подход к богословию находится в русле определения мышления, предложенного В. А. Лекторским, которое схватывает существенные стороны мышления, рассматриваемого не в психологической, а в практической плоскости:

«Мышление – это процесс решения проблем, выражающийся в переходе от условий, задающих проблему, к получению результата. Мышление предполагает активную конструктивную деятельность по переструктурированию исходных данных, их расчленение, синтезирование и дополнение» [3, с. 137].

Это определение эксплицирует суть мышления как деятельности, что помогает более точно определить именно функциональную роль богословия, как в контексте традиции, так и в культуре в целом. Это также поможет проследить, каким образом богословие способно реагировать на трансформации культурного контекста, с которыми сталкивалась религиозная традиция на тех или иных этапах её существования и какие процессы богословие фундировало в качестве ответа на эти процессы. Всё это поможет глубже понять бытие традиции в современном мире, бытие богословия и его возможные пути, и быть может, его возможные ответы на современные вызовы, с которыми сталкиваются культура и религия.

Обозначенный подход к пониманию богословия как мышления, задаёт нам некоторые ориентиры, в направлении которых могут быть сформулированы исследовательские задачи. Один из таких вопросов, это вопрос о субъекте богословской деятельности. Конечно, непосредственным субъектом богословской деятельности является богослов как индивид, который имеет свои личные цели, свои вопросы, свою уникальную ситуацию. Но при этом, его богословская деятельность обнаруживает влияние субъектности другого порядка – церкви, конфессии, что особенно значимо, если речь идёт об институциональной форме богословской деятельности. Богослов как индивид находится в поле стремления традиции к сохранению и воспроизвод-

ству своих институтов, что особенно явно обнаруживается, когда личная интеллектуальная позиция, требование разума приносится в жертву традиции, которая в этом контексте становится субъектом более высокого порядка.

Второй ориентир, который задан определением богословия как мышления, указывает на то, что деятельность мышления всегда фундирована какой-то проблемной ситуацией, или ситуацией, которая распознана как проблема. Ввиду этого, понимание того или иного богословского текста или направления, начинается с понимания того, на какую проблему отвечает этот богословский текст. Эксплицировать проблему, это значит хорошо понимать контекст, в котором эта проблема возникла. Например, ранние школы христианского богословия, Александрийская и Антиохийская, каждая по-своему, работали над построением методологии экзегезы ветхозаветного текста и предшествующей традиции. Эта проблематика была задана ситуацией полемики с гностическим христианством, отвергающими ветхозаветную традицию, потому необходимо было обосновать значимость Ветхого Завета для христианства, предложив метод интерпретации. В подобной ситуации, полторы тысячи лет спустя, находился Ф. Шлейермахер, в попытке обосновать и этим оправдать христианство в ситуации падения влияния традиционного догматизированного христианства и нарастания атеистических настроений в обществе. Шлейермахер предлагает новый подход к пониманию жизни и веры, как новую методологию, позволяющую говорить о традиции, о человеке и мире уже не с позиции христианского догмата, который объявляется вторичным, но с позиции религиозного чувства. Таким образом, столкновение с той или иной проблемой высвечивает неспособность ответить на неё ресурсами традиции, и как следствие, необходимость задать другой фокус зрения, иной метод рассмотрения проблем.

Третий ориентир в предложенном определении мышления, указывает на то, что решение проблемы предполагает работу с исходными данными. Само наличие проблемы уже указывает на то, что её затруднительно решить в опоре на данные, которые находятся в распоряжении религиозной традиции. Если в традиции нет прямого и ясного указания, что нужно делать в этой ситуации, или те решения, которые предлагает традиция, оказываются неприемлемыми в новых условиях, тогда возникает необходимость в пересмотре этих данных или поиске новых. Так многие проблемы, с которыми столкнулось сегодня христианская традиция, не находят решения средствами того знания, которым традиция располагает. Чтобы сохранять актуальность в современном мире, христианству требуется найти ответы на

многие острые вопросы: к примеру, дать ответы на проблематизацию ряда аспектов христианской картины мира из перспективы научного мировоззрения; найти интеллектуальные ресурсы, чтобы задать этическую рамку в перспективе возможной трансформации человека в плане стирания границ между человеческим и технологическим; найти возможность адекватно ответить на вызовы объективных социальных трансформаций, таких как разрушение традиционных укладов в семье и обществе. Если на эти и другие вопросы нельзя ответить из тех данных, которыми традиция располагает, то необходимо пересмотреть эти данные, в том числе посмотреть, насколько эти данные соответствуют содержательному ядру традиции. Именно так стоял вопрос, когда были предприняты попытки ревизии содержания традиции рядом направлений в христианском богословии. Так была осуществлена ревизия некоторых аспектов традиции гуманистами в преддверии Реформации, так была осуществлена археология догматов А. Гарнаком, запустившим целый ряд либеральных теологических проектов.

Пересмотр традиции необязательно предполагает её полную деконструкцию, не все богословские программы ориентированы столь радикально, как программа Гарнака. Но смысл ревизии оснований, их пересмотр, уточнение и дополнение, состоит в том, чтобы, образно выражаясь, «настроить линзу», чтобы вывести объект из «слепой зоны» традиционного взгляда на мир, что делает традицию не чувствительной к миру, а мир глухим к той вести, которое традиция призвана нести в мир.

Каким образом это происходит – неоднозначный вопрос. К примеру, появление христианского социализма, с одной стороны, выглядит, как ре-интерпретация социализма с точки зрения христианства. То есть, сначала возникла социалистическая точка зрения, затем она была осмыслена в свете христианского Откровения. Но, с другой стороны, есть основания утверждать, что именно взгляд на мир с позиций христианских добродетелей позволяет сформулировать христианскую повестку как социалистическую.

Исследователи утверждают, что «на первых порах в деятельности будущих “христианских социалистов” не было ничего социалистического... их объединило неравнодушие и желание помочь обездоленным». «Откровенно говоря, в соотношении “христианство – социализм” священники, да и не только они, всегда отдавали предпочтение первому. Морис считал себя христианином, а затем уже социалистом и поэтому принципиально отказывался писать в газете “Христианский социалист”, полагая, что она “по духу своему социалистическая, а не христианская”» [см.: 6, с. 50–67].

Однако, нет оснований отрицать, что присутствие социалистической повестки в обществе, которая к тому времени уже была, сделало христиан более чувствительными к нуждам рабочих.

В целом, когда речь идёт о циркуляции идей, нет возможности провести прямую причинно-следственную линию, которая бы чётко прорисовывала последовательность идеологических влияний. История нелинейна, поэтому более приемлемой здесь является идея герменевтического круга, который, согласно Полю Рикёру, отражает существо христианского взгляда на мир и традицию, как интерпретацию. Согласно Рикёру, христианство с первых дней своего появления являет принцип смены фокуса зрения тем, что переописывает предшествующую традицию, потому что уже в самом событии пришествия Христа, в определённом смысле, осуществилась интерпретация всего иудейского жизненного мира:

«Вдумаемся хорошенько в следующее: прежде всего, не существует, собственно говоря, двух Заветов, двух писаний, а есть одно писание и одно событие; именно это событие и привело к тому, что еврейское жизненное строение стало выглядеть как явление, полностью устаревшее, как ветхое письмо. Но здесь возникает герменевтическая проблема: новое не просто заменяет старое, но находится с ним в двойственном отношении; оно отменяет его и в то же время завершает, оно изменяет письмо, превращая его в духовное явление; так вода превращается в вино. Стало быть, христианство само себя осознает, производя изменение смысла внутри прежнего писания. Данное изменение и легло в основу первой христианской герменевтики; она как раз укладывается в это отношение между письмом, историей (данные слова являются синонимами) прежнего Союза и тем духовным смыслом, который неожиданно обнаруживает Евангелие» [7, с. 465].

Возвращаясь от этого к ситуации христианского социализма, нельзя строго утверждать, что является первым – христианин ли, смотрящий на несправедливость мира глазами евангелиста, или социалист, читающий евангелие. Результат будет тот же, ре-интерпретация осуществляется как ретроспективно к основанию, так и проспективно к миру, к актуальной ситуации человеческого бытия.

Согласно П. Рикёру, новозаветное христианство стало новым прочтением Завета Ветхого, в нём осуществилась ре-интерпретация предшествующего Откровения. Но ре-интерпретация имеет не только ретроспективный, но и проспективный вектор, что позволяет через призму по-новому прочитанного Откровения осуществить интерпретацию самой человеческой жизни, разворачивая богословский фокус от перепрочтения традиции к прочтению человека и мира. Уже в по-

сланиях ап. Павла есть указания на то, чтобы осуществить этот новый виток интерпретации. Павел указывает на связь между событием Воскресения и самой экзистенциальной ситуацией человека.

«Тому же св. Павлу принадлежит авторство этой, второй, модели христианской герменевтики, когда он предлагает слушающему слово расшифровать движение его экзистенции в свете Страстей Христовых и Воскресения Христова; таким образом, смерть древнего человека и рождение человека нового взаимопроникают друг друга под знаком Пасхи и триумфа, о чем говорил Паскаль, но их герменевтическое отношение имеет двойной смысл: смерть и воскресение получают новое истолкование, будучи перенесенными на существование человека. Здесь уже перед нами “герменевтический круг” – между христическим смыслом и смыслом экзистенциальным, которые взаимно раскрывают друг друга» [7, с. 467].

Таким образом, богословие становится в своём роде настраиванием оптики, через которую полагается возможным осуществлять понимание мира в свете христианского Откровения. Понимание Откровения и понимание мира – это неразрывный взаимосвязанный процесс, потому что настраивать линзу можно и нужно только под объект. В этом существе герменевтического круга – частное понимается через целое, а целое через частное, т. е. в различные исторические периоды и в различных культурных контекстах изменяется форма понимания и фиксации христианского Откровения как содержательного ядра традиции.

Традиция представляется как живая открытая система в пространстве культуры, которая находится в постоянном взаимодействии со средой, что поддерживает традицию в актуальном состоянии. Здесь уместно привести в качестве метафоры образ живых систем, который представил Э. Шрёдингер [9]. Условие жизнедеятельности организмов обеспечивает их взаимодействие со средой в режиме постоянной борьбы с окружающим хаосом путём организации и упорядочивания последнего. Традиция, в этом метафорическом смысле, мало чем отличается от живых организмов. Находясь в постоянном взаимодействии с постоянно меняющимся миром, традиция сталкивается с какими-то ситуациями, которые не вписываются в традиционный уклад и энтропийны для традиции. Но, согласно Шрёдингеру, это и есть необходимое условие, позволяющее организму постоянно воспроизводить себя в новом контексте, преобразуя получаемый из среды хаос в порядок. Присутствие в мире и относительная открытость к миру, позволяет традиции избегать стагнации, постоянно актуализироваться, обновляя своё содержание в изменяющемся контексте культуры.

Большую роль в этом процессе играет богословие, осмысливая различные аспекты современности в контексте традиции, при этом обновляя саму традицию. Конечно, богословие сталкивается с определённой сложностью, заключающейся в том, чтобы избежать крайностей, с одной стороны, – фундаментализма как некоторой формальной нормативности традиции, которую нужно применить к современности, а с другой стороны, – крайности модернизма, когда попытка говорить о мире на языке современности разрушает само содержательное ядро традиции.

В качестве примера богословия, лабирующего между этих двух полюсов, можно привести христианский персонализм. Как известно, идеи свободы и прав личности сформировались в Новое время на основе идеи ценности отдельного человека – индивида, независимо от его отношения к Богу и вере. Понятие «личность», в том значении, которое оно имеет сегодня, принимается в Европе сравнительно поздно, в период с XV по XVIII вв., а в русском языке только в конце XVIII – начале XIX в., формируясь, в большей степени, во внерелигиозном дискурсе, связанном с обсуждением автономии личности, её прав и обязанностей, долга и ответственности [8]. В XX в. это значение понятия «личность» становится предметом рефлексии с позиций христианского богословия, обнаруживая разность подходов.

Присутствует намерение найти основания персонализма внутри восточно-христианской традиции, как она сложилась в патристическом богословии. Так, свщ. О. Давыденков пишет:

«Отождествив понятие лицо и ипостась, Каппадокийцы не только упорядочили терминологию, но и ввели совершенно новое понятие, которого не знала история предшествующей богословской и философской мысли, понятие, которое мы именуем сейчас словом «личность» [2, с. 150].

Здесь оправдан, на наш взгляд, вопрос, который ставит Г. С. Рыжкова: «уместно ли говорить о личности Святого Духа, или личность – Бог-Троица? Вполне ли корректны высказывания о личности в христологическом богословии?» [8, с. 48]. Действительно, насколько оправдан такой прямой перенос понятия «личность» на формулы догматического определения, которые были созданы в другом историческом и ментальном контексте, в категориях представляющих совсем другую предметность. В. Н. Лосский по этому поводу замечает, что стоит избегать «вкладывать что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника» [4, с. 401]. В патристике не стоит искать основания учения о личности:

«Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко» [4, с. 401].

Такой подход демонстрирует попытку применить к современной ситуации методы интерпретации мира, которые сложились в период греческой патристики. Подмечая эту попытку в отношении проекта неопатристического синтеза Г. Флоровского, И. Мейендорф замечает в предисловии к книге «Пути русского богословия»:

«О. Георгий ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно православной. Здесь не место обсуждать вопрос о том, прав ли был Флоровский в своем подходе к истории русской религиозной мысли. Конечно, не во всем прав. Так, православный богослов может поставить вопрос, не слишком ли узко Флоровский понимает святоотеческое предание. Если критиковать русское православие во имя «византинизма», не следовало бы также подвергнуть критике и сам византинизм? Равнозначен ли он Священному преданию как таковому?» [5].

Возвращаясь к христианскому персонализму, в качестве альтернативы традиционному, основанному на греческой патристике подходу, можно привести мнение Н. Бердяева, который раскрывает личность в её экзистенции, раскрывая личность как то, что превосходит мир, укоренено в надмирном и потому свободно от мира. Согласно Бердяеву, личности предстоит освободиться от мира в творческом акте, и только тогда, по сути, осуществиться как личность, преодолевая мир. Здесь отчётливо звучит евангельское послание Христа, но оно скорее метафорично, нежели конкретизировано, не связано формализованным толкованием традиции. Такое прочтение, однако, выводит Бердяева за пределы ортодоксального понимания спасения и порождает не вполне ортодоксальные идеи, вроде ожидаемой эпохи Духа. Таким образом, персоналистический подход Бердяева в некоторых аспектах вошёл в противоречие с нормой, заданной рамкой патристической онтологии.

Не углубляясь далее в многогранное движение христианского персонализма, подчеркнём, что попытки «настроить линзу», т. е. осуществить интерпретацию современности из позиции христианского Откровения, сталкиваются с двумя проблемами. Во-первых, жёсткость той формы, в которой было изначально формализовано содержательное ядро традиции, а во-вторых, преодоление этой жёсткой формы, выводит богословие за пределы традиции и вызывает обвинение в модернизме, лишая возможности обновления содержательного ядра традиции в современном контексте.

В целом, если говорить о совместимости персонализма и христианского Откровения, как показывает раннехристианская история, христианство способно к интериоризации различных мировоззрений, без ущерба для собственного содержательного ядра. Когда были усвоены античный неоплатонизм и практики стоицизма, это не разрушило христианскую мысль, но придало ему форму, позволившую успешно существовать на протяжении более чем полутора тысяч лет. Сегодня христианство сосуществует с другими сложными мировоззренческими системами, которые превосходят современное христианство по объяснительному и смыслопорождающему потенциалу. В христианстве заложены ресурсы для усвоения таких мировоззрений, и на наш взгляд, этот потенциал лежит в универсализме религиозных образов как содержательного ядра христианского Откровения.

Догматическая рамка, которая в каждой конфессии имеет свой объем и которая выстраивалась в разные исторические периоды в различных культурных контекстах, является существенным ограничением смыслопорождающего потенциала религиозных образов и существенным ограничением богословских стратегий, не способных последовательно провести интериоризацию современных «подходов к миру». Последовательно разворачиваемое богословское рассуждение входит в конфликт с догматом, выстроенным на основе прежних неоплатонических конструкций, выводя это богословие за рамки ортодоксии, как это случилось с целым рядом богословских концепций. Это в свою очередь, не позволяет традиции осмыслить и освоить те сферы современной действительности, которые для традиционного мировосприятия остаются в слепой зоне, и как следствие, оставляют такую религию в маргинальном положении, в силу её неспособности порождать релевантные современности смыслы и значения.

Список литературы

1. Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Филология. – № 4. – С. 194–201.
2. Давыденков О. Догматическое богословие. Курс лекций. Ч. I и II. – М.: Изд-во ПСТГУ, 1997.
3. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. – 2-е изд., стереотип. – М.: Эдиториал УРСС, 2006.
4. Лосский В. Н. Боговидение. – Минск: ИБЭ, 2007.

5. Мейендорф И. Предисловие к книге: Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. Париж, 1937. – Интернет-версия под общ. ред. Александра (Милеанта), Епископа Буэнос-Айресского и Южно-Американского. 2003 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html>.

6. Новиченко И. Ю. Английские христианские социалисты и кооперация, середина XIX – начало XX в. // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12: Политические науки. – 2012. – № 1. – С. 50–67.

7. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002.

8. Рыжкова Г. С. Христианский персонализм XX в. // Философия. XX век. Рубеж столетий / отв. ред. О. Н. Томюк. – Екатеринбург: Урал. фед. ун-т им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2012. – С. 47–50.

9. Шредингер Э. Что такое жизнь? / пер. К. Б. Егорова, ред. Г. Веснина. – М.: АСТ, 2019.

Статья поступила: 19.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

УДК 2 – 9 : 342.731

Е. М. Мирошникова

Эволюция международных стандартов в области свободы совести

Незыблемое право человека на свободу мысли, совести и религии получило свое официальное признание в середине прошлого века во Всеобщей декларации прав человека. Были сформулированы международные стандарты в области свободы совести, ставшие не догмой, а руководством к действию. По прошествии более полувека реализация свободы религии или убеждений остаётся предметом напряжённой полемики. Серьезные изменения, происходящие как в глобальном масштабе, так и в отдельных регионах мира, требуют глубокой и эффективной рефлексии. Международные стандарты прав и свобод претерпевают определенную эволюцию. Эта эволюция отражается и в области категориально-понятийного аппарата (выработки адекватной терминологии) в законодательной сфере. Требуют уточнения, прежде всего, формулировки права на смену религии или убеждений, приоритетов между основными правами человека, взаимосвязи религиозной свободы и безопасности, норм правоприменительной практики в сфере отношения государств к религии.

The inviolable human right to freedom of thought, conscience and religion was officially recognized in the middle of the last century in the universal Declaration of human rights. International standards in the field of freedom of conscience were formulated, which became not a dogma, but a guide to action. After more than half a century, the realization of freedom of religion or belief remains the subject of intense controversy. Serious changes taking place both on a global scale and in individual regions of the world require deep and effective reflection. International standards of rights and freedoms are undergoing a certain evolution. This evolution is also reflected in the field of categorical and conceptual apparatus (development of adequate terminology) in the legislative sphere. First of all, we need to clarify the wording of the right to change religion or belief, the priorities between basic human rights, the relationship between religious freedom and security, and the rules of law enforcement in the sphere of States' attitude to religion.

Ключевые слова: международные стандарты, права человека, свобода религии и убеждений, свобода совести, ограничения, безопасность.

Key words: international standards, human rights, freedom of religion and belief, freedom of conscience, restrictions, security.

Международные стандарты свободы совести впервые получили свое выражение во Всеобщей декларации прав человека ООН 1948 г. (ст. 18):

Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов [3].

Затем они были закреплены и дополнены в Международном пакте о гражданских и политических правах 1966 г. (ст. 18):

3. Свобода исповедовать религию или убеждения подлежит лишь ограничениям, установленным законом и необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц.

4. Участвующие в настоящем Пакте государства обязуются уважать свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов, обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями [7].

Декларация ООН о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений 1981 г. представляет собой наиболее подробное толкование международного стандарта религиозной свободы [5]. Наряду с названными документами глобального масштаба были приняты особые региональные правовые акты, свидетельствующие о признании значимости и приверженности этим стандартам. Первой такого рода рефлексией стала Европейская конвенция о защите прав человека и основных свобод 1950 г. (ст. 9):

Свобода мысли, совести и религии

1. Каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как индивидуально, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в богослужении, обучении, отправлении религиозных и культовых обрядов.

2. Свобода исповедовать свою религию или убеждения подлежит лишь тем ограничениям, которые предусмотрены законом и необходимы в демократическом обществе в интересах общественной безопасности, для охраны общественного порядка, здоровья или нравственности или для защиты прав и свобод других лиц [6].

В 1969 г. была принята Американская конвенция о правах человека, согласно которой:

ст. 12. Свобода совести и религии

1. Каждый имеет право на *свободу совести и религии*. Это право включает свободу исповедовать свою религию или убеждения, менять их, а также свободу исповедовать или распространять свою религию или вероучение как индивидуально, так и в сообществе с другими, публично или частным порядком.

2. Никто не может подвергаться ограничениям, которые могли бы ущемить его свободу придерживаться своей религии или вероучения, равно как и менять их.

3. Свобода исповедовать религию или вероучение может быть ограничена только на основании закона и в целях необходимости защиты общественной безопасности, порядка, здоровья, нравственности и прав и свобод других.

4. Родители или опекуны имеют право выбирать религиозное и нравственное воспитание своих детей или подопечных в соответствии с их собственными убеждениями [1].

Своего рода откликом на упомянутую выше Декларацию ООН 1981 г. стала Африканская хартия прав человека и народов, провозгласившая в ст. 8: «*Свобода совести и свободное отправление религиозных обрядов* гарантируется. Никто не может, в соответствии с законом и порядком, быть подвергнутым мерам, ограничивающим пользование этими свободами» [2].

Укажем также и на положения Всеобщей исламской декларации прав человека, касающиеся отношения к религии:

ст. 12. Право на свободу вероисповедания, мысли и слова

38. Каждый человек имеет право на *высказывание своих мыслей и убеждений* в той мере и степени, в какой это предусматривается законом. Никто не имеет права распространять лживые сведения либо информацию, имеющую целью нанести ущерб общественной нравственности или прибегать к клевете и оскорблениям, или наносить вред репутации других.

39. Овладение знаниями и поиски истины являются не только правом, но и долгом каждого мусульманина.

40. Всякий мусульманин имеет право и обязанность защищаться и бороться в той мере, в какой это установлено законом, против любой формы притеснения, даже если для этого ему необходимо противостоять представителям высшей государственной власти.

41. Не должно быть никаких препятствий распространению информации, если она не представляет опасности для интересов государства или общества и не выходит за пределы ограничений, предусмотренных законом.

42. Никто не имеет права относиться с презрением или иронией к религиозным воззрениям других лиц либо разжигать общественную враждебность в их отношении. *Уважение религиозных чувств* других верующих является обязанностью каждого мусульманина.

13. Право на свободу религии

Каждый имеет право на *свободу совести и совершение религиозных обрядов* в соответствии со своими религиозными убеждениями [4].

Будучи едиными в признании и уважении избранной человеком религии или убеждений, эти документы различаются по используемой терминологии и толкованию источника незыблемого права на религиозную свободу и свободу совести. Далеко не во всём присутствуют идентичные смыслы. Примечательно, что Декларация ООН 1981 г. так и не эволюционировала до статуса международного договора. Одной из веских причин такого состояния является отсутствие в тексте слова «менять» (относительно религии и убеждений). Данное обстоятельство послужило поводом для дискуссий о дальнейшем развитии международных стандартов, а именно – в сфере смены религии или убеждений.

Наиболее значительным событием в этом плане является доклад Специального докладчика Генеральной Ассамблее ООН по вопросу о свободе религии или убеждений 2012 г. [11]. В нем выделены четыре основных аспекта международных стандартов по свободе совести:

1. Право менять свою религию или убеждения.
2. Право не подвергаться принуждению к изменению своей религии или убеждений.
3. Право предпринимать попытки к изменению религии или убеждений других людей, используя ненасильственные формы убеждения.
4. Право родителей на воспитание детей соответственно своим убеждениям.

С течением времени правильность сделанных обобщений подтвердилась, а последствия демографических и миграционных кризисов, попытки «вписаться» в существующую картину глобализации еще более обострили ситуацию, особенно в контексте набирающего обороты поиска идентичности (прежде всего национальной, гендерной и религиозной). В новой книге Фрэнсис Фукуяма, автор знаменитого «Конца истории», признает свою ошибку в прогнозах развития человечества и пытается защитить демократические основы от растущего влияния популизма и национализма посредством грамотной политики идентичности. Грамотной потому, что акцентирование идеи идентичности может вместо консолидации общества привести к его раздробленности.

«Люди часто сопротивляются поглощению более мощными культурами, особенно если не родились в них. Они хотят, чтобы их личности признавались и ценились, а не подавлялись. Они хотят ощущать связь с предками, помнить свои корни. Даже не будучи частью определенной культуры, люди хотят сохранить оказавшиеся под угрозой исчезновения языки народов мира и обычаи, которые напоминают о прежнем образе жизни» [10, с. 77].

Поиски религиозной идентичности вступают в конфликт с правом на религиозную свободу и свободу убеждений, дестабилизируя ситуацию в обществе в целом. По мнению редактора авторитетного издания «State and Church in the European Union» Герхарда Робберса именно религиозная свобода стала главной проблемой и основным вызовом в Евросоюзе в настоящее время [13, p. 5].

Думается, что эффективность действия международных стандартов могла быть выше при наличии строгого и четкого понятийного аппарата, а также собственно определения объекта стандартизации. По справедливому замечанию российских исследователей:

«Очевидно, что в научном дискурсе о религии и религиозности должны присутствовать хотя бы рабочие определения базовых понятий. При этом приходится мириться с тавтологичностью или незавершенностью большинства применяемых характеристик (зачастую, например, религиозность объясняется через наличие религиозной веры, понятие которой само, в свою очередь, требует определения). Существующие определения нередко громоздки и одновременно диффузны, но причина этого не в неумении авторов дать точную формулировку (что, впрочем, иногда тоже имеет место), а в трудной “уловимости” того, что подлежит определению» [9, с. 146].

Надо признать, что в последнее время наметились существенные сдвиги в этой сфере. Все чаще в международных документах стало применяться выражение «свобода религии или убеждений» (freedom of religion or belief). К тому же в Страсбургском прецедентном праве отчетливо наметилась тенденция больше оперировать понятием *убеждение* (belief), нежели *религия*. Применяемый термин belief трактуется чаще всего не просто как указание на *мнение*, а в мировоззренческом смысле [12]. В упомянутом докладе Специального докладчика ООН особым пунктом выделено положение о том, что свободу религии и убеждений следует трактовать шире, для того, чтобы обеспечить защиту «теистических, нетеистических и атеистических убеждений, а также право не исповедовать никакой религии или убеждений» [11]. Напомним, что в ст. 28 Конституции РФ свобода совести включает в себя право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой.

Представляется, что перспективой эволюции международных стандартов в области свободы совести является движение от акцента на религиозную свободу к всеобъемлющему понятию, включающему и свободу религии, и свободу другого рода убеждений, соединяющему в себе и мировоззрение, и моральный аспект.

В настоящее время эволюция международных стандартов свободы совести происходит именно в отношении действий на базе убеждений. Если в середине XX в., т. е. в начале пути легального обозначения международных стандартов, упор делался на отстаивании права на религиозную свободу как такового, и при этом признавалась необходимость определенных ограничений, то теперь все больше внимания уделяется правомерности и масштабам ограничений.

Убедительным подтверждением такого положения дел является анализ современной ситуации в Европе. Непосредственно в судебной практике большинство дел, касающихся применения ст. 9(2) Европейской конвенции основных прав и свобод, фокусируются на пропорциональности наказания, на необходимости оправданного соотношения между применяемым средством и достигаемой целью.

Эволюция международных стандартов и необходимость их развития кроется в амбивалентности религии как социального феномена и на далеко не бесспорной идеологии политкорректности. К сожалению, в настоящее время в мире отсутствует универсальное понимание соотношения религиозной свободы и толерантности. Проблема роста религиозного многообразия и вызовов безопасности все чаще стала использоваться популистами и праворадикальными группами в политических целях.

«Злоупотребления совершаются во имя религиозной или идеологической истины в интересах поощрения национальной самобытности или защиты однородности общества или под другими предлогами, такими как обеспечение политической или национальной безопасности» [11].

В связи с этим важно упомянуть разработанный в 2012 г. ООН план действий по борьбе с проявлениями национальной, расовой и религиозной ненависти. Одним из конкретных пунктов принятых рекомендаций является призыв к государствам, в законодательстве которых имеются законы о богохульстве, отменить их, поскольку подобные законы негативно сказываются на свободе религии или убеждений и на возможности здорового диалога или дискуссий [14].

Необходимость борьбы с проявлениями вражды и ненависти на религиозной почве и, наряду с этим, имплементация международных стандартов теснейшим образом связана в настоящее время с обеспечением безопасности. Признанием данного обстоятельства служит принятый в конце прошлого года ОБСЕ документ с говорящим за себя названием: «Свобода религии или убеждений и безопасность. Руководство по вопросам политики» [8]. В этом важном

международном документе указаны четыре основных области пересечения религиозной свободы и убеждений и безопасности: (1) регистрация общин, (2) «экстремистские» высказывания и литература, (3) обыски в местах отправления культа, (4) обращение в свою веру. Среди семи руководящих принципов, наряду с необходимостью межконфессионального и межрелигиозного диалога и партнерских связей по противодействию нетерпимости и дискриминации по признаку религии и убеждений, диалога и взаимодействия между государствами и религиозными общинами, особое место занимает положение об ограничении религиозной свободы и убеждений. Соответствующие меры для обеспечения безопасности должны быть направлены на противоправные действия, но никак не на мысли.

Первым среди руководящих принципов значится необходимость применять меры в области образования с целью воспитания уважения к многообразию религий и убеждений. Тем самым очевидна не только возрастающая роль, но и ответственность как самого религиозного образования, так и тех, кто разрабатывает планы его реализации (прежде всего в государственных образовательных учреждениях). Это крайне сложная и чувствительная сфера, в которой должны учитываться интересы всех заинтересованных сторон и потому перед реализацией планов необходима широкая научная и общественная дискуссия и анализ уже имеющегося опыта.

Один из самых важных выводов, касающихся эволюции международных стандартов в области свободы совести, заключается в том, что в глобальном мире невозможно решать проблему автономно, неким суверенным образом. Взаимозависимость социально-экономического и гуманитарного развития усугубляется глубиной демографических и миграционных вызовов, осложняя проблему мирного сосуществования людей с различными привычками, традициями, обрядами, в том числе и религиозными. Религиозные общины представляют собой значительную силу на местном, национальном и международном уровнях, выступая в роли моста между жителями и органами власти, тем самым укрепляя общество и государство. Между тем, реализация международных стандартов религиозной свободы и безопасность существенно бы укрепились, если бы государство проводило политику по обеспечению не только религиозной свободы, но и свободы совести, а религиозные организации наводили бы мосты, прежде всего, между собою, а не концентрировались на борьбе с секуляризмом.

Список литературы

1. Американская Конвенция о Правах Человека. Принята Межамериканской конференцией по правам человека 22 ноября 1969 г. в Сан-Хосе. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.refworld.org.ru/pdfid/561292294.pdf>
2. Африканская Хартия Прав Человека и Народов. Принята на встрече глав государств – членов Организации африканского единства 26 июня 1981 г. в Найроби. [Электронный ресурс]. – URL: <http://hrlibrary.umn.edu/russian/instree/Rz1afchar.html>
3. Всеобщая Декларация прав человека ООН. Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года. [Электронный ресурс]. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml
4. Всеобщая исламская декларация прав человека. Принята по инициативе Исламского совета Европы и зачитана 19 сентября 1981 года в Париже. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/16/declaracia-01.htm?
5. Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений. Принята Резолюцией 36/55 Генеральной Ассамблеи ООН от 25 ноября 1981 года [Электронный ресурс]. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/relintol.shtml
6. Конвенция о защите прав человека и основных свобод. Заключена в Риме 04.11.1950 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_29160/
7. Международный Пакт о гражданских и политических правах. Принят резолюцией 2200-А (XXI) Генеральной Ассамблеи ООН от 16 декабря 1966 года [Электронный ресурс]. – URL: https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/conventions/pactpol.shtml
8. Свобода религии или убеждений и безопасность. Руководство по вопросам политики. Organization for Security and Co-operation in Europe. 9 сентября 2019 [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.osce.org/ru/odihr/436577>
9. Смирнов М. Ю. Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб., 2015. – Т. 16. – Вып. 2. – С.145–153.
10. Фукуяма Ф. Идентичность. Стремление к признанию и политика неприятия / пер. с англ. А. Соловьёва. – М.: Альпина Паблишер, 2019.
11. Bielefeldt H. Report of the Special Rapporteur on Freedom of Religion or Belief. United Nations General Assembly A/67/303. 13 August 2012. # 16. [Электронный ресурс]. – URL: <https://digitallibrary.un.org/record/733528?ln=en>
12. Hill M. United Kingdom // Human Rights, Religious Freedom and Faces of Faith / Göran Gunner, Pamela Slotte and Elizabeta Kitanović (eds). Globethics.net CEC No. 6, 2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.ceceurope.org/new-publication-human-rights-religious-freedom-and-faces-of-faith/>
13. Robbers G. (ed.) State and Church in the European Union. 3-rd ed. – Baden-Baden (Germany): Nomos Verlagsgesellschaft. 2019.
14. Rabat Plan of Action on the Prohibit of Advocacy of National, Racial or Religious Hatred that Constitutes Incitement to Discrimination, Hostility or Violence. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.ohchr.org/EN/Issues/FreedomReligion/Pages/RabatPlanOfAction.aspx>

УДК 29

М. Ю. Смирнов

Новые формы религиозной жизни общества

Статья содержит аналитический обзор некоторых новых форм, в которые облакаются религиозные умонастроения и ожидания людей в секулярном мире. Автор утверждает, что религии, в их традиционном исторически сложившемся формате, утратили прежнее влияние. Однако эта утрата не отменила константной потребности в сакральных смыслах и действиях. Поэтому периодически возникают новые идейные движения и соответствующие им сообщества, а также наблюдается индивидуализация религиозных исканий.

The article contains an analytical review of some new forms in which people's attitudes and religious expectations are clothed in the secular world. The author claims that religions, in their traditional historical format, have lost their previous influence. However, this loss did not cancel the constant need for sacred meanings and actions. Therefore, new ideological movements and their corresponding communities periodically arise, as well as the individualization of religious searches.

Ключевые слова: религия, секуляризация, постсекулярное общество, религиозные искания, квазирелигии, новые формы, традиции и новации.

Key words: religion, secularization, post-secular society, religious searches, quasi-religions, new forms, traditions and innovations.

Люди каждого нового поколения входят в мир обычно так, как если бы история начиналась именно с них. Да, историческое наследие присутствует и иногда весомо влияет. У многих оно вызывает интерес и желание узнать – что и как было там, в прошлом. Но живёт современник здесь и сейчас, а не в ушедших веках. И даже в случае неподдельного и пытливого интереса прошлое важно тем, что оно говорит для текущей жизни.

С данной точки зрения *религия* – это и прошлое (наследие), и настоящее (реальность), и будущее (предполагаемое). В этой цепочке ключевое – центральное звено, из него задаётся тональность ретроспекций и оно определяет вектор ожиданий. Современность, в свою очередь, складывается на стыке того, что по актуальным причинам востребовано из прошлого, и того, что в ожидаемом будущем потребно, опять же, для актуальных текущих целей.

Применительно к нынешним дискурсам о религии совмещение селективно актуализированного прошлого и формируемого под сегодняшние интересы образа будущего рождает примерно такой тезис:

После длительного периода нарастающей секуляризации, в разных её модулях, включая принудительный секуляризм, происходит повсеместное «возвращение религии». Для каких-то регионов это называется «религиозным возрождением». Для каких-то – активизацией религиозного фактора в публичной сфере (особенно, в связи с массовыми миграционными процессами и их неоднозначными последствиями). Идёт становление постсекулярного общества, при разнообразии трактовок которого подразумевается, что в любом случае секуляризация себя исчерпала, а вот религия как бы обрела второе дыхание.

Оспорить категоричность набора таких утверждений можно, поскольку социальная реальность наполнена самыми разными, часто взаимопротивоположными, явлениями. В арсенале критиков религии достаточно примеров успешной секуляризации и «ухода со сцены» многих прежде авторитетных религиозных институтов и практик. Однако продуктивнее представляется смена ракурса взгляда на аргументы *pro et contra* о религии. Есть смысл выйти за пределы бинарной оппозиции «кризис религии/рассвет религии» и непредвзято рассмотреть хотя бы часть того спектра явлений, которые опознаются как религиозные в публичном пространстве современного мира. Автор статьи предлагает несколько наблюдений и выводов из собственной попытки такого рассмотрения.

1. То, что люди в повседневном обиходе относят к религиозной сфере своего бытия, никогда не исчезало из жизни индивидов и обществ (даже в репрессивных условиях) [1]. Расхождение научных и конфессионально-доктринальных трактовок, а также научных дефиниций между собой («конфликт интерпретаций») [15], не отменяет реальности смыслов, надежд и ожиданий, которые вкладываются людьми в своё понимание религии. Но формат присутствия религиозного фактора всегда был и есть подвижен, определяется обстоятельствами времени, места и действия религиозных индивидов и групп [22]. То есть, конкретные модусы религии преходящи, но умонастроения и психоэмоциональные состояния, инспирированные мистическим настроением, константны.

2. Нет убедительных оснований «петь отходную» секуляризации. Этот процесс вовсе не завершился и не ушёл в прошлое, своеобразным подтверждением чему является делящаяся полемика вокруг теорий секуляризации [см.: 2, с. 123–191; 5, с. 7–27; 17, с. 114–145]. По большому счёту, даже в своём классическом формате, секуляризация

кое-где ещё толком и не произошла. А в большинстве случаев, про которые говорят как о свидетельствах постсекулярного, мы имеем дело всё с той же секуляризацией – нелинейной и несводимой вульгарно к упразднению (а то и уничтожению) религии. Секуляризация – это не единственное следствие структурного усложнения социума. Функциональная дифференциация социального пространства рождает и более ёмкое глобальное состояние – множественность (или плюралистичность) сосуществующих и конкурирующих явлений во всех сферах.

Социальный организм, в котором пребывают последователи любой религии, это усложняющаяся система, когда умножаются её элементы и в структуре с неизбежностью возникает дифференциация институтов и функций. Религия как социальный институт никуда не исчезает, но утрачивает ряд функций, которые уже более или менее успешно реализуются другими социальными институтами. Это значит, что во всех сферах возникают светские функциональные эквиваленты религиозного фактора [16]. Действительно, таким образом происходит некоторое сужение религиозного влияния, но это не антирелигиозный процесс, а реструктуризация религиозной составляющей жизни общества.

3. Назову лишь некоторые из следствий этой реструктуризации, отрефлексированные в науках о религии. Сами новации настолько динамичны, что трудно поддаются однозначной фиксации. Чтобы хоть как-то осмыслить религиозную динамику, исследователи стремятся промаркировать отдельные её состояния теоретическими концептами. Так, например, вошли в оборот концепты «невидимой религии», «диффузной религии», «имплицитной религии», «живой религии», «лоскутной религии», «вернакулярной религии», «народной религии», «популярной религии», «публичной религии», «викарной религии» и ещё пространный ряд других; распространение получили тезисы об «исповедании [веры] без принадлежности» и «принадлежности без исповедания»; к религии применяются понятия креолизации, гибридизации и бриколажа ... перечисление можно продолжать [см.: 21, с. 144–150]. Вслед за теориями секуляризации, в рамках «новой парадигмы» в академическом поле возросли разные побеги теории рационального выбора, примененной в исследованиях религии («теория религиозной экономики», «маркетинговая теория религии», «теория религиозного предложения») [7, с. 101–111; 8, с. 16–31; 11, с. 238]. Упомяну и названный выше концепт постсекулярного общества [18].

Умножение и пестрота явлений в сфере, именуемой религией, фиксируется научным инструментарием зачастую с отставанием от

реального состояния этих явлений. Скажем, исследователи несколько десятилетий с середины 1950-х гг. занимались классификацией так называемых новых религиозных движений (НРД), приняв их первоначально за новые «секты», затем обозначив как «неокульты» (аудиторные, клиентурные и пр.), обретя опыт полевых наблюдений и конфронтации с «антикультистами», наконец – сформировав корпус авторитетных трудов, выводящих феномен в ранг предмета академического изучения [14, с. 73–82]. А НРД за это время миновали пик своего роста и распространения, в подавляющем большинстве распались, сохранив лишь те объединения, которые сумели адаптироваться, вписаться в принятый на государственно-общественном уровне строй правовых отношений. То есть, как предмет «исторического» религиоведения НРД остались, а как нечто актуальное – практически перестали звучать.

4. Известно, что «свято место пусто не бывает» – сакрализация была и пребудет необходимым состоянием упорядочивания, космолизации человеческой жизни, от отдельно взятых индивидов или групп, до народов и государств [20, с. 17–19, 125]. Местом, где сакральное устанавливается в его необходимости, остаётся для людей незримая, но реальная по ожиданиям, точка схождения их концентрированных жизненных потребностей и мистических существ/сил/способов удовлетворения этих потребностей. Если сказать по-другому, то «свято место» – это пространство предельных (высших) смыслов и подлинных значений. В отношении к профанной повседневности эта предельность выступает одновременно и как точка перехода в запредельное, что, собственно, и генерирует состояние веры как наиболее надёжный сотериологический путь, в сравнении с путём разума и естественных чувств [9].

Только в современности на этот путь веры вступают люди с разным опытом искания предельных смыслов, нередко испытавшие разочарование (вплоть до неприязни) к стереотипным презентациям сакрального через устоявшиеся религиозные институты [10, с. 49–61]. Отсюда – ещё один спектр адаптации религиозно ориентированных настроений к наличной реальности. В него входят, например, апатизм, игностицизм и игтеизм, итсизм; по соседству обнаруживаются издавна известные скептицизм и агностицизм, свободомыслие и рационализм; атеизм тоже не канул в прошлое, присутствуя и в традиционной форме, и как «новый атеизм», и в формате «духовных нерелигиозных» убеждений; в конце концов, наблюдаются здесь и «пародийные религии» (вроде «летающего макаронного монстра» или «невидимого розового носорога»), своим неприятием конфессиональ-

ной формализации демонстрирующие стремление к свободе духовного выбора [см.: 3; 6; 12; 16; 19]. Можно сказать, что упомянутое выше – это всё явления разнокалиберные и нередуцируемые к общей мировоззренческой парадигме. И это будет правильно, но только применительно к различению названного между собой. А общая интенция оказывается практически идентичной – взыскание таких высших смыслов, которые были бы устойчивы и надёжны, для чего и ведётся ревизия исторически сложившихся религий посредством критики, нигилизма, индифферентности и замещения девальвированных «духовных устоев» новообретаемыми.

Отдельно стоит упомянуть «пограничные» феномены, вроде так называемых «светских религий», «политических религий», «гражданских религий» – короче, всего, что носит квазирелигиозный характер, нередко соперничая по масштабам и влиянию с «подлинными религиями». Это ведь тоже своего рода следствия потребности в сакральном, только без трансцендирования и апелляций к сверхъестественному.

5. Казалось бы, описанным состоянием подтверждается вывод об утрате религией оснований для преимущественной претензии на роль духовной основы в современном мире. По замечанию Ю. Хабермаса:

«Всякая религия есть изначально “картина мира” (*comprehensive doctrine*), в том числе и в смысле претензии на авторитетное структурирование всей жизненной формы в целом. Из-за секуляризации знания, нейтрализации государственной власти и повсеместного распространения принципа религиозной свободы пришлось отказаться от претензий на монополию интерпретации и всеобъемлющее формирование жизни религии» [18, с. 3].

Однако любой интересующийся может возразить – какая же это утрата присутствия, когда информационное пространство постоянно наполняется свидетельствами активизации религиозного фактора. Что на это ответить? Думается, что здесь необходимо включать религиозно-ведчески подготовленные мозги. Чтобы не обмирать от восторга – ах, религия! и не мрачнеть от негодования – ох, религия! А наблюдать, анализировать и делать обоснованные выводы [4].

Ни катастрофы, ни невиданного взлёта религии, по моему убеждению, не происходит. Религия – это сложноустроенное сочетание: 1) мировоззрения, выраженного в разной степени развитыми учениями, 2) инспирированных мировоззрением актов поведения (того, что называется религиозным культом или религиозными практиками), 3) организационного компонента (разных типов сообществ). Это – самый минимум, состав можно расширить, включая эмоциональный

компонент, отношения между людьми по поводу исповедуемой веры и всякое другое [4, с. 29–33]. Но остановимся лишь на трёх выделенных.

Первый компонент, как ни стараются религиозные организации этому противиться, утрачивает строгость выражения и обязательность усвоения последователями. Это происходит вовсе не от невежества, на которое принято сетовать, а от нефункциональности доктринальных идей в их догматических формулировках – современному верующему эти формулировки мало что говорят про его насущные жизненные заботы. Но пустоты не возникает. Строгость трудно постигаемых вероизложений замещается их адаптированными версиями, народными этимологиями, суевериями и прочими комфортными для усвоения вещами. То есть девальвируется доктринальное описание предмета веры, но на смену привносится произвольная экипировка из толкований, близких к умонастроениям и повседневному жизненному миру последователей [23, р. 1–12]. Возникает своего рода религиозное разномыслие, вполне соотносимое с плюрализмом во внерелигиозной жизни верующих [24].

Второй компонент – поведенческий – по-разному представлен в разных религиях. Но общим оказывается магический характер его востребованности – от культового действия ожидается не трансцендирующий сотериологический эффект, а практический жизненный результат. Каноничный ритуал воспринимается как магическая операция. Известно, что когда такая операция не приносит ожидаемого результата, начинается подбор новых, более магически функциональных предметов и действий, и они уже далеко не каноничны (то есть так называемое суеверное сознание – вполне функционально).

А третий компонент – религиозные организации – просто как бы напрашивается на интеграцию в социальное пространство [13, с. 127–135; 25, р. 981–999]. Но там уже все «вкусные места» поделены. И надо либо к кому-то пристроиться (к государству, прежде всего), либо на свой страх и риск идти самостоятельным путём (хотя мало кто может себе это позволить, разве что Папа Римский и Далай Лама), либо занять непростреливаемую нишу поставщика духовных услуг и из неё благодетельствовать мир душеспасительной риторикой.

6. Религии в их стереотипно понимаемой функциональности утрачивают былой ресурс. Но в эти старые мехи стало периодически вливаться новое вино. Ведь не только религии вошли в состояние реструктуризации, когда что-то прежнее неизбежно теряется. То же самое происходит, например, с социальной средой и с этнической средой. Проще говоря – наблюдается повсеместный кризис прежних моделей идентичности. То относительно новое, чем становятся рели-

гии, это превращение религиозной идентичности в оболочку для нерелигиозной по сути самоидентификации – этнической, социальной, гражданской, идеологической [11, с. 240, 254, 256].

Иными словами, ничего катастрофического с религией не происходит. Как всякий живой организм, религия испытывает разные состояния, поскольку в разных обстоятельствах оказываются её последователи. И судьба религий определяется тем, какие людские надежды и ожидания будут их конституировать, какие формы для этого будут выработаны людьми, какими смыслами люди их наделят.

Список литературы

1. Белла Р. Религия в человеческой эволюции: от палеолита до осевого времени (2011) / пер. с англ. А. Васильев, А. Соколовский. – М.: ББИ, 2019.
2. Бергер П. Священная завеса. Элементы социологической теории религии (1967) / пер. с англ. Р. Сафронова. – М.: Новое литературное обозрение, 2019 (123-191 раздел)
3. Буайе П. Объясняя религию: Природа религиозного мышления (2001) / пер. с фр. М. Десятовой. – М.: Альпина нон-фикшн, 2016.
4. Ваарденбург Ж. Религия и религии: систематическое введение в религиоведение (1986) / пер. с нем. А. Г. Алексаняна. – СПб.: Изд-во РХГА, 2016.
5. Водоразделы секуляризации: западный цивилизационный проект и глобальные альтернативы / под ред. А. Белокобыльского, В. Левицкого. – СПб.: Изд-во ЛИТЕО, 2017. (7-27)
6. Докинз Р. Бог как иллюзия (2006) / пер. с англ. Н. Смелковой. – М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2016.
7. Емельянов Н. Н. «Жатвы много, а делателей мало»: Проблема взаимодействия священников и мирян в современной России. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.
8. Каргина И. Г. Социологические рефлексии современного религиозного плюрализма. – М.: МГИМО-Университет, 2014.
9. Койн Д. Вера против фактов: почему наука и религия несовместимы (2015) / пер. с англ. Н. Лисовой. – М.: Альпина Паблишер, 2017.
10. Колкунова К. А. Религиоподобные явления и сакральное // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. Вып.: Сакральное. – Ростов н/Д., 2017. – Т. 3 (1). – С. 49–61.
11. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. 3-е изд., доп. и перераб. – М.: Икар, 2014.
12. Ореханов Г., прот., Колкунова К. А. «Духовность»: дискурс и реальность. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2017.
13. Островская Е. А. Социология религии: введение. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2018.
14. Пронина Т. С. Федотов Ю. С., Федотова Е. Ю. Типологизация новых религиозных движений на основе ценностей и потребностей // Социологические исследования. – 2018. – № 1 (405). – С. 73–82.

15. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: моногр. / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.
16. Тайлор Ч. Новый духовный ландшафт / пер. с англ. // Религиозное сознание в постсекулярном обществе / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Изд-во ББИ, 2020. – С. 6–41.
17. Узланер Д. А. Конец религии? История теории секуляризации. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019.
18. Хабермас Ю. Религиозное сознание постсекулярного социума / пер. с нем. В. Витковского // Религиозное сознание в постсекулярном обществе / под ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. – М.: Изд-во ББИ, 2020. – С. 1–5.
19. Харви Г. Секс, еда и незнакомцы. Религия как повседневная жизнь (2014) / пер. с англ. К. Колкуновой. – М.: Новое литературное обозрение, 2020.
20. Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1994.
21. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.
22. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна (2006) / пер. с англ. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2015. – № 1 (33). – С. 254–268.
23. Handbook of Leaving Religion / ed by Daniel Enstedt, Göran Larsson, Teemu T. Mantsinen. – Leiden; Boston: Brill, 2020.
24. Motak D. New Spirituality, New Science and the Quest for the Unity of Knowledge // Religions and Identities in Transition / ed by I. Borowik, M. Zawila. – Kraków: NOMOS, 2010. – pp. 50–58.
25. Scheitle Chr. P., Dougherty K. D. The Sociology of Religious Organizations // Sociology Compass. – 2008. – No. 2/3. – pp. 981–999.

Статья поступила: 08.01.2020. Принята к печати: 20.02.2020

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 130.2 : 62

А. В. Майоров, А. М. Волкова, А. Д. Потапов

Исследование взаимодействия человека с технологиями: киберантропология и ее проблемное поле

В статье описывается ряд актуальных проблем, связанных с изменениями жизни человека под влиянием научно-технического прогресса, которые стоят сегодня не только перед антропологией, но и другими социально-гуманитарными науками, и нуждаются в обширных исследованиях. Обозначена проблема дефицита социально-гуманитарных исследований технологий, результаты которых могут быть востребованы в сфере нормотворчества для решений, касающихся инноваций, прорывных технологий, раскрытия потенциала цифровой экономики. Предпринята попытка охарактеризовать киберантропологию как дисциплину, представляющую собой антропологические исследования цифрового пространства и мира техники, а также тезисно обозначить ее проблемное поле.

The article describes urgent problems associated with changes in human life under the influence of scientific and technological progress that require extensive research by anthropology and other social sciences. The problem of the deficit of social and humanitarian research of technologies, the results of which can be claimed in the field of standard-setting for solutions related to innovation, breakthrough technologies, and unlocking the potential of the digital economy, is identified. The authors make an attempt to characterize cyberanthropology as a discipline representing anthropological studies of the digital space and the world of technology, as well as thesis to identify its problem field.

Ключевые слова: антропология, киберантропология, киберпространство, междисциплинарность, социально-гуманитарные науки, технологии, цифровая экономика.

Key words: anthropology, cyberanthropology, cyberspace, interdisciplinarity, social and human Sciences, technology, digital economy.

Массовое появление цифровых гаджетов, возникновение «Больших данных» и средств для их обработки, бурное развитие таких технологий, как искусственный интеллект и блокчейн, стихийное

появление, рост и падение различных криптовалют и др. инноваций, уже приводят не только к широкомасштабным трансформациям экономики, способов производства и форм труда, но и ожидаемо порождают множество новых проблем, лежащих в области не только технических и естественных наук, но и социально-гуманитарного знания. Никогда еще в истории человечества техника не имела настолько массового распространения и использования, столь важного значения во многих бытовых и трудовых процессах. Сегодня трудно представить общество без цифровых технологий, которые оптимизировали многие процессы жизнедеятельности и стали причиной формирования нового образа жизни, новых привычек и ритуалов, в первую очередь связанных с коммуникацией. В этой связи справедливо звучит вопрос исследователя пользовательского опыта (UX) Пьетро Ромео о том, являются ли технологии и техника движущей силой общества и культуры? [16]

Никогда еще человек не был столь автономным и самостоятельным в системе социальных коммуникаций и не мог быть одновременно источником, потребителем и распространителем информации, не имел возможности дистанционно приобретать продукты и получать услуги, овладевать новыми знаниями и даже навыками, общаться, вне зависимости от физических расстояний и барьеров. Люди обрели возможность и научились жить сразу в двух реальностях – физической (аналоговой) и виртуальной (цифровой), которые переплелись настолько, что рассматривать их отдельно друг от друга сегодня стало невозможно: цифровое пространство стало не менее реальным и не более абстрактным, чем аналоговое. Неизбежно возникает вопрос: человек современный и человек, живущий до массового распространения цифровых технологий, – это один и тот же человек? В качестве аналогии можно привести рассуждения философа Мартина Хайдеггера в книге «Вопрос о технике» о том, изменилась ли сущностно река Рейн после установки на ней гидроэлектростанции или же река осталась прежней? [4, с. 52]

На фоне динамичных трансформаций в мире с каждым годом со стороны академического сообщества и общества в целом наблюдается рост интереса к этическим и онтологическим проблемам, культурным и социальным феноменам, источником которых является научно-технический прогресс. В первую очередь об этом говорит обилие появляющихся в крупных СМИ (в первую очередь, зарубежных) резонансных статей журналистов о влиянии технологий на жизнь современного человека. Так, достаточно вспомнить опубликованную в газете *The New York Times* известную статью под названием

«Human Contact Is Now a Luxury Good» [19], где автор, Нелли Боулз, выдвигает гипотезу: активное использование гаджетов и потребление цифровых услуг в повседневной жизни становится признаком бедности, в то время как реальный человеческий контакт (имеется в виду общение лицом к лицу) становится уделом богатых людей. На статью обратили внимание не только за рубежом, но и в России: статью Боулз прокомментировали такие крупные российские СМИ, как Коммерсантъ [10], РБК [1] и др. Подобные публикации способны оказывать серьезное влияние на мировосприятие большого количества людей, поскольку через эмоциональные образы и доступный язык журналисты транслируют смыслы, часто крайне субъективные, не всегда основанные на объективных фактах, многолетних наблюдениях и результатах научных исследований. К сожалению, наука уступает по популярности массмедиа, так как не успевает столь же быстро сформулировать свой ответ на происходящие изменения и неспособна так же быстро популяризировать результаты своих интеллектуальных поисков. Подобную ситуацию справедливо охарактеризовал философ В. В. Миронов:

«Поскольку новые технологические процессы в силу стремительности их реализации входят в нашу культуру неотрефлексированными через современные средства масс-медийной коммуникации, то вбрасываемый ими образ часто опережает наши размышления о нем, не только заполняя пространство массового сознания, но и пронизывая все уровни современной культуры» [7, с. 5].

Кроме материалов в СМИ, на различных интернет-порталах появляется все больше публичных лекций и научно-популярных статей (в России ярким примером является интернет-журнал «Постнаука»), с помощью которых исследователи в доступном для широкой аудитории формате рассказывают об инновациях и их влиянии на окружающий мир. Заметен и рост популярности публицистики «пророческого» жанра о будущем человечества (например, книги Ю. Н. Харари [18], М. Каку [20], Р. Курцвейла [21], Н. Бострома [14], М. Тегмарка [27] и др.), представители которого предпринимают попытки на основе наблюдений за современными процессами предсказать дальнейшее развитие мира, формулируя сценарии в духе технооптимизма или технопессимизма, тем самым стремясь дать читателю ответы на действительно сложные вопросы здесь и сейчас. Не последнюю роль в популяризации проблематики отношений человека и машин играют современный кинематограф (например, «Бегущий по лезвию 2049», «Призрак в доспехах», «Ex Machina», «Вспомнить всё») и видеоигры («Mass Effect», «Cyberpunk 2077», «Deus Ex:

Mankind Divided»), которые, как правило, транслируют мрачные или противоречивые образы будущего, где неконтролируемый научно-технический прогресс приводит человечество к трагическим последствиям. Вместе с этим, независимо от того, к какому источнику информации мы обратимся, – будь то научные тексты или публицистика, художественная литература, кинофильмы или видеоигры, – явным остается парадокс, который заключается в том, что человек, с одной стороны, стал крайне зависим от технологий, с другой стороны, он имеет возможность влиять на их формирование и развитие. По сути, человек определяет судьбу технологий, но тем самым решает и судьбу собственную.

Укажем на ряд актуальных проблем, связанных с изменениями жизни человека под влиянием научно-технического прогресса, которые стоят сегодня не только перед антропологией, но и другими социально-гуманитарными науками и нуждаются в обширных исследованиях.

Первую проблему можно обозначить как трансформацию ощущения человеком времени, пространства и телесности. Высокая доступность Интернета практически в любое время и в любой точке мира, а также относительная дешевизна таких гаджетов, как смартфон привели к тому, что глобальное коммуникационное пространство социальных сетей, мессенджеров и др. интернет-площадок развивается в виде «вневременного плавильного котла», где могут одновременно сосуществовать представители различных социальных и экономических статусов, рас и национальностей, верований и интересов. Как отмечает антрополог Е. Е. Таратута:

«время и пространство стали теперь артикулированными, выраженными словесно и образительно, например, на странице в соцсети – и точка присутствия субъекта в мире тоже стала цифровой и вербализованной, переместившись на ту же самую страницу. Теперь наше здесь-и-сейчас организовывается не вокруг нашего физического тела и его физического же присутствия в физическом, меняющемся времени и пространстве, – а вокруг нашей репрезентации в интернете, – чаще всего той же нашей странички в соцсетях» [9, с. 25].

В своей статье Таратута ставит вопрос о том, насколько сильно мы отождествляем себя с нашими «цифровыми двойниками» (например, со страницами в социальных сетях)? Еще в 2000 г. исследователь Чарльз Мартелл в работе «Бездомный библиотекарь в эпоху цифровых технологий», выдвинул предположение, согласно которому психологические последствия таких явлений киберкультуры, как «телесность» («disembodied») станут для людей более серьезными,

поскольку технологические инновации приводят к усилению культурной и социальной фрагментации [23, с. 18], А для обозначения потерянности человека в пространстве и времени появился термин «физическая бестелесность» («physically disembodied») [16]. В пользу этой позиции выступает и Пьетро Ромео, который утверждает, что современные технологии действительно оказали влияние на ритмы повседневной жизни в западных обществах. Так, произошло сужение пространственно-временных границ, поскольку появилась возможность получить доступ к информации из любого места в любое время, что неизбежно оказывает влияние на циклы работы человека, его семейную жизнь и досуг, а также на институты и целые отрасли человеческой деятельности [16]. Ромео приходит к выводу, что из-за этого время перестало рассматриваться с точки зрения биологических и физических процессов и отныне понимается как ресурс, ценный товар.

Наряду с изменением восприятия человеком времени, пространства и телесности происходят значительные метаморфозы межличностной коммуникации и личного пространства. Например, социальный психолог Шерри Теркл, автор книги «Вместе поодиночке» («Alone together») считает, что устройства заменяют людей и позволяют избегать одиночества, что, по ее мнению, лишает людей возможности заниматься саморефлексией и в действительности уводит их в изоляцию, а также снижает ценность человека в целом, поскольку собеседников становится очень много и они могут регулярно меняться:

«Мы начинаем верить, что постоянная связь сделает нас менее одинокими. Но мы в опасности, потому что на самом деле это значит обратное. Если мы не можем существовать в одиночку, мы станем более одинокими. И если мы не научим детей быть один на один с собой, им предстоит испытать только одиночество» [8].

Вместе с тем, что важно подчеркнуть, Теркл не выступает за отказ от технологий или ограничение их использования. Другой точки зрения придерживается социолог Денис Сивков. Он отмечает, что в глазах таких исследователей, как Теркл остро стоит проблема быстрого потребления информации и быстрой коммуникации; однако действительно ли такие проблемы существуют, вопрос дискуссионный. Сивков утверждает, что, как и в прежние времена:

«...теперь люди обсуждают контент, полученный ими за время цифрового серфинга. Они говорят о нем так же, как раньше говорили о кино или о чем-то другом... Многие паттерны поведения, многие привычки непосредственного и аффективного общения продолжают быть для нас важными» [6].

Социолог предлагает обратить внимание на то, что гаджеты могут использоваться людьми для построения личного пространства (например, в общественном транспорте) или для непосредственного взаимодействия с другим человеком, когда новые и традиционные формы коммуникации соединяются и образуют гибрид (например, один друг показывает другому что-то на экране смартфона, активизируя тем самым разговор). Социальные сети и мессенджеры, цифровые социальные контексты, новые виды и формы коммуникации, связанные с этим ритуалы и паттерны поведения, активное использование языка идеограмм и смайликов (эмодзи), – всё это уже длительное время (начиная с 1980-х гг.) привлекает значительное внимание антропологов, социологов и философов. Как справедливо отмечала исследователь социальных медиа Аннет Маркхам, влияние Интернета «на способы взаимодействий и отношений оказывается гораздо более глубоким, чем у каких-либо других медиаторов до него» [12].

Интерес представляет и проблема, связанная с тем, что техника постепенно перестает быть пассивным посредником между людьми и начинает «общаться» с человеком. В древние времена люди наделяли окружающий мир антропоморфными чертами, благодаря чему природные силы, животные, духи предков обретали субъектность, а также верили в возможность этих субъектов оказывать влияние на реальный мир, то есть мир человека, и пытались выйти с этими нечеловеческими существами на контакт через различные ритуалы. Сегодня происходит похожая ситуация: благодаря достижениям науки и инженерии у человека появляется все больше технических устройств, которые могут выходить с ним на контакт (пусть и примитивный по меркам человеческого взаимодействия), при этом являясь объектами, неживыми вещами, «не-людьми». Возможно, в будущем наступит и такой момент, когда машина станет обладать некой субъектностью (например, в рамках нормативно-правового регулирования), как когда-то ею в глазах человека обладали различные мистические сущности, артефакты и др. объекты. В этом свете неудивителен тот факт, что акторно-сетевая теория социологов Бруно Латура, Мишеля Каллона и Джона Ло, выступающая концептуальной основой для изучения коллективных социотехнических процессов, стала сегодня крайне востребованной, а сам Латур воспринимается, возможно, главным проводником идеи о тесной взаимосвязи «людей» и «не-людей».

Благодаря динамичному развитию интерфейсов все более удобными становятся голосовые помощники, чат-боты и роботы, созданные для помощи людям, а «умные» технологии в будущем смогут давать такие оценки и советы, которые будут ставить человека перед

непростой дилеммой: прислушаться к позиции машины или человека? Древние практики обращения к артефактам в поиске ответов на вопросы и помощи сегодня трансформировались в запросы, адресованные голосовым Siri, Alexa и др. Исследователь в области Media Arts and Sciences (MAS) Патти Маэс в ходе своего выступления «Взаимодействие с виртуальными питомцами и другими программными агентами» в 1995 г. заявила:

«дом будущего будет наполовину реальным, наполовину виртуальным... виртуальная половина дома не будет простым пассивным ландшафтом данных, которые нам предстоит еще исследовать. Это будут активные сущности, которые могут ощущать среду... и взаимодействовать с нами» [2].

Подобные умозаключения наводят на вопрос, который наиболее точно и ёмко сформулировала социолог науки и технологий Л. В. Земнухова: «Можно ли рассматривать взаимодействие человека и компьютера как социальное?» [5, с. 112]. Очевидно, что вышеописанная область исследований носит во многом междисциплинарный характер: антропологи, социологи, философы, культурологи и другие представители социально-гуманитарных дисциплин неизбежно пересекают границы смежных направлений (намеренно или случайно). В этой связи философ И. А. Быковский подчеркивал, что «наиболее перспективны научные исследования в так называемых пограничных областях, которые нельзя отнести к той или иной конкретной дисциплине», а «междисциплинарность» обозначил как «краеугольный камень современной науки» [3, с. 79–80].

Подобная ситуация стала отправной точкой для появления и развития таких дисциплин, как Human-Computer Interaction (HCI), Science and Technology Studies (STS), Media Arts and Sciences (MAS) и др. Для авторов особый интерес представляет изучение взаимодействия человеческого и «не-человеческого» именно с точки зрения антропологии, способной через наблюдения осуществлять подробный анализ и фиксацию изменений, происходящих с человеком, его телом, самоидентификацией, представлениями, нормами и обязанностями, культурой и коммуникацией с окружающим миром. Как справедливо отмечают философы С. В. Тихонова и С. М. Фролова, достижения научно-технического прогресса (в частности, они упоминают переход к ИОТ и практике самоулучшения человека) становятся вызовом для антропологических способов определения сущности и границ человеческого. Сегодня очевиден тот факт, что на процесс изменения быта и повседневности человека, уклад его жизнедеятельности технологии оказывают колоссальное влияние, что возводит их применение и само существование в «ранг неотъемлемой составляющей бытия» [11, с. 289]. В связи с этим выдвигается предположение, что именно антропологи

способны сфокусировать свое внимание на взаимодействии человека и техники: а) на уровне повседневности, наиболее близком каждому из нас; б) с точки зрения культурных норм и явлений.

Сегодня в научной литературе используется два термина, обозначающих дисциплину, представляющую собой антропологические исследования цифрового пространства и мира техники – «цифровая антропология» (Digital Anthropology) и «киберантропология» (Cyber-Anthropology). Термин «киберантропология» практически не встречается в русскоязычных научных статьях, в то время как в зарубежной научной литературе он появился ещё в 1990-х гг.: термин используется в статьях таких исследователей как Филипп Будка и Манфред Кремсер [15], Артуро Эскобар [17], Марен Верле, Джоанна Т. Спрондел и Тимо Брейер [26], Пьетро Ромео [16], Александр Либин и Елена Либин [22] и др. Существует и термин «техно-антропология» (Techno-Anthropology), авторами которого являются Ларс Ботин и Том Бёрсен, исследователи и создатели одноименной магистерской образовательной программы в Университете Ольборга. Выбор того или иного термина является дискуссионным, однако, учитывая обзорный характер данной статьи, авторам видится важным и необходимым поставить вопрос об определении наиболее подходящего термина в русскоязычном сегменте. Несмотря на то что термины «цифровая антропология» и «киберантропология» можно считать синонимами (такого мнения, например, придерживается Пьетро Ромео [16]), авторы статьи отдают предпочтение второму термину – по той причине, что *цифровая антропология* ассоциируется во многом именно с исследованиями социальных сетей, интернет-платформ, приложений и Интернета в целом, в то время как *киберантропология* представляет собой более широкое понятие, включающее как исследования цифрового пространства и коммуникации людей в нём, так и изучение взаимодействия человека и техники, представляющего собой гибрид физического и виртуального контакта. Подобный взгляд особенно актуален в свете развития биотехнологий, появления все более совершенных протезов и имплантов, существования перспективных разработок в области нейроинтерфейсов и др. технологий, создающих предпосылки для широкомасштабной реконфигурации человеческого тела и сознания, увеличения его физических возможностей и в конечном счете размывания границы между человеком и машиной. Кроме того, именно термин «киберантропология» лучше всего транслирует двойственность природы современного мира, в котором тесно переплетены естественное и искусственное, человеческое и техническое, два пути эволюции – социально-биологический и технологический.

Киберантропология, с одной стороны, это довольно новая дисциплина на стыке социальной, культурной, философской и психологической антропологии, которая пересекает множество различных областей исследований и границы которой остаются довольно размытыми. С другой стороны, киберантропология расширяет границы антропологических исследований, но не привносит в них принципиальной новизны, поскольку интерес к исследованию технологий в социально-гуманитарных науках оформился еще в 1980-е гг. и даже получил специальный термин «технологический поворот» («turn to technology» [29]), автором которого выступил социолог Стив Вулгар.

Одним из первых исследователей (1990-е гг.), кто заявил о необходимости рассмотрения значения технологий в социальной жизни и раскритиковал подход антропологов XX века к данной проблеме (согласно которому изучение технологий и материальной культуры было «выброшено за борт» антропологии), был Брайан Пфаффенбергер [24]. Он отмечал, что неверным является и представление о технологии просто как об инженерном инструменте, который используется людьми для создания и изменения человеческой жизни, но сам по себе остается «посторонним» для процесса (Пфаффенбергер называл это «технологический сомнамбулизм»), и рассмотрение технологии прежде всего как автономной силы, ответственной за изменения в обществе, где люди – лишь зрители («технологический детерминизм») [16]. По мнению Пфаффенбергера, оба взгляда неточны, поскольку, по его мнению, технологии, в сущности, являются социальным феноменом и представляют собой «гуманизованную природу», что предполагает взаимовлияние человека и техники.

Позже антрополог Артуро Эскобар в статье «Добро пожаловать в Киберию: заметки по антропологии киберкультуры» (1994 г.) предложил понятие «антропология киберкультуры» [17, с. 211], которое пришло на смену традиционным этнографическим исследованиям. Киберкультуру Эскобар определял как совокупность современных социальных конструкций реальности («technoscapes» [17, с. 214]), которые принесли новые технологии, и утверждал, что современное общество становится «посторганическим» и переживает радикальные изменения образа жизни, трудовой деятельности и производства.

Интересной выглядит позиция современного социолога техники Зейнеп Тюфекчи, которая считает, что любое символическое выражение людей (например, древняя наскальная живопись) можно считать «постчеловеческим», потому что оно существует вне нашего физического тела [28]. По мнению Тюфекчи, человек и «постчеловек» всегда сосуществовали рядом друг с другом, а антропология всегда касалась как

постчеловека, так и человека, поэтому интерес к исследованию антропологами технологий и техники, т. е. «неживого», «не-человеческого» совершенно естественен и правомерен.

Схожей позиции придерживаются исследователи Нил Л. Уайтхед и Майкл Уэлш: они считают, что беспокойство касательно лишения человека статуса «ядра» антропологии несостоятельно, поскольку игнорирует длительную историю взаимодействия людей как с «не-человеческим» (духи, демоны и т. д.), так и с культурно «недо-человеческим» (маргинальные социальные группы и т. п.). Уэлш утверждает, что ценности и этика, связанные с техникой, олицетворяют человеческое состояние, а межкультурные и этнологические тенденции в представлениях об образе жизни, власти и понимании человеческого часто включают в себя богатую технологическую символику.

Упомянутые в тексте имена исследователей и их трудов говорят о том, что теоретическая база киберантропологии если ещё не сложена, то находится в активной фазе формирования уже не первое десятилетие. Вместе с этим очевиден комплекс методологических проблем, с которыми неизбежно сталкивается любой исследователь, относящий себя к данной дисциплине, – в силу существующей размытости, неопределенности границ дисциплины, а также отсутствия четкого единого понимания того, что из себя представляет киберантропология. Киберантропологу может быть достаточно трудно определить траектории и ориентиры своей научной деятельности, задать себе конкретные цели и задачи, а также держаться в границах выбранной дисциплины.

В связи с этим достаточно легко перейти из области киберантропологии в, например, область STS. Кроме того, в силу размытости границ дисциплины научная деятельность ее представителей может носить «зонтичный» характер, когда любой исследователь волен свободно выбирать предмет и объект своей работы, практически не ограничиваясь никакими рамками, кроме необходимости очевидной связи с проблематикой взаимодействия человека и техники. Способна ли киберантропология создать четкие устойчивые рамки научных поисков и нужны ли подобной дисциплине ограничения – сложный дискуссионный вопрос, стоящий сегодня перед многими научными дисциплинами.

Учитывая вышесказанное, уместна постановка ряда исследовательских вопросов [13]. Как именно изучать новые формы «техносоциальности», т. е. социальных способов общения, опосредованных технологиями, и «биосоциальности», то есть «нового порядка произ-

водство жизни, природы и тела»? Как проводить границу между аналоговой и цифровой идентичностью человека, и есть ли эта граница? Должны ли исследования поведения людей в киберпространстве дополняться исследованиями поведения этих же людей в оффлайн-среде? Как сделать интернет-исследования максимально репрезентативным? Каковы критерии и концептуальные рамки анализа и интерпретации взаимодействия человека и техники? Можно ли описать опыт человека, получаемый в киберпространстве, традиционными методами или для этого необходимо разрабатывать новые инструменты и методы анализа? Как объективно описывать и оценивать трансформации традиционных антропологических взглядов на человеческую природу вследствие развития Интернета как новой среды жизнедеятельности человека? Как работать с терминологическим аппаратом в киберантропологических исследованиях при наличии неопределенности понятийно-смыслового скелета данной дисциплины и многих понятий, выходящих за пределы киберантропологии (например «пользователь»)? Что представляют собой данные для киберантрополога? И немаловажный вопрос, которым задается Аннет Маркхам: «Кто вовлечен в исследование, и кто исключен из него?» [12].

В рамках данной статьи предлагаем тезисное описание проблемного поля киберантропологии. Представленный далее список не претендует на исчерпанность и всеохватность, однако призван дать как минимум общее понимание того, что может, должно или уже входит в поле исследований киберантропологов. Итак, в проблемное поле киберантропологии входят такие темы, как:

- Влияние научно-технического прогресса на культурные феномены и паттерны, принятые в обществе модели поведения и нормы.
- Влияние технических достижений на культуру, коммуникацию и институты.
- Изменение границ «человеческого» и «нечеловеческого» в представлениях современного общества.
- Изменения представлений человека о телесности, времени и пространстве под влиянием киберпространства.
- Индивидуальные и коллективные, глобальные и локальные идентичности, формируемые в процессе взаимодействия людей с техникой и киберпространством.
- Интеллектуальные и культурные течения, а также субкультуры, возникающие под влиянием научно-технического прогресса.
- Практики социального взаимодействия человека и техники и их особенности.

- Развитие и трансформации социотехнических систем, включающих в себя людей и технологии.
- Соотношение реального и виртуального пространств в представлениях современного человека.
- Социокультурные рамки взаимодействия людей в киберпространстве.
- Трансформация традиционных и возникновение новых практик взаимодействия с техникой в повседневной и профессиональной жизни людей.

Как справедливо отмечает Аннет Маркхам, результаты исследований киберантропологов (или цифровых антропологов):

«становятся основой того, как пользователи, дизайнеры и другие исследователи концептуализируют социально-техническую экологию, в рамках которой мы существуем. Это влияние ощутимо и реально: качественные интернет-исследователи, такие как Нэнси Бэйм и Мэри Грей в случае с Microsoft, или Женестьева Белл с Intel, могут оказывать влияние на то, как компьютерщики проектируют пользовательские интерфейсы, или на способы, которым вычислительные биологи могли бы концептуализировать и отмечать расовые категории в последовательностях ДНК. Цифровые ученые, такие как Дженна Баррелл, Триша Ван и Дана Бойд, занимают активную, заметную и критическую роль в социальных сетях, используя свои этнографические исследования в качестве академической основы для реакции на актуальные общественные проблемы, кризисы и споры» [13].

Добавим, что исследования представителей таких дисциплин, как киберантропология должны стать востребованы не только в областях улучшения пользовательского опыта (UX), разработки пользовательского интерфейса (UI) и дизайна взаимодействия с пользователями (UED), но и для обоснования нормативно-правовых актов, направленных на регулирование таких сфер, как создание и развитие новых технологий, взаимодействие человека с техникой и другими людьми в киберпространстве. Киберантропологи могут быть полезны и для государственных органов власти в качестве экспертов-консультантов по вопросам принятия решений, касающихся развития инноваций и прорывных технологий, а также формирования условий для раскрытия потенциала цифровой экономики.

Однако, несмотря на всю перспективность, сегодня проблема дефицита социально-гуманитарных исследований технологий стоит достаточно остро. В августе 2019 г. антрополог Эммануэль Мосс и социолог Мона Слоун дали комментарий для «Nature», в котором подняли проблему дефицита социальных исследований в такой динамично развивающейся области, как искусственный интеллект [25].

Это общемировая проблема, решать которую научному сообществу необходимо здесь и сейчас, поскольку лишь объединение знаний и опыта инженеров и представителей социально-гуманитарных наук (о чем, в частности, говорят Мосс и Слоун) позволит сформировать наиболее эффективную, комфортную и безопасную технологическую среду для людей.

Сложный характер вопросов, касающихся взаимодействия мира человека и мира техники, а также опасность и риски неконтролируемого развития технологий, возможный негативный эффект которого труднопредсказуем, требует оценки, эмпирического описания и теоретического анализа последствий научно-технического прогресса. Убеждены, что благодаря социально-гуманитарным исследованиям взаимодействия человека и технологий, социальные, культурные, политические и иные последствия развития и внедрения технологий, несущие в себе значительный потенциал, станут более понятными для общества и, как следствие, управляемыми, что крайне важно для устойчивого развития не только отдельных стран, но человечества в целом.

Список литературы

1. NYT назвала признаком бедности потребление цифровых услуг. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.rbc.ru/society/26/03/2019/5c99f7ec9a7947b8ec31c535> – Загл. с экрана (09.01.2020).
2. Агентность на границе // Постнаука. – 12.12.2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://postnauka.ru/chapters/154703> (09.01.2020).
3. Быковский И. А. Философские аспекты проблем создания искусственного интеллекта: дис. ... канд. филос. наук. – Саратов, 2003.
4. Гуревич П. С. (отв. ред.) Новая технократическая волна на Западе. – М.: Прогресс, 1986.
5. Земнухова Л. В. Взаимодействие человека и компьютера через призму формальной социологии // Социология власти. – 2013. – №. 1–2. – С. 111–121.
6. Как технологии влияют на традиционные социальные практики. // Постнаука. – 13.11.2017. [Электронный ресурс]. – URL: <https://postnauka.ru/faq/82126> (09.01.2020).
7. Миронов В. В., Сокулер З. А. Тоска по истинному бытию в цифровой культуре // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. – 2018. – №. 1. – С. 3–22.
8. Одинокие вместе: Шерри Таркл о том, почему мы предпочитаем соцсети личному общению // Моноклер. – 24.04.2015. [Электронный ресурс]. – URL: <https://monocler.ru/odinokie-vmeste-sherri-tarkl-o-tom-pochemu-myi-predpochitaem-sotsseti-lichnomu-obshheniyu/> (09.01.2020).
9. Таратута Е. Е. Новая синхронность цифровой эпохи: соцсети и социальная конструкция времени // Вестн. Самарской гуманитарной академии. Сер.: Философия. Филология. – 2017. – №. 2 (22). – С. 24–30.

10. Технологии стали уделом бедных // Коммерсантъ. – 27.03.2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.kommersant.ru/doc/3924598> – Загл. с экрана (09.01.2020).

11. Тихонова С. В., Фролова С. М. Цифровое общество и цифровая антропология: трансдисциплинарные основания социально-эпистемологических исследований // Известия Саратов. ун-та. Сер. Философия. Психология. Педагогика. – 2019. – Т. 19. – №. 3. – С. 287–290.

12. Этнография в цифровую эпоху: от полей к потокам, от описаний к воздействию. Часть I. // Системный Блок – 17.05.2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://sysblok.ru/society/ethnography-in-the-digital-internet-era-1/> (09.01.2020).

13. Этнография в цифровую эпоху. Часть II: Интернет как способ существования и Big Data как угроза // Системный Блок – 17.05.2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://sysblok.ru/society/ethnography-in-the-digital-internet-era-2/> (09.01.2020).

14. Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies – Oxford: Oxford University Press, 2014

15. Budka P., Kremser M. CyberAnthropology – The anthropology of cyberculture // Contemporary Issues in Socio-cultural Anthropology: Perspectives and Research Activities from Austria / ed. by Stefan Khittel, Barbara Plankensteiner, Maria Six-Hohenbalken. – Wien: Löcker, 2004. – P. 213–226.

16. Cyber-Anthropology and Human-Computer Interaction: The Reshaping of Nature and Culture in a Technology-Mediated World. // Medium. – 27.12.2018. [Электронный ресурс]. – URL: <https://medium.com/@pietroromeo/cyber-anthropology-and-human-computer-interaction-the-reshaping-of-nature-and-culture-in-a-3a4d8a7486> (09.01.2020).

17. Escobar A. Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture // Current anthropology. – 1994. – Vol. 35. – No. 3. – P. 211–231.

18. Harari N. Yuval. Homo Deus: A Brief History of Tomorrow. – New York: Harper Collins, 2016.

19. Human Contact Is Now a Luxury Good. // The New York Times. – 23.03.2019. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.nytimes.com/2019/03/23/sunday-review/human-contact-luxury-screens.html> – Загл. с экрана (09.01.2020).

20. Kaku M. The Future of Humanity: Terraforming Mars, Interstellar Travel, Immortality, and Our Destiny Beyond Earth. – New York: Doubleday; Allen Lane, 2018.

21. Kurzweil R. The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking; Penguin Books, 2006.

22. Libin A., Libin E. Cyber-anthropology: A New Study on Human and Technological Co-evolution // Studies in Health Technology and Informatics. – 2005. – No. 118. – P. 146–156.

23. Martell C. The Disembodied Librarian in the Digital Age // College & Research Libraries. – 2000. – Vol. 61. – No. 1. – P. 10–28.

24. Pfaffenberger B. Social Anthropology of Technology // Annual Review of Anthropology. – 1992. – Vol. 21. – No. 1. – P. 491–516.

-
25. Sloane M., Moss E. AI's Social Sciences Deficit // Nature Machine Intelligence. – 2019. – Vol. 1. – No 8. – P. 330–331.
26. Sprondel J. Breyer T. and Wehrle M. Cyberanthropology-Being Human on the Internet. – Berlin: Humboldt University of Berlin, 2011. – P. 1–27.
27. Tegmark M. Life 3.0: Being Human in the Age of Artificial Intelligence. – New York: Knopf, 2017.
28. Whitehead N., Wesch M. (eds) Human No More? Digital Subjectivities, Un-human Subjects, and the End of Anthropology. – Boulder: University Press of Colorado, 2012.
29. Woolgar S. The Turn to Technology in Social Studies of Science // Science, Technology & Human Values. – 1991. – Vol. 16. – No. 1. – P. 20–50.

Статья поступила: 17.01.2020. Принята к печати: 20.02.2020

Феномен медиатехнологий в философском дискурсе

Статья посвящена феномену медиальности как одной из важнейших характеристик средств массовой информации. Автор отстаивает положение об амбивалентной сущности медиа, которые, с одной стороны, призваны к соединительной миссии в отношении объектов окружающей действительности; с другой стороны, наоборот, именно медиа расчленяют слитную реальность на отдельные сегменты. Диалектизм и антиномичность соединительной и дифференцирующей функций СМИ следует учитывать теоретикам, исследующим медиаэффекты, имеющие парадоксальную специфику.

The article is devoted to the phenomenon of mediality as one of the most important characteristics of mass media. The author defends the position about the ambivalent nature of media, which, on the one hand, are called to a connecting mission in relation to objects of surrounding reality; on the other hand, on the contrary, it is the media that dissects the merged reality into separate segments. The dialectics and antinomies of the connective and differentiating functions of the media should be taken into account by theorists who study media effects that have a paradoxical specificity.

Ключевые слова: массмедиа, мера, связь, очищение, симплификация, смысл, элиминация, философский дискурс.

Key words: mass media, measure, connection, purification, simplification, meaning, elimination, philosophical discourse.

Философский афоризм «Человек есть мера всех вещей», принадлежащий античному софисту Протагору, известен всем. Чуть менее известно продолжение данного высказывания: «...существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют» [8, с. 390]. В классической трактовке это означает, что человек самостоятельно приписывает онтологический статус объектам окружающего мира, градуируя их от бытия божественного до абсолютного ничто, тем самым как бы подчеркивается радикальное сомнение субъекта в объективности действительности: она упаковывается в оболочку скептицизма. Именно с Протагора, по мнению исследователей, начинается отход человеческой мысли от слепой погруженности в мистическое созерцание, именно Протагор может быть признан родоначальником научного релятивизма [6, с. 68–69]. Однако вопрос, видимо, значительно глубже, чем банальная ранжировка философов по концептуальным вероучительным нишам.

Дело в том, что Протагору, как нам кажется, впервые в истории удалось разглядеть человеческое само по себе, которое станет вскоре базовым эталоном познания мира. По сути, была сконструирована узкоформатная рамка-прицел, через которую стало удобно постигать явления и процессы. До Протагора это было неудобно, поскольку человек как феномен был растворен в общем континууме мироздания наравне с другими вещами, не имея твердой точки опоры, чтобы преодолеть антропо-космический изоморфизм и перепрыгнуть из Мифоса в Логос [11, с. 166–167]. Бывший носитель хвороста одной изысканной фразой как бритвой обрезал все лишнее, что так долго мешало пропустить мир сквозь узкие врата разума. И вот после сделанной фокусировки вдруг темный пугающий мир осветился ярким светом понимания истинного положения вещей. Всё оказалось значительно проще в рассортированном согласно предложенной мере универсуме. Был сброшен за ненадобностью громоздкий мифопоэтический балласт застрявшего *in illo tempore* [14, с. 49] человечества.

Несомненно, протагоровский пафос потряс основания античного общества, которое вступило в череду кризисов, приведших к рождению новой – христианской – эпохи, мерой которой стал уже Богочеловек, рассуждавший о далеких прекрасных перспективах, а значит о прогрессе и движении времени, из змеи превратившемся в стрелу. Всё, что не касалось человека и Богочеловека, оперативно и без терзаний вынесли за условные гносеологические кулисы.

Необходимость протагоровской рамки снова возникает после того, как через полтора тысячелетия образовалась проблема уже христианской спутанности и перегруженности смыслов, помноженных на теоретический холизм и практический магизм эклектичного Возрождения. На Западе католицизм к XV–XVI вв. представлял собой рутинизированный *mix* из весьма витиеватых догматических формулировок и роскошествующей богослужебной практики, ясное понимание которых было затруднено по причине постепенного омертвления латыни, что вызывало справедливое возмущение масс и новой интеллектуальной элиты. Протестантизм совместно с наукой нарождавшегося модерна вновь осуществили процедуру аудита-очистки мировосприятия человека от громоздких напластований «непогрешимых» квазиметафизических идей и фарисейской доктринальности, по методу Протагора, значительно усовершенствовав его апотропейно-катарсический аппарат. «Рабочим инструментом», освободившим менталитет европейцев указанного периода от эвристической пробуксовки стал отрезок – геометрическая фигура, которую можно считать парадигмальным символом Нового времени [3, с. 193],

введенным в обращение Галилеем. У Галилея впервые приоритетно рассматривается движение от точки к точке, от мгновения к мгновению. Именно этот дифференциалистский подход, бывший немислимым, к примеру, в эпоху схоластики или в античные и, тем более, в первобытные времена, во всем, как отмечает А. Дугин, выделяет отрезок как промежуточное пространство, ограниченное с обеих сторон [3, с. 230]. «Во всём» – это означает, что техническая процедура расчленения (отреза) теперь тотально применяется в религиозной, политической, научной, социокультурной и прочих сферах жизни. Это важно, особенно если учитывать знаково-символическую подоплеку сферичности как метафоры цельности и холистской замкнутости, исповедуемые прежде в традиционных обществах. Науки теперь специализируются, общество секуляризуется, тенденции дробления проникают в политику и в сферу религиозных отношений, обособляя Небо от земли и вынося Бога за скобки при обсуждении узкопрагматических тем в рамках торжествующего деизма. Все вышеозначенные процессы, в конечном итоге, способствуют вызреванию капитализма и его обособлению от феодализма.

Особым устройством, стимулирующим возрастающие тенденции к обособлению вещей друг от друга, стала периодическая печать. Детище, произведенное на свет Иоанном Гуттенбергом в конце XV столетия, ко времени Декарта уже играло существенную роль в формировании рационалистического субъекта-индивида, творящего в режиме «знаю как» прозрачный для любопытствующего ума механистический дискурс. В этой связи очень соблазнительной выглядит задача выявления и переоценки медиальных качеств печати как института, до неузнаваемости трансформировавшего парадигму повседневности. В данной статье будет сделана попытка философско-культурологического пересмотра таких устойчивых с виду понятий, как медиа, медиация, медиальный с целью восстановления присущих им изначально смыслов.

Начнем с того, что изготовление печатной продукции под давящим прессом чем-то напоминает протагорову меру как с точки зрения человека, взятого за эталон, так и с точки зрения технологической операциональности. Во-первых, гуттенбергов печатный пресс антропоморфен [12, с. 168–174]. Во-вторых, печать представляет собой способ определения (создания неких пределов, границ), что естественно отсылает к мере, отмериванию, обмеру. Напечатанная газетная полоса не перестает оставаться оттиском или штампом, при помощи которого можно отделить, отхватить, дозировать, а значит, лучше понять и легче идентифицировать некий фрагмент бытия (как говорили древние, по частям разумеем). Печать – это мощный иден-

тификатор объектов именно в силу своей неслитности с единой нерасчлененной первоматерией. Она призвана нарезать эту первозданную субстанцию мелкими ломтиками, формируя тем самым систему взаимоотношений между ними. С некоторых пор не человек, а газетно-журнальная периодика становится мерой всех вещей и чуть ли ни единственным способом их сертификации в качестве действительно существующих. То, что не попадало в поле зрения представителей журналистского сообщества и редакторского корпуса, теперь становилось как бы дисквалифицированным. Периодическая печать мастерски, на манер гильотины, научилась купировать реальность, избавляя наблюдающую за ней аудиторию от хаоса лишних впечатлений, снижающих четкость понимания жизненной фактуры.

Как отмечают некоторые исследователи, сухой повествовательный тон продержался, в частности, в германской прессе в течение всего XVII столетия; даже события, волновавшие в свое время всю Германию (как, например, разрушение Магдебурга, битва при Лютцене, убиение Валленштейна), трактуются с чисто эпическим безучастием и индифферентизмом [10, с. 79]. Особая точность и отчетливость английской прессы, ее лаконизм, позволяли некоторым представителям высшего общества усматривать в ней роль «надежного руководителя». Интересно, что эта роль часто ограничивалась специфическими разговорами о туалете ее величества, экзальтированных манерах министров, спортсменов и аристократии. Это и должно было занимать внимание столичного бомонда [10, с. 120–122]. Получается, что родовая миссия печати состоит в том, чтобы не расширять, а, наоборот, ограничивать воззрения потребителей новостей, принуждая не растекаться мыслью по древу, а ужиматься и максимально сосредотачиваться в ментальной алгоритмике. Печать приучает пользователя к информационной диете и даже аскезе, предписывая видеть мир фреймированными рамками искусственной повестки.

Логика данных рассуждений заставляет нас отказаться от устойчивого представления о печати как медиуме, базовой коннотацией которого является, как известно, *связь* между разрозненными явлениями через посредничество [9, с. 59–60]. Любой периодический печатный орган чаще всего рассматривается как коммуникативный узел, объединяющий противоречивые позиции и точки зрения, вступающие в диалоговую переключку друг с другом. Однако данный аспект проблемы не должен заслонять обратную – *разъединяющую* – сторону медиальности. Вторгаясь в некую устоявшуюся систему отношений, медиум всегда располагается между коммуникантами. Тем самым он оттягивает на себя их энергию, автоматически увеличивая расстояние

между ними, что является серьезным экзистенциальным препятствием и фактором взаимного удаления, а не близости. Можно сказать, что не мир, но меч изначально принесла с собой периодическая печать – меч, образно рассекающий нерасчленённую массу реальности на страницы, разделы, рубрики, параграфы, абзацы, строчки, вмещающие в себя отцеженную, схематизированную квинтэссенцию бытия. Но тогда нам стоит признать, что печать с момента рождения была амедиальна.

Амедиальность как врожденное качество средств массовой информации, кажется, можно объяснить модой на философию и методологию Декарта, отчетливо проявившуюся на заре Нового времени. Декарт был мастером утилизации наносного и лишнего, гением отказа от второстепенного и приблизительного. Он был маниакально зафиксирован на удалении мешающих беспрепятственному ходу мысли деталей и чрезмерных подробностей. Приведем примеры, иллюстрирующие данное положение. В «Правилах для руководства ума» Декарт утверждает: «мы говорим здесь, что только и стоит по порядку обозреть все данное в некотором положении, отбрасывая то, что с очевидностью покажется нам не относящимся к делу, удерживая необходимое и откладывая сомнительное для более тщательного исследования» [2, с. 131]. В другом месте заявляется, что «...из бесчисленных измерений, которые могут быть изображены в нашей фантазии, нужно созерцать одним взором глаз или ума не более двух различных измерений...» [2, с. 143]. Больших объемов человеческое сознание не выдерживает.

Следует констатировать, что свои первые шаги европейская пресса делала по территории, рационально расчерченной по нормам картезианства, среди которых чистый математический расчет занимает одно из почетных мест. Именно рационализм как ведущий мировоззренческий тренд XVII–XVIII вв. сформировал особый амедиальный характер личности первых медиа. Марзаны, бабашки, реглеты, шпации [4, с. 68] и прочий, по сути, хирургический, остро отточенный арсенал средств точного измерения-обрезания бескрайней текстуальности жизни, стал эффективным монтажным станком конструирования нового мира, очищенного от неожиданностей и ошибок, стихийных и неконтролируемых импульсов. Газета отменяет мир как недоразумение и инфермальную пульсацию, заслоняя его идеальным порядком верстки, выдержанностью используемых шрифтов, стройностью колонок и выверенностью интерлиньяжа. Спутанное синкретичное бытие было отцензурировано до уровня внятной газетной модели, а затем адаптировано под скудный кругозор рядового обывателя-буржуа.

Процесс освобождения объекта от неочевидных уз, связывающих его с другими объектами, стал навязчивой идеей и устойчивым лейтмотивом, который передался журналистике по наследству. Этот мотив дифференциации вещей проявится потом в стремлении журналистов по возможности избавляться в материалах от тяжелого фона пресуппозиции [1, с. 13] и рассекать толщу эмпирических данных на отдельные, удобные как в плане предъявления, так и потребления статьи (articles). Поясним, что в предыдущие эпохи дробная инженерная артикуляция нудных письменных нарративов не требовалась. Понять их мог лишь иерофант, – тот, кто имел достаточно времени и сил для дешифровки. Таким образом, медиа снимают стружку переизбытка реальности, они действуют как усреднители, редуцируя сложное до простого и примитивного, предоставляя допуск к знаниям широким слоям населения.

Как представляется, амедиальный характер медиа сохранялся в качестве доминирующей тенденции вплоть до момента их симбиоза с электричеством, который случился в конце XIX – начале XX в. Желание СМИ все аккуратно раскладывать по полочкам и упаковывать по отсекам постепенно выветривается с ростом симультанности репрезентации информации. Рассуждая о метаморфозах современной техники, Маршалл Маклюэн справедливо заметил, что именно «благодаря электрическим пленкам может симультанно происходить синхронизация любого числа различных действий», в связи с чем, «механический принцип аналитического членения на ряды пришел к своему концу» [7, с. 172]. С электричеством, по Маклюэну, стартовала «эпоха Тревоги», вызванная, судя по всему, тем, что информационные потоки стали циркулировать внахлест и одновременно, а не порционно, как раньше. Отрефлексировать все параллельно приходящие извне сведения с каждым сеансом реципиенту, погруженному в условия информационного общества, становится все труднее.

Медиа только тогда, на наш взгляд, обретают свое привычно медиальное (связующее всё со всем) амплуа, когда получают возможность снабжать нас данными нужными и ненужными, причем в режиме нон-стоп и как попало. Сегодня из лексикона специалистов куда-то исчезли понятия лишнего, ненужного, факультативного. Любопытно, что это исчезновение трактуется некоторыми теоретиками как благо. В частности, французский социолог Бруно Латур разработал весьма экстравагантную акторно-сетевую теорию (АСТ), которая принципиально отказывается от любых парадигмальных ограничений и учитывает при изучении обособленных объектов правило, согласно которому опыта значительно больше, чем видит глаз [5, с. 153]. АСТ сориентирована на

демонтаж спасительного оккамовского табу, запрещавшего ученым без особой необходимости умножать сущности. Б. Латур рекомендует «кормиться разногласиями», «учиться останавливаться на каждом шагу» и «придавать особое значение фактору неопределенности», к примеру, – скрупулезно отслеживать влияние, которое оказывают на процессы акторы, получившие сводное название «нечеловеков».

В ситуации повышенной неопределенности «психологический тремор» становится закономерной защитной реакцией, а игра – лучшим средством от стресса. Беспорядочное жонглирование разнокалиберными новостями и неумение логически состыковать принятые месседжи не только на индивидуальном, но даже на государственном уровне, становится опасным знаменем времени. В сфере практической журналистики данная тенденция все сильнее проявляется в укреплении позиций так называемых новых медиа [9, с. 104], делающих ставку на такие качества массовой коммуникации как интерактивность и гипертекстуальность, раздвигающие до бесконечности границы любого разговора. В жанрообразовании это привело к созреванию и дальнейшей неконтролируемой экспансии лонгридов, гигантских текстов без фиксированных границ и какой-либо акцентуации, наподобие «Чернобыля» [13]. Погружение в лабиринты лонгридов гарантирует аудитории бесперспективное холостое блуждание без обретения смысла, поскольку известно, что смысла не имеет то, что не имеет конца.

В заключение необходимо еще раз зафиксировать мысль о том, что массмедиа как феномен на сегодняшний день все еще остаются для исследователей настоящей загадкой. Некоторые характеристики средств массовой информации, открытые ранее, с развитием новейших технологий утрачивают свою актуальность или приобретают иное значение, подчас, прямо противоположное общепринятому. Одним из таких парадоксальных сдвигов в понимании специфики медиа стала семантическая трансформация их основного качества – медиальности. Анализ показал, что медиальность в применении к СМИ должна рассматриваться в биполярной системе координат. Имеется в виду, что СМИ, бесспорно, обладают сегодня объединительно-контаминативным потенциалом, связывая разрозненные объекты окружающего мира в единый слитный комплекс. Однако так было не всегда и поэтому нельзя забывать об изначально дифференцирующей функции медиа, которые в пору своей рациональной юности внесли в синкретическое состояние мира структуру и порядок. Процедура очищения действительности от эвентуального мусора посредством периодической печати, растянувшаяся на несколько столетий, представляет собой перекраивание одряхлевшего мира и добавляет катар-

сическую свежесть в человеческие отношения. Она действует отрезвляюще на ищущих лучшей доли вне пределов земных обстоятельств, на тех, кто неистово практикует метафизический эскапизм. В ателье медиа талантливые «модельеры» XVI–XVII вв. изобретают значительно более приземленные поведенческие фасоны, употребление которых постепенно преобразует действительность: прагматизм, ответственность, предпочтение далекому близкого.

К сожалению, с приходом электрической эры симулятивные экзистенциальные излишества входят в обиход СМИ: нормой становится ситуация сочетания необходимого с эксцентричным, подлинного с имитативным, возвышенного с низким. Мир сталкивается с перспективой отката к нерасчлененному первобытному хаосу. Кажется, что медиа в своей мультikonвергентной ипостаси больше не справляются с задачей четкой структуризации бытия, и трудно сказать, что заменит их в качестве удерживающих порядок.

Список литературы

1. Валгина Н. С. Теория текста: учеб. пособие. – М.: Логос, 2004.
2. Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения в 2 т. – Т. I. – М.: Мысль, 1989.
3. Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. – М.: Арктогея-Центр, 2002.
4. Королькова А. Живая типографика. – М.: IndexMarket, 2007.
5. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014.
6. Лега В. П. История западной философии. Часть первая. Античность. Средневековье. Возрождение. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
7. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. – М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003.
8. Протагор // Философский словарь / под ред. И. Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1986.
9. Савчук В. А. Медиафилософия. Приступ реальности. – СПб.: Изд-во РХГА, 2014.
10. Саламон Л. Всеобщая история прессы // История печати: Антология: Т. I. / под ред. Я. Н. Засурского и Е. Л. Вартановой – М.: Аспект Пресс, 2002.
11. Семушкин А. В. У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии). – М.: Интерпракс, 1996.
12. Цуканов Е. А. Медиа как новый бог ургийной культуры: сотворение Техно-Пуруши // Знак. Проблемное поле медиаобразования. – 2018. – № 3 (29). – С. 168–174.
13. Чернобыль. Земля отчуждения. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.kommersant.ru/projects/chernobyl>
14. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994.

Статья поступила: 28.11.2019. Принята к печати: 31.01.2020

РЕЦЕНЗИИ

УДК 130.2 : 2 (049.32)

М. С. Юрьев

Дискурсы о религии с точки зрения философии культуры

Предметом рассмотрения является новая монография известного исследователя религий М. Г. Писманика «Религия в культуре и в гражданском единении» (2019). Содержание этой книги охватывает широкий спектр проблем, среди которых её автор выделяет такие как: (1) соотношение культуры и религии, (2) место и роль религиоведения в светском образовании, (3) психология религиозной веры, (4) социологическая типология отношения к религии в обществе, (5) мораль и религия, (6) толерантность и гражданское единство. Особенностью научного подхода М. Г. Писманика ко всем этим проблемам является интеграция религиоведческих трактовок в широкий диапазон позиций философии культуры. В завершающем разделе книги приводятся рецензии М. Г. Писманика на ряд актуальных научных публикаций и диссертаций по религиоведению, а также его экспертное заключение об идеологических текстах экстремистского содержания. Важным достоинством монографии является сочетание академического стиля изложения с наглядной демонстрацией личного отношения автора к исследуемым проблемам.

The subject of this review is a new monograph by the famous researcher of religions M. G. Pismanik, “Religion in Culture and in Civil Unity” (2019). The content of this book covers a wide range of problems, among which the author distinguishes such as: (1) the relationship between culture and religion, (2) the place and role of religious studies in secular education, (3) the psychology of religious faith, (4) the sociological typology of the perception of religion in society, (5) morality and religion, (6) tolerance and civic unity. A feature of the M. G. Pismanik’s approach to all these problems is the integration of religious interpretations into a wide range of the philosophy of culture positions. The book’s final section contains reviews by M. G. Pismanik on a number of relevant scientific publications and dissertations on religious studies, as well as his expert opinion on ideological texts of extremist content. An important advantage of the monograph is the combination of the academic style with a clear demonstration of the author’s personal attitude to the problems studied.

Ключевые слова: гражданское единение, культура, мораль, религия, религиоведение, экстремизм.

Key words: civic unity, culture, morality, religion, religious studies, extremism.

Новая монография известного отечественного исследователя религий, доктора философских наук, профессора Матвея Григорьевича Писманика «Религия в культуре и гражданском единении» (Пермь: Изд-во Пермского гос. ин-та культуры, 2019. – 444 с.) стала для автора обобщением его многолетних трудов по религиоведению, культурологии, этике, социологии, психологии, проблемам образования и экспертной деятельности. Лейтмотивом всего труда является размышление о состоянии и путях развития гражданского единения в России.

В Предисловие к монографии, написанном профессором С. В. Поросенковым, подчеркивается эффективность научной методологии, применяемой автором к изучению общества, религии и морали. Отмечается, что М. Г. Писманик последовательно раскрывает причинно-следственные и функциональные связи изменений бытия религии с объективными условиями развития общества [3, с. 8].

К этой оценке уместно добавить, что автор монографии демонстрирует и глубокие познания, привлекая к рассмотрению материал из самых разных областей социогуманитарного знания (очередным подтверждением фундаментальной научной эрудиции М. Г. Писманика можно назвать серию его статей в недавнем российском энциклопедическом издании [10, с. 169–170, 431–436]).

В монографии семь разделов. В *первом разделе*, под названием «Культура и религия» [3, с. 17–69], автор сразу берётся за темы, что называется, «злобы дня». Он рассматривает процесс, часто именуемый «духовным возрождением» постсоветской России, определяя смыслы, которые получил в этом процессе реанимированный религиозный фактор. Принципиальной позицией М. Г. Писманика выступает рассмотрение всех явлений религии в контексте культуры, как своего рода проекций определённой части культурного спектра в социальную реальность. Отсюда следуют, в частности, как его взгляд на культурную роль Библии в просветительском и образовательном пространстве, так и критическая оценка религиозного фундаментализма, несущего риски обскурантизма и фанатизма.

Второй раздел объединяет сложную тематику под общим названием «Религиоведение и светская школа» [3, с. 70–131]. Основное внимание автор уделяет здесь теоретическим вопросам о смысле и назначении религиоведения, о возможности метатеории в религиоведении и её соотношении с философией религии, о научном исследовании мистики в истории и современном мире. Особое место в этом разделе отведено проблеме интерполяции религиозного фермента (в формате «основ религиозных культур» и «теологии») в систему свет-

ского образования, школьного и вузовского. Автор убеждён в необходимости трансляции адекватных знаний о религиях молодым поколениям, но категорически настаивает на исключительно культурологическом характере преподавания и освоения этих знаний. Следует отметить точность определения автором проблемных точек – современные исследования подтверждают актуальность предметов авторской аналитики [см.: 1; 7; 8; 11].

Третий раздел – «Психология религии» [3, с. 132–180], запечатлел интереснейший личный исследовательский тезаурус М. Г. Писманика, многократно проводившего изучение религиозной психологии, как компонента психической деятельности людей, и психологии последователей различных вероисповеданий. Разработка понятийного аппарата психологии религии соседствует в этом разделе с эмпирически обоснованными опытами создания «портретов верующих», анализом разных модусов религиозной веры и феномена харизмы.

Четвёртый раздел, а это «Социология религии» [3, с. 181–248], не менее насыщен конкретным эмпирическим материалом. Автор использует социологические данные своих исследований и результаты работы отечественных социологов религии [4, с. 312–319; 7, с. 154–164] для характеристики количественных параметров и качественных состояний верующих в современной России (в том числе, в Прикамье), рассматривает новации в религиозных процессах и возможные перспективы «новых религий» в российских условиях, ставит важный научный вопрос о критериях построения типологии отношения к религии в секулярном обществе.

Пятый раздел называется «Мораль» [3, с. 249–307]. Здесь автор сосредоточился на компаративном рассмотрении религиозного и светского модусов морали как формы общественного сознания. Его точка зрения вполне откровенна: религия способна вносить нравственные установки в жизнь народов и/или быть «покровом», делающим эти установки привлекательными, но истоки морали коренятся в более глубоких культурных паттернах человечества. Отсюда следует убеждение автора в необходимости культурного насыщения религиозных трактовок морали, без чего религиозные ориентиры могут вести далеко не всегда к гуманным последствиям.

Шестой раздел – «К диалогу о гражданском единении» [3, с. 308–380], пожалуй, самый значимый для автора, поскольку здесь в концентрированном виде сошлись основные интенции его размышлений из предыдущих разделов. Объединяющим понятием, которое отстраивается автором в этом разделе, стала *толерантность*.

По существу, авторской идеологией, пронизывающей всю книгу, можно считать постоянно звучащий посыл к *диалоговому* режиму взаимоотношений субъектов светской и религиозной культуры, диалогу представителей научного религиоведения и религиозной мысли, диалогу участников дискуссий в самих науках о религии, в конце концов – диалогу религиозных и нерелигиозных людей, составляющих население единой страны. Заметим, что тема диалога как способа преодоления противоречий давно уже стала одной из ведущих в гуманитарном дискурсе [9, с. 272–280].

Как такой диалог может реализоваться и приводить к позитивным результатам, автор показывает на примерах разного уровня, включая ссылки на собственный опыт диалогового взаимодействия. Последнее, кстати, очень важно, поскольку показывает, что академическим учёным (таким, как профессор Писманик) вовсе не чуждо непосредственное личное вхождение в среду, где наличествуют порой очень полемические настроения и возможна встреча с резким мировоззренческим и идейным противостоянием. Огромный «полевой» опыт автора позволил ему более четверти века координировать работу Пермского клуба интеллигенции «Диалог» (девиз клуба: «Встреча религиозной и светской культуры»), на площадке которого регулярно происходят острые дискуссии, сталкиваются разные воззрения и убеждения, но всегда находится нечто приемлемое всем сторонам, позволяющее снимать напряжённость и переводить энергию споров в русло осознанного гражданского понимания происходящего в стране, религии и культуре [3, с. 340–349].

Не менее важен и диалоговый режим общения со служителями религиозных организаций, для чего автор проводит регулярные встречи с ними, занимается исследовательскими наблюдениями и периодически выносит на суд коллег по профессии результаты в виде выступлений на конференциях, научных статей и других публикаций.

В *седьмом разделе*, завершая книгу, автор собрал несколько своих рецензий и отзывов на научные труды коллег по религиоведческому ремеслу [3, с. 381–420]. В этом можно усмотреть ещё один мотив или замысел книги – адресоваться к профессиональной среде, обозначить тем самым своё понимание академического поля религиоведения и предложить вопросы для научного обсуждения.

Думается, что особый интерес для профессиональных религиоведов представляют размышления автора (особенно, во втором разделе книги) о структуре, целях и методологии религиоведения. Пожалуй, нет более трудной темы в современном религиоведческом теоретизировании, чем выработка корректной и эффективно применимой ис-

следовательской методологии [6, с. 133–147]. М. Г. Писманик известен постановкой вопроса о так называемой метатеории религиоведения (метарелигиоведении), которая позволит, с его точки зрения, установить адекватное смыслу научности различие философии религии с корпусом религиоведческих дисциплин (они же – направления религиоведения: история религий, антропология религии, психология религии, социология религии и возможные другие дисциплины) [3, с. 87–92]. Ключевая идея конструирования метарелигиоведения – обязательная эмпирическая «подкладка» под обобщения и выводы, позволяющая насытить теоретические трактовки конкретным материалом из истории и современного бытия религиозных сообществ. В этом случае метауровень религиоведения не будет отвлечённым умозрением, но позволит синтезировать достижения из всех направлений религиоведческих исследований.

Что касается философии религии, то она рассматривается автором, скорее, как априорная совокупность абстрактных представлений о религии, которая может вдохновить на конкретные исследования, но вряд ли способна стать системообразующей методологией этих исследований. Насколько можно понять, функция философии религии для автора в том, что она позволяет переводить религиоведческое знание в русло определённых идейных систем, определять вектор и принципы мировоззренческой интерпретации исследованного материала религий. Иными словами, метатеория религиоведения – объективна, в смысле идеологической неангажированности, поскольку опирается на научные методы работы с эмпирическим материалом. А философия религии – это своего рода мировоззренческая обработка представлений о религии, укладывающая религиоведческие знания в русла различных идеологических трендов. Это не умаляет значения философии религии как достижения ментальной культуры, но выводит её за пределы инструментов познания. Из такого понимания напрашивается вывод, что философия не приносит нового знания, но даёт разные ракурсы взгляда на изучаемую реальность.

При всей дискуссионности такой трактовки надо признать её вынужденный характер. Автор подтверждает это периодическим отсылками к советскому времени, когда отношение к религии, в том числе связанное с научным изучением религиозной сферы, диктовалось установками философской парадигмы марксизма-ленинизма, постулировавшими исключительную истинность научно-материалистического мировоззрения и научного атеизма как необходимого атрибута этого мировоззрения. Идеологическая ангажированность девальвировала философское содержание марксизма, редуцируя это содержание к

набору догматически формулируемых клише диалектического и исторического материализма. То есть философия в марксистском формате выступала как нечто вроде служанки коммунистической идеологии. Отсюда следовали упрощённые трактовки сложных мировоззренческих явлений, и прежде всего – религии. Связав религию с социальным строем, который упраздняется по ходу строительства коммунизма, идеологизированная философия предписывала отношение к любым явлениям религиозного как свидетельствам отсталости, консервативно-реакционных интересов, препятствующих прогрессу человечества. Известно, что перевод такой установки на язык политических действий оборачивался репрессивностью в отношении к носителям религиозных верований и религиозным сообществам [2, с. 229].

Как философ, сформировавшийся в советское время и причастный к теории и практике научного атеизма, автор монографии пишет о судьбах верующих и религии в целом не в абстрактных тонах, но очень предметно и откровенно. Следует уважительно отнестись к нелюбимым размышлениям М. Г. Писманика по поводу антирелигиозной политики в СССР и к честной характеристике им взглядов на религию многих советских исследователей, включая собственные. Тем более ценна авторская аналитика трудной эволюции воззрений и убеждений представителей научно-атеистического религиоведения от «борьбы с религиозными пережитками» к взвешенной и, насколько это было возможно, объективной позиции в отношении к изменившимся обстоятельствам постсоветского времени, когда религия стала одним из заметных факторов жизни общества.

При академической манере изложения, в монографии явно присутствует личностная интонация автора – человека искренне заинтересованного рассматриваемыми проблемами, переживающего болезненные ситуации в нашем обществе, ищущего ответы на трудные вопросы современной российской жизни. Пожалуй, чего недостаёт в этой книге, так это хотя бы избранной библиографии научных трудов профессора Писманика (в полном виде она содержит свыше 230 публикаций – монографии, статьи, учебные издания). Это позволило бы увидеть более объёмный портрет самого учёного, прошедшего нелегкими путями отечественного религиоведения из советского времени до наших дней.

В завершение надо упомянуть ещё один сюжет рецензируемой монографии. Концовкой седьмого раздела стала включённая в книгу тщательная экспертиза автором одного из самых одиозных идеологических текстов XX века, выполненная в 2009 г. по официальному запросу Центра противодействия экстремизму ГУВД по Пермскому

краю [3, с. 421–443]. Читать эту экспертизу крайне полезно, видя её как образец поступка настоящего учёного, умеющего подчинить естественное эмоциональное неприятие человеконенавистнической идеологии необходимости компетентно и строго разобраться с ядовитой социальной демагогией.

Книга М. Г. Писманика получилась одновременно академической и личностной, многослойной по содержанию, дискуссионной, стимулирующей собственные размышления читателя. Тем она интересна и полезна.

Список литературы

1. Бокова О. А., Карандашов В. Д. Дискуссия о теологии в российской высшей школе // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2015. – Т. 2. Филология. – № 4. – С. 194–201.
2. Мирошникова Е. М. Свобода от религии в контексте свободы совести // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 229–238.
3. Писманик М. Г. Религия в культуре и гражданском единении. – Пермь: Изд-во Пермского гос. ин-та культуры, 2019. – 444 с.
4. Пронина Т. С. Религиозность современных россиян: смена форм или содержания? // Вестн. Тамбов. ун-та. Сер. Гуманитарные науки. – 2012. – № 9 (113). – С. 312–319.
5. Смирнов М. Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? Часть первая // Религиоведение. Науч.-теоретич. журн. – 2007. – № 1. – С. 154–164.
6. Смирнов М. Ю., Бокова О. А. Методология религиоведения как проблема // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 133–147.
7. Собольникова Е. Н. Мистика и рациональность в культуре. – СПб.: Академия исследований культуры, 2017.
8. Харитоновна М. Е. Связь смысла человеческого существования со смыслом истории / дис. ... канд. филос. наук (09.00.13). – СПб., 2003.
9. Чернеевский А. П. Проблема диалога культур: лингвистический и религиоведческий аспекты // Вестн. Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 1. – С. 272–280.
10. Энциклопедический словарь социологии религии / под ред. М. Ю. Смирнова. – СПб.: Платоновское философское общество, 2017.
11. 750 определений религии: история символизаций и интерпретации: моногр. / под ред. Е. И. Аринина. – Владимир: Изд-во ВлГУ, 2014.

Статья поступила: 12.12.2019. Принята к печати: 31.01.2020

Сведения об авторах

Амочкина Виктория Сергеевна – аспирантка кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: victoria.amochkina@gmail.com

Беляева Анжелика Анатольевна – заведующая Научно-исследовательской частью, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: nauch@lengu.ru

Борисов Олег Сергеевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: o.s.borisov@gmail.com

Вашурин Андрей Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и иностранных языков, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: dojdi2006@yandex.ru

Волкова Алина Михайловна – лаборант-исследователь Научно-образовательного центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: usda@lengu.ru

Галушко Виктор Григорьевич – кандидат философских наук, заведующий кафедрой философии, культурологии и иностранных языков, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: vitgeor@mail.ru

Давыденкова Антонина Гилеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ant-daga@mail.ru

Дамте Давид Соломонович – кандидат философских наук, редактор, Издательский дом «Дело» РАНХиГС (Россия, Москва); e-mail: damte_d@mail.ru

Еремеев Станислав Германович – доктор экономических наук, профессор кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: pushkin@lengu.ru

Канышева Ольга Альбертовна – кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: k-55o@yandex.ru

Кожурин Антон Яковлевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: ankogyrin@rambler.ru

Кочнев Евгений Анатольевич – старший преподаватель, Сибирский институт международных отношений и регионоведения (Россия, г. Новосибирск); e-mail: vulpinos@yandex.ru

Ломако Леонид Леонидович – старший преподаватель кафедры теории и методологии науки, Институт экономики и менеджмента, Белгородский государственный технический университет им. В. Г. Шухова (Россия, г. Белгород); e-mail: parmenid@bk.ru

Майоров Арсений Валерьевич – кандидат политических наук, директор Научно-образовательного центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: usda@lengu.ru

Мальцев Константин Геннадьевич – доктор философских наук, профессор кафедры теории и методологии науки, Институт экономики и менеджмента, Белгородский государственный технический университет им. В. Г. Шухова (Россия, г. Белгород); e-mail: maltsevaannav@mail.ru

Мирошникова Елена Михайловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Научно-исследовательского центра религиоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: miroshnikovaem@gmail.com

Мишин Юрий Дмитриевич – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры философии и культурологии, Сибирский государственный университет путей сообщения (Россия, г. Новосибирск); e-mail: filos@stu.ru

Наумов Сергей Васильевич – преподаватель, Сибирский институт международных отношений и регионоведения (Россия, г. Новосибирск); e-mail: vulpinos@yandex.ru

Потапов Артем Дмитриевич – лаборант-исследователь Научно-образовательного центра урбанистики и киберантропологии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: usda@lengu.ru

Протопопов Иван Алексеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: stiff72@mail.ru

Скоробогатова Ирина Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник кафедры христианской истории и богословия, Евроазиатская богословская семинария Ассоциации христиан веры евангельской «Церковь Божия» (Россия, Москва); e-mail: irenskorobogatova@yandex.ru

Смирнов Михаил Юрьевич – доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: mirsnov@yandex.ru

Ставцева Ольга Ивановна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: stavtseva_olga@mail.ru

Стецюк Константин Станиславович – сотрудник Управления социальной и внеучебной работы, Пермский национальный исследовательский политехнический университет (Россия, г. Пермь); e-mail: konstezuk@mail.ru

Тулпе Ирина Александровна – кандидат философских наук, доцент, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tulpei@rambler.ru

Цуканов Евгений Александрович – кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики и медиатехнологий СМИ Высшей школы печати и медиатехнологий, Санкт-Петербургский государственный университет промышленных технологий и дизайна (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: tsukanov_1975@inbox.ru

Чернеевский Алексей Петрович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: cherneevski@yandex.ru

Шевцов Александр Викторович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Институт инженерной экономики и гуманитарных наук, Московский авиационный институт (национальный исследовательский университет) МАИ (Россия, Москва); e-mail: ashevzov@mail.ru

Юрьев Михаил Самсонович – кандидат философских наук, доцент, Общественная организация Санкт-Петербургский союз учёных (Россия, Санкт-Петербург); e-mail: yuriev1955@yandex.ru

ТРЕБОВАНИЯ К СТАТЬЯМ, ПРИСЫЛАЕМЫМ В ЖУРНАЛ

• Для публикации в «Вестнике Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина» принимаются научные статьи, отражающие широкий спектр проблем истории философии и современной философской мысли, религиоведения, культурологии и искусствоведения.

• Обязательным условием публикации результатов кандидатских исследований является наличие отзыва научного руководителя, несущего ответственность за качество представленного научного материала и достоверность результатов исследования. Публикации результатов докторских исследований принимаются без рецензий.

• Рецензирование всех присланных материалов осуществляется в установленном редакцией порядке. Редакция журнала оставляет за собой право отбора статей для публикации.

Требования к оформлению материалов

Материал должен быть представлен тремя файлами:

1. Статья

Объем статьи не менее 18 и не более 26 тыс. знаков с пробелами. Поля по 2,0 см; красная строка – 1,0 см. Шрифт Times New Roman Cyr, для основного текста размер шрифта – 14 кегль, межстрочный интервал – 1,5 пт.; для литературы и примечаний – 12 кегль, межстрочный интервал – 1,0 пт.

Ссылки на литературу оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: [5, с. 56–57]. Список литературы (по алфавиту) помещается после текста статьи.

Фамилия автора печатается в правом верхнем углу страницы над названием статьи.

В левом верхнем углу страницы над названием статьи печатается присвоенный статье УДК.

2. Автореферат

Автореферат содержит:

- название статьи и ФИО автора – на русском и английском языках.
- аннотацию статьи на русском и английском языках объемом 500–700 знаков с пробелами.
- ключевые слова и словосочетания (7–10 слов) на русском и английском языках.

3. Сведения об авторе

Содержат сведения об авторе: фамилия, имя, отчество полностью, место работы и занимаемая должность, ученая степень, звание, почтовый адрес, электронный адрес, контактный телефон.

В случае несоблюдения настоящих требований редакционная коллегия вправе не рассматривать рукопись.

Статью, оформленную в соответствии с прилагаемыми требованиями, можно:

- выслать по почте в виде распечатанного текста с обязательным приложением электронного варианта по адресу: 196605 Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10, кафедра философии;
- отправить по электронной почте: *e-mail*: vestnik-ph@yandex.ru.

Статьи принимаются в течение года.

Редакция оставляет за собой право вносить редакционные (не меняющие смысла) изменения в авторский оригинал.

При передаче в журнал рукописи статьи для опубликования презюмируется передача автором права на размещение текста статьи в информационно-телекоммуникационной сети Интернет на сайте журнала: /pages/izdaniya-lgu-im-aspushkina/vestnik-lgu-imeni-a-s-pushkina.php; в системе Российского индекса научного цитирования: http://elibrary.ru/title_about.asp?id=25703; на платформе научной электронной библиотеки «Киберленинка» <http://cyberleninka.ru/journal/n/vestnik-leningradskogo-gosudarstvennogo-universiteta-im-a-s-pushkina> и на иных информационных ресурсах в целях продвижения издания и оптимизации показателей публикационной активности.

Плата за опубликование рукописей аспирантов не взимается.

Гонорар за публикации не выплачивается.

Редакционная коллегия:

196605, Санкт-Петербург,
г. Пушкин, Петербургское ш., д. 10
тел. (812) 451-91-76
e-mail: vestnik-ph@yandex.ru

Научный журнал

Вестник
Ленинградского государственного университета
имени А. С. Пушкина

№ 1

Редактор *Т. Г. Захарова*
Технический редактор *Н. В. Чернышева*
Оригинал-макет *Н. В. Чернышевой*

Подписано в печать 12.03.2020. Формат 60x84 1/16.
Гарнитура Times. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 13,75. Тираж 500 экз. Заказ № 1615

Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина
196605, Санкт-Петербург, г. Пушкин, Петербургское шоссе, д. 10