

Валерий Дмитриевич Губин

Доктор философских наук, заслуженный профессор Российского государственного гуманитарного университета, вице-президент Философского общества РФ, декан философского факультета Российского государственного гуманитарного университета, заведующий кафедрой истории зарубежной философии.

Сфера научных интересов – теория творчества, проблема онтологии в современной философии, философская антропология. Родился в 1940 г. в г. Свердловске. В 1964 г. окончил философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. В 1969 г. защитил кандидатскую диссертацию «Проблема интеллектуальной интуиции в феноменологии

Э. Гуссерля», а в 1988 г. – докторскую диссертацию «Проблема творчества в феноменолого-экзистенциальной традиции».

Профессор В.Д. Губин является членом редколлегии журнала «Философские науки», членом редколлегии журнала «Вестник РГГУ» (серий «Философия» и «Социология»), членом редакционного совета журнала «Хора» (Курск), членом редакционной коллегии серии «Книга света».

Библиография трудов включает более 100 наименований, в том числе книги: «Критика современных западных теорий творчества», «Культура и творческая деятельность», «Проблема человека в современной философии», «Человек и его бытие в природе, культуре и истории», «Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии», «Жизнь как метафора бытия», «Власть истории» (в соавт.), «Человек в трех измерениях» (в соавт.).

Большое значение В.Д. Губин придает распространению философских знаний, им написан ряд учебных пособий: «Основы философии» (3 издания), «Философия» (3 издания). «Философская антропология» (2 издания), «Основы этики» (в соавт.) (2 издания), «Философия: актуальные проблемы» (2 издания).

В.Д. Губин является руководителем коллектива авторов известных вузовских учебников: «Философия» (4 издания) и «История мировой философии».

Валерий Дмитриевич – автор двух книг повестей и рассказов, где он выражает в художественной форме некоторые актуальные проблемы человеческого существования – «Кругом пришельцы», «Вечное невозвращение».

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ**ФН**

- ◆ *КЛЕРИКАЛИЗАЦИЯ ШКОЛЫ!*
- ◆ *ИДЕОЛОГЕМА ГОСУДАРСТВА?*
- ◆ *ДУХОВНОСТЬ НАСКОКОМ*
- ◆ *ЗАМУТНЕННЫЙ АТЕИЗМ*
- ◆ *ЭКВИВОКАЛЬНОСТЬ КОНЦЕПТОВ*
- ◆ *СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ СТВОЛ*
- ◆ *ДРАМА СОТВОРЕННОГО*

Подписные индексы в Объединенном каталоге «Пресса России»:

- журнала «Философские науки» – 45490
- приложения «Библиотечка молодого ученого» – 36960

Подписка в редакции – по электронному адресу: academyRN@list.ru

МОСКВА
ГУМАНИТАРИЙ

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

8/2010

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет:

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Мионов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Шевченко Е.М.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>
E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.06.2010 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП
«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2010

© Академия гуманитарных исследований, 2010

© Издательский дом «Гуманитарий», 2010

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Религия и современный мир ■

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Религиозная культура или светская этика: pro et contra	5
<i>Ж.Т. ТОЩЕНКО</i>	Мина замедленного действия	6
<i>А.В. РАЗИН</i>	Этика как светская научная дисциплина	22
<i>Н.А. ХАФИЗОВА (Пермь)</i>	Уваров жил, Уваров жив, Уваров будет жить?	35
<i>Н.Н. СЛОНОВ (Саратов)</i>	Интеизм: между теизмом и атеизмом	47
<i>Р.А. СИЛАНТЬЕВ</i>	Исламо-христианский диалог в досоветский и советский периоды	65
<i>Д.М. КАНАКОВ</i>	Феномен религиозного догматизма. К постановке проблемы	74

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Год Франции в России ■

<i>Е.А. САМАРСКАЯ</i>	Левые утопии и социальная наука	84
<i>Ж.-Л. МАРИОН (Франция)</i>	Некоторые правила в истории философии (<i>Окончание следует</i>)	99

Зарубежная философия. Современный взгляд ■

<i>Е.К. РОМАНЕНКО</i>	Язык и мышление в философско-лингвистических учениях В. фон Гумбольдта и Х. Штайнталя	108
-----------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	-----

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Язык, знание, понимание ■

<i>А.Ю. НЕСТЕРОВ (Самара)</i>	«Знание-по-описанию» и проблема понимания в контексте семиотики	122
-------------------------------	-----------------------------------------------------------------	-----

Философия среднего образования ■

<i>В.С. ЛОСЕВ</i> (Саратов)	Культурно-идеологические коды становления экологического сознания	133
--------------------------------	-------------------------------------------------------------------------	-----

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО**Школа философствования** ■

<i>Б.И. ЛИПСКИЙ</i> (Санкт-Петербург)	Что такое философия? Глава 3. Что значит быть? §5. Жить и быть	140
------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------	-----

НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ**Проективный философский
словарь** ■*Словарные статьи (Выпуск 9)*

<i>В.В. САВЧУК</i> (Санкт-Петербург)	Теологический поворот Философия чего-то	148
-----------------------------------------	--------------------------------------------	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**Рецензии, аннотации, отзывы** ■

<i>Т.В. ШИПУНОВА</i> (Санкт-Петербург)	И.Л. Полотовская. Смерть и самоубийство: Россия и мир	150
-------------------------------------------	-------------------------------------------------------------	-----

Обзоры, объявления, сообщения ■

<i>М.Ю. РЕУТИН</i>	Немецкая мистика позднего Средневековья: индивидуальный опыт – перспективы исследований	155
--------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

■	Наши авторы	159
---	--------------------	-----

■	Contents	160
---	-----------------	-----

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с обязательным указанием Ф.И.О. автора полностью, места работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона и e-mail.

Объем материалов не должен превышать 40 тыс. знаков с пробелами вместе с примечаниями и приведенными на русском и английском языках названием, аннотацией и ключевыми словами. В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, а примечания и цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003, – приводиться в конце текста. Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат и сведений.

Публикуемые материалы могут быть отредактированы, разумеется, с сохранением основных идей автора.

Позиция редакции и автора не всегда совпадают.

**ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ****Религия и современный мир****РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА И СВЕТСКАЯ ЭТИКА:
PRO ET CONTRA**

21 июля 2009 г. Президент РФ Д.А. Медведев на встрече с представителями основных конфессий России при участии Министра образования и науки РФ А.А. Фурсенко одобрил предложение о проведении эксперимента по преподаванию в школах уроков религиозной культуры. Школьники в течение года – во втором полугодии 4-го класса и в первом полугодии 5-го класса – будут изучать по выбору один из курсов: по культуре одной из основных религий, по истории всех религий или по светской этике. Обсуждение введения такого курса и подготовка соответствующих учебников породили в обществе сильную тревогу и множество обоснованных вопросов.

В дискуссиях о судьбах молодого поколения и о будущем отечественного образования на страницах средств массовой информации, в речах и выступлениях некоторых политических деятелей появились идеи-пожелания, которые начали воплощаться в жизнь и по сути стали проявлением очередного кентавризма – светско-религиозного образования! Возможно ли такое? Клерикалы всех мастей утверждают, что это не только возможно, но и необходимо. Среди сторонников усиления позиций в основном православия и ислама в сфере образования выступают весьма влиятельные структуры (и государственные, и общественные), ратующие за превращение России в ведущую державу мира именно на христианской или мусульманской основе.

Долгая дискуссия по этой проблеме завершена. Однако остаются не только вопросы, поднятые министром А. Фурсенко – сколько потребуется новых учителей, как осуществить их подготовку и переподготовку, какие ожидаются затраты. Это рабочие моменты. За кадром остается очень тревожный вопрос – к чему приведет такое нововведение в отечественном образовании, каких последствий ожидать от такой инновации в перспективе в обществе в целом?

Журнал «Философские науки» инициировал обсуждение этой, по нашему убеждению, исключительно важной социокультурной проблемы среди известных ученых, преподавателей, работников системы образования и планирует систематически публиковать на страницах журнала соответствующие статьи, материалы конференций и круглых столов.

*Ж.Т. Тощенко,
руководитель проекта*

МИНА ЗАМЕДЛЕННОГО ДЕЙСТВИЯ

То, что боги существуют, – это я не буду оспаривать,
но буду оспаривать доказательство.

Марк Туллий Цицерон

Ж.Т. ТОЩЕНКО

Как Вы, уважаемый читатель, относитесь к таким данным социологических исследований: в России считают себя православными от 60 до 75% людей, а на вопрос о том, верят ли они в Бога, признаются в этом на 20 – 25 % меньше. Как это – быть православным и не верить в Бога? А возможно ли такое? Нет ли здесь какого-то противоречия или недопонимания, путаницы? Более обстоятельный анализ показал, что для многих быть православным – это значит признавать свою принадлежность к русской (славянской) культуре, гордиться своим народом, признавать историческую заслугу православия в формировании духовного облика своей нации. А вера в Бога – это уже другая система отсчета – личностное отношение к некоторым основополагающим взглядам на мир, на природу и общество, которое в своей основе имеет веру, а не научные данные.

Есть и такие, кто признает, что они верят в Бога, но при этом ни разу в течение года не бывали в церкви (и таких насчитывается еще 25 – 30%). А можно ли считать их истинно верующими? Те же социологические исследования говорят, что воцерковленных, т.е. постоянно и регулярно соблюдающих каноны и догмы церкви, насчитывается не более 7 – 9% (патриарх Кирилл в июне этого года назвал цифру в 10 – 12%). Напомним также, что, согласно статистическим и социологическим данным, число носителей мусульманской культуры (религии) составляет 9 – 11% от всего населения России (кстати, среди них тоже есть люди, не верящие в Аллаха, но отождествляющие себя с исламской культурой). Несколько процентов населения России составляют буддисты и доли процентов приверженцы остальных конфессий, которых в России превеликое множество. Думаю, что такое отношение взрослых людей к религии можно экстраполировать на их семьи, отношение которых к религии распределяется примерно в той же пропорции.

Как же в этой ситуации определить – **кого, как и кому учить?** Несомненно, что в семьях воцерковленных ответ будет однозначным – детям надо преподавать православную (мусульманскую, буддийскую) культуру. Но будет ли ответ на этот вопрос таким же в семьях, которые частично (или немного) верят

или просто следуют моде, ибо «так принято» в настоящее время? Исследования социологов показали, что 70 – 80% родителей, признававших важность ознакомления с православной традицией и поставленных перед необходимостью послать своего ребенка с 1 апреля 2010 г. на обучение основам православной культуры, из предлагаемых шести вариантов выбрали все же светскую этику. Это вызвало бурю протеста Московского патриархата. Ее представитель протоиерей, профессор Московской духовной академии А. Кураев обвинил социологов и органы народного образования в фальсификации социологических данных, в поощрении безбожия и насилии над выбором ребенка. Его возмущает сам факт, что при 60% признающих важность православия (а это практически равно трем четвертям численности славянского населения России) только 20% решили послать своих детей обучаться основам православной культуры. Он заявил, что Министерство образования и науки провалило процесс подготовки эксперимента и что родители учащихся из 19 регионов, где он проводится, были лишены права выбора.

Возникает вопрос: а на что, собственно, рассчитывают инициаторы этой акции, какие цели преследуют, чего добиваются? Церковь во всех ее заявлениях и декларациях претендует на то, чтобы нести, разъяснять, пропагандировать и внедрять духовно-нравственные ценности. Цель, несомненно, благородная, но соответствуют ли эти заявления реальным тенденциям и процессам, происходящим в общественном сознании? Не выдается ли желаемое за действительное? И может ли церковь претендовать на то, что **только она** несет вечное, незыблемое, что она является единственным представителем добра и нравственности?

Немного истории

Как Вы думаете, когда возникла мысль о том, чтобы нести слово Божье в массы молодежи через систему образования? Мы не будем ворошить древние страницы истории, а проанализируем современные реалии, реалии постсоветской России, когда церковь освободили практически от всех ограничений, и она стала способной высказывать свои мнения и предложения по любому интересующему ее вопросу. Напомним только, что в Советской России в 1918 г. был принят декрет «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», согласно которому граждане могли обучать своих детей религии и обучаться сами только в частном порядке. В Конституции РФ 1993 г. Россия была провозглашена светским государством, что задавало основной принцип взаимоотношений светской школы и церкви. Но вот Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, выступая на заключительном заседании X Международных Рождественских чтений в храме Христа Спасителя, заявил, что Русская право-

славная церковь ставит вопрос о введении в средних учебных заведениях предмета «Основы православной культуры». «Каждый наш соотечественник должен знать историю своей культуры», — объяснил он. И для усиления своей аргументации добавил, что «молодежь сегодня особенно нуждается в нравственном духовном стержне»¹. В такой постановке проблемы смещены и подменены многие вопросы: является ли религия единственным и постоянным творцом духовной культуры, является ли церковь таким же единственным источником нравственности, как быть со свободой совести и, наконец, как это мнение согласовать с тем, что Россия является светским государством, в котором школа отделена от церкви, а церковь от государства и соответственно от государственных организаций и учреждений?

Пытаясь «соответствовать времени», 22 октября 2002 г. министр образования России тех лет В. Филиппов разослал по школам «Примерное содержание по учебному предмету “Основы православной культуры”», что было оценено общественностью как «первая попытка Минобразования внедрить религиозный предмет в школьную программу». Реакцией на это действие стали резкие высказывания, активный протест общественности против кликушествующих и подставных фигур, которые видят только свои интересы, нисколько не заботясь о перспективах развития общества, о тех последствиях, к которым могут привести эти решения. И хотя Министерство пошло на попятную, вопрос остался открытым и считался лишь отчасти решенным. В 2004 году В. Филиппов все же уточнил, что «православный компонент будут вводить в школы по желанию субъектов РФ», что «первоначально вопрос стоял довольно жестко: пускать православие в школы или нет. Сейчас, когда вопрос решен, наше дело оформить внедрение православного компонента в среднее школьное образование мягким образом». И что еще удивительнее, если раньше речь шла об «Основах православной культуры», то теперь она стала идти о курсе православного вероучения — фактически о преподавании Закона Божьего. Более того, последовало разъяснение: если раньше речь шла о факультативном преподавании основ православия, то сейчас предмет вводится в рамках регионального компонента (т.е. может быть обязательным) без учета мнения детей и их родителей — решать будет «субъект РФ», т.е. чиновник².

Другие чиновники, вроде бывшего зам. министра образования Л. Гребнева, стали произвольно трактовать некоторые идеи в том смысле, что, «если русский язык обязателен для всех, то и с православными ценностями мы должны знакомить всех, независимо от того, какой религии они придерживаются (!)»³. И это мы слышим из уст государственного чиновника в той стране, где школа отделена от церкви!

Реакция на такие установки православных священнослужителей и позицию Минобразования не заставила себя ждать. Представители других религий (а всего в России на 1 января 2003 г. зарегистрировано 62 конфессии) поставили вопрос об их допуске в школы. Так, на республиканской научно-практической конференции в Дагестане мусульманское духовенство выразило свое недовольство тем, что в школьном и вузовском образовании нет места богословским исламским дисциплинам. Одновременно Исламское движение «НУР» в программе своей деятельности поставило своей целью внедрить за счет государства в школьное образование обучение канонам мусульманской религии. В Дагестане в ряде школ гуманитарные предметы стали вести представители духовенства⁴.

Протест против преподавания в средней школе «Основ православной культуры» выразили и иерархи других конфессий. «Обучать детей православию на том основании, что большинство людей в стране исповедует эту веру, — считает главный раввин России Б. Лазар, — неправильно. А преподавать теологические основы всех религий, которые исповедуют люди в России, нереально». Председатель российской ассоциации буддистов А. Койбагаров полагает, что «введение религиозного обучения в школе под любыми соусами, притом с предпочтением одной-двух религий, загоняет нас в Средние века, отбрасывает от идеала неидеологизированного и веротерпимого государства». Против преподавания в школах исключительно основ православия выступил и глава российских католиков Тадеуш Кондрусевич, однозначно придерживающийся того, что надо «строго различать знание и веру, преподавание истории религий и катехизацию»⁵. Не менее выразительно прозвучали слова и официального представителя российских протестантов Игоря Ковалевского о том, что государство должно способствовать развитию религиозного образования в конфессиональных, а не в общеобразовательных школах, на чем настаивает РПЦ⁶. Еще более жестко и определенно высказался ректор Московского исламского университета Марат Муртазин, сказав, что одностороннее введение в школьную программу преподавания одной религиозной культуры без учета других делает мусульман людьми «второго сорта». При этом он подчеркнул, что он против того, чтобы детям преподавалась религия, так как, по его мнению, «в школе не должно быть никакой религиозной пропаганды»⁷.

Самое печальное в этой ситуации — в том, что такое решение ведет «к использованию религиозных чувств граждан в идеологических, а, значит, в конечном счете, и в политических целях»⁸.

Кроме того, возник еще один принципиальный вопрос. А что делать с неверующими, атеистами? Называть их диссидентами? Или насильно обращать в религиозную веру? Но это вряд ли удастся, если и сейчас открыто признают себя неверующими

от 30 до 40% населения. Да и как решать вопрос – кому преподавать? Спрашивать родителей? Или самих детей?

В этой ситуации потребовалось вмешательство науки. После многочисленных и достаточно острых дискуссий все больше стало утверждаться мнение, что если и вводить в школы новый учебный предмет, содержащий в какой-либо форме знания о религии, то нужно создать курс «Основы мировых религий». По заявлению академика А. Чубарьяна, группа специалистов подготовила учебник, который вводит ученика в сложный мир конфессиональных отношений и дает представление об основных (мировых и национальных) религиях. Однако клерикалы не унимались. Помимо громких заявлений, резолюций и настояний они попытались получить поддержку и от зарубежных политических деятелей. Однако верховный комиссар Совета Европы по правам человека Альваро Хиль-Роблес, хотя и поддержал в основном идею по введению курса «Основы православной культуры», но добавил, что «необходимо одновременно изучать основы и других основных религий». Это не устроило Алексия II, который обратил внимание Совета Европы на то, что «православные составляют абсолютное большинство населения, поэтому необходимо, чтобы дети прежде всего изучали ведущую религиозную традицию своей страны». Эту позицию он еще раз подтвердил в январе 2006 г., выступая на ежегодной конференции, посвященной проблемам православия. Одновременно он неслучайно отозвался о готовящемся учебнике по мировым религиям, который, как и ему подобные, «мало чем будут отличаться от пособий по научному атеизму советского времени»⁹. Его поддержали и другие представители РПЦ. По словам епископа Егорьевского Марка, «преподавание абстрактной “истории религий” не приводит к результатам, которые церковь вправе ожидать от религиозного воспитания подрастающего поколения».

И вот спор вроде бы закончен. Осознав опасность вспышки религиозной вражды, обострения отношений в обществе на конфессиональной основе, в настоящее время приняли решение, что преподавать в школе только одну православную культуру не будут. Ученикам будет предоставлен выбор из трех вариантов – изучать одну из основных религиозных культур, знакомиться с историей всех религий одновременно или сосредоточиться на светской этике. Священников в школе не будет – будут специально подготовленные учителя. Вроде бы благоразумие восторжествовало. Школа по-прежнему отделена от церкви. Представлена свобода выбора. Урезаны притязания РПЦ, удовлетворены пожелания представителей других религий. Выбирать будут ученики или их родители.

Но все ли будет так благостно и радостно как решено? Давайте представим себе возможные последствия как в краткосрочной, так и долгосрочной перспективе.

Краткосрочные, ближайшие проблемы

При решении судеб образования как государственным чиновникам, так и религиозным деятелям следует обратить внимание на данные всероссийских социологических исследований. Как реагирует население на предложение о введении в школьные программы преподавания знаний о религии? В ИСПИ РАН были получены следующие ответы: 7% опрошенных высказались за то, чтобы школьники могли изучать основы любой религии по выбору, 24% – за преподавание предмета «История религий», 12% настаивают на том, что религия не должна преподаваться в общеобразовательной средней школе ни в какой форме. Показательно (и это должны знать клерикалы): всего лишь 6% высказались за то, что школьники должны изучать «Основы православной культуры» и еще 17% допускают такую возможность, но только при желании школьника или его родителей. Вот и получается парадокс: духовенство и некоторые государственные мужи жаждут доказать «мудрость и правильность» клерикализации школы при очень неоднозначном отношении населения к их инициативе.

Иначе говоря, эти данные далеко не совпадают с характеристикой уровня и степени религиозности населения: отношение к преподаванию религиозной культуры в школе самое противоречивое. При этом следует учесть, что только в теории, в абстрактном представлении, школьников можно поделить на достаточно четкие группы по принадлежности к той или иной конфессии или по отношению к религии вообще. В реальности большинство российских школ охватывает пестрый по составу контингент учащихся, среди которых склонные к определенной религии могут составлять единицы. Возникает вопрос, как же в таком случае организовывать уроки? Только для преобладающего большинства? А с какого количества начинать комплектовать соответствующие группы? А если, например, в русских школах окажется несколько учеников-мусульман (или, скажем, буддистов) или в мусульманских школах (например, в Дагестане) несколько учеников-христиан, причем необязательно православных, то как поступать с ними? И не будет ли на них оказано давление, чтобы присоединить их к большинству? Такие ситуации уже были и соответственно были протесты родителей (как в Белгородской и Воронежской областях) против принуждения детей посещать уроки, на которых велось преподавание основ преобладающей в данном регионе православной конфессии. А если еще учесть существование приверженцев малочисленных религиозных ориентаций, то как быть с ними? Что им посещать? Или вообще ничего не посещать? Но где тогда реализация права свободы совести?

Не менее сложной является проблема учительских кадров. Перед началом 2003/2004 учебного года был проведен анализ того, как относятся к предложению Министерства о введении

курса «Основы православной культуры» организаторы народного образования, директора и учителя школ. Опрос показал, что в большинстве областей этот курс не вводился (родители не сделали заявок и не выразили пожеланий), а в ряде школ вводился факультативно, по выбору. Даже в тех регионах (как, например, в Екатеринбурге), где было подписано соглашение о сотрудничестве с епархией, предполагавшее помимо всего прочего преподавание детям православия, фактически отказались от этого эксперимента, ибо, как заявил министр образования Свердловской области В. Нестеров, «воинствующее православие ничем не лучше воинствующего атеизма». В Калининградской области из 281 школы на это нововведение согласились 55 (и то вопрос: кто его поддержал – директора-клерикалы, приспособленцы и лицемеры или родители?). Именно религиозно настроенные руководители Волгоградской области (одни из немногих) стали внедрять это решение Министерства – организовали спецподготовку учителей, которые должны были вести преподавание этого предмета, создали методические центры. Тем не менее им пришлось признать, что часть подготовленных учителей так и осталась невостребованной. Другие клерикалы в школе стали искать способы добиться желаемого, утверждая, что данная дисциплина – это не факультативный, а вариативный компонент учебного процесса. И добились своего, как в Белгородской области, где решили проявить себя как приверженцы православных ценностей, закрепив это специальным распоряжением губернатора.

И что из этого получилось? Я согласен со словами В. Белова, преподавателя религии, человека глубоко верующего, и читателя В. Столярова, которые протестовали против огульного охвата всех и вся преподаванием закона Божьего или «Основ православной культуры» (на чем особенно настаивают клерикалы). Они считают, что основные проблемы религии достаточно полно освещаются на уроках истории, а проблемы этики – на уроках литературы. Далее, для тех, кто хотел бы получить знания, касающиеся религии, в большем объеме, есть православные гимназии, воскресные школы. Вернемся к вопросу: а кто будет преподавать? Кадров, способных к выполнению этого задания, практически нет. («Зная уровень школьных учителей и местных священников, – пишет В. Столяров, – можно предвидеть, какое они устроят махровое занудство»). И, наконец, насильственное внедрение этих предметов приведет к тому, что эти начинания «могут породить атеизм, который будет пострашнее воинствующего безбожия 20 – 30-х годов прошлого столетия»¹⁰. Поэтому справедливы слова бывшего руководителя Департамента образования г. Москвы Л. Кезиной: «Вот когда появится закон, соединяющий церковь и школу, тогда вопрос о преподавании православной культуры можно рассматривать». Насколько велики оказались «аппети-

ты» у клерикалов, говорит и такой факт: для преподавания этого предмета рекомендовалось выделить в школьной программе 544 часа (для сравнения: историю в российской школе изучают в объеме 68 часов в год или 476 часов за весь школьный курс)¹¹.

В связи с таким наступлением клерикалов на светскую школу стоит еще раз напомнить, что Россия является светским государством (по Конституции), в ней нет места для государственной религии, а кроме того она является страной многоконфессиональной. Поэтому обучение основам религиозной культуры должно носить познавательный, воспитывающий в духе толерантности характер, о чем достаточно определенно сказал Президент РФ. Иначе говоря, граждане страны, включая и школьников, конечно, должны получать основы знаний о религии, а в какого Бога верить и по какому обряду молиться, пусть выбирают сами, без принуждения – ведь на это и есть гарантированная Конституцией свобода совести, свобода вероисповедания.

В такой ситуации православной церкви нужно было бы проявить максимальную деликатность и не побуждать представителей других конфессий относиться к православию как врагу. Завидная настойчивость православных иерархов, с которой они пытались внедрить в практику школьного преподавания весьма сомнительный в научном отношении учебник Аллы Бородиной «Основы православной культуры», обернулась против его радетелей и нанесла православию большой вред во всех отношениях, в том числе и нравственном, тем более что, как справедливо замечает А. Архангельский, в этом учебнике «разжиженное православие смешано с полунационализмом». Однако реальность опровергла все разумные доводы и предупреждения: мнение народа клерикалам не указ, поэтому уже с 2006/2007 учебного года в 4-х областях России в обязательном, а в 11-ти – в факультативном порядке начали преподавать «Основы православной культуры».

Показательно в этом отношении требование «Послания Всемирного саммита религиозных лидеров», принятого в июле 2006 г. на Московском международном форуме религиозных деятелей мира: «Вернуть полноту знаний религиозных традиций должна школа». Принятие этого пункта, считалось, поможет РПЦ настоять на преподавании основ православной культуры, чему сопротивлялись многие представители общественности, но чьи возражения и сомнения церковь надеялась преодолеть при помощи авторитета международного документа¹².

В свое время оценку происходящему в образовании дал академик В. Гинзбург, отметив, что в школе учащиеся должны «получить связанные с религиями сведения, необходимые для понимания художественной и иной литературы, особенно прошлых веков». И делать это необходимо на уроках истории, обществоведения или на специальных уроках культурологии.

Но, замечает академик, «православные круги и под их давлением Министерство образования упорно пытались и пытаются ввести в школах фактически закон божий с православным акцентом». Апеллируя к воспитанию высокой нравственности и духа, церковь стремится распространить религиозное мировоззрение в молодежной среде, т.е. сформировать теистическое восприятие мира, органически связанное с верой в чудеса. По мнению ученого, все это однозначно противоречит центральной задаче школы — дать учащимся современное научное знание.

Следует учесть и позицию Российской академии наук, в мае этого года присоединившейся к заявлению (декларации) 68 Академий многих стран. Согласно этой позиции, в преподавании надо придерживаться эволюционистской картины мира, которая имеет огромное количество доказательств в отличие от креационистской, базирующейся только на вере.

Говоря о **краткосрочных последствиях** введения в преподавание основ религиозной культуры, не надо исключать и провокационности некоторых действий сторонников клерикализации школы, которые идут на манипулирование сознанием людей и, соответственно, подтасовку фактов, доказывая совместимость религиозной пропаганды и обучения основам современного научного знания и пытаясь опорочить тех, кто придерживается иного мнения. Так, в Томском институте повышения квалификации учителей распространялся документ, составленный по результатам опроса родителей, в котором содержался вопрос, считают ли родители патриотизм ценностью, которая должна быть сформирована у их ребенка. Если да, ребенку таких родителей рекомендуются модули 1 — 5-й, если нет — модуль 6 (модули 1 — 5 соответствуют основам религиозных культур, модуль 6 — светской этике. — Ж.Т.). Когда эти документы стали достоянием общественности, представитель Минобрнауки РФ И. Римаренко вынужден был прокомментировать эту ситуацию следующим образом: «Это не шутка? Вопросы абсолютно некорректны. Видимо, это те самые перегибы на местах, которых не должно быть»¹³.

Долгосрочные последствия

Их рассмотрение хотел бы начать с анализа некоторых параллелей.

После потрясшей страну кровавой войны в Нагорном Карабахе я встретился с молодым коллегой из Азербайджана и на вопрос о его отношении к ней, услышал ответ: «Я воевал, стрелял, выполнял все, что положено солдату в войне с врагом. Но я думаю, что если бы оставался СССР и у меня бы не отобрали право называться советским человеком, то никакой войны с Арменией у нас бы не было. А кто я сейчас? Я сейчас азербайджанец. И как таковой я должен защищать интересы своей страны, своей нации». Говоря

языком науки, человека лишили гражданской наднациональной идентичности — быть советским человеком, что было в его жизни главным, ведущим ориентиром. Как и для большинства. Но свято место пусто не бывает. Человек должен найти ответ на вопрос — а кто я сейчас? И очень многие люди такой ответ нашли в том, что их принадлежность к тому или иному народу стала самой важной чертой их мировоззрения. Иначе говоря, люди раскололись по национальному признаку. И хотя в паспортах убрали пятый пункт (о национальности), на деле, в реальной жизни он стал преобладающей, главенствующей характеристикой. Этнонационализм расцвел пышным цветом. Он стал торжествовать во всех отношениях и во всех сферах. На производстве появились национальные бригады. В армии стали набирать силы группы, соблюдающие в первую очередь традиции и обычаи конкретных народов. В вузах постепенно стала складываться тенденция формирования объединений по национальным квартирам, которые, как и на производстве, как и в армии, олицетворяли стабильность положения человека этой группы, защиту и взаимопомощь по этническому принципу. На повестку дня стали выдвигаться проблемы совместного проживания в городах людей определенной национальности. Возникли группы, проповедующие расистские, шовинистические и даже фашистские взгляды. А апофеозом стало политическое размежевание по национальному признаку, когда принадлежность к «титульной» нации гарантирует продвижение по службе, использование привилегий, обеспечивает социальное положение, предоставляет определенные привилегии по сравнению с другими людьми.

Иначе говоря, произошел еще один раскол в обществе — он дополнил раскол по социальному (кто ты по положению в обществе), по материальному (богатый или бедный), демографическому (старое, «отжившее» поколение или поколение «новых», молодых людей), культурному (например, по причастности к престижному образованию) критериям. Этот раскол все больше и больше расширялся, стал влиять на решение всех без исключения общественных, групповых и личных проблем.

Начала складываться чрезвычайно опасная ситуация, так как ни одна из названных идентичностей — ни этническая, ни социально-экономическая, ни демографическая — не может быть ведущей в обществе, претендующем на то, чтобы обеспечивать существование единого, целеустремленного, сплоченного организма. **И вот теперь нам рекомендуют уже на официальном уровне узаконить еще один раскол — по конфессиональному признаку. А он не может принести ничего иного, как обострение ситуации, противопоставление людей друг другу по религиозному принципу, рост недоверия, ксенофобии.**

На наш взгляд, **в нормальном обществе должна господствовать одна — гражданская — идентичность**, т.е. такая,

которая бы объединяла, примиряла людей, помогала им согласовывать свои интересы и, в конечном счете, чувствовать себя единым сообществом. Религиозная идентичность этого сделать не сможет никогда. Она может только усилить разобщенность и привести к прямо противоположному результату.

В свое время в нашей стране такую объединяющую функцию выполняло понятие и представление о советском человеке. Что бы о нем бы ни говорили, как бы ни унижали нас представлениями о совке, в котором усилиями некоторых «специалистов» были собраны самые негативные черты, встречающиеся в человеческом сообществе. А между тем эта идентичность выполняла функции гражданские, объединяющие, общие, характерные для подавляющего большинства народа. Именно эта главная, гражданская идентичность и является основой существования и функционирования общества. Нет ее — нет единства общества. Именно она делает людей сопричастными и заинтересованными персонами данной страны. При всех недостатках и издержках формулы «советский человек», это определение играло огромную наднациональную роль, позволяло чувствовать и признавать нечто общее, что объединяло людей в единое целое. Ведь в период Великой Отечественной войны все воины выступали не под именем одной из наций, не под именем одной из религий, и даже не под именем одного из классов, а под именем красноармейца, советского солдата, которым мог оказаться представитель любой из более 250 наций и народностей Советского Союза.

Эта идентичность — советский человек — помогала в решении огромного количества текущих и главных проблем жизни нашего общества. Как один из участников комсомольскихстроек Сибири, могу засвидетельствовать тот факт, что на этих стройках принадлежность к той или иной нации демонстрировалась уже за пределами рабочего времени — при праздновании особых дней своего народа, в рамках художественной самодеятельности и иногда при демонстрации особенностей национальной кухни. В остальном господствовал один критерий — кто ты как работник. И именно по этому параметру выносилась оценка человеку, строились его взаимоотношения с окружающими тебя людьми.

В этой связи хотелось бы напомнить еще один немаловажный вывод, сделанный комиссией по экономическому росту Всемирного банка, состоящей из бывших президентов, премьер-министров и некоторых видных экономистов. Обсуждая успехи стран, добившихся серьезных достижений в экономике, в социальной и политической стабильности, они сделали вывод, что «эти страны отличаются общей чертой — и эта черта есть отчетливый общенациональный консенсус по поводу долгосрочных целей развития»¹⁴.

Исходя из всех этих предпосылок и условий, на наш взгляд, наступило время, когда мы должны определиться — кто же мы. Понятие о россияине, хотя и не ставится под сомнение, особенно не приветствуется, и тем более не пропагандируется, не разъясняется. На него не обращают внимания и средства массовой информации. Вместо этого нам предлагают определиться — кто мы по религиозной принадлежности, более того, настаивают на этом и даже угрожают, что непринятие этой идентичности приведет к духовно-нравственному кризису.

Для этого делаются далеко идущие попытки оправдать и осуществить вмешательство в процесс обучения, в результате чего появился удивительный гибрид, выдаваемый за принципиально новый вид образования — «светское религиозное образование»(?!). Такого кентавра еще не знали ни наука, ни религия. Но претензии клерикалов безмерны и беспредельны, а в ряде случаев и направлены против государственных интересов. Как показывает жизнь, они ложны и в стратегическом отношении, ибо подрывают будущее народов, вызывая взаимную неприязнь, недоверие и ненависть.

К чему может довести пропаганда так называемой религиозной культуры через школьные учебники, показывает деятельность имама Багаутдина Мухаммада, идеолога вторжения Басаева в Дагестан, который еще в 1992 г. написал учебник арабского языка для самых маленьких детей, построенный по принципу «подкорочного запоминания». В простых для запоминания текстах (про поход в зоопарк, про заготовку сена, про папу и маму) разбросаны идеологические постулаты перманентной войны с гяурами, «государства Ислама», информация об устройстве оружия и т.д. Вот некоторые образчики этого текста: «Ислам — лучший строй. Все остальные строи — строи сатаны», «Свобода только в Исламе», «Большим и маленьким государствам необходимо объединиться во всем мире и создать Великую Исламскую Державу», «Да поможет Аллах нам против врагов Ислама». Даже из этих лозунгов понятно, почему этот деятель объявил джихад России, почему он пригласил деятелей ваххабизма в республику и почему сам организовал и возглавил ваххабистскую общину в селах Кармахи и Чабанмахи, которые российским войскам пришлось брать штурмом как прекрасно оборудованные в военном отношении крепости.

Учебник был издан сотысячным тиражом организацией, зарегистрированной в печально известном Кизляре (напомню, он связан с походом Радуева), а финансировала это издание «Международная организация поддержки Тайбах» со штаб-квартирой в Вашингтоне¹⁵. К тому времени, как на него обратили внимание, он уже использовался в школьном преподавании в Дагестане почти 10 лет и, несомненно, сыграл достаточно зловещую роль

в том, что Дагестан стал превращаться в зону напряженности и террора и в первую очередь против Российского государства как «власти гяуров». Именно такие учебники способны формировать не просто ложное, а враждебное, агрессивно настроенное сознание, направленное против светскости государства и общества, призванное строить народное единство на основе религиозных ценностей только одной конфессии.

Обучение основам религии и настойчивость в преподавании религиозной культуры могут иметь и неожиданные последствия, что неоднократно подтверждала история: чем больше церковники давили на общественное сознание, тем больше они встречали сопротивление, тем больше появлялось тех, кто не пассивно, а активно боролся с религией.

Стоит прислушаться и к тому, что **клерикализация школы не может быть ни чем иным, как миной замедленного действия, прологом все увеличивающейся ксенофобии, предтечей обострения взаимоотношений между представителями разных конфессий вплоть до религиозных столкновений.**

С точки зрения **долгосрочной перспективы** предстоит решить кардинальный, очень значимый вопрос — о соответствиях формы преподнесения информации и знания о религии личностному содержательному запросу на такую информацию. Общество должно понимать, что преподавание должно максимально совпадать (или, во всяком случае, не идти вразрез) с тем, насколько и как готов человек воспринимать религиозно-учебный материал. Иначе начинает складываться социально-когнитивный конфликт, который либо вытесняется учащимися вовне, и тогда знания, получаемые в школе, перестают рассматриваться как истинные; либо эти знания вызывают у учащегося внутренние проблемы, которые перерастают в конфликт внутриличностный. Исследователи отмечают, что «в первом случае происходит утрата доверия к школе и затрата многих усилий и средств впустую; во втором случае растет вероятность достаточно серьезных и непредсказуемых коллизий нравственно-мировоззренческого кризиса, усиленных подростково-юношеским максимализмом»¹⁶.

Где же выход?

Главный просчет (и опасность) решения о введении в школу рассматриваемого курса заключается в том, что оно закладывает еще одно мощное и возможно главное основание для раскола российского общества — по принципу религиозной веры. Наряду с другими видами раскола — социальным, экономическим (материальным), этническим, этот раскол несет в себе разрушительные начала в еще большей мере, чем остальные, ведь вера опирается не на разум, а на чувства, предпочтения, внушение, и

именно они, проникая в массовое сознание, способны посеять семена недоверия в большей мере, чем любой другой раскол.

И эта опасность реальна. Напомню, что северокавказский сепаратизм во всех его проявлениях перешел от этнического противодействия к религиозному. Вооруженное сопротивление в этом регионе носит ярко выраженный исламский характер. Именно религиозная нетерпимость питает экстремистские акции у наших соседей в республиках Средней Азии. Да и в России не все спокойно с точки зрения межконфессиональных отношений, ведь именно религиозные экстремисты в Татарстане и Башкирии воспитывали неприязнь к носителям других религий и в ряде случаев стали пособниками и даже участниками чеченских боевых действий.

Хотелось бы привести еще один интересный вывод, сделанный профессором С. Филатовым (Институт Европы РАН). На основе представительных социологических исследований он пришел к заключению, что в Советском Союзе был «замутнен» атеизм, потому что он был официальной установкой и идеологическим ориентиром, и люди называли себя атеистами (неверующими) потому, что так было надо. Теперь, по его мнению, «замутнена» вера, так как большинство тех, кто частично веровал, с таким же легким сердцем покинули ряды атеистов и провозгласили себя верующими.

Если мы хотим сплотить подрастающее поколение, мы должны **предложить ему обучение всех его представителей объединяющей их всех единой светской духовно-нравственной этике**, общей для всего человечества. И только тогда, когда будут усвоены эти основополагающие нормы и требования, можно будет перейти к особенностям этой этики (нравственности), дав ученикам (по их желанию) знания о том, что характерно для той или иной религиозной культуры. Но в таком случае и учителей надо готовить главным образом по общему, объединяющему предмету, что позволит снять многочисленные претензии представителей как основных, так и малочисленных конфессий, не считая других религиозных групп и течений.

И главное, сама эта стратегия — внедрить религиозные знания в светскую школу — глубоко ошибочна, так как своей генеральной установкой она обращена в прошлое, в то время как в общественном сознании нужно видеть новые тенденции. Эти тенденции вызревают во всем мире и выражаются в частности в ослаблении религиозного влияния, а также в его деинституционализации и индивидуализации. Анализ ситуации во всем мире, в том числе и христианском, показывает, что «секуляризация» ведет не к умиранию религии, а к видоизменению ее социальных и культурных функций: религия уходит из общества в область индивидуального, персонального бытия человека,

институциональная религиозность заменяется личностной»¹⁷. К сожалению, усилия РПЦ направлены на процесс укрепления ее институциональных основ, а не на учет новых тенденций в общественном сознании, в сердцах и умах людей. Церковь опять повторяет ошибки, неоднократно совершавшиеся в прошлом: она ориентируется на догматику, на то, что знают просвещенные, и на то, что это просвещение (в данном случае христианское, православное) необходимо нести в массы без учета того, о чем думают эти массы, о чем они размышляет, что их тревожит, привлекает или вызывает отторжение. А ведь такую стратегию и тактику мы уже проходили, хотя и под другими знаменами. Почему же опыт истории нас опять ничему не учит?

К этому следует добавить еще один штрих. На наш взгляд, церковь приобретет еще больший авторитет и поддержку, если она будет оберегать душу и ум человека от всяческих соблазнов, займется такими общественно значимыми функциями, как благотворительность, помощь сирым и обиженным, возьмет шефство над больницами и детскими домами, обратит внимание на культурную идентификацию, примет участие в укреплении нравственных норм, будет оказывать содействие социальной интеграции. Поэтому вызывает тревогу то, что церковь пытается слиться с действиями государства, идет на поддержку всех его акций, не поднимает голоса против весьма спорных начинаний (например, в истории с монетаризацией льгот). Исторический опыт показывает, что если церковь слишком сближается с властью, не следует собственной позиции, то она может разделить судьбу власти, как это случилось в 1917 г., поскольку тогда церковь не выглядела самостоятельным и самодостаточным феноменом в общественной жизни России.

Иначе говоря, религии и ее институтам – церкви – следует помнить один исторический урок: у них есть дела, которые выше политики и идеологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Известия. 2002. 2 февраля.

² См.: Недумов О. Школьники будут обучать православия // Известия. 2004. 5 февраля.

³ Известия. 2004. 28 января.

⁴ См.: Абдулагатов З.М. Современная религиозная ситуация в Дагестане (процессы мусульманского возрождения) // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. – С. 66, 88.

⁵ НГ-религии. 2005. 13 июля.

⁶ Известия. 2005. 9 июня.

⁷ НГ-религии. 2005. 15 июня.

⁸ Бажанов В., Учайкин В. Где Бог, а где порог? // Поиск. 2001. 2 марта.

⁹ Там же.

¹⁰ Известия. 2002. 31 августа.

¹¹ См.: Комаров Е. Клерикалы пошли в атаку на светскую школу // Новые известия. 2002. 10 декабря.

¹² См.: Клиш Б. Церковь опасается контроля над личностью // Известия. 2006. 5 июля.

¹³ Религия для школы без оценок и догм // Новые новости. 2010. 1 февраля. Электронный ресурс. Режим доступа: http://inbox.ru/futhority/state/2010/01/29/ryeligiya_v_shkolye.phtml.

¹⁴ Цит. по: Аузан А. Договор 2009: Исчерпание контракта // Новая газета. 2009. 16 июня.

¹⁵ См.: Крутиков Е. Попова С. Книжные черви // Известия. 2000. 25 декабря.

¹⁶ Лебедев С.Д. Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX – XXI веков. – Белгород: БГУ, 2005.

¹⁷ Журавский А. Религиозная традиция в условиях кризиса секуляризма // Континент. 2004. № 120; Подберезский И.В. (Вне)очередной закат Запада? Будущее религий, будущее цивилизаций // Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 2. – С. 103.

Аннотация

В статье дается анализ взаимодействия светского и религиозного образования, процесса его все возрастающей клерикализации в современной России, что закладывает еще один из опаснейших социальных истоков напряженности: наряду с экономическим, социальным и этническим расколами общества создается еще и конфессиональный, который по своим последствиям может представлять огромную угрозу для сбалансированного развития общества. Рассматриваются конкретные акции, предпринимаемые в основном православными и мусульманскими иерархами, а также неопределенность и уступки государства религиозным амбициям теократов.

Ключевые слова:

религия, образование, основы православной (мусульманской, буддийской и иудаистской) культуры, светская этика, клерикализм, теократия.

Summary

The article is devoted to analysis of interaction of secular and religious educations, growth of clericalization of contemporary life in Russia. It is the very dangerous reasons of social tense. Besides economic, social and ethnic splits of society a confessional confrontation appears, and it has the negative consequences and presents a great threat for harmonic social development. The author considers the concrete actions of Orthodox and Muslim churches and also making concessions from state to religious ambitions of theocrats.

Keywords:

religion, church, education, foundations of Orthodox, Muslim, Buddhist and Judaic culture, secular ethics, clericalism, theocracy.

ЭТИКА КАК СВЕТСКАЯ НАУЧНАЯ ДИСЦИПЛИНА

А.В. РАЗИН

В предлагаемой статье я хочу высказать свое мнение по обсуждаемой проблеме, тем более что я был привлечен к разработке учебника по «светской этике», хотя организаторы и не согласились с моей структурой.

Прежде всего, необходимо уточнить сами термины, принятые в качестве названия соответствующих учебных курсов. Эти термины не имеют однозначной трактовки, и их понимание вызывает разногласия у специалистов, по крайней мере, у специалистов, работающих в области философии и этики как неотъемлемой части философского знания.

Понятие культуры восходит к древнегреческому термину «возделывание». Под ним в Древней Греции в основном понималась агрокультура. Для фиксации других явлений искусственной среды обитания человека в Древней Греции использовались термины «номос» – закон, нормы поведения и «техне» – искусственные средства преобразования природы и обеспечения жизни. Что же понимается под религиозной культурой? Что в ней возделывается? Беспомощность человека, его надежда на высшие силы, мольбы о помощи? На мой взгляд, культурой это вряд ли можно назвать. Что же под этим понимается: система религиозных представлений, обрядность, молитвы? Чему, собственно, будут учить? Для меня все это порождает множество вопросов, которые остаются без ответа. В древних религиях, например, в протоиранской, на человека еще возлагались какие-то задачи, которые могут быть определены как его культурная миссия – скажем, поддержание закона Аша, помощь в этом божеству. В современных же мировых религиях этого нет. В христианстве, наоборот, земной и божественный миры разводятся. Единственное, что может быть отнесено к собственно культурным явлениям в рамках религиозных представлений – это нормы поведения.

Что касается «светской этики», то употребление этого понятия также порождает много вопросов. Понятие «светский» означает не связанный с религией, не подчиненный церкви. Понятно, что во всех религиях есть определенные нравственные нормы. Но можно ли назвать это этикой? На мой взгляд – нет. Это определенные моральные нормы, представления людей о надлежащем или греховном поведении, источником которых считается божественное откровение. Этика же это рефлексия морали, т.е. взгляд на моральную жизнь со стороны, с позиции наблюдателя, выходящего за рамки данной моральной системы.

Это попытка оценить некоторые моральные нормы как правильные или неправильные, показать, каковы будут следствия в случае их нарушения, какова будет жизнь людей, если принять другие моральные нормы. В этом смысле вся этика как область философского знания выходит за пределы этикой любой религии, т.е. она по природе своей является светской.

Этика не основывает свои выводы на откровении, пытается предложить собственные способы обоснования морали. Иногда она предполагает некоторые метафизические допущения, скажем, такие, как мир идей у Платона или интеллигибельный трансцендентный мир у Канта. Но это не означает, что она теряет светский характер, ведь философия всегда пыталась делать некоторые предположения об общих основаниях мироздания, хотя и не как абсолютно бездоказательные. Вообще говоря, философия пытается построить знание о всеобщем и бесконечном по типу доказательного естественнонаучного знания. Завершить эту задачу нельзя, так как мир бесконечен. Поэтому для практической жизни остается принять только наиболее вероятные предположения.

Это, конечно, не дает такой однозначности решений, какие следуют из религиозной догматики, зато страхует нас от возможной ошибки. Ведь время жизни бесценно и очень обидно было бы растратить его на то, чтобы, скажем, 300 раз в день повторять «Кришна-Кришна-Рамакришна, или 30 лет простоять на столбе, ожидая, что на тебя сойдет божественная благодать. А если Кришна или какое-либо другое божество не существуют?

Наряду с традициями философской этики, в том или ином виде обращающейся к абсолютам, к трансцендентному, есть этика, построенная на других основаниях, исключающая такие методы рассуждения, как рассуждение о недоказуемом. Она может быть построена на эвдемонистических, утилитарных основаниях, т.е. на основаниях полезности для людей выполнения некоторых моральных норм, на идее сострадания, на поиске оптимального пути к достижению человеческого счастья. Но она может содержать в себе и абсолютные начала, утверждаемые на базе идеи охраны человеческого достоинства, абсолютной ценности каждой человеческой жизни как уникальной и неповторимой. Такая этика составляет основу современного гуманистического движения, получившего в западных странах определение как секулярный, т.е. светский гуманизм. В мире есть достаточно авторитетные гуманистические организации светской ориентации. Это «Международный гуманистический и этический союз», учрежденный в 1952 г. в Амстердаме (в настоящее время его штаб квартира находится в Лондоне), Международная академия гуманизма в США. Центр «Свободных исследований» (Free Inquiry), возглавляемый автором многих

книг по светскому гуманизму Полом Куртцем. Существует Российское гуманистическое общество, поддерживающее связи с упомянутыми международными организациями, являющееся ассоциированным членом Международного гуманистического и этического союза.

Минимальным требованием членства в Международном гуманистическом и этическом союзе является согласие с утверждением о недопустимости веры в сверхъестественное. Гуманизм определяется в документах названного союза следующим образом:

- Гуманизм — демократическая этическая жизненная позиция, утверждающая, что человеческие существа имеют право и обязанность определять смысл и форму своей жизни.
- Гуманизм призывает к построению более гуманного общества посредством этики, основанной на человеческих и других естественных ценностях, в духе разума и свободного поиска, за счет использования человеческих способностей.
- Гуманизм не теистичен и не принимает «сверхъестественное» видение реального мира¹.

Учитывая реальность светского гуманизма, принятость данного термина в международном гуманистическом движении, можно говорить и о светской этике в узком смысле слова, т.е. не об этике как о философской теории в целом, а о специфическом способе построения гуманистической этики. Это, во-первых, будет не просто мораль, положения которой рассматриваются как не требующие доказательств, а именно этика (как теоретическая область знания), причем этика, построенная на рациональных основаниях, исходящая из научного видения мира. При этом понятно, что всякая этика предполагает и практическую, нормативную часть в виде выводов из собственных теоретических положений. Во-вторых, это будет этика, построенная на скептических основаниях, исключающая поиски оснований нравственной жизни в каких-то трансцендентных мирах или божественных субстанциях. На мой взгляд, именно такая этика имеет значительные преимущества перед другими способами понимания морали.

К моему удивлению, даже среди многих моих коллег распространено мнение о том, что термин светская этика неправилен, в том смысле, что если отделить этику от религии, от нее по существу ничего не останется. Но кто сказал, что нам не нужно рассматривать религию в ходе преподавания светской этики или просто научной (научной в условном смысле, так как философия не является наукой в строгом смысле слова) этики? Это, конечно, необходимо. Но рассматривать связь религии и этики можно по-разному. Можно исходить из религиозных представлений как из системы догм, определяющих основополагающие нравственные

принципы. А можно рассматривать религию рефлексивно, критически. Во втором случае можно показать, в чем религиозные воззрения пересекаются с положениями научной этики, а в чем они этим положениям противоречат, какому этапу в развитии общества соответствует приоритетность религиозной мысли и когда такие приоритеты начинают преодолеваться.

Онтологические основания человеческого достоинства

На мой взгляд, представление о том, что мораль без религии невозможна, это представление, отвечающее детству в развитии человечества. И нет ничего удивительного, что из детского возраста человек когда-то выходит. Он становится способным самостоятельно принимать на себя ответственность, и, опираясь, на опыт всей истории развития человечества, самостоятельно обосновать для себя фундаментальные нравственные принципы.

В беседах со студентами мне часто приходилось сталкиваться со взглядом примерно такого типа: «Я человек верующий, я так был воспитан, не могу же я отказаться от самого себя». Но разве мы не отказываемся от самих себя постоянно в процессе нашего взросления? Когда мы играем в игрушечных зверюшек и верим, что они живые, полагаем, что Хрюша и Каркуша, герои телепередачи «Спокойной ночи, малыши» — реальные персонажи, живые существа, верим, что Дед Мороз существует, и т.д. А потом мы спокойно преодолеваем эти наивные представления. Так почему же невозможно считать, что человек может преодолеть свои наивные религиозные верования, как в историческом смысле, так и в смысле индивидуального развития? Ведь преодолело же человечество первобытный антропоморфизм, мифологическое мышление.

Весьма распространенным является мнение о том, что без веры в Бога мы не можем найти онтологические основания для утверждения человеческого достоинства, что это приводит к негативным последствиям в смысле манипулирования людьми, развития тиранических режимов, массовых репрессий и т.д. Это мнение навязывается нам через авторитетные средства массовой информации, с экранов телевизоров. Но в многочисленных телепередачах, дискуссиях, посвященных данному вопросу, почему-то не предоставляют слова гуманистам. Между тем, я придерживаюсь совершенно противоположной позиции. В религиозном сознании человек рассматривается как слуга, как раб божий. Его жизнь оказывается подчинена «высшим» ценностям, которые связываются с волей Бога, а значит, допускается и жертва земными ценностями, счастьем жизни и даже самой жизнью ради этих «высших ценностей».

В истории человечества трудно найти хоть одну войну, которая была бы не освящена религиозными знаменами. Может

быть, только большевики в Гражданскую войну не обращались «за помощью» к Богу и не считали, что они выполняют богоугодное дело.

Широко известно, что конгрегация протестантских церквей поддержала Гитлера, а католическая церковь выступила на стороне Муссолини. В средние века, в XIII в. католической церковью была организована борьба с ересями. Одна из них — так называемая альбигойская ересь, вызвала такое недовольство Папы Иннокентия III, что был организован целый поход в южные области Франции для расправы с еретиками. «В одном из городов, по словам хрониста, воины истребили до 20 тыс. человек. Когда папского посла спросили, как отличить еретиков от «добрых католиков», он ответил: «Убивайте всех подряд. Бог на небе узнает своих!»². Этот пример является хрестоматийным, он приводится в школьных учебниках и убедительно показывает, что для того, кто считает себя слугой божьим и надеется на бессмертие, дарованное его господином, подлинное достоинство и даже жизнь не так уж важны.

В иудео-христианской традиции без тени сомнения принимается, что по воле божества человек должен был принести в жертву богу своего сына (жертва Авраама). В Ветхом Завете, в главе «Иов», Бог заключает с Сатаной пари, удастся ли Сатане сорвать праведника Иова, для чего на него насылаются всякие напасти. Он заболевает проказой, уничтожается вся его семья. Ничего себе уважение к человеку на основе религиозных ценностей... Напомним читателю, что Ветхий Завет принимается христианством как каноническая священная книга. И после этого нам без тени сомнения говорят, что без Бога найти основания для утверждения достоинства человека нельзя. Да как раз наоборот. Религиозное мышление в принципе исходит из возможности бессмертия души, а значит, относительности жизни в нашем бренном мире. Если же отвергнуть эти представления, и исходить из того, что человек смертен, получается, что жизнь — уникальный дар природы человеку. Соответственно жизнь каждого человека бесценна. Недопустимо принуждать его к жертве жизнью ради других людей. Это возможно только в чрезвычайных обстоятельствах, когда речь идет о выживании народа или даже всего человечества. Но сами эти чрезвычайные обстоятельства свидетельствуют только о несовершенстве общества, в котором мы живем. Если общество когда-нибудь действительно станет коммуникативным, если, как полагают Апель и Хабермас, в нем не будут приниматься стратегические решения, неизбежно ведущие к тому, что грубо попираются интересы каких-то групп, тогда жертва собственной жизнью во имя некоторых высших целей будет не нужна. Но и сейчас, если человек исходит из того, что его

жизнь единственна и неповторима, что после смерти ничего не будет, он никогда не станет террористом смертником, не будет религиозным фанатиком.

Автономия морального сознания

Религиозная этика в своей основе является эгоистичной. Человек выполняет в ней заповеди ради собственного спасения и других преимуществ. Само слово «Завет» означает договор с Богом. В Ветхом Завете это вполне практический договор: человек обещает выполнять заповеди, а Бог обещает привести его на землю обетованную. В Новом Завете это обещание спасения в смысле продолжения индивидуального существования после смерти. Я не буду обсуждать противоречия этой концепции в философском плане, например, несовместимость понятий индивидуальность и вечность (ведь индивидуальность — это всегда нечто совершенное, конечное), я обращусь к другому — к основаниям исполнения самих нравственных требований.

Разве потому мы не убиваем, что так приказал Бог, и разве потому мы не крадем, что это также упомянуто в Декалоге? Вряд ли это вообще те вопросы, над которыми работает современное нравственное сознание. Такое поведение стало для человека естественным. А если нет — то этим занимается уже не мораль, а право.

Кант предлагал известное автономное обоснование морали. Мораль однозначно идет у него до религии. Хотя Кант и обращается к трансцендентным сущностям, для него человек, прежде всего сам, является творцом собственной морали. Принадлежность его к интеллигибельному миру, в который человек не может проникнуть с помощью чувств, в то же время открывает для него возможность делать предположения об этом мире в том смысле, как если бы он был его творцом. Это накладывает на человека определенные нравственные обязательства. Он, оказывается, должен вести себя так, как хотел бы вести себя в идеальном мире, сконструированном им самим по законам свободы и справедливости. Эта методология блестяще изложена Кантом в работе «Религия в пределах только разума».

Идеи, представленные в этом произведении, можно понять, приняв во внимание два сформулированных им предварительно тезиса: 1) чистая воля содержит причинность в самой себе; 2) не может, однако, быть определения воли без отношения к цели. Из анализа условий сочетания этих тезисов следуют еще третье и четвертое положения: 3) мир должен соответствовать условиям реализации нашей нравственной воли, т.е. быть таким, чтобы моральное достоинство и счастье совпадали; 4) поскольку мы не можем в полной мере обеспечить этого сами, необходимо допустить идею Бога. Очевидно, что Бог представлен здесь не только

в теологическом, но и в нравственно-практическом смысле, он завершает то, что человек не может завершить сам, восстанавливает недостающую реальному миру справедливость.

Однако Кант считал, что и реальный мир постепенно развивается в сторону совершенного интеллигибельного мира, приближается к нему на каждом новом этапе исторического развития человечества. То есть и в реальном мире постепенно создаются условия, при которых счастье и моральное достоинство совпадают, обеспечивается справедливость. В этом смысле кантовская методология вполне может быть использована и для создания представления о морали вне ее связи с религией. Просто надо признать первые три положения, а последнее, четвертое заменить признанием значения для людей их стремления к реализации общих целей, правомерности борьбы за совершенствование мира, в которой и открывается поле для утверждения человеческого достоинства.

Кстати говоря, значение таких совместно разделенных целей, борьбы за достижение относительных целей признает и современная религиозная мысль. Скажем, основатель персонализма Э. Мунье говорит о важности борьбы за достижение относительных ценностей: «Философ, для которого существуют только абсолютные ценности, для того, чтобы действовать, стремится найти совершенные задачи и безупречные средства. Но это все равно, что совсем отказаться от действия. Абсолютное — не от мира сего и несоизмеримо с этим миром. Наше действие это всегда неоднозначная борьба ради несовершенных целей. Но отказаться из-за этого от действия — значит отказаться от самих условий человеческого существования»³.

В своих работах я предлагаю основания нравственности, связанные с современными научными знаниями, достижениями в области понимания человеческой психики, особенностями его нервной системы, биологической организации, а также с историческими тенденциями развития общества.

Я полагаю, что элементарной основой морали является сострадание. В настоящее время уже доказано, что человек способен воспринимать эмоционально боль другого человека и чувствовать ее как свою. За это отвечают так называемые зеркальные нейроны нашего мозга. Более того, я считаю, что к состраданию способны и высшие животные, наделенные психикой, т.е. ориентирующиеся на основе идеального образа. Дело в том, что ориентирование на основе идеальной модели предполагает разыгрывание в сигналах головного мозга ситуации действия, отнесенного к моменту будущего. Это требует особой интерпретации пространства и времени, в том числе и мысленной постановки себя в ситуацию другого. Но это же означает и возможность сострадать другому. Конечно, эта реакция может

быть снижена, подавлена за счет эгоистических мотивов поведения, но полностью исчезнуть она не может никогда.

Более сложные уровни морального сознания требуют решения вопроса о смысле человеческой жизни, о достоинстве человека. В решении этих вопросов можно увидеть много пересечений светской позиции и с тем, что было сформулировано в рамках религиозных взглядов. Например, христианский догмат о первородном грехе вполне можно интерпретировать в смысле идеи социализации, признания необходимости для человека отказа от одной своей природы, которая полагается в качестве низшей ради высшей, социально развитой. Естественно, это требует от человека напряжения, усилий его воли. Это требует усилий и от воспитателей. Если на этом пути происходят сбои, например, растет агрессивность личности, формируется ее антисоциальная позиция, это означает, что не найден оптимальный путь к добру, идет разрушение личности, т.е. начинает доминировать путь развития в сторону небытия, или возрастает зло. Злом в этом смысле является неправильная реакция на запрет, на различного рода требования, сформулированные воспитателем, в которых представлен исторический опыт совместного бытия людей, или добро. Понятно, что это вполне совпадает с христианской позицией, в которой добро рассматривается как онтологически существующее, а зло как уменьшение добра, путь в небытие, которое в принципе онтологическим статусом не обладает.

Но пересечение с религиозной этикой совсем не означает, что те смыслы, которые были выявлены религиозным сознанием, мы должны сейчас воспринимать буквально. Не означает это также и того, что мы должны ограничиться только теми вопросами, на которых сосредоточивала свое внимание религиозная мораль.

А. Макинтраир в своем знаменитом труде «После добродетели» писал: «Только в XVII и XVIII столетиях мораль стала восприниматься в качестве способа решения проблем, возникающих из-за людского эгоизма, а содержание морали было приравнено по большей части к альтруизму. Потому что в тот же самый период люди стали считаться созданиями, которые обладают по своей природе довольно опасной мерой эгоизма; и как только мы приходим к этому выводу, становится очевидным, что альтруизм социально необходим и в то же время невозможен, а когда он все-таки встречается, то попросту необъясним. С традиционной аристотелевской точки зрения таких проблем не возникает. Ибо воспитание во мне добродетелей приводит к тому, что мое благо совпадает с благом людей, с которыми я связан узами человеческого общества. Никакое преследование мною своего блага не противоречит преследованию вами ваших благ, потому что это *единое* благо не является ни моим, ни вашим — блага не являются частной собственностью»⁴.

Сказанное Макинтайром — очевидное свидетельство того, что само общество находится в глубочайшем кризисе, что его целостность разрушена, люди не объединены совместными целями. Отсюда, конечно, и основания для развития религиозного сознания. Но не лучше ли работать над тем, чтобы объединиться в настоящей, а не в загробной жизни?

Я также считаю, что по мере совершенствования общества мораль будет существенно преобразована. Поле категорических внешних требований будет сокращаться. Их выполнение в отношении личных задач самосовершенствования будет становиться для человека естественным. В отношении общественных ситуаций общество будет работать над тем, чтобы исключить риски в пространстве совместного бытия людей, т.е. исключить войны, техногенные катастрофы, кризисные явления в отношении общества и природы. Это сделает жертвенное поведение ненужным и сократит количество категорических требований, формулируемых в виде запретов или строгого вида долга. Что же касается позитивных формулировок нормативных требований, связанных с развитием способностей человека, с определением условий его функциональной деятельности в современном обществе (это в принципе составляет область этики добродетелей), то их число будет возрастать. Современные тенденции развития профессиональной и корпоративной этики уже подтверждают этот вывод.

На каком-то этапе человек поймет, что мораль просто обеспечивает ему улучшение качества его же собственной жизни, наполняет ее смыслом. Она помогает ему иметь общие с другими людьми цели и бесконфликтно их реализовывать. Она также открывает человеку путь к счастью, определяет такие условия его общественного бытия, при которых общество делает все для обеспечения качества жизни каждого человека. Этого просто не способна сделать религиозная мораль, придерживающаяся традиционных догм, скажем, запрещающая (православие, католицизм) методы искусственного оплодотворения, в которые вовлечены третьи лица. Если бы это жестко проводилось в современном обществе, то множество людей лишилось бы счастья иметь детей.

Методика и цели преподавания

В декабре 2009 г. мне пришлось обсуждать вопросы преподавания светской этики с о. Александром в прямом эфире Русского радио в программе «Твоя правда». Мы обсуждали множество вопросов, и один из них коснулся самой методики преподавания. Я в принципе полагал, что учащимся нужно дать некоторые теоретические представления об этике, а потом с помощью этих представлений просить их решать моральные дилеммы, осуществлять моральный выбор. Кстати говоря, я считаю, что

делать это нужно не в 4 — 5 классах, а позднее, скажем, начиная с 8 класса. До этого может быть организовано не преподавание этики как философской дисциплины, а уроки нравственного воспитания, построенные на примерах морального поведения. Мой собеседник ответил, что он не думает, что учащихся нужно ставить перед ситуациями морального выбора, и что он просто собирается рассказать им о Боге. Во время передачи дело не дошло до вопроса, который я все же хотел бы задать: а что и откуда он знает о Боге?

Общеизвестно, что из многих описаний жизни и проповедей Христа (так называемых апокрифических Евангелий) христианская церковь отобрала только 4, которые были канонизированы. Следовательно, была произведена интерпретация. Но всякая интерпретация — опасная вещь. Великий русский писатель Л.Н. Толстой в работе «Восстановление ада» связывал сохранение зла на Земле именно с интерпретацией простых и ясных заповедей Христа. В работе «В чем моя Вера» Толстой показывает, что содержание христианских заповедей было искажено, подработано под нужды социальной организации общества в ее традиционном варианте. В результате сами заповеди потеряли смысл. Например, заповедь «не гневайся понапрасну», не имеет смысла, ведь никто не может сказать, когда ты гневаешься напрасно, а когда — нет. Да, интерпретаторы здорово поработали над содержанием учения Христа, подогнав его к нуждам современного им общества. И вот теперь этим интерпретаторам доверили писать школьные учебники.

А чему они могут научить? Чему вообще может научить учащихся преподавание религиозной догматики в школе? Поможет ли это сформировать у учащихся скептическое мышление? Конечно — нет. В курсе религиозной культуры даже не ставится таких целей. Целью является пересказ догматов. Не случайно для этого выбран и возраст — 10 — 11 лет, когда у ребенка мало развито критическое мышление, а пересказ религиозных догматов он будет с удовольствием слушать как сказки. Между тем, скептическое мышление крайне важно не только в научной деятельности. Оно необходимо и в других областях человеческой деятельности и жизни. Широко известно, что происходит с людьми, которые некритически принимают всякие новые духовные практики, новые методы лечения и т.д. Более того, без скептической установки невозможно толерантное отношение одного к другому. Именно так ставил вопрос Дж. Локк в своих знаменитых Письмах о веротерпимости. Мы должны быть толерантны к другим, потому что сами не уверены в своей правоте.

Но если встать на позицию религиозной догматики, исходить из определенной конфессиональной принадлежности,

толерантность неизбежно должна рассматриваться только как снисхождение. Получается, что это не подлинная толерантность, а толерантность с позиции превосходства, с позиции тех, кто считает, что именно им принадлежит истина, другие же заблуждаются. Наоборот, с позиции светской этики отношение к другому может быть рассмотрено как подлинно симметричное, как отношение взаимного равенства тех, кто ищет истину, но никогда не считает, что нашел ее в окончательном смысле.

Заключение

В истории человечества было немало скептически мыслящих людей. Они были вполне моральными личностями и даже отличались героическим нравом. В качестве примера хочу привести рассуждение замечательного мыслителя XIX в. полковника армии США, участника Гражданской войны Севера против Юга (естественно, на стороне северян) Р.Г. Ингерсола (Robert Green Ingersoll). Хотя Ингерсол был родом из семьи священника, в своей жизни и научной деятельности он занял скептическую, антирелигиозную позицию. По поводу истоков христианской веры Ингерсол говорил: «Никто во всей истории человечества не пытался обосновывать правду чудесами. Правда набирает очки в ассистировании чуду? Ничего, кроме фальшивости никогда само по себе не обосновывалось за счет знамений и чудес. Ни одно из чудес никогда не было представлено, и ни один святой человек никогда не думал о том, чтобы показать его, и до тех пор, пока оно не будет представлено, не может быть свидетельств существования какой-нибудь силы верховной по отношению к природе и независимой от нее»⁵. Дайте нам хоть один факт в подтверждение, говорит Ингерсол. «Ваши чудеса слишком древние. Свидетели умерли около двух тысяч лет назад. Их репутация “правды и честности” среди соседей, где они жили, совершенно неизвестна для нас. Дайте нам новые чудеса и подтвердите их свидетельствами тех, кто все еще имеет счастливую привычку жизни в этом мире»⁶. Это рассуждение примечательно. Религия, а также весьма популярная сейчас антропософия даже не задумывается о том, чтобы привести какие-то свидетельства в пользу утверждаемых в тех или иных доктринах положений. Основным аргументом является то, что это открылось какому-то выдающемуся «посвященному» человеку как прямое откровение некоторых высших сил.

Но критика религии не была для Ингерсола самоцелью. Он хотел лишь освободить человека от тех оков, которые мешают ему верить в свои силы, отвлекают его от задач по обустройству его земного бытия, в чем, согласно Ингерсолу, человек вполне может быть счастлив.

31 декабря 1897 года Ингерсол посетил лабораторию Томаса Эдисона. Он произнес короткую речь, которая была записана на один из первых звукозаписывающих аппаратов ученого. Отрывок этой речи сохранился в записи, которая находится в музее частной корпорации РСА, производящей аудиосистемы. Копия этой записи и ее письменное изложение находится в настоящее время в музее Ингерсола, расположенном в доме, где он родился. Этот отрывок весьма знаменателен в плане выражения позиции Ингерсола и стиля его речей, насыщенных короткими эпиграммами. В русском переводе отрывок выглядит так: «Отрицая все религиозные представления, я утверждаю мое собственное, и оно имеет следующий вид: счастье — единственное благо. Время быть счастливым — сейчас. Место быть счастливым — здесь. Способ быть счастливым — делать счастливыми других. Это представление есть нечто краткое, но оно достаточно велико для этой жизни, достаточно сильно для этого мира. Это представление — краткое, но достаточно сильное для этого мира если есть другой мир, то когда мы окажемся там, мы сможем другое. Но это представлено достаточно определенно для этой жизни»⁷.

Как видим, вполне можно не быть приверженцем какой-либо религии и, в то же время, быть вполне нравственным человеком.

Преподавание в школе основ различных вероучений связано и с опасностью распространения креационизма. Креационисты отрицают теорию эволюции, считая ее недоказанной, претендуют на то, чтобы подменить научные знания ограниченными религиозными представлениями о генезисе, изложенными в Библии. Четвертого октября 2007 г. Парламентская Ассамблея Совета Европы приняла резолюцию № 1580/2007 «Опасность креационизма для образования». 27 Академий наук государств членов Совета Европы в июне 2006 г. подписали декларацию о преподавании эволюционизма.

Известно, что православная церковь отрицает факт эволюции. Так не вызовет ли преподавание «основ православной культуры» противоречия с подлинно образовательными задачами формирования представлений об основах научного знания учащихся?

Выводы

Преподавать в школе основы религиозных культур не нужно. Это не соответствует основным задачам общеобразовательных учреждений.

Нужно преподавать этику как философскую дисциплину, начиная с 8 го класса. До 8-го класса нужно организовать уроки нравственного воспитания (на основе примеров положительных поступков, героических действий).

Следует также преподавать основы мировых религий как светскую дисциплину, учебники для которой должны быть подготовлены специалистами религиоведами.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%93%D0%AD%D0%A1>

² Агибалова Е.В., Додонский Г.М. История средних веков: Учеб. для 6 кл. общеобразоват. учреждений. 3-е изд. – М.: Просвещение, 1977. – С. 110.

³ Мунье Э. Персонализм. – М., 1993. – С. 104.

⁴ Макинтаир А. После добродетели: Исследования теории морали. – М.; Екатеринбург, 2000. – С. 308 – 309.

⁵ The works of Robert G. Ingersoll in twelv volumes. V. 1. The Dresden Publishing Co. – N. Y., 1901. – P. 50 – 51.

⁶ Ibid. – P. 51 – 52.

⁷ Музей: место рождения Роберта Грина Ингерсола. Дрезден (Нью-Йорк). Примечания Мемориального комитета Роберта Грина. Amherst (New York), 1977.

Аннотация

В статье рассматривается возможность рационального обоснования морали на нерелигиозной основе. Показываются преимущества светской этики. Мы отстаиваем необходимость изучения этики вне связи с религией, показываем необходимость рациональных аргументов в моральной мотивации. Статья содержит информацию о скептическом подходе в философии, показывает, как оптимистическое отношение к жизни может быть достигнуто на основе современного научного знания.

Ключевые слова:

этика, мораль, религия, образование, воспитание, наука, мотивация, счастье.

Summary

In the article it is considered the possibility of rational moral foundation without application to any kind of religion. We argue the necessity of Civil Ethics education and demonstrate the advantages of rational arguments in moral motivation. The article contains information about sceptical attitude in philosophy and demonstrates how optimistic attitude to life can be achieved on the base of contemporary scientific knowledge.

Keywords:

ethics, moral, religion, education, science, motivation, happiness.

УВАРОВ ЖИЛ, УВАРОВ ЖИВ, УВАРОВ БУДЕТ ЖИТЬ?

Н.А. ХАФИЗОВА

Смутные 90-е годы, усилившие дезинтеграционные тенденции, к началу XXI в. с необходимостью развернули власть лицом к проблеме: как «собрать»? И эта цель была совершенно понятна – ведь чего стоит государственная власть, которая не может сохранить государственное единство? Решение было предложено простое и отвечающее историческому опыту существования нашей государственности: надо усилить централизацию власти и сформулировать, наконец, национальную объединяющую идею¹.

Первая задача была с успехом решена в годы путинского президентства созданием вертикали власти. Тогда же государственное единство все более стало ассоциироваться не столько с территориальным единством или духовным единением (которое вполне возможно при наличии разнообразия), сколько с идейным, даже идеологическим единством, которое и было признано *желательным*. И дело даже не в том, что правящая (лидирующая по числу мандатов в Государственной Думе) партия называется «Единая Россия», а в том, каким образом начало осуществляться это «собрание» вокруг центра. Показательной, например, является эволюция названия праздника, связанного с памятью об освобождении Москвы от польских интервентов осенью 1612 г. В 2002 году 4 ноября праздновалось как День единения и согласия, в 2004 году – как День согласия и примирения, а год спустя оно стало обозначаться как День народного единства: путь от «единения» до «единства». Но ведь понятия «единство» и «единение» – разные. «Единение» – это процесс гармонизации, упорядочивания различного, которое способно жить в согласии и совместной деятельности, оставаясь при этом собой. «Единство» – это характеристика состояния достигнутого консенсуса различных сил вокруг уже принятой всеми общей идеи, что не исключает существование отличающихся друг от друга позиций по вопросу: как ее реализовывать. Насколько в современной России сложилось единое понимание того, *что делать*, чтобы заявлять о единстве, – довольно проблематично увидеть. Правда, все чаще звучащая с разных сторон идея духовно-нравственного возрождения России вполне может стать таковой, и у нее – хороший объединительный потенциал.

И все же в политическом плане осуществить идею единства полностью не представлялось возможным в силу продекларированных в Конституции РФ демократических основ государ-

ственной жизни и отказа от власти одной идеологии, и поэтому нужна была такая идея, которая, не имея статуса политической программы, смогла бы объединить культурно-духовно. И такая идея не заставила себя долго ждать. РПЦ начала лоббировать идею православия как основы специфики российской цивилизации, активно предлагая ее в спорах вокруг введения в школы курса «Основы православной культуры». Ее голос звучал все увереннее. И власть услышала.

Совершенно очевидно, что такая ситуация стала возможной в силу неразвитости гражданского общества, в котором, единственной по-настоящему самоорганизованной общественной силой с программой действий, зафиксированной в «Основах социальной концепции РПЦ», на начало XXI в. показала себя церковь. Правда, это произошло, конечно, не только в силу ее единственности и активности, но и потому, что церковь предложила путь, вполне устроивший власть. Так началось восхождение формулировок «теории официальной народности», если не в программных заявлениях «Единой России» и руководителей государства, то в реальных шагах (иногда, встречных, а иногда и совместных) церкви и государства. Уваровская формула «православие – самодержавие – народность» начинала выливаться в некоторые события общественной жизни, вполне отвечающие программе действий, которую условно можно назвать «православие – государство – общество». Целью предлагаемой статьи является попытка критического осмысления фактов проявления вышеназванной стратегии, подмывающей принцип светскости государства.

Российская цивилизация и православие. Обращение к идее усиления идентичности российской цивилизации само по себе, конечно, является важным. Ее тысячелетняя история позволила сформировать систему ценностей и жизненных стратегий, позволивших увидеть, что, хоть мы и часть европейской цивилизации, но часть уникальная². Внутри этого понимания и произошло обращение к православию как стержню российской цивилизации, как возможной «основе модернизации России»³, что выглядит, мягко сказать, неуместным.

Думается, что большинство согласно с тем, что российская цивилизация действительно складывалась как православная⁴. И в любой современной локальной цивилизации религия остается одним из самых эффективных и системно организованных способов кодирования ее ценностных оснований. Но это не означает в нашей ситуации, что ценностное ядро российской цивилизации может воспроизводиться *только* через православие. Ведь цивилизация не есть выражение религии, в ней религия наряду с другими формами культуры выражает, воспроизводит цивилизационные основания⁵.

Российская цивилизация идентифицируется не только по православию, но и по языку, исторической памяти, искусству, литературе (которая не всегда воплощала православное понимание человека, но всегда – понимание приоритета духовных ценностей над материальными), музыке, философии, системе ценностей и смыслов обыденного (повседневного) существования. Быть россиянином, и даже быть русским, и обладать при этом духовностью – это вовсе не предполагает обязательности быть православным.

Связывание будущей судьбы российской цивилизации только с православием неприемлемо. Надо понимать, что это – очередная идеологема, призванная обслужить запрос государства на обеспечение почти безусловного доверия к нему со стороны общества (РПЦ в истории своих взаимоотношений с государством вполне обеспечивала это), а также содействовать прозелитистским устремлениям самой РПЦ. Россия полиэтнична и многоконфессиональна; в ней проживают не только верующие, но и атеисты. Более того, она является светским государством, и по Конституции РФ существует запрет на то, чтобы какая-либо идеология стала государственной. Но факты общественной жизни все более указывают не столько на простое сотрудничество церкви и государства по отдельным вопросам, сколько на то, что православие попало в ранг самых желательных партнеров по решению вопросов, связанных с духовностью.

Вот несколько аргументов в пользу того, что уваровская формула вполне реализуется. Как объяснить, что при конфессиональном многообразии среди праздничных дней, объявленных выходными для всех россиян, имеются и православные праздники? К ним относятся: Рождество, правда, в последние годы являющееся частью зимних каникул; Пасха, которая хоть и не «красный день календаря», но то, *как* она преподносится общественности, не идет ни в какое сравнение с информативным характером освещения праздников иных конфессий; 4 ноября – день Казанской Божьей Матери, ставший Днем народного единства⁶; а с 2011 г. планируется сделать государственным праздником День Крещения Руси (28 июля)⁷. В последнем случае власть подстраховалась, заявив, что не видит нарушения принципа светскости государства, так как это будет празднование исторического события, повлиявшего на культурное развитие страны и укрепление государственности. Но обращает на себя внимание тот факт, что инициатором празднования всех этих дней является РПЦ.

В содействовании повышению статуса православия среди остальных конфессий не последнюю роль играет освещение в СМИ религиозной принадлежности высших лиц государства. А как, если не пропагандой православия, объяснить показное

участие руководителей государства на праздничных службах, когда личный выбор и частное дело человека и гражданина, например, Д.А. Медведева выходят из пространства личного общения с Богом в публичное пространство и становятся фактом не столько духовным, сколько политическим.

И конечно, недавно возникшим аргументом в пользу наличия факта лоббирования нашей политической элитой интересов РПЦ является эксперимент по введению курса «Основы религиозной культуры и светской этики», о котором речь еще пойдет в этой статье.

Мифологемы современного православия. Опасность в таком вот виде существующих отношений РПЦ и государства хорошо проглядывается не только в подмывании основ светскости государства на практике. Такая ситуация вдохновляет церковь на создание мифологем — идей, искажающих представления о сути отдельных понятий, процессов и навязывающихся общественному мнению в качестве истинных, — для усиления аргументации в свою пользу.

Первая мифологема связана с почти безапелляционным отождествлением духовности с религиозностью, когда проблемы духовно-нравственного воспитания связываются с отсутствием религиозного воспитания. Так, патриарх Кирилл говорит: «Мне кажется, что самой главной проблемой современного мира, проблемой, сформированной, в том числе, определенным философским и политическим развитием западноевропейской жизни, является утрата понятия греха»⁸. Поднимая очень важную проблему современной российской жизни — проблему духовно-нравственного состояния общества, иерархи РПЦ систематически проводят в жизнь идею о том, что религиозное воспитание гарантирует нравственную устойчивость и четкое различие добра и зла. Истинное понимание добра и зла объявляется доступным только религиозному сознанию.

Очевидно, здесь оказываются искаженными следующие аспекты. Во-первых, не видится и вообще игнорируется, что духовность — это уникальное свойство человека, проявляющееся в наличии морального сознания, которое вполне может быть освобождено от религиозной аргументации⁹, а также в таких модусах, как смысловое беспокойство, развитость эстетических чувств, добровольное участие в общественно-значимых практиках, творчество и т.п. А религиозность — это мировоззренческая ориентация, которая может быть лишь условием духовности, причем условием не всегда необходимым и достаточным.

Во-вторых, само утверждение, что церковь владеет истинным видением добра и зла, провоцируя бесплодные споры вокруг содержания этих понятий, ведет к их упрощенному, по-

верхностному пониманию. Может быть, следует не спорить об истинности моральных систем, а показывать *единое* во всех ценностных системах — моральные правила / принципы? Именно последние запускают индивидуальную рефлексию человеком своего поступка — осуществленного или готовящегося — не в его абстрактном соответствии тому, что считается добром или злом, а в его конкретной содержательной наполненности, нацеленности на благо вот-в-этих условиях в отношении вот-этих конкретных людей (человека).

Следующая мифологема говорит о том, что права человека и толерантность противоречат духовно-нравственным интересам человека и общества, и следование им не может считаться добродетелью, «ведь знание основополагающих духовно-нравственных ценностей своей религиозно-культурной традиции станет надежным компасом для молодежи в современном мире. В мире, где все труднее различать добро и зло, где часто под видом борьбы за права человека совершается фактическая пропаганда греха и вседозволенности, где черное часто называется белым, а порок подается как правильный образ жизни»¹⁰, — говорит патриарх Кирилл.

Как так получилось, что права человека фактически противопоставляются человеческому достоинству? Ведь не концепт «права и свободы человека» виноваты в наличии зла и безнравственного поведения, а то, что ими пользуется незрелая личность. Но духовную зрелость личности нельзя инициировать отменой прав человека, пространства толерантности или формированием узко культурной идентичности. Наоборот, в современном мире личностное взросление связывается с развитием чувства собственного достоинства и таким его утверждением, которое соответствует человечности. И в наибольшей степени это возможно в парадигме гарантированных прав и свобод, предполагающей их ответственную реализацию.

Не совсем понятно, почему толерантность ассоциируется у РПЦ с попустительством греху, с размыванием системы ценностей, с потерей истины. О какой истине идет речь? И как понимается толерантность, если она выпадает из ряда добродетелей и называется утопией?¹¹ Думается, что толерантность вообще нельзя рассматривать в поле проблемы истинности, как это делается представителями РПЦ. Например, утверждается, что толерантность лишает человека внутренней вертикали, так как ею ставится знак равенства между различными ценностными системами. Но знак равенства — это лишь признание их равного права на существование, а не одинаковости их значения или, еще хуже, тождественности. Толерантность есть принятие факта, что в социальном пространстве не может быть единой для всех вертикали ценностей, но каждый волен и должен построить

свою вертикаль, так как именно ее наличие и позволяет назвать конкретного человека существом духовным.

Быть толерантным — это не означает потворствовать злу (потому что быть толерантным не тождественно — быть равнодушным; толерантный человек сохраняет чуткость к несправедливости, насилию, ко всему, что угрожает жизни и здоровью человека), но всегда — не-навязывать свою систему взглядов. Обсуждение толерантности более уместно, таким образом, в поле проблемы мирного сосуществования различных ценностных систем. Но понимание толерантности в этом ключе, видимо, не актуально для РПЦ в силу мечты иметь духовную монополию на территории России хотя бы на христианское учение.

Последняя мифологема, о которой необходимо сказать пока лишь в качестве потенциальной, связана с тем, что РПЦ настаивает на том, что отношения церкви и государства полностью соответствуют принципу светскости государства и школы. Так, протоиерей Андрей Кураев вроде совершенно правильно пишет: «Из Европы, из Франции пришло слово “светский”. Его антоним — слово “клерикальный”, а не слово “религиозный”. Светский — значит **неконтролируемый** и не финансируемый **церковной властью — и все**»¹². Но ведь светское — не только то, что материально и управленчески не зависит от власти церкви (или какой-либо другой конфессиональной организации), но и то, что свободно от духовного диктата (монополии) или лоббирования привилегированного существования какой-либо конфессии в пространстве духовной культуры общества. Неполное, урезанное понимание «светского» и создает условия для его трансформации в мифологему, позволяющую в упор не видеть нарушения принципа светскости государства.

Мало того, «светскость», «светское», подчас, истолковываются самой церковью конъюнктурно, что превращает эти понятия уже в идеологему. Думается, что введение курса «Основы религиозной культуры и светской этики» лишь подтверждает эту интуицию.

То, что в названии курса присутствует концепт «светская этика», не спасает, а только усугубляет ситуацию. Совершенно верно подмечено О.П. Зубец в экспертном заключении по модулю курса «Основы светской этики»¹³, что светскость не является свойством морали. Так, она пишет: «Этические системы различаются, в первую очередь, по способу обоснования морали, но не по нормативно-ценностному содержанию, которое и является основным содержанием учебного курса. Поэтому выделять его содержательно по признаку “светскости” нет никаких оснований»¹⁴. Но на названии модуля по этике настояли представители РПЦ, патриарх Кирилл сам подтвердил факт, что именно церковь первая заговорила о необходимости этого блока.

Что же из этого получилось? Если идти от понимания «светскости» как внерелигиозности, ассоциирующейся не столько с содержанием, сколько с формой социального контроля, то светская этика как будто должна быть подконтрольна не религии, а «мирскому», гражданскому обществу, и отражать запросы последних. Вот и генеральный директор издательства «Просвещение» Александр Кондаков, характеризуя учебник «Основы светской этики», говорит: «Светская этика отражает нормы и правила поведения людей в поликонфессиональном, полиэтническом, поликультурном российском гражданском обществе. И когда мне задают вопрос, какой документ лежит в основе светской этики, по аналогии с Библией и Кораном в православии и исламе, то ответ простой: Конституция России»¹⁵. Тогда стоило бы, быть может, данный курс назвать «Этикой гражданина» или «Этикой гражданственности»? Но, видимо, термин «светская» был необходим совсем для другого.

Выступая на XVIII международных рождественских чтениях, патриарх сначала заявил о неприемлемости понимания светского как атеистического, о том, что светскость есть лишь не-, вне- религиозность, обвинив современную школу в атеизме, идеологизации процесса обучения. А затем, давая характеристику светской этики, сам же сказал, что «наши сограждане должны знать, что светская этика — это нерелигиозная, то есть атеистическая мораль»¹⁶. Таким образом, становится ясно, что прилагательное «светская» в названии модуля было использовано одновременно и как оценочная характеристика, и как аргумент в пользу того, что курс соответствует духу светского образования. Реальный же анализ самого курса «Основы религиозной культуры и светской этики» показывает, насколько нарушается принцип светскости школы, и этого факта само государство не замечает, или не желает замечать, или, что еще хуже, осознает все, но делает вид, что так и должно быть.

Учебный курс «Основы религиозных культур и светская этика». В последнее время появилось множество критических статей в отношении эксперимента, начавшегося 1 апреля 2010 г. в 17 субъектах РФ¹⁷. Я не буду повторять и систематизировать различные аргументы, а лишь критически подчеркну те моменты, которые, как мне кажется, иллюстрируют прозелитистские намерения РПЦ (которая не раз хвалилась, что именно она настояла на такой структуре и методологии курса), и задействованность в данном проекте вышеописанных мифологем.

Первый вопрос, который у меня возник: почему этот курс вводится для детей 10 — 11 лет? Если духовность есть всегда результат рефлексивного мышления, спасающего от фанатизма и поверхностности, то почему курс, преследующий цель сформировать основы духовности будет преподаваться в возрасте,

когда глубокое рефлексивное освоение еще не возможно? Данные учебники, особенно по модулям конфессий, может быть, потому и вышли катехизическими, что в этом возрасте почти невозможно инициировать в большинстве детей философское, по сути, вслушивание в духовную культуру общества, в различные формы духовности. И это все не могло закончиться ничем иным, как изложением религиозных догматов, выдающим их за религиозную культуру, и предложением однозначных в своей истинности формулировок принципов духовной жизни и правильного поведения. Но все это можно осуществлять в рамках религиозных школ при каждой из конфессий. Зачем это нести в обычную школу?

Второй вопрос: почему в список конфессий, участвовавших в разработке данного курса, не вошли католики и протестанты? Разве среди граждан России нет детей из семей, принадлежащих к этим конфессиям? Почему их интересы игнорируются? Не потому ли, что самые страшные враги для РПЦ — именно католицизм и протестантизм и что она любым путем пытается уменьшить влияние этих конфессий? Прозелитизм православной церкви, как и остальных конфессий, участвовавших в этом проекте, здесь налицо¹⁸.

Третий вопрос: каким образом данный курс, где дети из шести модулей изучают только один по выбору (причем, вряд ли по собственному), работает на проблему уменьшения межконфессиональной и межэтнической напряженности в стране, которая занесла понятие «толерантность» в свои базовые документы? Понятно, что для РПЦ толерантность не является ценностью, но это понятие используется в формулировке одной из задач курса. А вот сама методология преподавания совсем не соответствует этой цели. Толерантность психологически зиждется на отсутствии страха перед другими, а это возможно, если имеется знание, понимание основ культуры других народов. Изучение только своей культуры чревато крайним выражением интолерантности — фанатизмом, а также внутренним равнодушием к проблемам людей других культур. По сути, курс «Основы религиозной культуры и светская этика» способствует не развитию толерантности, а формированию узко культурной, разобщающей в многонациональной стране, идентичности. Но ведь эту же самую идентичность вполне можно развивать на уроках истории, литературы, в семье, через участие в фестивалях культур, в народных и религиозных праздниках, для желающих — посещением богослужения и религиозных школ.

Следующий, четвертый, и очень важный вопрос: почему у нас духовно-нравственное воспитание свелось к религиозному или к усвоению морализаторских установок? Не потому ли, что духовность все более ассоциируется с религиозностью? Ведь

духовно-нравственное воспитание — это постепенное (а не за две учебных четверти) вхождение ребенка в пласт духовной культуры общества во всем его многообразии¹⁹. Дело школы — содействовать не формированию религиозной формы духовности, а осмыслению многообразия форм духовного бытия в культуре конкретного общества как условия для проклеивания духовности в самом ребенке.

Если уж так необходим курс, отражающий религиозную традицию в духовной культуре, намного уместнее было бы ввести в старших классах «Историю религии» с культурологическим подходом. И этот подход нисколько не несет в себе опасности атеизма, если уж опережать претензии со стороны конфессий. Изучение разных религий нисколько не угрожает религиозной идентичности верующего, но дает понимание естественности разнообразия религиозного опыта в различных условиях существования человека. Это также позволяет увидеть глубинные корни своей культуры, пережить ее ценность не в силу того, что она — единственно верная, а потому, что она наилучшим образом отражает специфику выживания и осмысленной жизни вот-в-этих жизненных обстоятельствах. А для усиления нравственной составляющей давно назрела необходимость введения в школьный курс самостоятельного предмета — «Этика».

Сам процесс разработки курса, нацеленного на духовно-нравственное воспитание, показал отсутствие в обществе разработанных процедур обсуждения таких крупных проектов, как введение в школьный курс нового предмета. Мнение граждан было отражено только в социологическом опросе родителей на предмет выбора модуля. Церковь и государство выступили здесь как тандем, который в принципе не желал слышать выводы общественной и научной экспертизы о проекте. Государство поставило сроки, в которые невозможно было уложиться с обсуждениями, и церковь это, видимо, вполне устраивало. А общество, которому время от времени дают высказаться (на встречах руководства страны с культурной элитой, в блоге президента), чтобы создать видимость триады «православие — государство — общество», на этот раз услышано не было.

В заключение хочется выразить позицию более точно. Конечно, никто не вправе навязывать церковным организациям цели их социальной активности. Церковь автономна и в определении способов достижения своих целей, но в светском государстве она действует в поле ответственных решений и действий, использует *свои* СМИ, воскресные школы, осуществляет социальные проекты, которые ей по силам в финансовом отношении. Не позволительно со стороны государства допускать поддержку прозелитистских амбиций РПЦ, для утверждения которых она,

уже почти не стесняясь, использует государственные структуры и, как любят говорить европейцы, деньги налогоплательщиков (среди которых есть представители иных конфессий и даже атеисты).

Замечательно, если духовно-нравственное возрождение станет объединяющей идеей, но это не должно осуществляться тандемом церкви и государства. Хочется надеяться, что государственные структуры задумаются и поймут, что нельзя сформировать духовность таким наскоком, как сейчас пытаются это сделать в образовании. Более того, духовность вообще нельзя сформировать (можно только создать матричное поведение внутри какой-либо духовной традиции), но лишь — инициировать духовное возрастание через актуализацию смыслового поведения беспокойства, моральной и эстетической чувствительности, поиска ответов на кантовский вопрос: каким я должен быть, чтобы быть человеком? Духовное воспитание не должно давать, тем более, навязывать готовые ответы, но оно может показывать альтернативы и учить мыслить — критично, рефлексивно, ответственно. Думается, что государству стоит уделить внимание именно осмыслению того, как этому содействовать.

Вернемся к уваровской «теории официальной народности». Она была устаревшей и недейственной уже в момент своего появления: устаревшей своим неоправданным консерватизмом, недейственной, так как выдавала желаемое за действительное. И если мы хотим развития, полноценно реализующего принцип светскости государства, то не следует ее воскрешать даже в преобразованном под реалии начала XXI века виде. А уж если нам так нужна триада, то пусть это будет «правовое государство — культурное многообразие народов России — гражданское общество», ключом утверждения которой следует признать духовно-нравственное возрождение во всем его многообразии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Под национальной идеей традиционно для международного права понимается государственная идея-проект, а не идея какой-либо конкретной нации.

² Правда, признание этого факта вовсе не должно становиться препятствием для преобразований или инициировать процесс отгораживания от западноевропейской системы ценностей, но должно способствовать развитию при сохранению культурного ядра.

³ См.: «Единая Россия» назвала православие нравственной основой модернизации России // <http://lenta.ru/news/2010/02/17/formula/>.

⁴ Хотя не стоит забывать, что в формировании российской цивилизации был мощный славянско-языческий элемент, выражавшийся в феномене двоеверия. Да и само русское православие воплотило в себе многие цен-

ностные установки и смыслы славянского этапа существования нашей цивилизации (подробнее об этом см.: *Ионов В.В.* Российская цивилизация. — М., 1998; *Василенко И.А.* Политическая глобалистика. — М., 2003).

⁵ Цивилизации Запада и Востока, например, отличаются друг от друга не потому, что различны их религии, а наоборот, эти религиозные системы потому и специфичны, что возникали в особых природно-географических и культурных реалиях.

⁶ Практика, когда традиционный праздник подменяется современным проектом, в свое время с успехом была освоена РПЦ в отношении языческих праздников. Правда, здесь происходит противоположное: новое обличье используется для восстановления старого празднования.

⁷ См.: <http://www.dni.ru/society/2010/4/21/190226.html>.

⁸ Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла Первому телеканалу (31.01.10) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1058792.html>.

⁹ Иначе мы вынуждены будем признать, что все атеисты стоят вне поля морали и бездуховны. Подробнее о проблеме отношений религии и морали см., например, в дискуссии, инициированной А.А. Гусейновым «Возможна ли мораль (нравственность), независимая от религии?» // <http://ethicscenter.ru/f/guseinov/1.html>.

¹⁰ Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Епархиальном собрании г. Москвы (23.12.09) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/969773.html>.

¹¹ По логике православия, толерантность следует вообще назвать антиутопией, ведь утопия — это идеальная совершенная модель, которая не может быть осуществлена в реальности в силу принципиального несовершенства последней.

¹² Протоиерей *Андрей Кураев*. Срыв курса светской этики может быть заранее продуманной партитурой // Православие и мир. 17. 01. 2010 // <http://www.pravmir.ru/protodiakon-andrej-kuraev-sryv-kursa-svetskoj-etiki-mozhet-byt-zaranee-produmnoj-partituroj/>.

¹³ *Зубец О.П.* Экспертная оценка оригинал-макета учебника «Основы светской этики» 4 – 5 кл. Бондаренко Л.И., Перов В.Ю. // <http://iph.ras.ru/page50562154.htm>.

¹⁴ Там же.

¹⁵ См.: <http://www.runewsweek.ru/society/33169/?referer1=rss&referer2=news>.

¹⁶ Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVIII Международных Рождественских чтений (25. 01. 10) // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1048821.html>.

¹⁷ Подборку материалов см.: <http://iph.ras.ru/uchebnik.htm>.

¹⁸ Неужели сами конфессии не понимают, что такими действиями они трактуют религию скорее в качестве социального института, стремящегося утвердить свою власть (далеко не всегда духовную), чем в качестве особого типа мировоззрения, дающего смыслы для жизни.

¹⁹ Так и хочется спросить: почему мы не учимся у Европы лучшему? В школах европейских стран отсутствует изучение основ какой-либо конкретной религии. Например, в Италии — католической стране — в школах

вообще сняли со стен кресты. Понятно же, что духовность не связана с наличием креста на стене класса или с преподаванием Закона Божьего.

Аннотация

Статья посвящена описанию идеологем и мифологем, навязываемых в последнее время общественному сознанию со стороны РПЦ. В ней подвергнуты критическому осмыслению тенденции взаимоотношений церкви и современного российского государства. Автор рассматривает православие и специфику российской цивилизации, духовность и религиозность, интерпретацию РПЦ прав человека и толерантности, смысл светскости государства и образования. Особое внимание автор уделяет учебному курсу «Основы религиозных культур и светская этика», введение которого в учебную программу средней школы стало знаком реального сближения РПЦ с государством и нарушения принципа светскости.

Ключевые слова:

светское образование, светское государство, мифологемы современного русского православия, «Основы религиозных культур и светская этика», духовность.

Summary:

The article describes ideas and myths, imposed upon society by Russian Orthodox Church (ROC). The author considers the relations between ROC and modern Russian State and examines orthodoxy and specific character of Russian civilization, spirituality and religiousness, Orthodox interpretation of tolerance and human rights, meaning of secularity of state and education. The special attention is paid on consideration of school course «Basic religion cultures and Civil Ethics» because its introduction to the program of secondary education is a sign of real convergence between Russian Orthodoxies Church and Russian State.

Keywords:

secular education, secular state, mythologies of modern Russian Orthodox Church, «Basic religion cultures and Civil Ethics», spirituality.

ИНТЕИЗМ: МЕЖДУ ТЕИЗМОМ И АТЕИЗМОМ

Осмысление есть мужественная решимость ставить под вопрос прежде всего истинность принятых предпосылок и уместность поставленных целей.

Мартин Хайдеггер

Н.Н. СЛОНОВ

Начинается — а в ряде мест идет уже давно — преподавание религиозных знаний в средних классах государственной школы. Это масштабное и ответственное дело с далеко идущими последствиями, во многом непредсказуемыми. Оно требует соответственно масштабного и ответственного мышления с глубоким анализом предпосылок, оснований и поставленных целей. Слишком часто все это заменялось в нынешней России благими намерениями: «хотели, как лучше...».

1. Важнейшей предпосылкой традиционного мышления о проблемах, связанных с религией, является представление о религиозном состоянии общества как о совокупности верующих и атеистов (неверующих), а также об идейно-духовном (в аспекте религии) пространстве как о поле взаимодействия между теизмом и атеизмом.

Казалось бы, к этому побуждает нас сам язык. Пара понятий «верующие — неверующие» («теизм — атеизм») лингвистически охватывает все возможное понятийное пространство отношения к Богу; подобно тому, как пара понятий «белое — небелое» охватывает все возможное пространство цвета. В такой, дихотомической парадигме работают и социологи. Исследователь религиозного состояния общества, ведущий научный сотрудник ИСПИ РАН Е.А. Кублицкая пишет: «Методологический принцип, характеризующий развитие или стагнацию секуляризации общества, — дихотомическое деление населения на религиозное или нерелигиозное *на основании наличия/отсутствия веры в существование сверхъестественных сил*»¹.

Социологи знают, что многие респонденты колеблются или затрудняются в отнесении себя к верующим/неверующим, и учитывают это в исследованиях введением промежуточной группы — «колеблющиеся». При оценке результатов исследования эта группа иногда причисляется к верующим; такую точку зрения поддерживают люди, заинтересованные в том, чтобы завысить степень религиозности общества. Другим моментом, также завышающим уровень религиозности населения, является отождествление *конфессиональной самоидентичности* респондента («я — православный» и т.д.) с наличием у него *веры*

в «своего» Бога. Конкретные социологические исследования показывают, что это не всегда так. Не совсем оправдано и отождествление неверующих с атеистами.

В трехэлементной структуре «атеисты — колеблющиеся — верующие» все «колеблющиеся» по-прежнему рассматриваются в дихотомической парадигме: как непоследовательные атеисты и неполноценные верующие. Между теизмом и атеизмом, между верой и неверием как полюсами обозначаются промежуточные степени религиозности, фиксируемые в опросных анкетах вариантами ответов. **«Верите ли Вы в Бога?»** (Верю в Бога, создавшего мир и управляющего им; верю в Бога и в существование другой сверхъестественной силы; верю не в Бога, а в другие сверхъестественные и мистические силы; допускаю существование Бога или некой сверхъестественной силы, но не убежден в этом; не верю в Бога; затрудняюсь ответить). **«Считаете ли Вы себя:»** (верующим; колеблющимся; неверующим; атеистом; затрудняюсь ответить)².

С дихотомией «верующие/неверующие» («теисты/атеисты») можно сравнить наше видение действительности в черно-белом кино: все цветовое разнообразие выглядит там как различные оттенки серого (смеси белого с черным) цвета. Однако внимательное рассмотрение материала, накопленного социологами, позволяет поставить под сомнение «черно-белую» парадигму. Опросы дают самые неожиданные сочетания ответов респондентов: неверующий православный (мусульманин, буддист и т.д.); верящий в Бога и одновременно отрицающий все религии; «колеблющийся» и не верящий ни в Бога, ни в другие сверхъестественные силы; неверующий, не считающий себя атеистом, и т.д. Все это наводит на мысль, что духовное пространство между теизмом и атеизмом содержательно гораздо богаче, чем переходная зона от теизма к атеизму и обратно, обладает определенной самостоятельностью и самоценностью.

Дихотомии «верующие/неверующие», «теизм/атеизм» послужили в свое время мощным идеологически-ментальным средством освобождения мышления человека от власти религиозной идеологии. Но, закрепившись в языке, они стали препятствием для обнаружения и исследования явлений в сфере религиозности населения, которые не укладываются в рамки дихотомий; для обнаружения в жизни общества таких явлений требуется преодоление «диктата языка». Цель настоящей работы — выявить сложную, нелинейную структуру идейного пространства промежуточной между атеистами и верующими группы, описать основные направления движения мысли в нем.

2. Возможность преодолеть рамки дихотомий в понимании религиозного состояния общества автор увидел в исследовании явления, которое Мартин Хайдеггер назвал «обезбожением».

Формулируя сущностные характеристики Нового времени, философ отметил расцвет современной науки, развитие промышленности, эстетизацию искусства, формирование культурной политики. Как о равнозначном с этими характерными для наступившей эпохи явлениями он пишет и об обезбожении. «Это выражение не означает простого изгнания богов, грубого атеизма. Обезбожение — двоякий процесс, когда, с одной стороны, картина мира расхристианизируется, поскольку вводится основание мира в качестве бесконечного, безусловного, абсолютного, а с другой — христиане перетолковывают свое христианство в мировоззрение (христианское мировоззрение) и таким образом соотносятся с Новым временем. Обезбожение есть состояние принципиальной нерешенности относительно Бога и богов. В ее укоренении христианам принадлежит главная роль (идеология Нового времени преимущественно связана со странами христианской культуры. — Н.С.). Но обезбоженность настолько не исключает религиозности, что, наоборот, благодаря ей отношение к богам впервые только и превращается в религиозное переживание. Если до такого дошло дело, то боги улетучились. Возникшая пустота заполняется историческим и психологическим исследованием мифа»³.

Мы видим, что во множество людей, захваченных «обезбожением», Хайдеггер не включает ни «грубых» атеистов, полностью отрицающих существование Бога, ни убежденных верующих, для которых картина мира так и осталась «христианизированной». Термин «обезбожение» в значении «ни атеизм, ни теизм» мог бы стать рамочным обозначением идейных позиций промежуточной группы. Однако по своему прямому смысловому содержанию это слово означает в русском языке *уход, отталкивание, освобождение от идеи Бога*. Поэтому семантически «обезбожение» трудно противопоставить «атеизму», в котором видится наивысшая степень этого освобождения.

Я предлагаю ввести новый термин — **интеизм**, сохранив слово «обезбожение» (или «обезбоженность») в хайдеггеровском смысле как его синоним в определенных контекстах. Слово «интеизм» гораздо лучше позволяет обозначить противопоставление, с одной стороны, полному отрицанию религии (атеизму), а с другой, — теизму как сохранению религии в прежней мировоззренческой функции. Взятая из латинского языка частица *ин-*, одно из значений которой — «в, внутри» (*инъекция, инкреция*), фиксирует формальное положение **интеистов** внутри интервала с полюсами «теизм» и «атеизм» (или *между* группами **теистов** и **атеистов**) на шкале «отношение к Богу». Другое значение той же частицы в русском языке — отрицание «не» в словах иностранного происхождения (*инкогнито, инвариант*); с этой стороны слово «интеист» означает: «человек, не

определившийся в вере». Отметим, что и в английском языке сохраняются сходные значения частицы «ин-»: «в, внутри, между» (*inside* — внутренняя сторона, изнанка) и «не» (*inactive* — пассивный, неактивный); так что новый термин не потребует перевода на иностранные языки.

Термин «атеист» используется нами в значении полного отрицания идеи Бога («грубый атеист», по Хайдеггеру). А для содержательной характеристики теиста — как полярной противоположности атеисту — мы используем хайдеггеровское понятие «расхристианизации картины мира». В нашем понимании «теисты» — это люди, для которых картина мира так и осталась христианской (еще не «расхристианизированной»), исламской, буддийской, иудаистской и т.д. Границы между группами теистов, интеистов и атеистов достаточно условны и подвижны, а сами группы весьма разнородны. Одной из задач данного исследования является выявление количественной значимости группы интеистов в составе российского общества — на основе (после) определения долей в нем теистов и атеистов.

3. Сформировавшаяся три-четыре века назад наука современного типа резко противопоставила себя религиозной вере.

В.А. Лекторский пишет: «Возникает идеология (или, как иногда говорят, проект) Просвещения, в соответствии с которым знание, и прежде всего знание научное, должно вытеснить веру во всех ее разновидностях... Согласно идеям Просвещения как обыденная, так и религиозная вера — это набор предрассудков, которые, если и имели какой-то смысл раньше, изживают себя по мере взросления цивилизации»⁴. Такую идейную позицию и принято называть **атеизмом**. Он позитивен и содержателен, предполагает цельное мировоззрение, способы принятия этических и иных решений без оправдания в религиозной традиции. Атеист не относит себя к какой-либо конфессии. Для него существует **единая и единственная Всемирная история, компонентом которой являются люди, творящие мифы и строящие свою жизнь в соответствии с ними**.

Если теизм основан на признании высшим авторитетом в познании истины Божественного откровения, то атеизм слово Бога в постижении мира заменяет наукой. «Сциентизм, т.е. квазирелигиозный культ естествознания, начал быстро расти в Европе, начиная с XVI в., по мере критики теоцентризма... — пишет Д.В. Пивоваров. — Носитель сциентистского сознания... — человек, искренне верующий во всемогущество науки и питающий восторженные чувства к ученым как служителям храма науки»⁵. Сходство атеизма с религиозной верой замечено многими исследователями: убежденный атеист *верит*, что никакое развитие науки в будущем не позволит обнаружить «скрытого Бога». Оправдана метафора: «атеизм — религия Науки».

Атеист ощущает себя целиком живущим в рамках реальности, постигнутой наукой; он «верит», что наука уже сегодня способна объяснить все, что требуется человеку для жизни в современном мире. Глубинной ментальной основой атеизма является интуиция принципиального всепостижения науки как источника знания для поведения человека в обществе и в мире. Участвуя в общественной дискуссии о роли религии в обществе, **атеисты видят альтернативу — «наука или религия», категорически отрицая вторую возможность**. «По сути дела, в основе обсуждения лежит вопрос о научном и религиозном мировоззрении, о противоречии между наукой и религией» (В. Гинзбург⁶). «Есть наука, а есть мифология и обман» (М. Садовский⁷). «Религиозная вера и научное знание — антагонисты» (И. Гобозов⁸).

В России и в других странах есть немало людей, считающих себя атеистами — наследниками просвещенческого проекта, выступающих за полное отделение религии от государства. Однако социологи отмечают, что в настоящее время в России стало модным быть не атеистом, а *верующим*. «Показатель “самооценки” “заработал” у верующих, поскольку нет причин скрывать свои убеждения. И в то же время он оказался недо-стоверным при определении нерелигиозности населения. Так, часть неверующих респондентов или идентифицируют себя с «колеблющимися», или уходят от ответа»⁹. Поэтому за критерий принадлежности человека к атеистам мы принимаем его самопризнание в своих атеистических убеждениях. По исследованиям, проведенным в ряде регионов России, «численность респондентов, идентифицирующих себя с «атеистами», не превышает 6%»¹⁰. Примем как приблизительную оценку атеистической части российского общества величину 5%.

А с другой стороны, в современном обществе сохранились и воспроизводятся люди, глубоко верующие в Бога в варианте своей конфессии. Только таких мы и называем **теистами** в полном значении этого слова. Мы говорим о наличии у респондента религиозной картины мира, если на вопрос о ценностях в опросной анкете он выбирает вариант ответа: **«ходить перед Богом, чувствовать его рядом с собой — все остальное не имеет значения»**. Таких респондентов во всем массиве исследований — 11%; среди православных — 13%, среди мусульман — 16% (2007)¹¹. **Для теиста существует Священная история, — в варианте его религии — компонентом которой является Всемирная (земная) история людей**. Глубоко верующий, как правило, входит в общину соответствующего храма («воцерквлен»). Среди православных таких 15,5%, среди мусульман — 13%. Православных, которые молятся ежедневно или почти каждый день церковными молитвами — 15%, мусульман, молящихся каноническими

молитвами — 17% (2006)¹². Усредняя замеры социологов, примем в качестве оценки, что теистов среди россиян 15%.

Таким образом, по нашим оценкам, теистов — 15%, атеистов — 5%, а всего вместе взятых — 20%. Если в реальности эти величины отклоняются в ту или иную сторону, то незначительно. Так что примем как относительное число интеистов среди россиян величину 80%. Есть основания считать, что интеисты, или «обезбоженные», по Хайдеггеру, составляют большинство граждан Европы, Северной и Южной Америки, Японии, Израиля. Феномен «обезбожения» хорошо известен служителям конфессий. Церковь приспосабливается к этой ситуации: десакрализация, обмирщение церкви — другая сторона «обезбожения» населения; особенно это заметно в протестантских церквях на Западе. «Сегодня мир совсем нерелигиозен», — пишет в своей книге об экуменизме видный деятель РПЦ Андрей Кураев¹³.

Некоторая, меньшая часть интеистов не связывает себя принадлежностью к определенной конфессии. Сюда относятся неверующие, но не желающие признать себя атеистами, и не определившиеся. «Считаю себя верующим, но ни к какой конфессии, церкви, вероисповеданию себя не отношу», — таких по России в целом по замерам социологов — 8%¹⁴. Количественно не столь существенная, эта подгруппа чрезвычайно интересна как носитель многообразных идей относительно Бога.

Основную массу интеистов образуют люди, определенным образом себя конфессионально идентифицирующие. Но заявление респондента о принадлежности к данной конфессии не связано однозначно с его религиозностью. В России (2005 — 2007) 3% от общего числа людей, назвавших себя православными, объявили себя неверующими (среди мусульман таких 5%), а 30% — «колеблющимися» (у мусульман — 23%)¹⁵. Большинство же интеистов составляют *малoverующие*. К малoverующим православным и мусульманам (а к этим конфессиям принадлежит более трех четвертей населения России) мы относим тех респондентов, которые на вопрос социолога о частоте посещения храма отвечают: «никогда не был» (8% и 26% соответственно), «редко, не каждый год» (27% и 33%); на вопросы о чтении Евангелия и Корана отвечают «никогда не читал» (35% и 47%), о частоте молитв — «не молюсь вообще» (18% и 14%), «иногда, но чаще своими молитвами» (47% и 58,5%, 2006)¹⁶.

4. И атеизм, и «обезбожение» как массовые явления суть порождения Нового времени.

Их общей объективной основой является *научно-технический прогресс*. Его роль в изменении сознания людей описал в начале прошлого века Макс Вебер: «Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий...

Нарастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали таинственные силы»¹⁷. Современный человек с самых первых дней своей жизни окружен искусственными, управляемыми вещами. Чтобы овладеть ими, нужна помощь электрика и сантехника, настройщика электронной аппаратуры, врача и учителя, а не священника.

Но для интеиста — в отличие от атеиста — «расколдованный», т.е. освоенный наукой и житейским опытом мир, **не охватывает всего бытия**. Взрослея и набираясь жизненного опыта, люди начинают понимать, что на многие вопросы наука не может дать удовлетворительных ответов, в том числе на экзистенциально самые важные — о душе человека и смысле жизни, о смерти и бессмертии, о добре и зле, о судьбе народов и всего человечества, и тому подобное. Интеист ощущает как реальность присутствие в мире мощных и неподдающихся рациональному учету сил, иногда решающим образом влияющих на течение его жизни. Поэтому «расколдованность мира» для него означает, что Бог не исчезает, а лишь вытесняется за пределы реальности, описываемой и интерпретируемой наукой. **Специфическое «двоеверие» — вера, с одной стороны, в науку, а, с другой, в существование тем или иным образом понимаемого или ощущаемого «Бога» — основная характерная черта интеизма, отличающая его от научного или религиозного «одноверия».**

С одной стороны, сохраняется «взгляд на науку как объективное и строгое знание (хоть и подверженное ошибкам и ограничениям с точки зрения своих задач и инструментов), способное помочь нам познавать все больше и больше различных аспектов действительности, при этом не предлагая нам абсолютной уверенности, ни в какой области не достижимой для человека, но давая нам уверенность, «превышающую любое разумное сомнение»¹⁸. А с другой стороны, допускается, что и религия является «*аккумулятором знаний*», относящихся к духовной жизни людей, к их общественному поведению и морали. Для интеистов в общественной дискуссии значима иная, чем для атеистов, альтернатива: **«только ли наука или же — и наука, и религия».**

Глубинной ментальной основой интеизма является интуитивное убеждение, что в мире действуют надъестественные

(пока что не раскрытые и не объясненные наукой) или сверхъестественные (которые никогда не будут постигнуты наукой) силы, и что есть знание принципиально иной природы. Наукой это знание определяется как *миф*. Современные представления о мифологии отличаются от обыденного понимания мифа лишь как сказки, выдумки и трактуют его «как наиболее значительную форму коллективного мышления в общей истории мысли»¹⁹, как «религиозное знание». Миф — это «знание о Незнаемом», в основе которого лежит интуиция и которое скреплено «работающими», т.е. позволяющими организовать общественную жизнь, метафорами, образами, нарративами. Человек и сегодня творит миф. Но современный миф имеет чаще всего наукообразную форму и включает в себя компоненты рационального знания — от фантастической «тонкой материи» до «единственно научной философии», которой объявило себя марксистское учение.

Для человека далеких от нас времен область рационально познанного — в форме обыденного сознания — была чрезвычайно мала. Современная наука неизмеримо увеличила область рационально освоенного и продолжает ее расширять, но и она не претендует на всезнание. Человек и сейчас окружен Незнаемым, хотя в огромном множестве случаев он защищен от его непосредственного воздействия знанием. И так будет всегда, при любом развитии науки. «Человеку во все времена, даже если он многое знает, умеет, суждено жить, действовать, принимать ответственные решения на границе знания и незнания»²⁰. Во-первых, «океан Незнания» как бесконечное в определенном смысле заведомо больше «острова Знания», представляющего собой результат исторически конечного развития науки. «Чего мы не учитываем в любой модели?» — задает вопрос профессор Джозеф Вайзенбаум, автор широко известных компьютерных программ. — «То, чего мы не учли, — это вся Вселенная, каждый атом в ней, за исключением тех нескольких, которые мы смоделировали»²¹. Во-вторых, «всякое состояние знания открывает еще больше данных о том, что неизвестно»²². В-третьих, прогресс знания, предметно воплощаемого в природную, техническую и социальную реальность, усложняет действительность, добавляя в нее новые зависимости, и сам становится мощным источником нового Незнаемого. В-четвертых, само накопление всякого рода информации, содержащей твердо установленные знания наряду с приближенным и искаженным знанием, полужнанием, гипотезами, предположениями и фантазиями, создает проблему *неведения*: что же из всего этого может и должно считаться знанием? Такое состояние современного информационного общества позволяет некоторым исследователям называть его «обществом не-знания»²³.

5. Для интеизма в целом характерна неопределенность в понимании Бога.

«Традиционные представления о боге и других догматах могут иметь видоизмененный характер», — отмечает Е.А. Кублицкая. По ее наблюдению, «типичной чертой “колеблющихся” является незавершенность религиозного выбора. “Промежуточное состояние” религиозного сознания характеризуется неопределенностью в оценке веры и своего к ней отношения. Подобная мировоззренческая маргинальность повышает его восприимчивость к миссионерской и прозелитической деятельности многих религиозных течений. Группа “колеблющихся” в этом смысле попадает в “группу риска”»²⁴.

Но «колеблющиеся» (и «обезбоженные» в целом) представляют собой «группу риска» не только относительно религиозных учений. Среди интеистов в России и в мире сегодня пыльным цветом распустились всевозможные не только религиозные, но и около-, квази- и псевдонаучные, магические, мистические, «синтетические» и прочие «учения». По замерам социологов «от 35 до 45% респондентов, считающих себя “колеблющимися”, не верят в Бога и другие сверхъестественные силы»²⁵. Это значит, что содержание своих верований, увлечений, духовных и практических поисков они считают «альтернативной наукой» или же самой «наукой», независимо от того, что об этом думает так называемая официальная наука в лице своих авторитетов. Сознание интеистов характеризуется неопределенностью или размытой определенностью не только относительно Бога, **но и относительно науки, ее пределов, принципов, методов.**

Интеисты в целом доверяют науке в интерпретации религиозного учения как мифа. **Божественная история, воспроизводимая данным религиозным учением, отчасти интерпретируется как компонент Всемирной истории, а отчасти как вплетенный в нее миф, допускающий историческое, психологическое и культурологическое исследование, но остающийся объектом веры.** Бог как предмет личной веры христианина как бы теряет конкретный образ живого (в облике Иисуса Христа), умирающего и воскресающего, и становится размытым и неопределенным. Однако и к такому, «неопределенному» Богу человек может эмоционально относиться с глубокой религиозностью, как к личностно ощущаемому, но невыразимому для других фактору своего бытия. Более того, религиозное чувство к «своему» в таком смысле Богу может быть ярче и сильнее чувства к «общему» христианскому Богу — реальности коллективного мышления верующих.

Личностное религиозное отношение к предмету веры может быть обращено не только на неопределенного Бога интеиста или определенного Бога конфессии, но и на любой предмет, ставший для человека «священным». Такова основная мысль *теории веры* в работах русского религиозного философа Ивана Ильина. «Бесспорно, есть немало людей, которые не верят в Бога. Но это

совсем не значит, что они *ни во что* не верят и что поэтому их можно причислить к людям, живущим без всякой веры. Ведь возможно, что они верят не в Бога, а во что-то другое... В нечто такое, что они принимают за главное и существенное в жизни; что действительно *для них* и есть *самое важное*, чем они дорожат и чему они служат; что составляет предмет их *желаний и стремлений*. Такое отношение и есть отношение *веры*; и кто имеет такой предмет, тот верит в него»²⁶.

А относительно якобы «неверов» философ говорит: «Наблюдения заставляют нас установить, что такие люди, такие безразличные, “проблематические” натуры, являются обычно людьми с *дремлющею верою*», которая просыпается в минуту потрясений. «Если присмотреться к человеку в такой жизненный час, то всегда обнаружится, что процесс внутреннего отбора и оформления совершался уже давно, но — в глубине, сокрытой от глаз, и как бы в некоторой медлительности»²⁷.

Философ придает вере качество источника активности человека, его жизненной заинтересованности в предмете веры. «Люди обычно думают, что “верить” это то же самое, что “признавать за истину”. На самом деле это не так: вера есть нечто гораздо большее, более творческое и более жизненное»²⁸. С этой точки зрения мы можем указать еще на одно различие в идеальных позициях трех обсуждаемых групп в религиозной структуре общества. Для атеиста жизненное безразличие возможно только по отношению к тому, что он *знает*: «что я знаю, в то я верю»²⁹, — пишет Л. Витгенштейн. О теисте можно сказать обратное: жизненно важно для него то, во что он *верит* — «во что я верю, то я знаю» (что существует Бог и т.п.). Относительно интеиста верно и то, и другое, причем индивидуальные конфигурации компонентов «двоеверия» и их взаимоотношения у разных интеистов чрезвычайно многообразны.

В частности, в пространстве интеизма возможна такая фигура, как *атеист, потерявший свою «веру» в знание*. Он многое знает, но его знания для него безжизненны и безразличны, как сведения о кратерах на обратной стороне Луны. Такие люди «без Бога в душе» нередко проявляют себя как холодные эгоисты. Противоположная фигура — *человек, потерявший опору в знании относительно тех предметов, которые представляют для него наибольший интерес*. Такие люди часто становятся «легковерами», увлекающимися новыми идеями и веяниями и также быстро в них разочаровывающимися. Особенно часто это случается с пожилыми людьми в вопросах здоровья; они готовы поверить в чудодейственность лекарства или способа лечения на основе случайных сведений, что это кому-то помогло.

Таким образом, есть теисты и атеисты, более или менее определившиеся в своей вере, и есть *интеисты*, люди, *ищущие*

себя, предмет своей личной веры, своего «Бога». Понимание этой группы как *искателей веры* дает новое, сущностное оправдание термину «интеизм». **Интеизм — это «внутренний теизм»: в душе человека уже ощущается вера, он живет по ней, руководствуется ею в своих решениях, но не осознает ее с полной определенностью, а только ищет эту определенность** («ищет себя», говорят о таком человеке). Искатель не является неверующим, но он находится, живет *внутри* своей веры, *внутри* процесса ее изменения. Поэтому он *не становится* по отношению к ней в рефлексивную позицию или становится лишь частично, *не хочет* или *не может* описать ее для себя и для других достаточно определенным образом — подобно тому, как человек на корабле не может полностью представить себе его вид снаружи. **Ищущий, искатель своего «Бога», зачастую не осознающий своего «искательства», — и есть глубинное содержание понятия «интеист».** Духовное искательство является *самоценным состоянием личности*, а не только *средством* достижения определенности: творческие личности — и не только интеисты — ищут себя (предмет своей веры) всю жизнь. **Личности, осознавшие свое искательство как ценность, определяют «идейный смысл» всей группы как явных или потенциальных искателей.**

В пространстве интеизма совершается духовный и нравственный поиск личностью «самой себя», своего «священного предмета», «своего Бога», «своей религии». Линию *нравственного возвышения* (а в противоположном направлении — и *падения*) личности в духовном пространстве пунктирно обозначил И. Ильин в своей теории веры, когда говорил о том, что разные предметы в разной степени достойны веры. «Совсем не безразлично, верит ли человек в пошлое, разъединяющее, уродливое и погрязает вследствие этого в животности и злобе, или он верует в духовно-значительное, соединяющее и прекрасное...»³⁰. Побуждение к нравственному поиску формирующейся личности школьника и является, в конечном счете, провозглашенной целью преподавания религиозных знаний в школе.

6. Понимание интеизма как искательства позволяет исследовать различные направления движения мысли и душевных устремлений людей в своих духовных поисках, «линии искательства».

Первая, наиболее очевидная из них: **движение от принципиального отрицания Бога любой религии к вере в Бога определенной конфессии (или в обратном направлении)**. Эта линия обычно и подразумевается в традиционном противопоставлении «атеист — верующий»; исключительное внимание только к этой линии и создает «черно-белое» видение картины религиозного состояния общества, о котором говорилось ранее. Будем условно называть эту линию *«черно-белой»*, независимо от того,

каким цветом обозначить тот или иной «полюс». В наши дни весьма часто сложность жизни и неустойчивость современного мира, а также внутреннее созревание, заставляют «дремлющую» у человека веру «проснуться», и он уже сознательно ищет религиозного пристанища. Так, например, академик РАН Ю.С. Пивоваров рассказывает о себе: «Я верующий человек. Крестился 7 ноября 1974 года... Вера и наука совместимы в одном человеке. Но абсолютно недопустимо смешивать веру с наукой»³¹.

Вторая линия движения в духовном пространстве интеизма, назовем ее *этноконфессиональной*, близка к рассмотренной и частично совпадает с ней, но в то же время может и не привести человека к вере в Бога. Эта линия — от отрицания значимости отечественных духовных традиций к их признанию в качестве высокой социальной и личной ценности. Для человека уважительно относящегося к своей цивилизационной идентичности, не отрывающего себя от корней своей национальной (в широком смысле) культуры, религия «священна» потому, что была верой многих поколений предшественников, строивших по ней свою жизнь. Социологи сделали важный вывод: **«Исторически традиционные конфессии в массовом сознании занимают место культуруобразующей составляющей в общей системе ценностей духовной жизни того или иного народа»**³².

Осознание человеком своей культурной и этнокультурной идентичности может не сопровождаться движением к традиционному для данной общности Богу. Россиян, поддерживающих идею введения религиозного обучения в школе в связи с *культурным и этнокультурным значением* религии, во всяком случае, не меньше, чем тех, для кого важнее *приобщение к вере*. «Главная роль религии», — считают респонденты, — «в сохранении традиций и национальной культуры [70% опрошенных в Москве (2006 — 2008)], в воспитании нравственных позиций [69%]». Несколько менее респондентов ценят связанную с верой компенсаторную («религия приносит успокоение, помогает пережить трудности» — 69%) и духовную роль религии: («религия духовно обогащает человека» — 63%)³³. Однако позитивное в целом приобщение людей к отечественным духовным традициям может иметь и негативные для многонационального сообщества последствия. Е.К. Кублицкая отмечает: *«Этноконфессиональная идентичность усиливается по мере роста национального самосознания, которое зачастую сопровождается повышением уровня межнациональной напряженности»*³⁴.

Еще одна линия (назовем ее *общекультурной*) — есть движение к признанию религии во всех ее формах *общим культурным достоянием человечества, достигающим всемирной значимости в своих наивысших достижениях*. Не только для верующего, но и для светски настроенного, широко мыслящего

человека религия со всем своим сопровождением может представлять собой высокую *культурную* ценность. Действующие храмы разных религий смотрятся с этой точки зрения как архитектурные памятники, собрания религиозной живописи и скульптуры, как «живые» этнографические музеи с демонстрацией культовых обрядов, прослушиванием духовной музыки и церковного пения. Нельзя считать себя культурным человеком, не понимая содержания бесчисленного множества произведений литературы, изобразительных искусств, кинематографии, связанных с религиозными сюжетами.

Среди нашей, недавно почти поголовно атеистической, интеллигенции пока что еще мало кто видит в религии, в ее понятиях, представлениях, образах и мыслительных моделях ценность для светского общества как *языка* для описания всего духовного, священного, вневременного, возвышенного относительно житейской повседневности, сиюминутных прагматических и утилитарных интересов в жизни людей. Язык религии вырабатывался как знание о высшем и вечном относительно повседневности: «Только Церкви под силу заронить зерно вечности во время»³⁵. Вообще говоря, мы и в обыденной жизни, и в культуре, часто не осознавая этого, широко пользуемся метафорами религиозного происхождения. В частности, не можем обойтись без таких понятий, как «душа», «вдохновение», «смысл жизни» и т.п. Мы знаем, как русские поэты широко пользовались в своем творчестве образами как античной, так и христианской мифологии.

Интересным примером обращения к религии как к языку являются высказывания Альберта Эйнштейна. На вопрос, во что он верит, великий физик ответил: «Я верю в бога Спинозы, который постигается в гармонии всего сущего, а не в бога, занятого судьбами людей». Он писал: «Религия будущего будет космической религией. Она должна будет преодолеть представление о Боге как о личности, а также избежать догм и теологии. Охватывая и природу, и дух, она будет основываться на религиозном чувстве, возникающем из переживания осмысленного единства всех вещей — и природных, и духовных»³⁶. Другой известный физик — Фритьоф Капра — говорит о необходимости «религиозного» служения науке, далеко от меркантильных интересов, включения в научные исследования моральных принципов: «В средние века ученые трудились на своем поприще по славу Божью. Это было целью, а не господством. Это означало быть просветленным, достигнуть собственного просветления. Такой подход должен быть возрожден, иначе наука не выживет»³⁷.

7. Особенно интересны для нас линии движения мысли, свойственные именно пространству интеизма.

Одну из них назовем условно линией *индивидуализации знания о Боге*. Она осуществляется людьми, *оттолкнувшимися от себя коллективное знание о Боге и божественном — как в форме «объективной» науки, утверждающей, что «Бога нет», так и в форме различных конфессиональных «вер»*. Виталий Гинзбург свидетельствует, что ему приходилось слышать такой ответ на вопрос «верите ли Вы в Бога?»: «Нерелигиозен, и все известные мне религии считаю несостоятельными, но “что-то есть”. «Вот это “что-то есть” дорогого стоит»³⁸, — замечает академик. (Слово «неверующий» в определенных контекстах означает отсутствие веры, «неверие» в Бога какой-либо из сложившихся конфессий.)

Индивидуализированное знание о Боге может принимать различные формы — от смутного личного ощущения «что-то есть» до развернутых религиозно-философских теорий. В наше время появились люди, сознательно строящие свою веру, конструирующие своего Бога из разнородного материала, предлагаемого различными религиями, с привлечением научной рациональности. Как пример можно назвать саратовского математика О.В. Шимельфенига, сорок лет разрабатывающего личную религию под именем «сюжетно-игровая картина мира». Эта «картина», составленная из элементов религиозных мифов индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, исламского суфизма, православного исихазма, экуменических воззрений с привлечением берклианского идеализма, русской религиозной философии, психологических моделей, основанных на идее апофатического духа, и с использованием современной науки и философии, описана автором в его монографии «Живая Вселенная»³⁹. (Сам автор считает себя находящимся в русле древней традиции, осмысливающей мир как Божественную космическую Игру Единого Творца, не имеющего формы и творящего все формы в мире через них.) Другой пример, также саратовский — книга полковника в отставке В.Г. Сендякова «Путь Правды. Явь»⁴⁰, название которой говорит само за себя. Однако «личное богостроительство», разумеется, дело чрезвычайно трудоемкое и рискованное, поэтому большинство подобных искателей рано или поздно примыкают к одной из наличных в обществе религий.

Следующая линия движения мысли, которую мы хотим выделить, также свойственна именно духовному пространству интеизма с характерным для него «двоеверием». Это линия *от простейшего восприятия человеком компонентов двоеверия как сопряженных внешним образом* («мы ходим в синагогу и ездим на пляж», как было сказано кем-то из «обезбоженных» в Израиле) *к высокому пониманию отношения науки и религии как принципиального «двуединства», как диалектического синтеза*. Так, ряд широко мыслящих ученых видят в современной науке и религии взаимодополняющие компоненты по-

стижения человеком внешнего и своего внутреннего духовного мира. Чарльз Таунс, Нобелевский лауреат, изобретатель мазера, высказывается: «Наука и религия работают над одной и той же проблемой, а именно: над пониманием, что такое Вселенная и что есть наша жизнь. Я надеюсь, что оба подхода увенчаются успехом и встретятся, соединятся воедино... Не следует думать о науке в границах нашего сегодняшнего понимания»⁴¹.

Уже упомянутый Джозеф Вайзенбаум также подчеркивает значимость религиозного типа мышления: «Идея о том, что наука — это единственный источник обоснованного знания о мире, смехотворна... В действительности все важнейшие вещи, которые мы знаем о мире, являются результатами трансцендентного, а не, позвольте так выразиться, инструментального мышления»⁴².

О синтезе религиозных и современных светских знаний — на своем языке и со своих позиций (превосходства Слова Божия перед умом человеческим) — говорит и Церковь. Патриарх РПЦ о. Кирилл, будучи еще митрополитом, писал: «У Церкви сегодня нет иного пути, кроме того, которым шли Святые Отцы. Не питая никаких иллюзий в отношении языческой культуры, они тем не менее использовали достижения этой культуры, чтобы приблизить современников к пониманию истин Божественного Откровения. Им удалось христианизовать античную культуру. Христианский эллинизм стал результатом того, что сегодня мы бы назвали диалогом Церкви и общества. По мысли выдающегося русского богослова протоиерея Георгия Флоровского, у Церкви и православного богословия нет иного пути, кроме как актуализировать творчество и методологию Святых Отцов. Миссию Церкви по отношению к культуре в античном мире он назвал святоотеческим синтезом, а актуализацию этой миссии — новым святоотеческим синтезом»⁴³.

Чем дальше от простого сосуществования науки и религии к синтезу, тем в большей степени граница разделения превращается в линию (зону) перехода друг в друга компонентов двуединства, их взаимопроникновения и взаимного обогащения. В настоящее время состояние религии и науки таково, что об их синтезе мыслят только самые возвышенные умы; для приближения к диалектическому синтезу должны существенно измениться как наука, так и религия. Но, имея в виду общемировую и общекультурную тенденцию к интеграции всех видов знаний (научного, религиозного, художественного, обыденного и т.д.), не ликвидирующего ни специфику разных типов знания, ни многообразия каждого из них, автор настоящей работы придает большое, в определенном смысле решающее, значение этой тенденции и связанным с ней перспективам.

Насколько автору удалось, в работе показано, что «обезбоженные» — не просто промежуточная прослойка между масса-

теистов и атеистов. Скорее наоборот: теисты и атеисты в современном мире – все более сужающиеся «фланги» основного интеиристического массива граждан в обществе модерна и пост-модерна. Успехи науки не приглушают интеиизм как «идеологию двоеверия», а еще больше расширяют его жизненную базу. Он развивается как относительно самостоятельное духовное пространство, противостоящее как теизму, так и атеизму. Все это имеет существенное значение для осмысления введения религиозного образования, для отслеживания его результатов, прогнозирования последствий и анализа перспектив. Однако тщательное исследование этого значения выходит далеко за рамки настоящей работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. 2009. № 4. – С. 98.
- ² Там же.
- ³ Хайдеггер М. Время картины мира / Время и бытие. Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – С. 42.
- ⁴ Лекторский В.А. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии. 2007. № 2.
- ⁵ Пивоваров Д.В. О четырех квазирелигиозных тенденциях в философии // Вестник Российского философского общества. 2008. № 1. – С. 171.
- ⁶ Гинзбург В. Непонимание – не аргумент // Новая газета. Приложение «Кентавр». № 8, 21 – 23. 01. 2008.
- ⁷ Садовский М. Физики и клирики // Там же.
- ⁸ Гобозов И.А. Религиозная вера и научное знание – антагонисты // Вестник российского философского общества. 2007. № 3.
- ⁹ Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – С. 97.
- ¹⁰ См.: Кублицкая Е.А. Изучение религиозной и конфессиональной самоидентификации современного российского общества (социологический опыт) // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 3. – С. 272.
- ¹¹ См.: Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. – Табл. 3.
- ¹² Там же. – Табл. 1.
- ¹³ Кураев А., диакон. Вызов экуменизма. – М.: Издательский Совет Русской Православной церкви, 2003. – С. 40.
- ¹⁴ См.: Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – Табл. 2.
- ¹⁵ См.: Кублицкая Е.А. Изучение религиозной и конфессиональной самоидентификации современного российского общества (социологический опыт). – Табл. 1.
- ¹⁶ См.: Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций. – Табл. 1.

- ¹⁷ Вебер М. Избр. произв. – М.: Прогресс, 1990. – С. 713 – 714.
- ¹⁸ Агацци Эвандро. Переосмысление философии науки сегодня // Вопросы философии. 2009. № 1. – С. 52.
- ¹⁹ Элиаде Мирча. Мифы, сновидения, мистерии. – М.: Рефл-бук, 1996. – С. 23.
- ²⁰ Козлова М.С. Вера и знание. Проблема границы (к публикации работы Л. Витгенштейна «О достоверности») // Вопросы философии. 1991. № 2.
- ²¹ Интервью с лауреатами нобелевской премии и другими выдающимися учеными, взятые во время Всемирного конгресса «Синтез науки и религии». Бомбей, 1986 г. – М.: Институт Бхактиведанты, 1986. – С. 84.
- ²² Гросс М. Неизвестное. Динамика связей неведения, незнания и сходных понятий // Социологические исследования. 2008. № 3.
- ²³ См.: Горохов В.Г. Научно-техническая политика в обществе не-знания // Вопросы философии. 2007. № 12.
- ²⁴ Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – С. 98.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 136.
- ²⁷ Там же. – С. 137.
- ²⁸ Там же. – С. 136.
- ²⁹ Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2. – С. 81.
- ³⁰ Ильин И.А. Путь духовного обновления. – С. 142.
- ³¹ Пивоваров Юрий. Россия – это первая попытка построения цивилизации на Севере // Известия. 16.07.09. Интервью.
- ³² Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России. – С. 100.
- ³³ Там же. – Табл. 7.
- ³⁴ Там же. – С. 100.
- ³⁵ Касьянова К. О русском национальном характере. – М.: Институт национальной модели экономики. 1994. – С. 148.
- ³⁶ Гинзбург В. Непонимание – не аргумент // Цит. соч.
- ³⁷ Интервью с лауреатами нобелевской премии... – С. 73.
- ³⁸ Гинзбург В. Непонимание – не аргумент // Цит. соч.
- ³⁹ См.: Шимельфениг О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: САМОЗАВЕТ или САМОАПОКАЛИПСИС. – Саратов: Научная книга, 2005.
- ⁴⁰ См.: Сендяков В.Г. Путь Правды. Явь. Книга первая. – Саратов: С. Казанова, 2002.
- ⁴¹ Интервью с лауреатами нобелевской премии... – С. 62, 63.
- ⁴² Там же. – С. 85.
- ⁴³ Кирилл, митрополит. Православие и образование // Полис. 2008. № 2.

Аннотация

В статье исследуется духовное состояние промежуточной группы между верующими и атеистами с характерным для нее «двоеверием» – и в науку, и в так или иначе понимаемого «Бога». Показана относительная самостоятельность и самоценность идейного пространства этой группы, противостоящего как теизму, так и атеизму. Для обозначения этого пространства предлагается новый термин – «интеизм».

Ключевые слова:

атеизм, теизм, интеизм, духовное пространство.

Summary

The aim of the article is to investigate the ambivalent state of mind and the way of thinking typical of the intermediary group of those who are in-between the believers and atheists. By the term «believing» we mean not only believe in God, but believe in science as well. The article presents some proves of the ideological independence of this intermediary group and the opposition of its manner of thinking in relation to both concepts, the concept of «theism» as well as the concept of «atheism». It is suggested to introduce a new term – «intheism» for the description of the specific features of the ideology of this intermediary group.

Keywords:

atheism, theism, intheism, way of thinking.

**ИСЛАМО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ
В ДОСОВЕТСКИЙ И СОВЕТСКИЙ ПЕРИОДЫ**

Р.А. СИЛАНТЬЕВ

Главным сегментом межрелигиозного диалога в мировом масштабе всегда являлся христианско-мусульманский диалог, начатый еще православными богословами Византийской империи и эмиссарами первых халифов. Их собеседования нередко выражались в резких тонах и не отличались терпимостью к религиозным взглядам друг друга. В то же время ряд православных святых отзывались об исламе вполне благожелательно.

«Из-за того, что образом жизни, нравами и предметом поклонения мы разделены, разумеется, не следует быть расположенными враждебно и лишать себя общения», – писал святой Николай Мистик в своем письме к халифу ал-Муктадиру¹, обозначив тем самым базовые принципы христианско-мусульманского диалога. В свою очередь, святой Василий Великий отмечал: «Ежели между учениями есть какое взаимное сродство, то познание их будет нам к стати. Если же нет сего сродства, то изучать разность учений, сличая их между собой, немало послужит к подтверждению лучшего учения»².

В 1990 году муфтий Средней Азии и Казахстана Мухаммад-Садык Юсуф после посещения Московской духовной семинарии и общения с ее преподавателями и студентами убедился в том, что христиане и мусульмане имеют искаженное представление друг о друге, и возложил вину за это на атеистическую пропагандистскую литературу. Действительно, представители религиозных общин легко отсеивали все неверное, касающееся собственной религии, но вольно или невольно усваивали искаженный образ других религиозных систем³.

Первоначально христианско-мусульманские отношения на территории современной России были в целом нормальными – до эпохи Золотой Орды контакты между русскими православными и мусульманами не носили интенсивного характера, а затем веротерпимая политика золотоордынских ханов получила положительную оценку Православной Церкви и вызвала, помимо всего прочего, рост уважения к исламу как их религии. При этом важно отметить, что ислам в Золотой Орде был адаптирован к мировоззрению тюрок и, будучи изначально представлен наиболее либеральным ханафитским мазхабом суннизма, претерпел также заметное влияние со стороны доисламского язычества (тенгрианства и шаманизма) и христианства (несторианства)⁴. Именно это уникальное сочетание факторов и сделало его самой веротерпимой на тот момент формой ислама.

Добрые отношения между исламом и православием на Руси продлились не очень долго — захват Константинополя турками и постоянные конфликты с мусульманскими государствами на границах России ухудшили в глазах православных восприятие ислама, который многими начал восприниматься как религия врагов и, следовательно, враждебная религия. С XV века на русском языке начинают издавать полемические антиисламские сочинения, среди которых важнейшее место заняли сочинения Максима Грека, самое деликатное из которых именовалось «Ответы христианом противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую»⁵.

После присоединения к России Казанского ханства и других мусульманских государств на восточных границах православно-мусульманские отношения достигли точки крайнего спада, так как ни объявляемые Москве «священные» войны, ни ответная демусульманизация покоренных народов не способствовали конструктивному межрелигиозному диалогу. С другой стороны, российские власти всегда различали «плохих» и «хороших» мусульман, относя к последним населявших Касимовское ханство мишар. История показывает, что на тех мусульман, которые доказали свою верноподданность русским государям, никакие антимульманские ограничения не распространялись и они свободно исповедовали свою религию, охотно привлекаясь к важным дипломатическим поручениям. Такое избирательное отношение к мусульманам выгодно отличало Россию от стран Западной и Центральной Европы, правители которых враждебно относились ко всем мусульманам без исключения.

Были и другие примеры. Православная миссионерская деятельность среди татар осуществлялась со многими эксцессами, в связи с чем в книгах мусульманских авторов она часто именуется «насильственной христианизацией». Строго говоря, насильственным крещение татар все же не было — о популярной пословице «невольник — не богомольник» забывали только самые непримиримые миссионеры, действовавшие на свой страх и риск. В то же время Святейший Правительствующий Синод, отвечая в 1770 г. на запрос о случаях принуждения к принятию православия, отмечал, что крещение должно осуществляться по желанию, а не принуждению⁶. Академик В.В. Бартольд отмечал, что «не прибегая к прямому насилию над совестью своих подданных, правительство склоняло их к перемене веры путем льгот для новообращенных»⁷.

В 1859 году на средства архиепископа Казанского Георгия, основателя отделения восточных языков Казанской духовной академии, был издан «Полный конкорданс Корана, или Ключ ко всем словам и выражениям его текстов для руководства к исследованию религиозных, юридических, исторических и ли-

тературных начал сей книги» за авторством Александра Казембека. За свой труд, получивший признание как исламоведов, так и мусульманского духовенства, он был награжден персидским орденом Льва и Солнца первой степени. В 1878 году казанский православный исламовед Г.С. Саблуков выпустил самый качественный перевод Корана на русский из существовавших на то время. Вплоть до выхода в 1963 г. перевода академика Крачковского он оставался главным источником сведений о мусульманской религии для русскоязычной аудитории⁸.

Взаимополезные контакты между православным и мусульманским духовенством в России возобновились только в постекатерининский период, когда обе религиозные традиции были окончательно встроены в госаппарат. По просьбе гражданского губернатора А.А. Македонского муфтий Габдулвахид Сулейманов вступил в Оренбургский попечительский комитет о тюрьмах, а в мае 1856 г. стал его директором. Примечательно, что пост вице-директора занял епископ Оренбургский Антоний, что, по мнению Д. Азаматова стало попыткой властей наладить межконфессиональное (точнее, межрелигиозное) сотрудничество. И попыткой, по всей видимости, первой⁹.

Из российских мусульманских богословов к теме межрелигиозного диалога кощвенно обращался санкт-петербургский имам-мударрис Атаулла Баязитов, который в своей книге «Отношение ислама к науке и к иноверцам» посвятил целую главу описанию веротерпимости ислама, приведя немало примеров доброго отношения Магомета и первых халифов к христианам, а также опубликовав «Указ о привилегиях, данных Магометом христианам»¹⁰. Благодаря этой книге отношение российских просвещенных кругов к исламу определенно улучшилось.

Приведенные факты позволяют сделать вывод, что основной для единения православных и мусульман в России стали патриотизм и уважение к власти. Именно в совместной борьбе против внешних и внутренних врагов страны и был заложен фундамент такого межрелигиозного диалога, который оформился в советский и достиг пика своего развития в постсоветский период.

После окончания Великой Отечественной войны власти СССР ослабили давление на крупнейшие религиозные общины страны, позволив им восстановить свои структуры и возобновить международную деятельность при условии ее соответствия внешней политике Советского Союза. Духовные лидеры православного христианства, ислама, буддизма, иудаизма и протестантизма должны были активно включиться в борьбу за мир и всеобщее разоружение. При этом считалось, что наибольший эффект возымеют их совместные выступления.

Началу межрелигиозного диалога предшествовала активизация межконфессионального сотрудничества христианских церк-

вей на миротворческой ниве. В июле 1948 года на праздновании 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви в Москве предстоятели поместных православных церквей и Армянской Апостольской Церкви по предложению Патриарха Московского и всея Руси Алексия I обратились ко всем христианам с призывом «сплотиться в твердом решении противостоять опасности новой войны с ее неслыханными ужасами для многострадального человечества». В апреле 1949 года делегации ведущих христианских церквей приняли участие во Всемирном конгрессе сторонников мира в Париже, где они приветствовали создание движения сторонников мира и призвали всех верующих встать в его ряды. Удачный опыт этих миротворческих встреч позволил расширить их межконфессиональный формат до межрелигиозного¹¹.

Впервые руководители христианских церквей и нехристианских религий встретились в Москве в 27 – 29 ноября 1951 г. на Третьей Всесоюзной конференции сторонников мира. Этот опыт был признан удачным, а назначенная на следующий год Первая конференция представителей всех Церквей и религиозных объединений в СССР положила начало регулярным межрелигиозным встречам.

Инициатива этой встречи принадлежала Верховному Патриарху-Католикосу всех армян Георгу VI, предложившему сделать конкретный шаг для объединения в борьбе за мир верующих различных религий. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий поддержал эту идею и пригласил в Троице-Сергиеву Лавру видных религиозных деятелей – представителей всех религий Советского Союза для обсуждения миротворческих задач. В работе Конференции, открывшейся 9 мая 1952 г. и продолжавшейся четыре дня, приняли участие 74 делегата – представители христианских церквей – православные, армяно-григориане, старообрядцы, протестанты, мусульмане, иудеи и буддисты¹².

Одной из тем, поднимавшихся на конференции, стал корейский конфликт, угрожавший перерасти в новую мировую войну. «Мы, представители религий, существующих на территории Советского Союза, – говорилось в Обращении Конференции 1952 г. к духовенству и верующим всех религий мира, – считаем своим долгом засвидетельствовать, что, по нашему убеждению, источник войны скрывается там, где разрабатываются наиболее эффективные средства массового уничтожения людей, где готовятся к войне, мечтая о господстве над всем миром»¹³.

Как отметил в своем заключительном слове Патриарх Московский и всея Руси Алексий I, «своей работой мы как бы посадили драгоценное дерево: нам необходимо теперь его поливать и всячески заботиться о том, чтобы оно дало благие плоды». Действительно, первая межрелигиозная конференция в истории

России дала мощный импульс развитию межрелигиозного диалога, который до сих пор ведется по заложенным на ней принципам – координации усилий в общественно значимых сферах и отказе от смешения вер и богословских компромиссов¹⁴.

Следующим межрелигиозным миротворческим саммитом в СССР стала Вторая конференция представителей всех религий СССР, прошедшая 1 – 4 июля 1969 г. в Троице-Сергиевой Лавре под девизом «За сотрудничество и мир между народами». В ней приняло участие уже 175 делегатов, среди которых, помимо многочисленных представителей советских духовных управлений, оказалось немало иностранных мусульман – представителей Сирии, Марокко, Иордании, Югославии, Гайаны и Сенегала. Среди них особо выделялся верховный муфтий Сирии Ахмад Кефтару, со временем ставший самым активным мусульманским участником межрелигиозного диалога в мировом масштабе¹⁵.

«Советское правительство неуклонно и последовательно проводит политику мира и дружбы между народами, неустанно стремится предотвратить угрозу новой мировой войны и высоко ценит любые усилия, в том числе и религиозных организаций, в достижении этой цели», – говорилось в приветствии участникам конференции председателя Совета министров СССР А. Косыгина¹⁶. В ходе конференции обсуждались ситуации во Вьетнаме и на Ближнем Востоке, расизм и апартеид, а также проблемы безопасности в Европе.

16 октября 1970 года духовные лидеры СССР, включая мусульманскую делегацию во главе с муфтием Зияуддином Бабахановым, приняли участие в учредительной конференции Всемирной конференции религий за мир, которая прошла в японском городе Киото. Эта новая межрелигиозная организация со временем стала крупнейшей и самой авторитетной межрелигиозной структурой в мире, включив в 2000 г. в свой состав и новообразованный Межрелигиозный совет России.

По мере развития межрелигиозного диалога в СССР создавалась возможность максимально расширить его рамки, начав созыв представительных международных конференций, зарубежные участники которых смогли бы стать не просто гостями, как на конференциях представителей всех религий в СССР, а полноценными делегатами. Первым из таких саммитов стала Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами», открывшаяся в Москве 6 июня 1977 г.¹⁷

Этой конференции предшествовали несколько важных встреч – Всемирный конгресс миролюбивых сил в Троице-Сергиевой Лавре, прошедший 29 октября 1973 г. и собравший более 300 делегатов разных исповеданий для обсуждения

религиозного вклада в укрепление мира и справедливости, и совещание глав и представителей Церквей и религиозных объединений Советского Союза, проведенное по инициативе Патриарха Московского и всея Руси Пимена 29 сентября 1975 г. также в Троице-Сергиевой Лавре.

Участники последней встречи пришли к идее созвать международную конференцию последователей различных религий для обсуждения современных задач своего миротворческого служения и сформулировали ее подготовительный комитет под руководством митрополита Тульского и Белевского Ювеналия (в будущем — митрополита Крутицкого и Коломенского и постоянного члена Священного Синода Русской Православной Церкви)¹⁸.

Среди докладов, зачитанных на Всемирной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» особо выделялось программное выступление муфтия Зияуддина Бабаханова, сумевшего осветить все аспекты совместной миротворческой деятельности духовных лидеров и обозначить приоритетные направления ее развития. При этом муфтий выказал глубокие знания не только исламского, но и христианского, иудейского, буддийского, индуистского и даже синтоистского вероучений, приведя многочисленные цитаты из их Священных Писаний. По мнению муфтия, начавшаяся в преддверии конференции разрядка в международных отношениях встретила ожесточенные нападки и, несмотря на ряд положительных моментов — переговоров между НАТО и Варшавским договором об ограничении вооружений и вооруженных сил в Центральной Европе, окончания войны в Юго-Восточной Азии и объединения Вьетнама, победы просоветских сил в Лаосе и Кампучии, все еще остается неполной.

В заключительной части доклада, посвященной теме «Религиозные деятели за справедливые отношения между народами», Зияуддин Бабаханов выделил главных направления, по которым духовные лидеры могли бы совместно работать в этой сфере: права человека, расизм, многонациональные (транснациональные) корпорации, экология, народонаселение и миграция. И все эти темы действительно были рассмотрены и обсуждены весьма профессионально¹⁹.

Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» стала важным событием в истории межрелигиозного сотрудничества не только в российском, но и в мировом масштабе. Поднятые на ней темы активно обсуждались и позднее, а благодаря активности советских духовных лидеров на межрелигиозном поле многие международные альянсы религиозных лидеров (например, Всемирный совет церквей) встали на откровенно

антикапиталистические позиции. «Мы убедились в возможности для нас совместно успешно трудиться на благо мира, без угрозы синкретизма или прозелитизма, без посягательства на вероучительные основы иной религии»²⁰, — такими словами подвел итог первого межрелигиозного миротворческого саммита Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен.

Всемирная межрелигиозная конференция задала новые стандарты в проведении такого рода встреч, тем более, что, по словам главы Совета по делам религий СССР Владимира Куроедова, «советское правительство высоко оценило этот замечательный форум»²¹. В 1980 году Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен и председатель Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий тепло поздравили мусульманских лидеров СССР с наступлением XV века по мусульманскому календарю, отметив большой прогресс в христианско-мусульманском диалоге²². 1 — 2 октября 1981 года в Москве прошла Международная межрелигиозная встреча, ставшая подготовительным совещанием нового межрелигиозного миротворческого саммита — Московской Всемирной конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара — жизни от ядерной катастрофы».

Эта представительная конференция, созванная по инициативе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и собравшая 10 — 14 мая 1982 г. 590 делегатов из 90 стран, стала апогеем совместной миротворческой деятельности духовных лидеров. Ее участники подчеркивали, что собрались не для обсуждения своих религиозных различий и не с целью создать «общую синкретическую новую религию», а для того, чтобы перейти от ложного понимания национальной безопасности и узких национальных интересов к конструктивному диалогу²³.

Почетным членом президиума конференции стал тяжело больной муфтий Зияуддин Бабаханов, чье приветственное слово зачитывал уже его сын Шамсуддин. Вскоре после этого ветеран межрелигиозного диалога скончался и его место как негласного лидера мусульман СССР и главного проводника межрелигиозного диалога с мусульманской стороны стал новоизбранный шейх-уль-ислам Аллахшукюр Паша-заде, для которого Московская Всемирная конференция стала первым крупным форумом²⁴. Особая роль на конференции была отведена также верховному муфтию Сирии Ахмаду Кефтаро (Куфтаро), который стал модератором второго пленарного заседания. Благодаря ему вопрос ближневосточного урегулирования вновь стал одним из ключевых — делегаты саммита призвали освободить оккупированные Израилем территории, в первую очередь — «Святой Град Иерусалим, священный для трех религий»²⁵.

Московская Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара — жизни от ядерной катастрофы» стала последним межрелигиозным саммитом в СССР. Локальные «Встречи представителей Церкви и религиозных объединений Советского Союза» собирались еще дважды — 18 ноября 1986 г. и 7 декабря 1989 г., однако история СССР подходила к концу.

С февраля 1988 года при посредничестве Русской Православной Церкви в Монтре (Швейцария) начались переговоры между лидером ДУМЗак шейх-уль-исламом Аллахшукюром Паша-заде и предстоятелем Армянской Апостольской Церкви патриархом-католикосом всех армян Вазгеном I по вопросу о возобновлении армяно-азербайджанского этнического конфликта и о ситуации в Нагорном Карабахе. Оба духовных лидера призвали немедленно прекратить кровопролитие, а также подчеркнули недопустимость представления карабахской проблемы как межрелигиозного конфликта. Их решительная позиция не позволила допустить переход этого вооруженного противостояния в новую, более тяжелую стадию, а накопленный на этих встречах опыт лег в основу миротворческой религиозной дипломатии в постсоветский период²⁶.

Подводя итог, важно отметить, что взаимодействие мусульман и христиан, начавшееся в послевоенный период, благополучно пережило испытание развалом СССР и вспыхнувшими на постсоветском пространстве вооруженными конфликтами. До сих пор лидеры православной и мусульманской общин руководствуются в своих взаимоотношениях теми принципами, которые были определены их предшественниками почти шестьдесят лет назад.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Цит. по: Чаплин В.А., Сафонов Д.В., Максимов Ю.В. Православный взгляд на нехристианские религии // Церковный вестник. 2008. 26 декабря.

² Свт. Василий Великий Творения. — М., 1993. — С. 347.

³ См.: Пустоутов И. Сегоднешнее состояние межрелигиозного диалога в России // Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica. 1995. № 1. — Р. 42.

⁴ См.: Галиахметова Г.Г. Ислам в Золотой Орде: традиции религиозного опыта. — Казань, 2007. — С. 65.

⁵ См.: Крачковский И.Ю. Очерки по истории русской арабистики. — М., 1952. — С. 22.

⁶ Загидуллин И.К. Исламские институты в Российской Империи: мечети в европейской части России и Сибири. — Казань, 2007. — С. 71.

⁷ См.: Бартольд В.В. Турция, ислам и христианство // Бартольд В.В. Соч. Т. VI. Работы по истории ислама и Арабского халифата. — М., 1966. — С. 429.

⁸ См. там же. — С. 209.

⁹ См.: Азаматов Д.Д. Оренбургское магометанское духовное собрание в конце XVIII — XIX веке. — Уфа, 1999. — С. 56.

¹⁰ См.: Баязитов А. Отношение ислама к науке и к иноверцам. — СПб., 1887. — С. 80 — 90.

¹¹ См.: Бондарев И. Первый опыт межрелигиозного миротворческого Сотрудничества (К 30-летию Конференции 1952 года в Троице-Сергиевой Лавре) // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 12.

¹² См. там же.

¹³ Бабаханов Ш. Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан. — Ташкент, 1999. — С. 124 — 128.

¹⁴ См.: Бондарев И. Первый опыт межрелигиозного миротворческого Сотрудничества.

¹⁵ См.: За сотрудничество и мир между народами. Конференция представителей всех религий в СССР. — М., 1972. — С. 9 — 19.

¹⁶ См. там же. — С. 66.

¹⁷ Бабаханов Ш. Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан. — С. 137.

¹⁸ См.: В защиту мира. Подборка материалов // Журнал Московской Патриархии. 1976. № 6. — С. 33 — 49.

¹⁹ См.: Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами. — М., 1978. — С. 50 — 71.

²⁰ Там же. — С. 177.

²¹ Там же. — С. 162.

²² См.: К наступлению XV века хиджры // Журнал Московской Патриархии. 1981. № 1.

²³ Бабаханов Ш. Муфтий Зияуддинхан ибн Эшон Бабахан. — С. 145.

²⁴ См.: Шейх-уль-ислам двух столетий. — Баку, 2008. — С. 299.

²⁵ См.: Защитить священный дар мира // Журнал Московской Патриархии. 1982. № 11.

²⁶ Шехрили Э., Нагиев Р., Агаев А., Якубов Ш. Он икинчи шејунлислам. — Баку, 2000 (на азербайджанском языке). — С. 118 — 123.

Аннотация

В статье освещается история исламо-христианского диалога в досоветский и советский периоды. На основании впервые вводимых в научный оборот документов автор статьи восстанавливает хронологию диалога и анализирует его роль во внешней политике крупнейших религиозных традиций России. Особое место в статье уделяется первым межрелигиозным конференциям, история которых ведет свой отсчет с Третьей Всесоюзной конференции сторонников мира в Москве (27 — 29 ноября 1951 г.).

Ключевые слова:

ислам, христианство, межрелигиозный диалог, муфтий, митрополит.

Summary

The article covers the history of the Islamic-Christian dialogue in the pre-Soviet and Soviet periods. Introducing new documents the author restores the chronology of the dialogue and analyses its role in the foreign policy of the major religious traditions in Russia. A special place in the article is given to the first intercreedal conferences, whose history dates from the Third All-Soviet Union conference of the peace in Moscow (27 — 29 November, 1951).

Keywords:

islam, christianity, dialogue, mufti, metropolitan.

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО ДОГМАТИЗМА К постановке проблемы

Д.В. КАНАКОВ

Общепризнано, что одной из существенных черт религии как формы общественного сознания является религиозный догматизм. Это положение представляется на первый взгляд самоочевидным и не требующим научного исследования и обоснования, ведь подобные характеристики религиозного сознания стали тривиальными в научной, научно-популярной и даже художественной литературе. Однако, как правило, в большинстве случаев понятие религиозного догматизма не определяется, что, на наш взгляд, отнюдь не способствует углублению научных знаний о религии. Конечно, есть работы, в которых авторы, исследуя религиозное сознание, не пренебрегают и попытками дать определение религиозного догматизма¹. Однако неопределенность в деле научного определения религиозного догматизма создает предпосылки для некритического использования данного термина в качестве негативного ярлыка, что, очевидно, создает затруднения в межконфессиональном общении. Некритическое использование терминов «догматизм», «догматическое», «догма» создает спорные определения религиозных и религиозно-философских феноменов, когда догматизм представляют как характерную черту одного из типов религиозного сознания, затемняя его в других типах². Мы полагаем, что это необоснованно, так как догматизм как тип мышления свойствен человеческому сознанию вообще и не ограничивается каким-либо определенным типом культуры.

Таким образом, в области теоретического религиоведения встает задача конкретизировать понятие догматизма как свойства человеческого сознания, и в связи с этим выделить и изучить одно из значимых его проявлений – религиозный догматизм. В данной статье рассматривается прежде всего понимание догматизма как такового, отраженное в справочной и исследовательской литературе, с целью в последующем определить место и роль религиозного догматизма в общей системе догматического мышления.

Заметим, что феномен догматизма характерен не только для религии, но и для философии, науки, идеологии и других форм духовно-практической деятельности людей. Поэтому слова «догматизм», «догма», «догмат» имеют широкое употребление в различных областях духовно-практического освоения действительности. Для уяснения значения термина «догматизм» в самом общем его виде целесообразно обратиться к соответствующим

словарям. Отметим, что словари не дают определения религиозного догматизма, но дают представление о догматизме в философии, правоведении и политологии.

В отечественной науке еще в дореволюционный период догматизм в философии нередко понимался как противоположность критическому методу познания³. Такое понимание догматизма как некритического учения характерно и для некоторых западных авторов⁴, однако подобного рода определения страдают недостатком историчности; упускаются причины формирования догматизма, не учитываются его функции в познании, психологии личности и обществе.

В советской и современной российской литературе дается достаточно полное определение философского догматизма⁵.

Термин «догматизм» мы находим и в юридической литературе: здесь он обозначает одно из направлений изучения действующего (положительного) права, которое носит формальный, дескриптивный характер, игнорирует общественно-исторические закономерности развития⁶.

В политических словарях догматизм понимается как безусловное подчинение догмам, т.е. основным положениям какой-либо теории⁷.

Понятно, что авторы статей в справочниках разного рода опирались на исследовательскую литературу – преимущественно философского характера.

В философии проблема догматизма рассматривалась в немецкой классической философии, при этом, бывало, сам термин «догматизм» у разных мыслителей приобретал различный смысл. Так, И. Кант разграничивал догматизм в узком смысле как чисто рациональный метод «без предварительной критики способности самого чистого разума» и в широком смысле как систематический метод в науке, основанный на «верных априорных принципах»⁸. Если догматизм в узком смысле философ оценивал негативно, то догматизму в широком смысле была дана положительная оценка. Наука, подчеркивал он, «необходимо должна быть построена догматически и в высшей степени систематически, следовательно, по-ученому (не популярно)...»⁹. Кант противопоставлял догматизм в узком смысле (рационализм) и эмпиризм, указывая на их античные истоки – платонизм и эпикуреизм¹⁰. Заслугой философа является то, что он первым определил догматизм как некритический метод познания действительности, рассмотрел догматизм как гносеологическую проблему, проанализировал исторические корни догматизма. И.Г. Фихте односторонне интерпретировал мысль И. Канта о некритическом характере догматизма, не учитывая понимание догматизма как систематичности в научном познании, и провозгласил сущностью «критической философии, то, что в ней устанавливается неко-

торое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое; и если эта философия делает последовательные выводы из этого основоположения, она становится наукоучением»¹¹. То есть под критической философией Фихте подразумевал собственное наукоучение. Соответственно, под догматизмом мыслитель понимал противоположную критицизму философию, в которой понятие вещи (ens) «совершенно произвольно рассматривается как безусловно высшее понятие»¹². Добавим, что, по существу, декларируя «основоположение» о «нечто совершенно безусловном», Фихте сам отступает на позиции догматизма. Ф.В.Й. Шеллинг пытался преодолеть односторонность противопоставления догматизма и критицизма и «синтетически» определить «общий принцип» для двух философских систем. В качестве такого общего принципа мыслитель выдвигает «принцип абсолютного блаженства», полагая, «что обе системы стремятся к устранению противоречия между субъектом и объектом — абсолютному тождеству»¹³. Таким образом, Шеллинг представлял свою «философию тождества» как систему, снимающую противоречие догматизма и критицизма.

Важный вклад в анализ проблемы догматизма, его исторического развития и выявления причин внес Г.В.Ф. Гегель. Заслугой философа является то, что он, в соответствии со своими общими методологическими принципами, показал историческую неизбежность появления такого типа мышления, как догматизм. Становление догматизма Гегель связывал с потребностью, обусловленной «философствованием рассудка» (ein Philosophieren des Verstandes), в систематическом научном знании, когда вырабатываемый определенный общий абстрактный принцип, понимаемый мыслителем как «всеобщее», применяется для описания «особенного». «Это применение всеобщего к особенному является здесь господствующим, ибо не появилась еще мысль о том, что из самого всеобщего следует развивать обособления целого. В господстве такого применения всегда заключается потребность в системе и систематизации, именно: есть потребность в таком последовательном применении некоторого определенного принципа к особенному, при котором истина всякого особенного определяется и вместе с тем познается согласно этому абстрактному принципу»¹⁴. Потребность в абстрактном принципе Гегель объяснял внутренней, духовной потребностью, которая порождает определенные исторические типы философии. «Удовлетворение этой потребности является теперь в мире согласно внутренней необходимости духа (die innere Notwendigkeit des Geistes); появляется не внешним образом, а так, как оно соответствует понятию. Эта потребность породила стоическое, эпикурейское, новоакадемическое и скептическое философские учения... (Dies Bedürfnis hat die

stoische, epikureische und skeptische Philosophie erzeugt)»¹⁵. К догматизму в античной философии Гегель относил «два философских учения... стоическое и эпикурейское...»¹⁶ и отмечал, что «систематическая философия становится сначала догматизмом, против которого вследствие его односторонности тотчас же выступает скептицизм»¹⁷. Таким образом, под догматизмом Гегель фактически подразумевает начальный этап в развитии общего для всех наук теоретического систематического знания. Однако познание на этом этапе сопровождается односторонностью, так как принятый исходный принцип является односторонним (einseitig), что Гегель относил к недостаткам догматизма. «Через все представление о мире проводится односторонний принцип; каждая отдельная сторона, как противоположная другой стороне, развита в целостность. Таковы философские системы стоицизма и эпикуреизма; в противоположность к их догматизму скептицизм составляет отрицательное, другие же философские системы исчезают»¹⁸. В целом можно констатировать, что под догматизмом Гегель понимал систематическое, но односторонне рассудочное и недialeктическое мышление, учитывающее только одну сторону явления и игнорирующее противоположную сторону.

В отечественной литературе советского периода догматизм, как правило, оценивается неоднозначно как недialeктический, схематичный тип мышления, при этом подразумевается, что скептицизм, как и другие формы критического сознания, направлен на размывание догматизма. В этом плане неординарным представляется подход к проблеме Н.З. Парамонова, который в книге «Критика догматизма, скептицизма и релятивизма» рассматривает догматизм и скептицизм как противоположности одного и того же метода, имеющие антидialeктическую направленность. Автор, судя по всему, учитывал факт идеологической борьбы между социалистическим лагерем и лагерем империализма, что не ущемляет научных достоинств его работы. Исследователь анализирует социальные (классовые) и гносеологические корни догматизма и скептицизма, характеризует догматизм как разновидность метафизического мышления, связывает его с идеализмом, абстрактностью и односторонностью познания окружающей действительности. Н.З. Парамонов отмечает, что в современном мире догматизм сохраняется и выделяет такую его черту, как враждебность к марксизму-ленинизму и советскому строю. «Разновидности современного метафизического способа мышления и принципы идеалистической теории познания... отличаются не только характерной для них абстрактностью, односторонностью, но и открыто враждебным отношением к марксизму-ленинизму, ко всему прогрессивному и передовому»¹⁹. Н.З. Парамонов под догматизмом подразумевает доктрины, вы-

ражающие интересы определенных классов. Единственной опорой для сохранения отживших и несоответствующих действительным потребностям интересов уходящих классов служит догматизм с его претензией на обладание абсолютной истиной. «Догматизм — это своеобразный посох уходящих с исторической арены классов, это методологическая опора оторвавшихся от жизни и изменивших марксизму некоторых деятелей коммунистических партий. Догматизм, ревностно отстаивающий те или иные доктрины, порой вовсе не интересуется тем, подтверждаются они или не подтверждаются практикой, данными науки, фактами объективной действительности. Он претендует на абсолютную истину, не приводя ее в соответствие с ходом жизни, с развитием общества»²⁰. В гносеологическом плане «догматизм проистекает из отрицания объективной диалектики, из незнания диалектико-материалистической методологии и неумения правильно применять ее к анализу реальных объективных явлений. Одной из гносеологических причин его существования может быть вообще низкий уровень научных знаний или слабая ориентировка в достижениях передовой научной мысли»²¹. Исследователь прослеживает историческое развитие догматизма и замечает, что «элементы догматизма в смысле признания неизменности некоторых истин встречаются в античной философии»²². Так, например, Н.З. Парамонов выделяет элементы догматизма в учениях пифагорейцев, которые «в своих рассуждениях стремились принципиально не допускать ни колебаний, ни сомнений... собственные, иногда отличавшиеся крайней односторонностью соображения, по тем или иным вопросам выдавали за единственно истинные. С предельной убежденностью пифагорейцы говорили о мире как о «божественной гармонии», о вечности и неизменности этой гармонии, о том, что она и есть мировая «душа»²³.

В последние десятилетия обнаруживаются попытки пересмотреть и реанимировать понятие догматизма, при этом не всегда удачно. В этом отношении показательна работа Л.В. Денисовой «Догматическое основание метафизических систем», в которой автор характеризует догматизм как «гносеологическое и онтологическое явление, которое выражается в уверенности субъекта в объективном познании мира, в творческой мощи разума и его способности конструировать абсолютные объективные ценности»²⁴. Исходя из своего определения, автор выделяет «родовые признаки» догматизма. К их числу Л.В. Денисова относит, например, психологическую уверенность «в творческой мощи разума, мышления», связанную с представлением о «разумной необходимости, на которую должен ориентироваться человек в своей жизни», конструирование «абсолютных знаний, абсолютных ценностей, независимых от конкретных ситуаций

и времени»²⁵. Таким образом, строго научного определения феномена догматизма исследователь не дает, ограничиваясь фактически формальным отождествлением догматизма с рационализмом, понимаемого как способность разума создавать абсолютные представления. Л.В. Денисова пытается разграничить догматизм философский и религиозный. «Существует, на наш взгляд, значительное различие между религиозным и философским, а точнее, метафизическим догматизмом»²⁶. Однако далее вопрос о догматизме и об отличии философского догматизма от религиозного фактически подменяется вопросом об отличии религиозного догмата от «догмата философского». Так, «характеризуя в нескольких словах специфику именно религиозного догмата, следует обратить внимание на все выше приведенные слова религиозных авторитетов о связи религиозной догматики и религиозной жизни, т.е. опыта и таинства, без которых религия теряет свою способность. Что же тогда остается в догмате философском? Пожалуй, то, что связано с проблемой истины, ее поиска и выражения»²⁷. В другом месте исследователь делает вывод, что догматизм в «религиозной теории и практике понимается как убежденность человека в познании божественных истин»²⁸, т.е. фактически автор сближает религиозный догматизм с выделяемым им первым признаком философского догматизма, подразумеваемого гносеологическую «уверенность или веру человека в достижении истины»²⁹. Следует отметить, что Л.В. Денисова намечает разграничение догматизма в религии и философии, понимая догматизм как «уверенность в объективности и абсолютности сверхчувственного мира...», и отмечает, что «в религии уверенность носит по преимуществу бездоказательный характер и опирается на психологическую уверенность человека в лучшую жизнь; в философии метафизический догматизм получает свое развитие благодаря гносеологии»³⁰, однако не доводит свою мысль до конца. Тем не менее, исследователь справедливо отмечает, что «догматизм является неотъемлемым свойством религиозной жизни»³¹. Таким образом, фактически Л.В. Денисова не раскрывает отличия религиозного догматизма от философского и выносит противоречивое суждение о том общем, что связывает метафизический (философский) догматизм и догматизм религиозный. «Метафизический догматизм имеет те же предпосылки, что и догматизм религиозный...»³², а именно, по логике Денисовой, и философский, и религиозный догматизм имеют основание в сверхчувственном мире (правда, вопрос о существовании такого мира автором не рассматривается).

Таким образом, анализ литературы показывает, что под догматизмом подразумевают, как правило, с одной стороны, некритичное отношение к основоположениям (догмам, аксиомам) какого-либо учения, т.е. отсутствие критики и сомнений,

консерватизм мышления (неспособность воспринимать информацию, противоречащую догмам), слепую веру в авторитеты. С другой стороны, с достаточным основанием можно предположить, что догматизм представляет собой преемственность определенной традиции, верность установленным истинам, системность и завершенность учения. Системность как свойство догматизма выделяется в философской, богословской и юридической литературе. Учитывая определения догматизма и догматического метода как типа мышления, которые содержатся в философии, богословии, политологии, правоведении, а также анализируя вероучительную, организационные и культовые стороны религии, мы можем предложить следующее определение религиозного догматизма.

Под религиозным догматизмом мы понимаем метод³³, с помощью которого та или иная религия (конфессия, религиозно-философская система) закрепляет собственную систему верований и культовых действий для своих адептов (последователей), принимающих на веру без доказательств истины вероучения (догмы) в качестве неизменных, безусловных (абсолютных) положений на основе подчинения религиозному авторитету. С объективной стороны, догматизм представляет тот способ (метод), которым религия позиционирует себя как феномен культуры во внешнем (объективном) мире и воздействует на общественное (религиозное) сознание, выстраивая содержание вероучения как систему догматических положений. С субъективной стороны, религиозный догматизм представляет собой способ мышления, который выражается в принятии адептом в качестве истины положений, не доказанных (или принципиально не доказуемых в силу постулирования ограниченности разума и мышления), и в осознании, переживании этих положений в качестве нормативной ценности, а также в решимости адепта следовать им в своей практической деятельности.

Таким образом, догматизм является необходимым свойством религиозного сознания и выступает в качестве способа познания верующими мира естественного и сверхъестественного. Конкретизация проблемы религиозного догматизма потребует привлечения огромного фактического материала по истории религий, исследования догматизма в понимании религиозных идеологов, сбалансированного подхода в оценке роли догматизма, прежде всего, религиозного, в эволюции культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Г.А. Габинский, например, под догматизмом в религии понимает «принятие догматов как данных свыше абсолютных истин. Догматы считаются данными Богом через божественное откровение и не подлежат никакому

изменению». Однако такое определение догматизма применимо только к монотеистическим религиям, прежде всего, христианству, что объясняется методологическими задачами научной критики религиозного мировоззрения в нашей стране, традиционно исповедовавшей христианство. Заслугой Г.А. Габинского является его гипотеза, что исторически догматизм сформировался в религии, а затем распространился в других сферах духовно-практической деятельности людей как общесоциальное явление (см.: *Габинский Г.А.* О религиозном способе мышления и его проявлениях. Материал в помощь лектору и пропагандисту. – Орел, 1989. – С. 8). Е.П. Ситковский отождествляет религиозный догматизм с теологической догматикой, но в целом сосредоточивает внимание на анализе общего понятия догматизма, выделяя такие его черты, как антиисторичность, метафизичность, недialeктичность, консервативность абстрактный, неконкретный способ рассмотрения. Исследователь отмечает, что догматическое мышление в познании опирается на одностороннюю дедукцию и связывает его с общественными классами, научными и политическими деятелями, которые отстали от хода исторического развития. Е.П. Ситковский проследивает развитие догматизма в истории философии, однако религиозный догматизм специально не рассматривает (см.: *Ситковский Е.* Догматизм // *Философская энциклопедия.* В 5 т. Т. 2. – М., 1962. – С. 36 – 40).

² Например, религии Индии определяются как «религии чистого опыта» в отличие от догматических религий (религий откровения), так называемых «библейских религий», к которым относятся «религии Книги (т.е. Библии или Корана), – иудаизм, христианство и ислам (см.: *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб., 2005. – С. 58 – 59). В.К. Шохин отмечает в современном «суперэкуменизме» Г. Каурда противопоставление буддизма и христианства как этической религии догматической (см.: *История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова.* – М., 2003. Раздел второй. Древняя и средневековая Индия. – С. 127). А.В. Смирнов отмечает «отсутствие догматизации» в исламе, связывая это с отсутствием единой церкви (см.: *История этических учений. Раздел третий. Классическая арабо-мусульманская мысль.* – С. 284). Отмечается также, что «буддизм – недогматическая традиция...» (цит. по: *Парибок А.В.* Методологические аспекты буддизма. 29 сентября 2005 года. Конспект доклада // <http://east.philosophy.pu.ru/science/vfrk001.htm>). Н.В. Абаев разграничил буддизм и христианство по степени догматичности, отметив, что для буддизма характерен принцип «догматического развития», а для христианства – «догматического консерватизма» (см.: *Абаев Н.В.* Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. – Новосибирск, 1989. – С. 105 – 106). С точки зрения научного описания, такой подход является наиболее объективным, однако он нуждается в уточнении, поскольку в католическом богословии с середины XIX в. развивается теория «догматического развития». Впрочем, эта проблема нуждается в дальнейшей разработке.

³ Словарь братьев Гранат содержит подобное определение (см.: *Энциклопедический словарь Русского Библиографического Института Гранат.*

Т. 18. – М. – С. 519). Э. Радлов в словаре Брокгауза – Ефрона, определяет догматизм через противоположные ему системы – скептицизм и критицизм, предпринимает попытку выделить гносеологические корни догматизма (см.: *Радлов Э.* Догматизм // Энциклопедический словарь, издатель: Ф.А. Брокгауз (Лейпциг), И.А. Ефрон (С.-Петербург). – С.-Петербург, 1893. – С. 844).

⁴Так, например, Энциклопедия «Британика» определяет догматизм как некритическое принятие и использование какого-либо убеждения, главным образом тех окончательных и основных представлений, которые известны в качестве первоначал (principles). Отмечено при этом, что термин был введен Кантом (см.: *Encyclopedia Britannica. Vol. 7.* – Chicago; London; Toronto, 1956. – P. 502 – 503).

⁵Отечественные авторы выделяют гносеологические, психологические и социальные корни догматизма, прослеживают историческое развитие догматизма в европейской философии (см., например, статью: *Догматизм* // *Философский энциклопедический словарь*, 2-е изд. – М., 1989. – С. 179 – 180). В.В. Ильин, обобщая предшествующие концепции философского догматизма, определяет его как «некритический тип мышления, к-рый в восприятии, оценке, понимании реалий не учитывает специфические условия места, времени, действия и слепо привержен однажды усвоенной доктрине». Автор расширяет понимание гносеологического базиса догматизма как «игнорирование динамичности, конкретности, процессуальности истины...», отмечает среди социальных оснований догматизма «корпоративный (классовый, групповой) или личностный эгоизм...» (цит. по: *Ильин В.В.* Догматизм // *Философский словарь* / Под. ред. И.Т. Фролова. 7 изд. – М., 2001. – С. 165).

⁶Догматизм «ограничивает знание науки права описанием и обобщением материала, содержащегося в положительном (действующем) праве, юридическими определениями, формальным анализом юридических понятий и классификацией юридических норм» (цит. по: *Догматизм в праве* // *Юридическая энциклопедия* / Под. ред. М.Ю. Тихомирова. – М., 2009. – С. 263).

⁷См., например: *Даниленко В.И.* Современный политологический словарь. – М., 2000. – С. 241. Э.Я. Баталов дает развернутое определение догматизма в политике. Выделяются гносеологические, психологические и социальные основания догматизма в политике, представлена попытка выделить собственно политические основания определяемого явления (см. подробнее: *Баталов Э.Я.* Догматизм в политике // *Политическая энциклопедия*. В 2 т. Т. 1. – М., 1999. – С. 357 – 358).

⁸*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. – М., 1994. Т. 3. – С. 34.

⁹Там же.

¹⁰См. там же. – С. 370.

¹¹*Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения (на правах рукописи для слушателей) 1794 г. // *Сочинения. Работы 1792 – 1801 гг.* – М., 1995. – С. 304 – 305.

¹²Там же. – С. 305.

¹³*Шеллинг Ф.В.Й.* Философские письма о догматизме и критицизме // *Соч.* в 2 т. Т. 1. – М., 1987. – С. 76.

¹⁴*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.2. – СПб., 1994. – С. 302.

¹⁵Там же. – С. 301.

¹⁶Там же. – С. 302.

¹⁷Там же. – С. 300.

¹⁸*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн.1. – СПб., 1993. – С. 196.

¹⁹*Парамонов Н. З.* Критика догматизма, скептицизма и релятивизма. – М., 1973. – С. 128.

²⁰Там же. – С. 20.

²¹Там же. – С. 21.

²²Там же. – С. 5.

²³Там же.

²⁴*Денисова Л.В.* Догматическое основание метафизических систем. – Омск, 1999. – С. 65.

²⁵Характеристики догматизма см. подробнее: *Денисова Л.В.* Догматическое основание метафизических систем. – С. 63 – 65.

²⁶Там же. – С. 53.

²⁷Там же.

²⁸Там же. – С. 71.

²⁹Там же. – С. 63.

³⁰Там же. – С. 66.

³¹Там же. – С. 71.

³²Там же. – С. 53.

³³Догматизм может рассматриваться, видимо, в двух аспектах. С одной стороны, как наличное состояние сознания, с другой стороны, как сложившийся исторически метод мышления, противоположный диалектическому методу познания действительности. Впрочем, эта проблема нуждается в дальнейшей разработке.

Аннотация

В статье рассматривается актуальная религиозоведческая проблема определения понятия религиозного догматизма как свойства человеческого сознания, характерного для различных религий.

Ключевые слова:

теоретическое религиозоведение, философия религии, догма, догматизм, религиозный догматизм, религиозное сознание.

Summary

The article considers urgent problem of modern religious studies to determine the conception of religious dogmatism as a characteristic of human consciousness that it is typical for various religions.

Keywords:

theoretical religious studies, philosophy of religion, dogma, dogmatism, religious dogmatism, religious consciousness.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Год Франции в России

ЛЕВЫЕ УТОПИИ И СОЦИАЛЬНАЯ НАУКА

Е.А. САМАРСКАЯ

В наше время приходится иногда слышать недоуменные вопросы о том, куда девались из нашей жизни утопии? В XIX – XX веках утопии, и прежде всего социалистические утопии, занимали воображение людей и стимулировали их социальную и политическую активность, влияли на все сферы общественной жизни. Первое объяснение, которое приходит в голову в связи с этим, могло бы состоять в указании на то, что упомянутые выше утопические проекты уже в той или иной форме осуществились и связанная с ними утопическая активность угасла. Такую перспективу предвидел в начале прошлого века К. Мангейм¹. Он предполагал возможность того, что «взрывная» сила утопий будет исчерпана, они утратят свой «трансцендентный» по отношению к общественному бытию характер и растворятся в повседневной жизни. Конечно, возможны еще всплески утопической активности в регионах, где общественные преобразования по тем или иным причинам задержались, но в целом утопии утратят большую часть своей взрывной силы. Мангейм даже полагал, что в будущем возможно «абсолютное отсутствие идеологий и утопий в мире, где все завершено и происходит лишь постоянное репродуцирование»². Он связывал с этим полную победу в обществе «статичной вещиности» и превращение в вещь самого человека, который утратит в этой ситуации волю и способность творить историю.

Тут у нас начинаются расхождения с Мангеймом. Он выступал как апологет исторического творчества, которое вообще было обоготворено в философии и политическом действии XIX – XX вв. Наше время – другое, нас увлекает поток организации общества с использованием задуманных в прошлые века проектов. Конечно, новое проявляется на каждом шагу, но оно уже не столь трансцендентно в отношении сегодняшнего дня, его магистральные линии уже были намечены в прошлом. В этой связи главное возражение Мангейму – социальные утопии прошлого несли в себе не только силу негации, взрывной потенциал в отношении настоящего времени, не только заклю-

чали в себе позитив, проект нового обустройства общества, они еще и предполагали определенное ограничение творчества в силу той истины, которую они в себе заключали. В их проектах уже была заложена определенная «вещность», она появилась не тогда, когда утопии реализовались, она сопутствовала им, когда они появились на исторической сцене в начале XIX в. Здесь имеются в виду французские утописты А. де Сен-Симон, Ш. Фурье, П.-Ж. Прудон. Их теории представляли собой проекты, устремленные в будущее, они несли в себе начатки новой организации общества. Решающим в этом плане у названных авторов было то, что все они претендовали на создание социальной науки и действительно являлись первыми социологами.

Мангейм считал «непревзойденным» тот анализ, который дал теориям социалистов-утопистов Ф. Энгельс, ценя у них прежде всего указание на их «трансцендентный» в отношении общественного бытия характер, на их «идеалистичность» и неукорененность в бытии. Если обратиться к «Манифесту Коммунистической партии» или к «Анти-Дюрингу» Ф. Энгельса, то можно видеть, что марксисты особо выделяли две черты утопического социалистического сознания: 1) утопическими оказываются теории, которые родились на ранней стадии развития буржуазного общества, когда еще не созрела реальная классовая сила, способная уничтожить капитализм, 2) их создатели вынуждены поэтому опираться не на реальные исторические тенденции, а на собственную фантазию, «изобретать, создавать из головы» план нового общества. Все сводится, в конечном счете, к тому, о чем говорил Мангейм: социалистические утопии парят над реальностью, не будучи прочно связаны с течением общественной жизни. Предполагается тем самым, что социалисты, которые традиционно считаются утопистами, были во власти фантазий, хотя и метко критиковали капитализм и имели некоторые гениальные прозрения насчет будущего.

Между тем социалисты-утописты (Фурье, Сен-Симон, Прудон) претендовали на то, чтобы говорить от лица науки. Это касается даже такого бесспорного фантазера, как Ш. Фурье, который уверял, ссылаясь на открытые им самим законы общества, что точно знает период его существования (80000 лет) и особенности функционирования каждой из его многочисленных фаз.

Фурье считал, что мир создан Богом и подчиняется данным им законам. Открыть природные и социальные законы – значит открыть предназначения Бога. Любопытно, что у него обращение к природе и месту человека в ней имеет совсем другой импульс, чем у просветителей. Последние сосредоточились на образе человека природы, вывода из естественного равенства людей (тезис, который можно принять лишь весьма условно) их права на свободу и равенство в обществе. Иное мы видим у

Фурье: он ищет в космосе, на земле, в обществе принципы «универсальной гармонии», его заботит не индивид, или не в первую очередь индивид, а общество и даже мир в целом с его четырьмя сферами — материальной, органической, животной, социальной. Во всех этих сферах он открывает аналогичные законы, обеспечивающие общую гармонию. В материальном мире — это закон всеобщего тяготения, открытый Ньютоном, в социуме — закон притяжения страстей, открытый самим Фурье.

На основе сказанного можно оспорить мнение давнего комментатора Фурье А. Дворцова³ о том, что на содержание и характер учения Фурье оказали сильное влияние просветительская философия XVIII в., промышленный переворот в Англии и первая буржуазная революция во Франции. Если указанные факторы и повлияли на Фурье, то только как объекты его критики. Он протестовал против философии Просвещения с ее акцентом на естественном человеке; он видел в промышленности Англии основу ее островной монополии, пороки которой он разоблачал; он выступал против политических принципов французской революции — свобода, равенство, братство. Из этих принципов только «братство» было ему в какой-то мере близко, «равенство», особенно политическое, ему совершенно чуждо (исключение составляет его требование равенства для женщин), люди его интересовали преимущественно в аспекте неравенства страстей и их взаимопротивления. Что же касается свободы, то она была ему важна как регулятор взаимоотношений полов, а не как политический принцип. Если выразиться точнее, то он выдвигал одни требования для «цивилизации» (так он называл существующий капиталистический мир), а другие — для гармонического общества будущего. В первом случае у него можно видеть политические требования (вроде уже упомянутого равноправия женщин и свобод для них), во втором речь идет об устройстве повседневной жизни, труда, быта, где все основывается на притяжении страстей, а политические, экономические, социальные институты отодвигаются на обочину общественной жизни.

Из-за своей приверженности к закону притяжения страстей Фурье был настроен враждебно к разного рода «моралистам», включая Ж.Ж. Руссо, которые хотели привить людям умеренность. В работе «Новый промышленный и общественный мир» он писал: «Мораль и притяжение друг другу враждебны: мораль хочет привести к социальному согласию путем подавления страстей, притяжение ведет к этому путем полного развития страстей»⁴. Моралисты находятся в противоречии с замыслом Бога: он заложил в нас страсти и они должны удовлетворяться, а не подавляться. В этой связи Фурье оказывался скорее на стороне экономистов, а не моралистов, поскольку экономисты высказывались за рост богатств и защищали право на роскошь, что

ведет к развитию утонченных страстей. Тем не менее, в целом он враждебен и экономистам — ведь они ратовали за экономический индивидуализм и разобщенное хозяйствование, тогда как Фурье был сторонником хозяйственных ассоциаций.

Итак, Фурье выступал за создание общества на научной основе, пропагандируя открытые им «точные» науки: аналогию четырех сфер движения в мире и теорию о притяжении страстей. Важным моментом при этом оказывается идея о возможности научного управления обществом. Жизнь в фаланстерах Фурье должна была строго регламентироваться, начиная от характера работ и рабочих групп для каждого индивида и кончая подбором для него сотрапезников. Предполагалось, что будут существовать особые органы (Фурье иногда называл их биржей), которые будут планировать контакты между людьми на основе знания их характеров и страстей. Эта страсть к организации на научной основе обычно опускается комментаторами как момент фантастический, хотя это далеко не фантазия, а знак нового подхода к обществу.

Сказанное можно показать также на примере Сен-Симона, у которого синтез науки и утопии имеет гораздо более фундаментальный характер, чем у Фурье. Марксисты привыкли противопоставлять утопию и науку, в то время как история социалистических идей демонстрирует, напротив, их взаимопроисхождение. Ж. Гурвич в своих лекциях во Французском коллеже, прочитанных в 50-е гг. XX в. говорил о первых социалистах и в частности о Сен-Симоне. Он напоминал, что надо отличать его социальную доктрину от тех элементов социальной науки, которые в зародышевой форме содержались в его теории. Здесь хочется подчеркнуть другое: без социальных пророчеств Сен-Симона не было бы его социологических открытий. Вообще не случайно в числе первых крупных социологов были социалисты (Сен-Симон, Прудон, Маркс). Свойственная им концентрация внимания на обществе (а не на индивиде) подталкивала их к размышлениям социологического плана.

Нередко в литературе встречаются мнения, что Сен-Симон не был социалистом. Действительно, некоторые важные принципы социализма в его теориях отсутствуют. Он, например, не ставил задачи уничтожения частной собственности, хотя относился к ней без излишнего почтения. Так, он говорил, что интересы производства выше интересов собственности, а его ученики (С.-А. Базар, В.-П. Анфантен, О. Родриг) выступили с идеей отмены права наследования, которая была подхвачена марксистами и фигурировала как одно из программных требований в «Манифесте Коммунистической партии». Далее, взгляды Сен-Симона отличались от взглядов социалистов тем, что Сен-Симон не требовал политического и социального равенства для

низших классов. Маркс писал по поводу работы Сен-Симона «Новое христианство», что ее автор выступил как «выразитель интересов рабочего класса» и сторонник его эмансипации. Но это не совсем так: Сен-Симон никогда не говорил особо о рабочем классе, он говорил о «бедном и самом многочисленном классе», о «низших классах», о «бедном классе». И у него никогда не шла речь об их эмансипации, об их социальном и политическом равенстве. Его твердое убеждение состояло в том, что править в обществе должны преимущественно промышленники и ученые, тогда как простым людям более пристало быть управляемыми, чем управляющими. Анализируя опыт Великой французской революции, он сожалел, что в определенный период верх в ней одержали «невежественные пролетарии», так как «правительство невежественного класса было самым несносным из всех. Счастье, что власть не может долго оставаться сконцентрированной в подобных руках»⁵. Все дело в том, что, говоря об улучшении материального и нравственного существования низших классов и о ликвидации всех прав рождения и всех привилегий, Сен-Симон никогда не отказывался от принципа иерархии (производственной, административной, даже религиозной). Когда ученики Сен-Симона после его смерти провозгласили своеобразный отказ от частной собственности, они также сохранили принцип иерархии, основанной на различии способностей людей, пропагандировали идею меритократии.

Вышесказанное можно резюмировать следующим образом: хотя Сен-Симон и не был в строгом смысле слова социалистом, он прочно вошел в историю социализма — как благодаря своим идеям, так и благодаря более четко выраженной социалистической интенции его учеников. Что же касается его утопии, то ее можно обозначить как проект создания «промышленного общества». В отличие от фантастического проекта Фурье утопия Сен-Симона прочно укоренена в истории, она в известной степени реалистична. Сен-Симон разрабатывал свой проект, когда контуры промышленного общества уже начали вырисовываться. Производство уже выдвигалось на первый план общественной жизни, оно уже втянуло в себя большую часть населения страны. По словам Сен-Симона, 96% населения составляли «производители»: предприниматели, рабочие, крестьяне, торговцы, даже банкиры, короче, все, кто имел отношение к производственным процессам. И только небольшой процент составляли «непроизводители», «праздные» — духовенство, военные, парламентарии, юристы. Тем не менее, Сен-Симон считал, что промышленное общество еще не построено: производство не имеет единого планового начала, оно не подчинено единой цели «общего блага».

Если продолжать разговор об исторической укорененности проекта промышленного общества Сен-Симона, то следует отме-

тить, что оно мыслилось им как разновидность «органического» общества. Различая в истории смену «органических» и «критических» эпох, Сен-Симон полагал, что планируемое им общество должно повторить в общих чертах особенности предшествующего органического общества («феодално-богословского»). Это относится, например, к единению духовных и светских властей, к насаждению морали альтруизма, общественного долга, которая перерастает в новую религию христианского братства.

Несмотря на свою укорененность в истории, а может быть именно благодаря ей, утопический проект Сен-Симона обладал большим взрывным потенциалом. Он означал перенесение производства и производственных отношений в центр общественной жизни, а главное, придание им централизованного и планомерного характера, ликвидацию политической сферы или сведение ее к минимуму, вытеснение общепринятой на тот момент индивидуалистической морали, внедрение в общественную жизнь новой религии. Такова альтернатива, которую Сен-Симон противопоставлял и феодальному обществу, и «переходному», или «буржуазному», обществу с либерализированной экономикой, с непомерно разросшейся в связи с распространением электоральной демократии политической сферой. Его возмущал демократический предрассудок, что политикой может заниматься всякий, независимо от его знаний и способностей. По его убеждению, политика должна стать такой же наукой, как, например, химия, которой, как известно, может заниматься не всякий, а только сведущие в ней люди.

Постоянные апелляции к науке и научности составляют суть сенсимоновского утопизма. Следует, может быть, вникнуть, какая, собственно, наука имеется в виду? Прежде всего, у Сен-Симона речь идет о естественных науках, но не только о них. Он искал некий единый принцип мироздания, лежащий в основе как природы, так и человеческого общества. Как он писал, «общая система наших знаний будет преобразована; она будет основываться на веровании, что вселенная управляется единым неизменным законом»⁶. Поэтому он выражал недовольство царившим в науках того времени эмпиризмом, сам он стремился к систематизации в науках и был поклонником Декарта. Найти общий принцип мироздания и общества для него было равнозначно обнаружению «общих интересов» людей, общего блага. В ранних работах он придерживался того мнения, что этот единый принцип — закон всемирного тяготения (тут просматривается аналогия с Фурье). Этот открытый Ньютоном закон полюбился теоретикам социализма, так как выдвигал вперед принцип единства в человеческом обществе. В конце жизни Сен-Симон модифицировал его для общества как принцип христианского братства.

Кроме общего знания о мироздании, Сен-Симон постоянно имел в виду знание прикладное, которое необходимо в производстве, т.е. конкретное знание о том, как человек может организовать свое господство над природой. И тут мы вторгаемся в сферу политики. Она обретает у Сен-Симона научный характер через производство, так как политика у него и есть управление производством во имя общего блага. В этом он видит суть новой «позитивной» политики: «Политика есть наука о производстве, ставящая себе целью установление порядка вещей, наиболее полезного всем видам производства»⁷. Соответственно, высшая власть в обществе отводилась промышленникам, тем, кто стоял во главе производства. Не «парламентарии», не «народная воля» призваны были к формированию правительства, промышленники сами формируют его из своих наиболее сведущих в деле представителей. Энгельс в работе «Развитие социализма от утопии к науке» правильно писал, что Сен-Симон «объявляет политику наукой о производстве и предсказывает полнейшее поглощение политики экономикой»⁸. Это не помешало тому, чтобы Энгельс обвинил Сен-Симона в утопизме, противопоставляя ему научный подход к обществу со стороны Маркса, хотя ведь и Маркс перенял у Сен-Симона идею о выдвигании экономической жизни и отмирании государства, политической сферы в проектировавшемся им обществе будущего.

Пафос научности у Сен-Симона и сенсимонистов чувствуется и в их взглядах на воспитание и даже на религию. Главная цель воспитания, в том числе и религиозного, состоит, с их точки зрения, во всемерном содействии включению индивидов в систему производственного созидания. Нужно, говорится в написанной сенсимонистами книге «Изложение учения Сен-Симона», «объединить все воли в одну волю и все усилия в направлении к одной и той же цели, цели общественной. Все это можно назвать общим или нравственным воспитанием»⁹. В этом направлении должна действовать и новая религия. Если политика, по убеждению сенсимонистов, растворялась в производстве, религия и производство тоже призваны раствориться друг в друге, весь общественный строй должен быть «во всем его целом религиозным учреждением»¹⁰. Троиединство политики, религии и производства означало их общую научную направленность.

Сен-Симон был одержим идеей тотальности общества, единой и централизованно управляемой общественной системы. В еще большей степени систематизаторами наук и сторонниками централизации управления обществом были его ученики. Они практиковали столь ненавистный М. Фуко стиль мышления и действия, который начал доминировать в Европе в XVIII и XIX вв. вместе с процессами «дисциплинаризации» во всех сферах общественной жизни и осуществления контроля над большими мас-

сами населения со стороны власти. Очень четко это выразили сенсимонисты, их идея состояла в том, что общество должно быть организовано по заранее разработанному плану, и «согласно этому плану им нужно неустанно руководить и в целом, и в деталях»¹¹. Законность иерархии в образе основанного на науке общества они доказывали ссылкой на различие способностей людей: неравенство способностей оправдывает притязания «лучших» на руководство. Жесткая заорганизованность общества у сенсимонистов заставила Ж. Гурвича говорить о том, что они являются этатистами. Да и сам Сен-Симон, по его мнению, выбросил государство за дверь, а оно снова влетело к нему в окно. Эти упреки не кажутся обоснованными. В изображении сенсимонистов административные функции так разрослись, что заслонили собой традиционные функции государства. Надо учесть и господствующую роль науки в их проекте будущего общества. Как антитеза безоглядному сциентизму сенсимонистов, как и марксистов, звучат слова М. Бакунина: «Но и наука подвержена ошибкам. Но даже если бы она их не совершала, то и в таком случае она не должна присваивать себе право управлять людьми вопреки их убеждению и их воле»¹².

В начале статьи был выдвинут тезис о том, что социалистические утопии, обладавшие большой взрывной силой, содержали и позитивный элемент, состоявший в указании на принцип организации планируемого общества. А организации нет без определенных рациональных принципов, без своеобразной науки об управлении. Поэтому сама утопия несла в себе зародыш научного диктата, зародыш «вещности», каковая оказывается не результатом реализации утопии, как думал Мангейм, «вещность» пронизывает утопию изначально. У Сен-Симона мотив «вещности» имел двоякую форму: и как идея о том, что власть примет форму управления вещами, и как идея о том, что люди должны быть зажаты в тесные рамки общественной организации. Известно его высказывание о будущем, в котором «правительства не будут больше управлять людьми, их обязанность ограничится лишь устройством всего того, что мешает полезным работам»¹³. В этой связи П. Ансар пояснял, что согласно сенсимонистскому проекту «исчезнет политическая сфера как сфера, отделенная от гражданского общества»¹⁴. К. Маркс и П.-Ж. Прудон подхватили идею Сен-Симона об упразднении традиционных государственных функций и их замене административно-производственным управлением, у Маркса она вылилась в теорию отмирания государства, а у Прудона — была одним из источников его концепции безвластного общества.

Подводя предварительные итоги, следует остановиться на вопросе, в чем, собственно, заключается сенсимонистский утопизм и каковы его отношения с наукой? В отличие от явно

фантастических планов Фурье, Сен-Симон выступал как строгий ученый, хотя его представления о социальной науке были довольно туманными — что, в самом деле, может дать познанию общества закон всемирного тяготения? Между тем Сен-Симон внес серьезный вклад в создание социологии, его заслуги перед ней подробно перечисляет Ж. Гурвич (историзм, идея классовых борьбы, взаимозависимость материального и идеального в истории, выделение в обществе социальной и политической сфер). И все же, по общему признанию, Сен-Симон был утопистом. С этим можно согласиться, лишь признав, что главная его мысль о том, чтобы сгруппировать общество вокруг производства и наладить централизованное плановое управление хозяйством, не имела ничего утопического, напротив, она была выдержана в духе реальных перемен, набиравших силу при его жизни и особенно после его смерти. Лишь абсолютизация этой вполне здоровой мысли привела Сен-Симона к утопизму.

Идея Сен-Симона о построении общества на научной основе была подхвачена, как уже было сказано, Марксом и Прудонем. Хотя их представления о науке различались, корни у них были общие. Социалисты не могли опереться на факты капиталистической действительности, как это делал либерализм, не могли опереться на традиции, как это делали консерваторы, поэтому они вынуждены были опираться на науку. Причем, в их воззрениях наука была тесно связана с утопией. Можно сказать, что оборотной стороной левых утопий была наука. У Маркса она выглядела как материалистическая трактовка истории, согласно которой социализм оказался высшим этапом исторического прогресса. В этой теории было много истинного, но идея о социализме как высшей цели истории была абсолютизацией некоторых научных истин и поэтому оказалась утопией. Однако в рамках данной статьи мы ограничимся анализом утопического и научного в теориях Прудона.

Нередко приходится слышать, что Прудон не был социалистом и даже что он не был левым. Действительно, к его идейному наследию обращались в XIX — XX веках многие правые. Французский исследователь его творчества Д. Герен как-то сказал, что Прудон, как никто другой, мог балансировать между «революцией» и «реакцией»¹⁵. Он оказал сильное влияние на таких левых, как М. Бакунин, Ж. Сорель, анархосиндикалисты, и на таких правых, как группа «Аксьон франсэз», представители которой считали своей главной задачей борьбу с демократией как «самой большой ошибкой прошлого века»¹⁶. Историк-роялист Л. Димье в 1906 г. охарактеризовал Прудона как теоретика контрреволюции в XIX в. и отметил, что правые ценили у Прудона его критику либерального общества, которое он понимал как общество атомизированных индивидов, где они,

«вырванные из их естественной и региональной среды, объединенные в искусственное общество, были только абстрактными, деперсонализованными и десоциализированными существами, беззащитными перед лицом государственной бюрократии, такой же далекой, как и безразличной, которая правит во имя чисто теоретической, вербальной свободы»¹⁷. Кроме французских правых традиционную ориентацию Прудона почитали правые радикалы фашистского толка. Конечно, многое в его наследии было им чуждо: идеи свободы, равенства, справедливости, самоуправления общин и др. Но в рамках своих анархических утопий Прудон подвергал серьезной критике демократию, что не могло не вызвать реакции у правых разных направлений.

Левая направленность идей Прудона проявилась уже в его первых работах, он вошел в историю политической мысли с широко известной формулой «Собственность — это кража». В ней уже заключен взрывной потенциал его утопии, он претендовал на то, чтобы навсегда разрушить собственность. Взамен ее он предлагал ассоциацию как организационный принцип общественного устройства, но в особой форме, отличной от тех, которые ранее предлагались в истории общественной мысли. Впрочем, надо оговорить, что отношение Прудона к собственности было двояким: отрицая ее в одних случаях, в других он ценил ее положительными сторонами и поставил ее в центр своего проекта социального переустройства.

Главной задачей социальной науки Прудон считал точный подсчет вклада каждого производителя в совокупный продукт общества — без этого невозможна справедливость. Он утверждал, что существующая в современных обществах оплата труда несправедлива: рабочий, занятый в коллективном труде, получает возмещение своего личного труда, а тот излишек продукции, который появился в результате коллективной организации труда, присваивает собственник средств производства. В этом Прудон видит грабеж, так как хозяин не оплатил рабочим затрат «громкой силы, возникшей благодаря сотрудничеству рабочих, благодаря единовременности и гармонии их усилий»¹⁸. Однако речь у него идет не только о рабочих: каждый производитель, трудится ли он индивидуально или причастен к коллективному труду, должен быть уверен в эквивалентной оплате своего труда.

Тут возникает трудный для Прудона вопрос о том, как быть при разделении доходов в обществе со способностями людей, влияют ли последние на величину полученного дохода или собственности? Фурье и Сен-Симон признавали, что вознаграждение в обществе должно соответствовать степени сложности труда и уровню тех способностей, которые требуются для его исполнения. Таким образом, самое большее, чего можно достичь

в плане равенства при идеальной организации общества, это того, чтобы неравенство социальное соответствовало естественному неравенству людей. Прудон, хотя и упрекал коммунистов в том, что они со своим принципом «общности» оказываются враждебными «аристократии ума и таланта», сам фактически пришел к тем же выводам. У него все виды труда равноценны, труд Гомера и труд пастуха измеряются временем труда плюс понесенные издержки. Он говорил, что общество — великан с тысячью рук, из которых каждая выполняет свою функцию и все они равноценны. Короче, общественное разделение труда в глазах Прудона становится основой социального равенства. Общество в идеале видится ему как союз равных, свободно и сознательно заключивших между собой договор об обмене услугами. Этот трудовой договор — по существу коммерческая сделка, ее неизменными условиями являются свобода и равенство договаривающихся сторон — «Кто говорит: торговля, тот говорит: обмен равных ценностей»¹⁹. Главное, каждый должен получить в результате эквивалент затраченного труда и не более того, прибыль недопустима, это проявление неравенства.

Но каков механизм сохранения равенства в обмене, как соблюсти единство равенства и свободы? Прудон говорит так: «Как член общества, я желаю и требую свободы, но она меня не вполне удовлетворяет. В экономических отношениях с моими ближними, кроме одной свободы, я требую Истины, Взаимности и Права»²⁰. Это высказывание вводит нас в сердцевину утопии Прудона. Тут виден его переход от критицизма к позитивному решению проблемы свободы и справедливости, решению, основанному на глубокой вере в роль науки в социальных преобразованиях.

Можно начать с того, что справедливость у Прудона не может быть результатом политической воли, в какой бы форме она ни выступала — как воля монарха или как воля народа: «Но что такое монархия? Это суверенность одного человека. Что такое демократия? Суверенность народа или, вернее, большинства народа. И в том, и в другом случае это суверенность человека вместо суверенности закона, суверенность воли вместо суверенности разума, словом, суверенность страстей вместо суверенности права»²¹. Упорное противопоставление человеческой воли и закона, олицетворяющего собой истину, раскрывает суть его принципа взаимности как способа устройства общества, он заключается в том, что на смену политической воле придет наука. Наука при этом выступает как суверен: человек осознает, что «его истинным вождем и королем является доказанная истина, что политика есть наука, а не хитрость, и что функции законодателя в конечном счете сводятся к методологическому исследованию истины»²².

Но как бы ни хотел Прудон оторвать науку от воли, все же встает вопрос о том, ради какой цели создается наука об обществе, какие ценности здесь задействованы? О них уже шла речь выше: это свобода и справедливость, вернее, свобода, которая дает место равенству, или равенство, которое дает место индивидуальной свободе. Если добавить еще такую его ценность, как труд, то его идеал можно сформулировать как «равенство и свобода производителей». В результате получается, что социальная наука у Прудона все же причастна к определенной воле человека, воле товаропроизводителей, вступивших между собой в обмен и стремящихся к «честному» обмену, без мошенничества и ограбления незащищенных товаропроизводителей со стороны тех, кто имеет более сильные позиции на рынке. Вместо какой-то надчеловеческой истины, которую Прудон противопоставлял человеческой воле, мы получаем истину вполне человеческую, действующую с определенной целью — обрести равенство в обмене.

Главный объект нападок Прудона — прибыль на капитал, доходы от собственности. Прибыль несправедлива, ибо капитал и собственность вообще непроизводительны, производит только труд, только он дает право на доход. Каждый должен потреблять столько, сколько он производит, излишек сверх того означает, что часть дохода отнята каким-то образом у других, а это и есть кража у работника положенного ему дохода. Работник выносит на рынок свой продукт и должен получить за него эквивалент в виде товаров других производителей. Это относится и к независимым производителям, и к наемным работникам, которые должны получать в виде заработной платы эквивалент своего труда плюс свою долю того излишка, который дает коллективная организация труда. Капиталист-предприниматель тоже должен получать доход, эквивалентный его труду.

Вопрос упирается в то, как исчислять стоимость обмениваемых продуктов, чтобы можно было говорить об их равноценности. Как уже ясно из сказанного, стоимость продукта измеряется затраченным на его производство трудом, точнее, временем труда. Под оболочкой обмениваемых на рынке товаров скрывается то или иное количество труда. Прудон нападает тем самым на закон спроса и предложения, который может дать место неэквивалентному обмену. В области обмена должен царить строгий подсчет: «Все вопросы внутренней политики должны разрешаться согласно законам областной статистики, все вопросы внешней политики на основании данных международной статистики»²³. Соответственно статистике измеряется доля каждого в совокупном продукте пропорционально вложенному им труду. Эту «пропорциональную» стоимость Прудон назвал еще «конституированной» стоимостью и считал, что она и есть «сама

теория равенства»²⁴. Так была преобразована Прудонем теория трудовой стоимости, открытая А. Смитом, теория, от которой отталкивался и Маркс. Но последний, как и все коммунисты, склонялся к тому, что в будущем потребительная стоимость одержит верх над меновой стоимостью. Прудон хотел сохранить меновую стоимость и экономическую свободу, но уничтожить связанное с ними неравенство.

Выше речь шла о науке строгого подсчета, о статистике, с помощью которой должен был осуществляться, по замыслу Прудона, принцип равенства условий труда и обмена. Но социальная наука в его понимании имеет и другую сторону, ту, которая посвящена законам исторической эволюции экономики и общества. Прудон пишет о них в работе «Система экономических противоречий, или Философия нищеты», которую так разругал некогда Маркс. В ней Прудон постулировал наличие в истории некой духовной силы, которая управляет движением общества и которую он символически отождествил с Богом. Это своего рода коллективный разум, под его влиянием история движется в определенном направлении, переходя от эпохи общности к эпохам разделения труда, машины, конкуренции и т.д. Движущий стимул всей эволюции, как идеальной, так и реальной, состоит в борьбе антиномий экономического характера, восходящих, в конечном счете, к борьбе либерализма и социализма, равенства и свободы, принимающих на каждом этапе особый характер. Все это напоминает диалектические построения истории у Гегеля и Маркса, хотя Прудон не читал Гегеля. Но он знал о его философской концепции от Маркса и других немецких политических эмигрантов во Франции. Отправляясь от коллективного разума своей эпохи, от ее антиномий, Прудон выдвинул на первый план проблемы соотношения труда и капитала. Современная ситуация требует, писал он, чтобы шла «война труда против капитала, война свободы против авторитета, война производителя против непроизводителей, война равенства против привилегий»²⁵. В этой связи Прудон возлагал надежды на государство (федералистское государство особого типа), которое, встав на сторону труда, свободы и равенства, поспособствует социальному прогрессу. Оно может выполнить заказ времени, следуя императивам социальной науки («социальной метафизики»). Таким образом, назревшие реформы требуют опоры на науку двойного рода: на социальную метафизику и на строгий подсчет (статистику), первая — наука дедуктивного характера, вторая — имеет эмпирическое происхождение.

В заключение можно отметить, что разные представители левого утопизма ставили перед собой задачу тотального преобразования существовавшего в то время общества. Они обладали большой негативной силой, но имели и большой позитивный

заряд. Мангейм рассматривал утопии как форму исторического творчества людей. Однако он упустил другую сторону дела: левые утопии, о которых шла речь выше, конечно, взывали к историческому творчеству, но они еще и претендовали на научность, несли в себе науку, которая предлагала варианты тотальной организации общества. Их наука, у каждого своя, несла в себе еще и идею общества как «вещности», общества, подлежащего строгому регулированию. Сен-Симон первый выдвинул мысль, что в будущем управление людьми уступит место управлению «вещами», не заметив того, что и люди в таком случае станут «вещами». Прудон, по сути, согласен с Сен-Симоном, его идеал вещиности строился на торговом принципе «сколько даешь, столько берешь», принципе, который он хотел распространить и на экономику, и на политику, и даже на нравственность. И как бы далека ни была наука утопистов от современной социологии, левые утописты закладывали ее основы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Мангейм К. Идеология и утопия. Ч. 1 и 2. — М.: АН СССР, 1976.

² Там же. Ч. 2. — С. 81.

³ См.: Дворцов А. Вступительная статья // Фурье Ш. Избр. соч. Т. 1. — М.: Соцгиз, 1939.

⁴ Фурье Ш. Избр. соч. Т. 2. — С. 138.

⁵ Сен-Симон А. де. Собр. соч. — М.; Пг., 1923. — С. 200.

⁶ Там же. — С. 145.

⁷ Там же. — С. 204.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. — С. 196.

⁹ Изложение учения Сен-Симона. — М.; Пг., 1923. — С. 169.

¹⁰ Там же. — С. 235.

¹¹ Там же. — С. 232.

¹² Бакунин М. Анархия и порядок. — М.: Эксмо-пресс, 2000.

¹³ Сен-Симон А. де. Собр. соч. — С. 195.

¹⁴ Ansart P. Saint-Simon. — Paris, 1969. — P. 56.

¹⁵ Cf.: Guerin D. Proudhon, oui et non. — Paris, 1978.

¹⁶ Preposiet J. Histoire de l'anarchisme. — Paris, 2005. — P. 200.

¹⁷ Ibid. — P. 199.

¹⁸ Ibid. — P. 109.

¹⁹ Ibid. — P. 124.

²⁰ Прудон П.-Ж. Французская демократия. — СПб., 1867. — С. 369.

²¹ Прудон П.-Ж. Что такое собственность? // Прудон П.-Ж. Анархизм и власть. — М., 1992. — С. 30.

²² Там же. — С. 256.

²³ Там же. — С. 258.

²⁴ Proudhon P.-J. Système des contradictions économiques. — Paris, 1923. — P. 115.

²⁵ Ibid. — P. 344.

Аннотация

В статье дан сравнительный анализ теорий французских левых утопистов первой половины XIX в. Речь идет о том, что в их теориях большое место занимала наука, и хотя их представления о научности отличались от современных, утописты закладывали основы социологической науки.

Ключевые слова:

история, утопия, наука, общество, природа, производство, социализм, равенство, иерархия, свобода.

Summary

The article undertakes a comparative analysis of the theories held by French left utopians in the first half of the nineteenth century. The purport of the investigation is to show that science was of prime importance for them and that despite the fact that their representations of science were far from the modern ones, it were the utopians who laid the foundations for sociology as a science.

Keywords:

history, utopia, science, society, nature, manufacture, socialism, equality, hierarchy, freedom.

НЕКОТОРЫЕ ПРАВИЛА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ¹

Ж.-Л. МАРИОН*

I. Границы предмета

В соответствии с задачей данного сборника исследований, мы не претендуем на выработку методологии, которой в идеале должна была бы следовать история философии, равно как и на воспроизведение методологии, которой уже пользовались некоторые наиболее видные ее представители². Мы лишь пытаемся воссоздать некоторые из основных черт метода, используемого в работах по истории философии в течение последних 25 лет.

Именно в этот период мы наблюдаем расцвет исключительного в этом веке интеллектуального поколения (Алькие, Белаваль, Костабель, Дибон, Жильсон, Геру, Гуйе, Вино и др.). Кроме того, мы предпочитаем говорить именно о французской ситуации, и обусловлено это не узостью нашего исследования (далее мы увидим, какого прогресса достигла в этот период его интернационализация), а тем, что Франция сделала нечто большее, нежели просто сыграла определенную роль на мировой арене в качественном и количественном воскрешении этой дисциплины. Мы будем придерживаться преимущественно тех работ, с которыми лучше знакомы, а именно классических текстов по истории философии, распространивших свою плодотворную энергию на эти годы. Таким образом, пусть от нас не ждут комментариев, которые мы с самого начала не обещали дать. В данном случае будет представлен лишь краткий очерк о процедурах исследований, а не их результаты и интерпретации; очерк, ограниченный пространством и временем, в его основе лежит узконаправленная работа и опыт исследователя, столкнувшегося, подобно многим другим, с трудностями, которые ему удалось преодолеть лишь частично, и которые он начинает понемногу прояснять. Мы будем опираться, прежде всего, на идеи, изложенные в наших собственных работах³, однако надеемся при этом прийти к более широким выводам.

II. Доказательство

Как следует уже из названия истории философии – это философская (а не только историческая) дисциплина, которая стремится к убедительности, ибо претендует на выдвижение тезисов, основанных на *доказательствах*. Этим она отлича-

* Жан-Люк Марион – французский философ-феноменолог, теолог, историк философии. Статью, посвященную его творчеству, см. в № 7 за текущий год.

ется от эссе по поводу того или иного автора или какой-либо проблемы по истории идей (без доказательств, без тезисов, к которым можно вновь вернуться), от учебников (тезисы без доказательства) и от *Историй философии*, которые строго доксографичны в своих исчерпывающих амбициях (информация, доказательства, но без чистых нейтральных тезисов), к тому же более характерны для наших соседей (Италия, США), нежели для нас.

1. Условия таких доказательств могут быть определены просто — историк философии должен: а) досконально знать автора; б) не выдвигать никаких положений, которые он не может подкрепить *аргументами* — текстами или их корректной герменевтикой. Первое требование, материально осуществимое, требует лишь времени и памяти. Второе, не имеющее материального выражения, требует куда большего — честности. Так, корректная герменевтика делает необходимым применение «принципа милосердия», ибо интерпретатор должен сначала признать, что изучаемый им автор имеет основание защищать то, что он утверждает вплоть до доказательства от противного, т.е. он по определению является более просвещенным и более глубоким, нежели его интерпретатор (который никогда не должен забывать, что интерпретации устаревают, а великие тексты остаются). Это в конечном итоге предполагает отказ от какой-либо изначальной и остаточной идеологии: начиная с «Материализма и эмпириокритицизма» и вплоть до, как минимум, «Трех реформаторов» и «Спрятанного Бога» (не говоря уже о других, менее известных работах), опыт показал, что отказ от убежденности в собственной исключительности имеет свои основания. В конечном итоге, интерпретатор может нас просвещать по поводу автора или проблемы только в том случае, если он согласен не заставлять своего читателя вновь проделывать уже совершенную им самим работу. Только при этом условии абсолютно оправдано стремление, как говорил Кант, лучше понять автора, чем он сам, избегая смешного и следуя общему герменевтическому правилу.

2. То, что характерно для историка философии в отношении к *interpretandum* (лат. изучаемому. — Прим. пер.), применимо и к читателю в отношении к *interpretans* (лат. изучающему. — Прим. пер.). Так, читатель должен знать не только рассматриваемые тексты, но и серьезно следовать предлагаемой интерпретации. Чтобы понять ее, ему следует по мере возможности отказаться от всего а priori идеологического. Он должен повторить работу интерпретатора, как интерпретатор должен был повторить изучаемое им учение. Именно поэтому нет в философии «публики», «потребляющей» философию, но не занимающейся ею (в противоположность литературе, экономике или кино): читатель философских и историко-философских текстов должен, таким

образом, философствовать сам. Казалось бы, эти требования самоочевидны, но на практике они часто не соблюдаются.

3. Другая сторона честности состоит в признании невозможности какого-либо доказательства без соблюдения требования добросовестности. Речь в данном случае идет не о психологическом состоянии, а о герменевтическом правиле. Иллюстрацией недобросовестного отношения к исследованию может служить следующее утверждение: «Я демонстрирую вам каждый из элементов доказательства, но не считаю необходимым анализировать их и обсуждать, я отказываюсь делать вывод, поскольку он меня затрудняет». О каком «затруднении» идет речь? О явной идеологической цензуре, имплицитном интеллектуальном запрете, «эпистемологическом препятствии» или отказе от новой парадигмы — все равно. Речь всегда идет о том, чтобы, в конце концов, оспорить очевидное, не уступить ему, потому что оно активно навязывает себя в противоположность картезианскому требованию к познанию, состоящему в признании важности даже гиперболизированного сомнения, ибо сама очевидность его предписывает, и она же его рассеивает, — это этическое требование, ставшее в конечном итоге моральным условием поиска истины. Если же такое «затруднение» не преодолевается, то всякая дискуссия прекращается, поскольку таким образом (как утверждал Аристотель, философ не может спорить с тем, кто отвергает первоначальные принципы дискуссии) происходит отказ от самой рациональности. Недобросовестность может также проявиться в чрезмерной ясности, признании в собственной циничной правдивости: «Я отвергаю любую вашу аргументацию, поскольку я подозреваю, что вы думаете не столько то, что говорите (что я бы в определенных условиях принял), сколько то, чего не говорите, как если бы вы говорили *противоположное* тому, что говорите. И таким образом я свободен от доказательства, которое вы, очевидно, основываете на том, чего вы не говорите, не представляете и даже явно отрицаете». Рассуждение такого типа послужило, в частности, обвинению Декарта в атеизме со стороны Воэциса под тем предлогом, что он якобы наглядно доказывал существование Бога. Такого рода философствование уничтожает саму философию. Остается выбрать между кажущимся затишьем в научных дискуссиях и абсурдными схватками на телевизионных площадках.

4. Означает ли это, что таким образом нет основания ни для отвержения, ни для критически обоснованного принятия того или иного философского тезиса по поводу философского текста? Как раз, напротив, здесь возможны два типа аргументации — с помощью факта и с помощью разума.

С помощью факта: необходимо, если это возможно, в качестве подготовительного приложения к основной дискуссии,

внести правки в неточные ссылки, исправить очевидно или потенциально спорные интерпретации текста, при случае принося в дискуссию иные, неизученные тексты. Кроме библиографических отсылок, структуры текстов и перевода, можно и должно подчеркнуть важнейшие очевидности, упрямое игнорирование которых порождает совокупность бесполезных комментариев, выявленных в ожесточенной полемике, например, будто бы не хватает *μεταφυσικά* у Аристотеля, «негативной теологии» у Дионисия, *argumentum ontologicum* у Ансельма, *analogia entis* (лат. — аналогия сущего. — *Прим. пер.*) у святого Фомы, «субъекта» и «субъективности» у Декарта в концепции *ego*, *Deus sive natura* (лат. — Бог или Природа, тождество Бога и Природы. — *Прим. пер.*) в «Этике I», *ontologia* в греческом языке до Гоклениуса (1613) и в латыни до Клоберга (1664). Мы говорим лишь о необходимости проведения добросовестной подготовительной работы, в которой мог бы проявиться дух полемики, об учености и честном удовольствии. Однако, конечно, в этих деликатных уточнениях еще ничего не решается.

Серьезные вещи начинаются тогда, когда читатель воспроизводит оригинальность и силу доказательства, в некоторых случаях достигая абсолютно нового успеха по сравнению с достижением интерпретатора, и пусть он думает, что фактически идет дальше того вывода, который удалось сделать последнему. В этом случае дискуссия не превращается в подобие петушиного спора, срывающего аплодисменты некомпетентной публики, а разворачивается по поводу сущностно важного — новой истины, уже установленной и проверенной с помощью интеробъективности, обеспечиваемой двумя (и более) беспристрастными совпадающими друг с другом взглядами. Может ли в этом случае дискуссия идти дальше и шире того, что предвидел ее инициатор? Несколько примеров: ведет ли важность доктрины создания вечных истин к простой оппозиции «сущего» и «бытия», или же она окончательно закрывает вопрос об аналогии? Предполагает ли представление о Боге в глубине современной метафизики развитие августиновской иллюминации или же, приписывая ее божественному Слову, оно радикальным образом универсализирует характерную для бытия в целом интерпретацию, которую устанавливала картезианская революция? Разрыв между *causa* и *ratio* указывает на простой «латентный период принципа достаточного основания» или на неопределенность границ единственности теории причинности и ее замены синтетическим единством трансцендентальной апперцепции? Свидетельствует ли «смерть Бога» об атеизме в метафизике или же, напротив, она вновь ставит вопрос о Боге как таковом в противоположность приписываемому метафизике концу? Наконец, феноменологическая редукция ведет исключительно к сущему или к бытию, или,

быть может, ее задача состоит в выявлении чистого данного в сознании? Когда сталкиваешься с подобными тезисами, речь не идет ни об их одобрении, ни об их жесткой критике (известные интерпретаторы хорошо знают изучаемые ими тексты и «ошибаются» не чаще философов, которых они читают), но о том, чтобы рассмотреть возможность их более широкого применения.

Исходя из общего правила для того, чтобы серьезно обсуждать интерпретацию в истории философии, необходимо провести различие между: а) истинным тезисом (точным с точки зрения факта и значимым с точки зрения концепта); в) неточным тезисом (с точки зрения факта), но рационально обоснованным (с точки зрения концепта) или, наоборот, точным (с фактической точки зрения) и ложным (концептуально); и с) неточным с фактической точки зрения тезисом и рационально не обоснованным с точки зрения концепта. Первые остаются употребимыми в новых условиях, непосредственно или косвенно; последний же вовсе непригоден, а потому нет необходимости его рассматривать.

Сложность текстов и тонкость вопросов часто ведут к тому, что ядро одной и той же интерпретации переходит от одного автора к другому: так рождается историко-философская школа (на ум приходит интерпретация Декарта Марбургской школой, которая сначала ограничивалась доскональным изучением «Правил для руководства ума» и первой «Критики»). Подобно тому, как много времени требуется на выработку аргументов, так и учение этой школы, долгое время не имевшей ничего общего с идеологией, оставалось абсолютно правомерным.

5. Признание существования новых интерпретаций всегда зависит от ничем не ограниченной, свободной и компетентной интеробъективности, от *res publica litteraria* — коммуникации во время узконаправленных коллоквиумов, утверждающих соответствие текстов выступлений ограниченной, но четко поставленной задаче, — от долгого преподавания, позволяющего в процессе постоянного повторения убеждаться в истинности или ложности выдвинутых положений, — все это разворачивается в разнообразной, обязательно интернациональной группе собеседников. Обеспечиваемой таким образом интеробъективности противостоит идеологическая интеробъективность, объединяющая лишь гомогенные кружки людей, в которых господствует принцип «Никто, кроме нас и наших друзей, не обладает разумом», что является простым супплетивным дополнением к амбициям и консерватизму.

III. Изучаемый текст

История философии, конечно, должна стремиться к тому, чтобы оставаться философичной. Однако это не должно служить оправданию лениности, поскольку история философии

должна быть, прежде всего, научной. Для того чтобы обосновать себя в качестве научной дисциплины, она должна постоянно *приумножать обоснованные знания*. Никакое новое знание не может рассматриваться без освоения предыдущего — это длительный, порой выматывающий процесс накопления знания. В противном случае новое знание становится либо произвольным в своем первоначальном отправлении, либо повторением прежних апорий и, что еще хуже, — повторением уже принятых решений, что является признаком идеологии и академизма.

1. Приумножение знаний требует никогда не экономить на работе с текстами. Ни одно новое прочтение не может быть необходимым, если оно в той или иной степени не покушается на изменение изучаемого текста. Даже наиболее известные тексты зачастую требуют дополнительной корректировки (например, Декарт АТ X, 378, 1, и АТ VII, 79, 16). За очень редкими исключениями, серьезного интерпретатора отличают по его филологическим пристрастиям. Если *a fortiori* опираться лишь на переводы, на туманные референции и т.п., то это дисквалифицирует всякое герменевтическое требование. Далеко не все интерпретаторы ему следуют.

2. Что касается самого текста, то необходимо не только разобратся в напечатанных страницах или тех, которые с рациональной точки зрения заслуживают того, чтобы их напечатали, но и во всех прочих средствах, позволяющих приблизиться к нему (тексту. — *Прим. пер.*) аналитически или статистически. Так, число *индексов*, указывающих на встречаемость (тома, страницы, строки, порядка слов в строке и т.д.) абсолютно, а их частота относительна; они указывают также на недостатки, *гапаксы* и низкие частоты. Также указатели слов и цитат, встречающиеся в других книгах, подчеркивают эквивокальность концептов, сильных синтагматических связей между терминами («концептуальные ячейки»), хронологического развития и т.д. В некоторых случаях индексы и указатели применимы к двум различным естественным языкам, даже к большему числу (например, у Лейбница), и показывают, что порой термины одного языка не находят даже у одного и того же автора четкого соответствия (отсюда неперебиваемые термины, содержащиеся в произведении). Необходимо признать, что никакая история философии не может сегодня пренебречь этими средствами. Кроме того, не стоит ни переоценивать их, ни заблуждаться по поводу их полезности, поскольку, без сомнения, они не способствуют (с нашей точки зрения, за еще более редкими исключениями) никакому позитивному открытию. Так, статистическое исследование, проведенное с использованием этих средств в нескольких известных случаях (Фома Аквинский, Мальбранш, «Интеллектуальный европейский дискурс» или «Богатство французского

языка» и т.д.) привело лишь к тому, что статистически подтверждался значительный рост лексики, а технически не оснащенное чтение в течение долгого времени было неэффективным. Короче говоря, полезность этих инструментов остается негативной. Они никогда не придают законной силы новым интерпретациям, но почти всегда позволяют отвергать новые опасные гипотезы, демонстрируя, что ни один текст не удостоверяет мнимого концепта (нет больше «субстанции с единственным атрибутом», как и *fundamentum inconcussum* (лат. — незыблемого основания. — *Прим. пер.*), в том числе рассматриваемого как раздвоение (на два *cogito*), он также не обосновывает анахронизм («субъективность», «сознание» и т.д.). Таким образом, может быть проведено различие между текстом и тем, что седиментация комментария не перестает к нему добавлять или в нем заменять: лучшей иллюстрацией является отсутствие «*cogito ergo sum*» в «Рассуждениях», в латыни более не говорится о *metaphysicae*, но о *prima Philosophia*. Иначе говоря, имеющийся у нас в наличии текст (мы намеренно избегаем варварского обозначения вроде *гунер-текста*, который, впрочем, имеет отношение лишь к дополнительной электронной подпорке) в значительно большей степени служит тому, чтобы устранять и признавать недействительным (согласно квази-попперовской эпистемологии), нежели утверждать и изобретать нечто новое. Нет никакой опасности: он никоим образом не лишает рискованной возможности интерпретации и необходимости культуры, напротив, он их утверждает, подобно тому, как вторая часть связки утверждает наличие первой.

3. Данные о большинстве наиболее крупных авторов, которыми мы располагаем благодаря надежным, если не исчерпывающим библиографиям (критическим или некритическим), представленным в периодических изданиях или в отдельных сборниках, расширяют даже само понятие текста в истории философии. Отныне под текстом подразумевается не только совокупность написанного философом, собранного с помощью доксографии (в процессе изучения с учетом аутентичности и при необходимости косвенных свидетельств), но также история его интерпретации. Сама эта история предполагает несколько элементов, которые порой трудно разделить: **a)** новые знания, которые модифицируют в определенной степени реальность текста или же добавляют к нему окончательно установленные источники: комментарий к классическому тексту, не учитывающий критические издания, вышедшие после его опубликования, более не принимается; **b)** образцовые интерпретации современных рецензентов, не только французских, но и иностранных: невозможно не принимать во внимание второисточники на английском (хотя большая часть англосаксонских текстов до сих пор неизвестна в Европе, мы должны учитывать результаты на-

ших исследований, осуществленных американцами), немецком (несмотря на уменьшение степени международной открытости этого региона), итальянском (в условиях постоянной экспансии все время развивающегося знания), голландском, иногда испанском, конечно же, русском, польском, венгерском, румынском языках и т.д. Преобладание рецензий на иностранных языках становится все более и более определяющим фактором, и если наличие мультязыковой библиографии еще ни о чем не свидетельствует, то ее отсутствие обесценивает исследование окончательно. Интернационализация научного сообщества без сомнения предъявляет больше требований к гуманитарным наукам (и к философии в частности), нежели к так называемым точным наукам (в которых преобладают англоязычные источники); **с)** наконец, интерпретация философа должна интегрировать историю его интерпретаций и его прочтений последующими философиями, особенно философиями того же уровня, какими бы ни были их намерения, полемики или недопонимания. Например, прочтение Декарта Паскалем, Спинозой, Мальбраншем, Локком, Лейбницем, Кондильяком, Вольфом, Кантом, Шеллингом (а также Фихте), Гегелем, Шопенгауэром, Марксом, Ницше, Гуссерлем, Бергсоном и Хайдеггером, а также Левинасом, Анри и «аналитиками» открывает больше перспектив и возможностей по сравнению с интерпретациями простых комментаторов, лишенных каких-либо оригинальных философских замыслов (не стоит их в этом укорять, но имеет смысл это признать). Так, если интерпретатор допускает, произвольно (наивно претендуя на объективность) или непроизвольно (по незнанию), абстрагирование от этих канонических герменевтик, есть все основания утверждать, что он ограничится повторением того или иного толкования без оценки его возможных пределов, подкрепляя его идеологически и рискуя при этом оказаться в плену архетипических противоречий.

4. Расширение текста и герменевтической библиотеки требует также не отделять историю философии от других параллельных историй, которые подчас могут пролить на нее свет, хотя они, к сожалению, часто остаются неизученными. Так обстоит дело с историей искусств, наук, права, литературы и, что примечательно, теологии. Теоретические парадигмы оправдывают себя в истории философии благодаря достигаемым ими результатам, поэтому нет никаких оснований отказываться от обращения к концептам и проблематикам, происходящим из теологии, в частности, христианской. Важно то, что начиная с I в. до н.э. любая западная философия должна была сопоставлять себя с христианским откровением и могла проявлять себя позитивно или негативно лишь в диалоге с ним. Как писал Декарт, все философы заслуживают называться «христиански-

ми философиями» (AT VII, 3, 6), особенно если они, можно добавить, подобно Ницше и Хайдеггеру, отвергают христианство (А. де Любак). Немецкий идеализм может и даже должен быть прочтен как Страстная Неделя для философов (К. Тильетт), не рискуя потерять свою спекулятивную свободу. Если бы история философии абстрагировалась от теологических вопросов, то ей, очевидно, не хватало бы понимания многих аспектов изучаемых концепций. Опыт подтвердил это на множестве примеров.

5. Такое расширение и углубление философского текста, выбранного для изучения, предполагает длительный анализ (тогда как в действительности формулирование еще необоснованного тезиса осуществляется в очень короткие сроки, что создает серьезное препятствие на пути исследовательского прогресса и объясняет относительность блага, приобретенного в результате успешного завершения исследования). Однако в то же время это говорит о том, что выбранные способы организации этих материалов и используемые методологические средства всегда свидетельствуют об уже чисто философских решениях. Это происходит не потому, что история философии становится более научной и действенной благодаря наращиванию научного знания, из чего следует, что она становится менее философичной и спекулятивной, а как раз напротив, она должна стать еще более спекулятивной, поскольку в ее обязанность входит еще большее управление знаниями. Концепт не основан на незнании, а лень мысли никогда не ведет к большей учености.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Marion J.-L. Quelques règles en l'histoire de la philosophie // Les Études Philosophiques. – Paris: PUF, 1999, № 4. – P. 494 – 510.

² В противоположность другим исследованиям – таким, как: «Утверждение разрыва: Декарт в прочтении Жильсона» («L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes») в книге М. Куратье «Этьен Жильсон и мы: философия его истории» (Couratier M. Etienne Gilson et nous: la philosophie de son histoire) или «От схожего к тому же самому» («Du pareil au même»), или «Как Хайдеггер позволяет переделать историю философии?» («Comment Heidegger permet-il de refaire de l'histoire de la philosophie?») в книге М. Аар «Херн. Хайдеггер» (Haar M. L'Herne. Heidegger. – Paris, 1983) и более позднее: «Об учетверенном методе прочтения философских текстов – избрание Анри Гуйе» («D'une quadruple méthode pour lire les textes de la philosophie – la pertinence d'Henri Gouhier») в книге Д. Ледюк-Фаетта «Взгляд Анри Гуйе» (Leduc-Fayette D. Le regard d'Henri Gouhier. – Paris, 1999).

³ Имеется подюжины таких работ, а также аннотированный перевод и комментарии к «О серой онтологии Декарта» («Sur l'ontologie grise de Descartes», 1975) и «Картезианские вопросы II» («Questions cartésiennes II», 1996).

Перевод с французского А.В. Ястребцевой.

Окончание следует


Зарубежная философия.
Современный взгляд


**ЯЗЫК И МЫШЛЕНИЕ В ФИЛОСОФСКО-
ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ
В. ФОН ГУМБОЛЬДТА И Х. ШТАЙНТАЛЯ**

Е.К. РОМАНЕНКО

Развитие так называемого лингвистического релятивизма в немецком философском языкознании XIX – XX вв. связано прежде всего с именами В. фон Гумбольдта – значительной фигуры в немецкой мысли, и его последователей: Х. Штайнтала, М. Лацаруса, В. Вундта, а также Г.Г. Шпета, А.А. Потемни и многих других. Если наследие Гумбольдта более или менее исследовано в отечественной мысли, то концепциям его ученика Х. Штайнтала, который также был известен в научном мире второй половины XIX в. как исследователь восточных и африканских языков, а также издатель «Журнала по психологии народов и языкознанию» (выходившего в 1860-х – 1900-х годах в Берлине), посвящено не так много трудов.

Хайман (Герман) Штайнталь (*Heymann Steintal*, 1823 – 1899) – безусловно, не самая яркая фигура в немецкой науке, но его наследие все же имело определенное влияние. Так, Р. Миллер указывает, что Штайнталь и его идеи в области этнопсихологии (*Völkerpsychologie*) повлияли на Ф. Боаса, который впервые представил саму идею лингвистической относительности американскому научному сообществу, и одним из учеников которого был Э. Сэпир, сформулировавший гипотезу лингвистической относительности в ее современном виде¹. Круг вопросов, которые затрагиваются в этом исследовании: взаимосвязь языка и мышления, первичность или вторичность одного по отношению к другому, «принцип действия» языка и семантическое освоение языковым сознанием действительности, момент возникновения языка в человеческом сознании. Попытки их решения самим Гумбольдтом и Х. Штайнталем в процессе развития языкознания и этнолингвистики и будут составлять предмет данной статьи. Предметное поле их исследований примечательно также своим междисциплинарным характером – оно идет на границах философии, психологии, антропологии, этнологии и языкознания.

Хотя своими основными исследованиями Гумбольдт занимался уже на склоне лет, однако идею об определяющей роли языка по отношению к мышлению можно найти уже в самых

ранних его работах. Еще в начале XIX века, посетив страну басков в Испании, Гумбольдт впервые обратил внимание на язык этого маленького народа, разительно отличающийся от других индоевропейских языков. В 1801 году в монографии, посвященной баскскому языку, он впервые установил, что «разные языки – это не различные обозначения того или иного предмета, а различные видения (*Ansichten*) его»².

Основной труд Гумбольдта «О различии строения человеческих языков» впервые ясно ставит в теоретическом языкознании вопросы о лингвистической относительности, т.е. о влиянии языка на мышление его носителей и зависимости картины мира человека от естественного языка, на котором он говорит. Но вопрос о зависимости языка от мышления поднимался в европейской философской мысли и ранее. Исторический контекст, в котором развивалось это учение – конец XVIII – начало XIX вв., время перехода от философии Просвещения, ставившей во главу угла разум, к эстетической парадигме Романтизма, провозгласившего культ чувственности; помимо этого определенное влияние на его учение оказали вызванные кантовской «коперниканской революцией» гносеологические споры.

Для мыслителей пред-Просвещения и Просвещения (Локк, Лейбниц) был характерен взгляд на язык как на «инструмент разума», т.е. как на нечто вторичное по отношению мыслительной способности человека. Кроме того, просветители, в частности Локк, полагали язык как инструмент коммуникации, созданный, «сконструированный» по договоренности коллективом носителей. Противоположную позицию занимали романтики: так, Гаман и Гердер указывали на то, что в человеке сама способность мыслить зависит от языка, а значит, язык не подлежит рационализации. Как отмечает Р. Браун, Гумбольдт, занимал по этому вопросу одностороннюю позицию, и его можно считать скорее продолжателем иррационалистической линии Романтизма, чем рационалистической линии Просвещения – Гердер был именно тем посредником, благодаря которому Гумбольдт усвоил идеи Гамана.

Таким образом, по мнению Брауна, Гумбольдт склоняется к романтической традиции: в противовес просвещению, выведшему язык из рациональной природы человека, романтики указывали на его «чувственную», аффективную природу. Язык, учили близкие к Романтизму мыслители, возник из первоначально неоформленных, инстинктивных выкриков, которые позже эволюционировали до уровня звуковых знаков. Эта линия в философии языка началась еще с Лукреция, а из просветителей ее придерживались Кондильяк и Руссо³.

Еще раньше, в небольшом эссе «О мышлении и речи»⁴ (1795), Гумбольдт определяет алгоритм мышления следующим

образом: поскольку мышление есть различение мыслящего и предмета мысли, дух, «представляя» предмет, должен объединить представляемое в некое *сущностное единство*. Полученные путем объединения представления человеческого духа сравнивает, соединяет и разделяет в мыслительных операциях: синтетических и аналитических. Базой же для мышления всегда являются «общепринятые формы нашей чувственности», в рамках которых и синтезируются наши представления. Язык играет в этом синтезе решающую роль: «*Чувственное обозначение единств* (курсив мой.— *Е.Р.*), с которыми связаны определенные фрагменты мышления для противопоставления их как частей другим частям большого целого как объектов субъектам, называется в широчайшем смысле слова языком»⁵.

Собственно, именно в связи с «синтезом» в понятии многообразия чувственного, можно говорить о «семантическом освоении» действительности человеческим сознанием. Алгоритм языкового освоения действительности в системе Гумбольдта выглядит следующим образом: выделяя ту или иную особенность, «сторону» предмета, человек стремится обозначить схожие предметы сходными звуковыми комплексами. Слово — не простое обозначение «образа» или «картины», которая возникает в сознании говорящего при произнесении того или иного слова, но — обозначение целого комплекса ощущений и представлений, которые возникают в сознании в связи с тем или иным понятием: «Все его разнообразные понятия и образы, все ощущения, возникающие при виде этого предмета, наконец, все, что внутри и вне нас с ним связано, может представиться духу, не рискуя при этом быть смешанным с чем-либо, так как скреплено одним-единственным звуком»⁶.

Именно этот процесс семантического освоения действительности человеческим сознанием Гумбольдт характеризует как «превращение мира в мысли» (*Verwandlung der Welt in Gedanken*). Как результат этого «превращения» в языке исторически закрепляется определенная система значений и понятий, происходит «преобразование» вне-языковой действительности в *понятия*, которыми оперирует человеческое сознание, в объекты сознания. В более поздних работах Гумбольдт даже более категоричен в своем определении этого «промежуточного мира»: он называет его «подлинной реальностью» (*wahre Welt*). Это реальность не столько объемлет названия предметов, сколько передает человеку *понятия* предметов. Из этого следует ключевое определение языка по Гумбольдту: «орган, образующий мысль» (*das bildende Organ des Gedanken*)⁷.

«Человек, — говорит Гумбольдт, — окружает себя звуком, чтобы понять и переработать мир вещей. Человек преимущественно — да и даже исключительно — поскольку ощущение и

действие у него зависят от представлений — живет с предметами так, как их преподносит ему язык... И каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, из которого человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка»⁸.

В этом отношении язык того или иного народа — его собственная самобытная позиция в видении мира, его *языковое мировидение* (*sprachliches Weltbild*). Это — «семантические ярлыки реальности», «семантические единицы», как характеризует их исследователь и критик гумбольдтианства Дж. Пенн, «семантические единицы», которыми для носителя языка определяется структура мира. Поскольку тот или иной язык — определенная позиция в видении мира, постольку, изучая особенности того или иного языка, особенности его логико-семантической группировки понятий, строения («*внутренней формы*»), можно получить представление об особенностях психологии народа-носителя этого языка. Нацию в рамках своей философской антропологии Гумбольдт вообще определяет как общность, характеризующуюся особым языком по отношению ко всему человечеству.

О проблемах, не разрешенных в системе Гумбольдта, можно сказать следующее: несогласие с просветителями, опиравшимися на разумно-договорную теорию языка (например, с Локком), привело к такому серьезному изъяну в гумбольдтовской системе, о котором говорит Дж. Пенн. Поскольку Гумбольдт отрицал, что язык был создан по коллективной договоренности, может возникнуть впечатление, что у Гумбольдта он просто «взялся ниоткуда» (*the language was one day suddenly there*), и что Гумбольдт скрывал свою неспособность объяснить этот феномен за эстетическими формулировками о «непроизвольной эманации духа». Исходя из этого, можно прийти к выводу, что, когда не было языка, не было и мышления. Еще одна проблема того же рода: с одной стороны Гумбольдт говорит, что без языка невозможно мышление, а с другой — что коллективное мышление нации создает язык. Очевидно, что язык существовал не всегда, и тогда можно прийти к выводу, что и мышление существовало не всегда. Но ведь именно попыткам объективации мышления язык обязан своим существованием⁹.

В связи с этим встает один из главных вопросов, не решенных в системе Гумбольдта — вопрос о возникновении языка. Гумбольдт характеризует язык как «первый акт рефлексии», благодаря которому человек «пробуждается к самосознанию», выходя из темницы аффектов, «чтобы внезапно остановиться, осмотреться и определиться», найти подходящий знак для того чтобы «объединить целое в совокупность единств»¹⁰. Этот процесс «определения в мире» и процесс наименования пред-

метов — одно и то же, ведь как только человек осознает предмет как нечто отличное от себя, он должен немедленно породить звук, его обозначающий.

Исследуя взаимоотношения языка и мышления и рассматривая эти взаимоотношения через призму этнопсихологического исследования, Штайнталь выступает как продолжатель дела Гумбольдта. Он же, особенно в поздних работах, становится критиком ряда положений теории Гумбольдта, указывая на то, что его учитель лишь обозначил основные проблемы лингвистической относительности, но не смог решить некоторые из них¹¹. В целом можно сказать, что Штайнталь во-первых удалось более глубоко исследовать такие вопросы гумбольдтовского учения, как освоение языковым сознанием окружающей действительности («превращение мира в мысли»), т.е. выявить алгоритм, сообразно которому происходит этот процесс, а также вопрос первичности или вторичности языка по отношению к мышлению. Кроме того, ему удалось решить проблему возникновения, или *сущностного начала* (Anfang) языка, которой Гумбольдт не уделил достаточно внимания.

Как было указано выше, учению Гумбольдта предшествовали взгляды, которые в современной истории языкознания называют *логицизмом*, т.е. взгляды на язык как на рациональный конструкт, вторичный по отношению к разуму. Штайнталь отвергает эту точку зрения, но для того, чтобы до конца понять его представления о языке, необходимо учесть и его полемику с современниками. В частности, речь идет об А. Шлейхере и К. Беккере, для которых был характерен взгляд на язык как на «живой организм»¹². В целом учение Штайнталья, будучи своеобразным и характерным продолжением гумбольдтианства, является также попыткой избежать крайностей как логицизма, так и натурализма, т.е. чисто «органического» подхода к языку, исследования его как «естественного» образования. Поскольку один из ключевых вопросов гумбольдтианства — вопрос взаимодействий языка и мышления — мы рассмотрим, в основном, как Штайнталь удалось избежать крайностей логицизма.

Но для начала скажем о синтетической природе языкового слова и понятия. Гумбольдт только в общих чертах говорит о синтетической силе языка, объединяющей эмпирический материал в понятийное единство. Штайнталь в этом вопросе идет дальше, указывая на решающую роль языка в познавательном синтезе и детально описывая этот процесс. Но если о влиянии Канта на учение Гумбольдта нельзя сказать однозначно, то в учении о языке Штайнталья влияние Канта заметней, прежде всего — в терминологии. Вслед за Кантом и Гумбольдтом

Штайнталь подчеркивает, что процесс познания — всегда взаимодействие *со-действие* (Mitwirkung) внешних и внутренних факторов: *априорных* и *апостериорных*. Они, хотя и не являются тождественными, но действуют всегда неразрывно, в *единовременном* акте. Наше дискурсивное мышление, согласно Штайнталью, именно поэтому принимает форму суждения: субъект в нем — априорный элемент, в то время как предикат — апостериорный. Этот априорный элемент, как изначально присущий нашему разуму, Штайнталь считает основной творческой силой, но его особенность состоит также и в том, что он не может действовать без материала, «приходящего» извне. То же видимое, но, согласно Штайнталью, не обоснованное противоречие мы видим при противопоставлении синтетического и аналитического методов: наше суждение неразрывно связано с оценкой места единичного в структуре общего (под «общим» можно также понимать априорную категорию, под «единичным» — конкретный объект, данный в опыте).

Акт мышления — установление единичного во всеобщем, но он есть осознание общего *одновременно* с осмыслением места единичного: это единый, фактически неделимый акт. Именно этот дуализм апостериорного и априорного, аналитического и синтетического методов, Штайнталь считает «необоснованным». В научном познании это лишь философские абстракции, а в реальности эти элементы никогда не действуют «оторвано» друг от друга: созидание знания основывается на их взаимопереплетении, взаимодействии, что станет ясно, если мы рассмотрим протекание языковых процессов. И снятие этого противоречия внешнего и внутреннего, общего и частного можно наблюдать именно в акте *именования* предмета. Это, согласно Штайнталью, единовременный, фактически неделимый акт объединения в понятии всего эмпирического многообразия схожих объектов, а также осознания места этого объекта среди множества схожих объектов:

«Это сохраняется и на начальных, самых низких формах знания, которые можно наблюдать в процессе словообразования, именования предмета, в овладении словами, что можно наблюдать на примере развития детской речи. Тот, кто впервые назвал пещеру (Höhle — нем., хотос — греч., caulae — лат.) “пещерой”, т.е. “схватил” пещеру как таковую, должен был объединить в своем опыте ее с другими “полыми” предметами, о которых вспомнил в тот момент: дуплистым стволом дерева, стеблем (χαῖλος, caulis), чревом. И именно в момент установления общего он осмыслил каждое помещающееся в него единичное, а также — непосредственно данный объект восприятия. Человек видел различные вещи, имеющие некое общее качество, их как раз и характеризующее, но он еще не выделил это качество, еще не составил

себе определенное представление о предмете, еще не обратил внимания на сходство этих предметов на основе отношений этого качества. Это происходит одновременно, когда возникает восприятие, которое как раз и несет на себе это качество как таковое, бросающееся в глаза. Именно тогда представления о всех тех вещах, в которых имеется это качество, начинают соотноситься друг с другом, кристаллизуются и увязываются в общее представление об этом качестве. Такое соединение есть синтез, но оно в то же время анализ, развязывание, выделение данного качества из пучка качеств, которые составляют всякую вещь... Но как построение общего и постижение частного совмещаются в одном акте, так первое и второе суть и синтез, и анализ — и одно возможно только через другое. Ведь связывание непосредственно данного единичного с единичным, взятым из памяти, возможно только потому, что из комплекса признаков, из которого появляется каждый такой единичный элемент, вычлняются общие качества. Однако это вычленение проходит через объединение. Кажется, что синтез и анализ работают двусторонне, но на самом деле они суть один акт»¹³.

Общее, в котором осмыслено каждое единичное частное и есть важнейший элемент нашего сознания — *понятие*. В естественном языке оно закрепляется в виде того или иного слова. Процесс становления понятия Штайнталь определяет как высший уровень развития нашего сознания, в связи с которым можно говорить уже о настоящей интеллектуальной деятельности, воплощающейся в языковых структурах. И здесь мы подходим к вопросу о первичности или вторичности языка по отношению к мышлению, а также о *внеязыковых* формах мышления.

Именно в этом аспекте взгляды Штайнталья непосредственно свидетельствуют о его приверженности антилогицистской линии. У предшествующих Гумбольдту просветителей язык главенствует над мышлением. Гумбольдт больше склоняется к противоположному тезису: для него мышление возможно только благодаря языку. Что же до Штайнталья, то он занимает позицию дипломатического нейтралитета по этому вопросу, указывая, что язык не отделен от мышления, но также и не всегда связан с ним.

Наше обыденное, как и научное мышление — дискурсивно. Но не всякое мышление является дискурсивным: Штайнталь приводит примеры «мышления без слов» или любой другой «деятельности духа», в которой вмешательство языка не требуется: например, «начальные» ступени мышления (язык жестов). Не требуют вмешательства мышления и геометрические представления: они — то, что Штайнталь называет интеллектуальным созерцанием (*anschauendes Denken*). Но наше образное, «представляющее» (*vorstellendes*) мышление даже не столько связано с языком, сколько «погружено» (*versenkt*) в него»¹⁴.

Кроме того, Штайнталь считает необходимым разграничить в языке две стороны — звуковую и чисто интеллектуальную. Звуковую сторону (*Laut*) Штайнталь, как и Гумбольдт, считает «материей», «веществом» (*Stoff*) языка, которая *принадлежит* интеллектуальной стороне. Штайнталь считает, что может только показаться на первый взгляд, будто язык и мышление нераздельны и необходимы друг другу для реализации, как необходимы друг другу тело и дух, материя и энергия. Несмотря на то, что язык участвует в мыслительных процессах, не всякий процесс, который можно отнести к мышлению, требует его непосредственного вмешательства.

С точки зрения Штайнталья, любое отождествление языка и мышления, в частности логической и грамматической сторон мышления, является ошибкой. Прежде всего, он предлагает четко разграничить различные «уровни» мышления и выделить среди них те, в которых язык фактически не задействован. Таковыми Штайнталь считает, например, математическое и геометрическое мышление — форму интеллектуального созерцания (*Anschauung*), которое происходит без участия языка. Таковыми также являются «начальные» формы познавательных психических процессов, например, восприятие, которые у Штайнталья также подробно рассмотрены в «Проекте языкознания».

Итак, геометрические или математические представления представляют собой интеллектуальное созерцание, т.е. «независимое изображение (*Darstellung*) мысли, которое также может быть выражено и языковым способом»¹⁵. Они представляют собой «низшую», простейшую ступень мышления. Памятью, способностью к восприятию, созерцанию и категоризации обладают, к примеру, многие виды животных, способных отличить один предмет от другого, установить простейшую причинно-следственную связь или интерпретировать звуковые сигналы, исходящие от других животных. И все же в случае с животными о собственно языковой способности говорить нельзя.

Собственно язык полагается Штайнталем как «воплощение (*Verleiblichung*) мысли»¹⁶, о чем надлежит сказать подробнее. Вслед за Гумбольдтом, полагавшим, что языковая реальность преподносит человеку понятия предметов, Штайнталь говорит, что слово естественного языка — не столько сам объект, сколько запечатление в слове его образа; язык — своеобразное «зеркало», в котором отражается не столько мир, сколько наши представления о нем.

Еще до фиксации собственно представления наше сознание проходит такие стадии, как ощущение, восприятие, созерцание. Хотя даже на этих, «ранних стадиях», прежде всего на ступени ощущения, душа проявляет себя позитивно и творчески, «ограничивая» приходящий извне эмпирический материал восприятия, задавая ему определенную форму»¹⁷.

Но тот факт, что эти процессы, тоже относящиеся к мыслительным, могут проходить и без вмешательства языка, согласно Штайнталью, подтверждает раздельность языка и мышления. Если предположить, что язык — «изображение» нашей мысли (*Darstellung des Gedanken*), из этого не будет следовать, что формы мышления суть также формы языка. В языке, согласно Штайнталью, отображаются не столько сами мысли, сколько их элементы (*Bestandteile*) и отношения. Если язык представляет собой форму, в рамках которой развивается мысль, то последняя есть ее содержание. Языковые формы Штайнталь, как и Гумбольдт, разделяет на внешнюю (звук, *Laut*) и внутреннюю, которая «отлична от логической формы содержания как такового, как форма картины отлична от формы события, которое она изображает». Отсюда его знаменитое положение — «*категории языка и категории логики так же несовместимы, как понятия круга и красного*», ведь в грамматически верном предложении в субъекте и предикате могут находиться противоречащие друг другу понятия (например, «плывущий топор», «четырёхугольный круг»). А это означает, что язык воплощает свои формы независимо от логических форм мысли. Таким образом, «вполне естественно и органично то, что язык “не логичен”»¹⁸.

Итак, возможность интеллектуального созерцания, например, математического или геометрического, наличие у некоторых видов животных простейших «мыслительных» процессов, возможные противоречия между грамматической и логической сторонами языка — все это, согласно Штайнталью, говорит о том, что языковые и мыслительные структуры работают в нашем сознании совместно, но все же они не тождественны. Язык, по Штайнталью, не тождествен самому мышлению и отличен от мышления логического. Таким образом, в этом вопросе взаимодействия семантического и логического Штайнталь не предложил ничего нового, но существенно прояснил многие положения, выдвинутые Гумбольдтом. Очевидно Гумбольдт, говоря о зависимости мышления от языка, имел в виду *категориальность* мышления, не принимая во внимание, что мышление зависит не только от понятий, но и от структур, причем первые — содержание последних.

Именно такую мысль развивает Штайнталь, говоря о языковом материале как о *содержании* мышления, и здесь необходимо коснуться некоторых особенностей его лингвистической гносеологии. Даже на ранних стадиях мышления возможен переход к «словесным» его формам в том случае, если у воспринимающего наличествует само-сознание: «Различие сознания древнего человека и сознания животного состоит в том, что, даже когда содержание сознания все еще состоит из созерцаний, уже пробуждено само-сознание, т.е. представленное (*dargestellte*),

разделенное с другими (*mitgeteilte*) и осознанное созерцание. Здесь и начинается человечность»¹⁹.

В отличие от ощущения, восприятия и созерцания, *представление* является собой уже чисто интеллектуальную деятельность, происходящую посредством языка, именно она и есть первое «проявление разума (*Intelligenz*) в языке»²⁰. На этой стадии начинается собственно языковое мышление: поскольку основные моменты, которые не могут репродуцировать созерцание даны сознанию дискурсивно, перед нами предстает образ, или картина, которую мы не можем созерцать, но тем не менее наслаждаемся ею. Таким образом, представление — это воспроизведение сознанием говорящего образа, который оно ранее получило в созерцании. Когда это происходит под влиянием языка, можно уже говорить о начале понимания одного человека другим и о подлинной коммуникации. У Гумбольдта присутствовала метафора языка как «музыкального инструмента», касаясь одних и тех же клавиш которого в своем интеллектуальном естестве, люди понимают друг друга. Похожая метафора присутствует и у Штайнталья: «Именно здесь движение сознания можно сравнить с нажатием на клавиши, и настоящая духовная игра происходит в непознанных глубинах души. Слова — суть клавиши»²¹.

Следующий уровень — мышление, которое оперирует уже не столько созерцаниями, сколько понятиями: «В противовес представлению, которое есть просто форма и изображение (*Darstellung*) содержания сознания, мышлением мы называем движение содержания знания (*Erkenntniss-Inhaltes*), через которое продуцируется и получается новое познание, и новое содержание»²².

Гумбольдт только указал на то, что язык превращает представление в понятия, Штайнталь описывает этот процесс более детально. Понятие, по Штайнталью, имеет не столько психическую, сколько «идеальную» природу: «Подобно тому, как колонны не являются естественной сущностью, так и понятие — не есть сущность психологическая. Язык, как и колонна — продукт искусства, он является не чем-то сформировавшимся естественно (*Gewordenes*), но содеянным (*That*), хотя и не без участия природы, но, вместе с тем и совершенно не против нее; тем не менее, он — свободное творение духа»²³.

Понятие уже представляет свободную работу духа, пусть и покоящуюся на природной основе. И процесс синтеза множественного эмпирического в единичном, процесс анализа-синтеза, происходящий одновременно, о котором было сказано выше, и есть этот процесс образования понятий. Для составления понятия порой требуется несколько образов, несколько слов, а значит — оно составляется не только из созерцаний как таковых, но также и из анализируемых и сопоставляемых

созерцаний и представлений. «Владение познания лежит в созерцаниях и понятиях в соответствии с их многоплановыми и многосторонними связями, слово — всего лишь средство ясного представления (*Vergegenwärtigung*) для сознания»²⁴. Процесс синтетически-аналитического словотворчества, описанный выше и есть процесс образования понятий как высшая ступень развития языкового сознания: соединение и разделение образов, выявление общего в частном.

Наконец, в последнюю очередь следует коснуться еще одной проблемы, не разрешенной до конца в системе Гумбольдта — проблемы *возникновения* языка. Вообще в его системе развитие языка происходит не в индивидуальном, но в коллективном сознании: коллективное мышление народа порождает язык и шлифует языковые формы. Но на существенный вопрос, *когда именно* начинается понимание одного человека другим, в системе Гумбольдта нет конкретного ответа: замечание о языке как о «первом акте рефлексии» не дает окончательной ясности: нет указания на то, в чем именно состоит этот акт. Если учесть, что в его концепции язык перекидывает своеобразные «семантические мосты» от одного человека к другому, то как определить, в какой именно момент некий первобытный человек понял своего собрата, ведь оба издавали не более чем эмоциональные, неоформленные крики?

Именно эту проблему достаточно оригинально решает Штайнталь: язык, говорит он, начинается, прежде всего, с понимания человеком *самого себя*. Человеческая *духовная сила* (точного определения которой у Штайнталья, кстати, не дано) изначально побуждает человека отвечать на каждое изменение, раздражение, приходящее извне вместе с тем или иным звуком. Эти произвольные *раздражения голоса* (*Anregungen der Stimme*) или «шум духа» (*Hauch des Geistes*), первоначально — естественный процесс²⁵. Штайнталь разделяет позицию, согласно которой язык происходит из первоначально неоформленных эмоциональных выкриков: язык — не столько «изобретение» (*Empfindung*) человека, сколько естественное возбуждение голоса.

Говорение — деятельность по освобождению (*Befreiungsthätigkeit*) от власти чувственных впечатлений. Но чем выше уровень развития языка, тем более учится человек не просто «произносить звуки», но и молчать, т.е. контролировать свою языковую способность. Но сам по себе акт «звуковой рефлексии», т.е. отражения в звуках внутренних движений души, еще не является языком. Человеку предстоит долгая и трудная работа связывания мысли с тем или иным звуком.

Таким образом, на первый план выходит вопрос о собственном происхождении языка, в связи с вопросом о том, что язык покоится на понимании. Прежде всего, понимание самого себя

есть творческий акт в языке и его отправной пункт: говорение означает, в сущности и прежде всего, само-понимание (*Selbstverstehen*), «стремление различить на слух собственные впечатления и представления». Это и есть начало языка — зачатка самосознания (*Selbstbewusstsein*), и в этом случае — также зачатка субъекта²⁶. Гумбольдт не указал это напрямую, делая упор на «интерсубъектную» природу языка, Штайнталь же указывает на субъективность истока языка, таким образом, решая вопрос о его происхождении. Уже на этом фундаменте «отраженный звук» (*Reflexlaut*) способен связываться с представлением.

И уже далее язык развивается в коллективе его носителей, т.е. людей, «организованных по одному принципу душевно и телесно»²⁷, ведь объект на них воздействует одинаково, а значит и отражение выступает в одинаковой форме. В этом случае работа «отраженного звука» многократно усиливается. А далее, в той мере, в которой человек ощущает себя понятым другими, он понимает и самого себя: вторичны по отношению к этому акту само-сознания как толкование или *означение* (*Deutung*) слышимого звука, так и стремление к говорению (*Mitteilung*), т.е. желание поделиться возникшей мыслью с окружающими.

Как отмечает Дж. Пенн, гумбольдтовское учение о взаимопределинии языка и мышления и о «семантических ярлыках», которыми для человека представлена действительность, является «экстремальным» вариантом гипотезы лингвистической относительности, а более поздние варианты этой гипотезы, предложенные, например, Э. Сэпиром, говорят, что язык не столько определяет мышление, сколько *влияет* на него²⁸. Действительно, если сравнить концепции Гумбольдта и Штайнталья, можно наблюдать не только прояснение некоторых ключевых положений, но и существенное «смягчение» наиболее радикальных тезисов линии Гумбольдта. Исследования Штайнталья, в которых ключевые вопросы взаимоотношений языка и мышления рассмотрены более подробно, чем у Гумбольдта, представляют интерес как для лингвистики, так и для современной философской антропологии.

Кроме того, можно сказать, что четкое разграничение Штайнталем языка и мышления также было новым шагом в развитии лингвистического релятивизма, так как подчеркивало независимость форм языка от форм мышления, которые полагались как единые и универсальные для всего человечества. Таким же продолжением релятивистской линии можно считать мысль Штайнталья о том, что язык происходит из изначально неоформленных звуков, которые человеческое сознание лишь постепенно учится контролировать. Общая тенденция, которую

можно наблюдать у Штайнталя, состоит в том, что понятие духа он противопоставляет как мышлению, указывая, что мышление — всего лишь один из видов духовной деятельности, так и чисто «природному», отграничивая естественное от духовного.

Это можно считать попыткой найти золотую середину между логицизмом и натурализмом в языкознании. Однако не все исследователи склонны считать, что эта попытка была удачной. Так, современный исследователь О.А. Радченко характеризует учение Штайнталя следующим образом: «Поиски противоречий, неясностей и “ошибок” у Гумбольдта — излюбленный метод его “интерпретации” Штайнталем, проблематичность которого заключается в том, что, установив в самом начале этой “интерпретации” свой собственный канон прочтения гумбольдтовых терминов, Штайнталь естественным образом не находил подтверждения их истинности в текстах Гумбольдта для последующего их анализа»²⁹. И все же некоторые находки Штайнталя даже при возможных неточностях в его интерпретации Гумбольдта можно считать достойными внимания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Miller R.* The Linguistic Relativity Principle and Humboldtian Ethnolinguistics. — Hague; Paris, 1968. — P. 11; а также: *Penny H.G., Bunzl M.* Worldly provincialism: German Anthropology in the Age of Empire. — Ann Arbor (Michigan): University of Michigan Press, 2003. — P. 82.

² *Гумбольдт В. фон.* Язык и философия культуры. — М., 1985. — С. 9.

³ Подробнее см.: *Brown R.* Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity. — Hague; Paris, 1967. — P. 51 — 90.

⁴ Браун утверждает, что это эссе отмечено влиянием Локка (см.: *Brown R.* Wilhelm von Humboldt's Conception of Linguistic Relativity. — P. 66).

⁵ *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. — М., 1984. — С. 301.

⁶ Там же. — С. 305. Миллер указывает, что похожие мысли о возникновении языка высказывал еще Гердер: в основе возникновения языка лежит человеческая способность выделения, отражения определенных устойчивых признаков, которые оказывают влияние на сознание, и разница между языками — в выборе разных устойчивых признаков для обозначения предметов. Подробнее см.: *Miller R.* The Linguistic Relativity Principle... — P. 23 — 24.

⁷ *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды по языкознанию. — С. 13.

⁸ Там же. — С. 80.

⁹ *Penn J.* Linguistic relativity vs. Innate Ideas. — Hague; Paris, 1972. — P. 19 — 21.

¹⁰ *Гумбольдт В. фон.* Избранные труды. — С. 301.

¹¹ См., например: *Steinthal H.* Charakteristik der Hauptstaechlichen Typen des Sprachbaues. — Berlin, 1860.

¹² Подробнее о критических возражениях Штайнталя Шлейхеру см.: *Steinthal H.* Philologie, Geschichte und Psychologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. — Berlin, 1864.

¹³ *Романенко Е.К.* Предисловие к работе Х. Штайнталя «Проект языкознания» // Историко-философский ежегодник. 2008. — М.: Наука, 2010.

¹⁴ *Steinthal, H.* Abriss der Sprachwissenschaft. Teil 1. — Berlin, 1881. — S. 631.

¹⁵ *Ibid.* — S. 51.

¹⁶ *Ibid.* — S. 57 — 62.

¹⁷ *Ibid.* — S. 312.

¹⁸ *Ibid.* — S. 59 — 62.

¹⁹ *Ibid.* — S. 397.

²⁰ *Ibid.* — S. 433.

²¹ *Ibid.* — S. 435.

²² *Ibid.* — S. 447.

²³ *Ibid.* — S. 448.

²⁴ *Ibid.* — S. 451.

²⁵ *Ibid.* — S. 366.

²⁶ *Ibid.* — S. 370.

²⁷ *Ibid.* — S. 371.

²⁸ *Penn J.* Linguistic relativity vs. Innate Ideas. — P. 22.

²⁹ *Радченко О.А.* Язык как мирозидание: лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. — М., 2004. — С. 64.

Аннотация

Исследование представляет собой сравнительный анализ теоретических положений философии языка в системах В. фон Гумбольдта и одного из его учеников, Х. Штайнталя. Целью сравнительного исследования было проследить, в каких аспектах и каким образом философия языка Гумбольдта в дальнейшем развивалась Штайнталем. Основные общетеоретические вопросы, по которым сравнивались эти учения: связь языка и мышления, вопрос первичности или вторичности языка по отношению к мышлению, вопрос происхождения языка в сознании человека.

Ключевые слова:

язык, мышление, лингвистика, филология, этнопсихология, философия языка, немецкая философия, антропология.

Summary

This paper presents a comparative analysis of the major propositions of the language philosophy developed within the systems of Wilhelm von Humboldt and one of his disciples Heymann Steinthal. The purpose of this comparative research is to establish the ways and aspects in which Humboldt's language philosophy was further developed by Steinthal. The aspects of the above-mentioned philosophical systems, basing upon which the comparison was conducted are as follows: interrelations of language and intellection, the question of priority of language to the thought, the question of the subjective origin of language.

Keywords:

language, intellection, linguistics, philology, ethnic psychology, language philosophy, german philosophy, anthropology.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Язык, знание, понимание

«ЗНАНИЕ-ПО-ОПИСАНИЮ» И ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СЕМИОТИКИ

А.Ю. НЕСТЕРОВ

Антитеза знание-по-описанию/знание-знакомство была предложена Б. Расселом в 1912 г. в работе «Проблемы философии»¹ как конструкция, позволяющая, с одной стороны, отличать данные представления от данных восприятия, с другой стороны, — ставить вопрос о свойствах и сущности объектов представления, полученных через описание. В первом случае значимость этой антитезы раскрывается как проблема соотношения знания, получаемого без опосредования языком (знакомства) и знания, получаемого исключительно в языковой форме без возможности безъязыкового формирования знания (описания). Речь здесь идет об обсуждаемой, начиная с «Кратила» Платона, проблеме соотношения языка, сознания и реальности. Во втором случае значимость этой антитезы формулируется как проблема непротиворечивой, или логически корректной, взаимосвязи между дескрипцией (как суждением, обладающим истинным значением и смыслом), субъективным представлением и объектом этого представления. Здесь речь идет об актуальной, начиная со статьи Г. Фреге 1892 г. «О смысле и значении»², проблеме воздействия структур языка на объекты представления, не являющиеся языковыми, и о возможности существования этих объектов вне языка. Другими словами, — о проблеме обоснования с помощью опыта внеопытных объектов представления, которые далеко не всегда могут быть получены через причинно-следственное отношение или отношение следования.

Если понятие знания отсылает нас к сугубо логическим конструкциям (которые могут быть введены в контексте аристотелевой логики как системы дедуктивного вывода, гегелевской логики как онтологии духа или же в контексте логических программ XX в.), подразумевающих знание как некоторый (обусловленный соответствующим наличной традиции критерием) истинный способ фиксации субъект-объектного отношения или обоснованное истинное убеждение³, то понятие ситуации подразумевает конструкцию феноменологического характера, описывающую условия возможности знания (в терминах «жизнь», «жизненный

мир», «горизонт» и т.п.). Соответственно, исследование ситуации знания-по-описанию предполагает выявление условий, при которых возможно истинное субъект-объектное отношение, сформированное не гносеологически, но коммуникативно, т.е. не средствами гносеологического аппарата, но средствами языка. Таким образом, знание-по-описанию нуждается в коммуникативном обосновании истинности лежащих в его основании убеждений. Сказанное формулируется в виде ряда вопросов: при каких условиях мы знаем больше, нежели воспринимаем? Какова структура этого знания? Подчинена ли структура этого знания языку описания или тому, что известно как знакомство, т.е. эмпирически?

Понятие моделирования подразумевает воссоздание структуры моделируемого объекта в соответствии с заданной целью. Предполагая, что в общем случае цель воссоздания объекта заключается в его познании или понимании, можно говорить о том, что моделирование всегда подчинено либо структуре акта познания, либо структуре акта понимания. Если моделирование объекта раскрывается как его понимание, тогда в качестве требований, предъявляемых к структуре этого процесса, функционируют сформулированные в истории герменевтики технические принципы понимания (четырёхступенчатая позитивная формула герменевтики Ф.Д.Э. Шлейермахера, каноны интерпретации Э. Бетти, интерпретационные требования Э.Д. Хирша, принципы введения науки своего объекта М.К. Мамардашвили, ступенчатые формулы понимания В. Кюнне и О.Р. Шольца и т.п. — сводимые к принципам историзма и системности)⁴. Если моделирование объекта раскрывается как его познание, тогда в качестве таких требований функционируют технические принципы объяснения как выявления истинности / ложности объекта в его отношении к себе и к системе (логический и структурный анализ, интерпретация, соразмерная индуктивным, дедуктивным или абдуктивным моделям познания, и т.п.).

Поскольку понятие моделирования подразумевает перечень конкретных действий в отношении объекта, позволяющих добиться цели, т.е. познания или понимания, возникает вопрос о терминологической фиксации данного перечня, т.е. о языке моделирования. В случае знания-по-описанию возникает проблема языка, на котором были бы сформулированы условия возможности знания, полученного посредством языка. Проще говоря, возникает проблема языка, на котором можно было бы говорить о предметных конструкциях, возникающих внутри другого языка. Может также возникнуть проблема общего языка, который был бы однозначным (каждому знаку соответствовало бы только одно значение), не содержал бы в себе логических противоречий (не допускал бы самоприменности) и выступал бы в качестве эталона (идеала) для прочих языков. В истории новоевропейской философии эту мысль впервые высказал Ф. Бэкон, а разработал — Г.В. Лейбниц.

Не углубляясь в историю философии языка, следует отметить, что на рубеже XIX – XX веков проблема логически непротиворечивого языка или универсального научного языка, общего как для представителей наук о духе, так и для представителей наук о природе, была практически одновременно поставлена в программе логицизма (Г. Фреге), в философии прагматизма (Ч.С. Пирс), в системно ориентированных лингвистических исследованиях (Ф. де Соссюр). Чуть позже – в гносеологических исследованиях (Э. Кассирер). Указанных исследователей и соответствующие философские традиции объединяет стремление выявить способ и формы существования функции обозначения как таковой, безотносительно к конкретным языкам и системам номинаций. Носитель функции обозначения, знак, мыслится как объект, сущность которого заключена в его функции обозначения.

Мысль о том, что любое знание возникает в ситуации обозначения (означивания), будь то означивание средствами гносеологического аппарата, или средствами коммуникации или, как выражается Р. Рорти, «лингвистический поворот», характеризующий философию XX в., – это то, что позволяет говорить о семиотике как о специфическом способе непротиворечивой терминологической фиксации ситуации обозначения и тем самым – о проблемах, не разрешимых вне семиотики. После Г. Фреге необходимо в акте обозначения различать знак, значение и смысл⁵; после Ч.С. Пирса – знак (репрезентатив), объект, идею (когнитивное отношение), интерпретанту (значение)⁶, в более строгой терминологии Ч.У. Морриса – знаковое средство, денотат (или референт), десигнат и интерпретанту⁷; после Ф. де Соссюра – означающее (сигнификант) и означаемое (сигнификат)⁸, функционирующие в дихотомии языка (кода) и речи (сообщения, возможного благодаря наличию кода), в терминологии Л. Ельмслева⁹ и Ю.М. Лотмана¹⁰ приведенные категории формулируются как план выражения (означающее) и план содержания (означаемое). Пользуясь представленными терминами можно было бы сформулировать гипотезу о том, что знание-по-описанию как знак, указывающий на определенный объект, – это знак, в котором, по Фреге, есть смысл, но нет значения (и тем самым к нему неприменима характеристика истинности/ложности); по Пирсу – это знак, обозначающий «непосредственный объект», т.е. объект, «как он представлен самим знаком и бытие которого... зависит от репрезентации в знаке»¹¹, по Ч.У. Моррису – знак, впервые создающий свой объект как референт (у Морриса термин «референт» указывает на создаваемый в акте обозначения объект, в отличие от термина «денотат», указывающего на реально существующий и независимый от данного акта обозначения объект), по Ю.М. Лотману в случае такого рода знаков мы имеем дело с вторичной моделирующей системой, создающей, в отличие от естественных, первичных систем, свои объекты.

Существенная проблема, возникающая при выражении знания-по-описанию в терминах семиотики, – это соотношение в сознании реципиента знака субъективного представления и значения, создаваемого данным знаком. Для знания-знакомства и соответственно для естественного языка, описывающего данные в восприятии объекты, это соотношение может быть описано как отражение, или как корреспонденция, обусловленная общей логической формой в смысле Л. Вигтгенштейна. Для знания-по-описанию, в ситуации описания того, что для реципиента отсутствует в непосредственном эмпирическом опыте или опыте переживания, необходимо либо предположить однозначную заданность семантических отношений синтаксическими и таким образом сохранить изоморфизм структур языка и структур сознания (т.е. такую ситуацию, в которой способ данности объекта знаком (смысл) определяет сам объект (значение) – это положение дел наиболее радикально представлено, например, в гипотезе Сепира – Уорфа), либо согласиться с тем, что данный синтаксис, устанавливающий место для каждого отдельного знака, подразумевает определенный набор фактов как условий собственной истинности¹², вне зависимости от того, возможны эти факты в опыте или нет. В первом случае мы получаем модель редукции типа «о чем нельзя говорить, о том нужно молчать»¹³, во втором – конструктивистскую модель типа «все, что выдуманно, существует».

Однако эта предельно общая антитеза не может быть здесь предметом анализа. Чтобы сформулировать возможности моделирования ситуации знания-по-описанию, необходимо поставить вопрос о типах (или идеалах) рациональности, в контексте которых функционирует данное знание, или хотя бы о разграничении объектов знания, в отношении которых возможно непосредственное или опосредованное коммуникацией знание. После В. Дильтея¹⁴ можно говорить о существенной разнице в способах существования объекта гуманитарных наук (наук о духе) и объекта естественных наук (наук о природе): первые получают его косвенным познанием или рефлексией, а вторым он дан непосредственно в прямом познании. Если учитывать эту антитезу, то проблему функционирования непротиворечивого языка, как она рассматривалась до сих пор, можно представить иначе. А именно, можно допустить, что знание-по-описанию для реципиента (а представляется, что о знании мы вообще можем говорить лишь с позиции того, чье сознание обладает тем или иным способом полученным убеждением), раскрывается не только как информация об опыте, но и как информация о структурах опыта, в которых формируются объекты. Другими словами, мы сейчас предполагаем, что ситуация коммуникативно обусловленного знания в значительной части случаев указывает на данные рефлексии или косвенного познания, не очевидные (или еще не известные) для реципиента. В качестве

основания для данной гипотезы можно указать на то, что для языка наук о природе, выражающего данные прямого познания, действительно необходим изоморфизм выражения и содержания, а для языка наук о духе, выражающего данные наблюдения за наблюдением (т.е. фиксирующего в языке информацию, которая уже оформлена языком в системе прямых номинаций), — характерна и необходима так называемая асимметрия смысла и значения, или ситуация множества гипотетически истинных значений при одном выраженном смысле. Следствие, вытекающее из данной гипотезы, заключается в том, что знание-по-описанию для наук о духе, если оно истинно, сводимо к знанию-знакомству неэмпирического характера. В качестве адекватного данной ситуации определения истины может служить формулировка Г.В.Ф. Гегеля: «Истина — это согласие содержания с самим собой»¹⁵. Неэмпирический перевод знания-по-описанию в знание-знакомство возможен, например, как философская пропедевтика: любое знание о метафизических предметах (сознание, язык, бытие, время и т.п.) возможно лишь как знание-по-описанию. Истинным же оно будет лишь при условии знания о невозможности объективного определения целого через часть этого целого, т.е. знания-знакомства, реализуемого лишь практически, в попытке такого определения.

Если сказанное верно, то ситуацией, выступающей в качестве условия истинности знания-по-описанию, является знание-знакомство. Иллюстрируя сказанное через антитезу познание/понимание (а эта антитеза характеризует противопоставление наук о природе и наук о духе, т.е. в нашем случае — способ данности объекта сознанию реципиента) и подразумевая, что понимание всегда выступает в качестве условия возможности и целевого результата познания, можно утверждать, что знание-знакомство неэмпирического характера выступает не только в качестве необходимого основания для моделирования ситуации знания-по-описанию, но и в качестве ее целевого результата. Это рассуждение позволяет наметить способ формализации рассуждений о неэмпирических объектах и, в частности, — один из способов корректного (в том числе и с физикалистской точки зрения) рассуждения о метафизике.

Знание-по-описанию в науках о духе реализуется как моделирование объектов, в которых фиксируются формы духа (как способы осуществления знания), соответственно моделирование этой ситуации — это создание структуры, в которой может возникнуть другая структура, отсылающая к данным объектам. Если в науках о природе (язык которых ориентирован на выявление множества смыслов одного истинного значения) это приводит к размыванию границ объекта и, как следствие, — к бессмысленности, то в науках о духе (язык которых ориентирован на выявление множества значений одного истинного смысла) приводит к очерчиванию границ объекта. Так что этот объект впервые может быть получен как

знание-знакомство. Сказанное позволяет утверждать, что семиотическое выражение феноменологических моделей описания знания и тех моделей, что известны, например, из программы логицизма, допускает снятие жесткого противоречия между языковыми моделями наук о природе и наук о духе. А это, в свою очередь, допускает формализацию, в том числе и метафизических конструкций.

Возникающая здесь проблема понимания формулируется как вопрос о способах воссоздания значений в ситуации знания-по-описанию индивидуальным сознанием, равно как и вопрос об индивидуальных содержаниях, возникающих в таком воссоздании. Сам термин «понимание» требует уточнения содержания, объема и статуса, т.е. аналитической или технической дефиниции.

В контексте эпистемологии представляется возможным исходить из антитезы познание/понимание, допуская, что понимание — это деятельность индивидуального сознания, отличная от познания как объяснения или моделирования данных восприятия средствами рассудка и разума. Фактически эта модель была предложена И.Г. Дройзеном в противопоставлении спекулятивного метода познания, физического метода объяснения и исторического метода понимания. В начале XX века эту антитезу использует В. Дильтей, определяя понимание как «обнаружение Я в Ты... как самотождественность Духа в Я, в Ты, в любом субъекте любого сообщения»¹⁶, т.е. как условие успешности коммуникации. В разграничении элементарных и высших форм понимания Дильтей предлагает две классических дефиниции: на элементарном уровне (в отношении выражения к тому, что *в нем* выражено) понимание раскрывается как «процесс распознавания внутреннего по знакам, даваемым нам чувствами извне», на высшем уровне (в отношении выражения к тому, что выражено *через него*) — как экзегеза, «искусная интерпретация длительно фиксируемых жизненных проявлений»¹⁷. Этот способ определения понятия понимания используется и Э. Бетти, который раскрывает «понимание» как «узнавание и воссоздание смысла, посредством Духа, обращенного к мыслящему Духу через формы своей объективации»¹⁸.

Легко увидеть, что понимание в формулировках, использующих таким образом понятие духа, — это на самом деле рефлексивное познание, так что антитеза познание/понимание служит лишь для уточнения и конкретизации механизмов познания в онтологии объективного идеализма. Познание как объяснение — это деятельность, осуществляемая индивидуальным сознанием с помощью механизмов, присущих именно индивидуальной сознанию. Понимание же — это деятельность, осуществляемая индивидуальным сознанием лишь через снятие собственной индивидуальности, т.е. с помощью механизмов, присущих социальному сознанию или посредством форм объективного духа. Таким образом, конкретный вопрос о понимании превращается в ряд вопросов антропологии

или социальной философии, имеющих лишь косвенное отношение к проблеме понимания, таких как соотношение индивидуального и социального, форма социального в индивидуальном в контексте проблемы идентичности и т.п.

В контексте неидеалистической эпистемологии понимание можно ввести как некоторый способ работы с текстом, как процесс распознавания смыслов текстов, отличный от познания как распознавания значений. Известно, что понятие текста в терминологии Ф. де Соссюра раскрывается в качестве фиксированной речи на определенном языке, в терминологии Ю.М. Лотмана — в качестве того, что обладает признаками структурности, отграниченности и выраженности, в терминологии Н. Лумана — в качестве системы, противостоящей окружению, в моделях теории информации — в качестве сообщения, возможного при наличии кода, или сигнала, распознаваемого в шуме. В определениях понятия текста очевиден изоморфизм текста и знака, так что для предметного анализа структурные модели взаимозаменяемы с моделями логического анализа, восходящими к Г. Фреге. Эта взаимозаменяемость очевидна, например в представлении о значении как инварианте у Б. Рассела, где значение — это «свойство предложения, которое сохраняется во всяком точном переводе»¹⁹, а также у Б.А. Успенского и Ю.М. Лотмана, где значение есть «инвариант при обратимых операциях перевода»²⁰.

Соответственно как для структурного анализа, так и для программы логицизма существенной проблемой является анализ сигнификата знака (означаемого, смысла, десигната, интерпретанты, концепта, плана содержания текста). Поскольку область содержания — это область индивидуального понимания (скажем, в рецептивной эстетике — это область произведения как «конституированности текста в сознании читателя»²¹), постольку преодоление психологизма в этой сфере должно осуществляться не в терминах собственно структурной теории, ориентированной на познание, а в контексте терминологической модели, ориентированной на понимание.

Если подойти к проблеме понимания в контексте онтологии и рассмотреть понимание как некоторое отношение между элементами сознания (как фактами, объектами, содержаниями или знаками) или как отношение между элементом сознания и сознанием как таковым, то можно отметить, что отношение понимания раскрывает так-бытие (So-Sein) объекта в отличие от отношения познания, раскрывающего вот-бытие или наличное бытие (Da-Sein) объекта. Если верна сформулированная выше семиотическая гипотеза, в соответствии с которой знание об объекте может быть рассмотрено в качестве знака, тогда процедура познания раскрывает его значение или денотат (т.е. предмет, на который указывает знак, и соответственно, то, что выступает

условием истинности данного знака, если он реализуется как суждение, высказывание или текст), а понимание раскрывает его смысл (сигнификат, или содержание).

Если рассматривать понимание как отношение между элементами сознания, то дефиниции понимания будут производными от определения сознания. Соответственно традиции можно рассуждать о сознании (как об отношении сознания к предмету, или о субъект-объектном отношении) как практическом или теоретическом, так что дефиниции понимания будут либо описывать прикладную деятельность понимания, либо теоретически моделировать принципы практической деятельности понимания и отвечать на вопрос «как возможно понимание?». Деление герменевтики в соответствии с возможностями дефиниций понимания было осуществлено, например, Г. Шольцом²² и включает техническую герменевтику, философскую герменевтику и герменевтическую философию. Критерий, позволяющий отличать аналитическую модель от спекулятивно-умозрительной, прост: «Если мы хотим знать, определять нам какую-то герменевтику как “техническую” или как “философскую”, нужно лишь спросить, преобразуются ли ее высказывания в нормы интерпретации»²³. Сходным образом Э. Бетти выделяет три задачи интерпретации (где интерпретация обозначается «как действие и метод, успехом и целевым результатом которого является понимание»): рекогнитивную, нормативную и репродуктивную²⁴, фактически устанавливая изоморфизм интерпретации и структурного анализа.

Проблема понимания в задачах структурного и логического анализа текста может быть поставлена лишь технической герменевтикой (которую можно было бы назвать «аналитической герменевтикой»). У Ф. Шлейермахера в XIX в. — это та дисциплина, что исходит из «факта непонимания речи»²⁵ и вводит понимание как воссоздание данной нам речи через так называемую четырехступенчатую позитивную формулу герменевтики²⁶. В XX веке задачу аналитической герменевтики формулирует, например, Г. Альберт: «Вопрос “как возможно понимание” должен быть заменен на вопрос о реальных условиях деятельности понимания и рассмотрен в качестве проблемы реальной науки»²⁷. Развернутую модель понимания как работы индивидуального сознания с речью (в том числе и с фиксированной речью, т.е. текстом) предлагает среди прочих В. Кюнне²⁸, выделяя 6 ступеней понимания: 1) перцептивное, 2) буквальное, 3) буквальное в данном контексте, 4) схватывание пропозиционального смысла выражения, 5) понимание модального смысла выражения, 6) понимание как объяснение действия говорящего субъекта (как раскрытие контекста, в котором его высказывание объяснимо). Критика психологизма в этой модели проявляется в очевидном снятии антитезы понимание/объяснение, так что объяснение реализуется как одна из ступеней понимания,

понимание же в свою очередь — как необходимое условие возможности объяснения. Аналитическая модель понимания представляет собой синтез моделей познания и понимания, подразумевающий существование этого противопоставления в качестве своей необходимой предпосылки.

Техническая герменевтика в качестве аналитической модели, обеспечивающей эксплицируемость содержания или смысла текста, имеет дело: 1) с восприятием, 2) со снятием непосредственности восприятия в знаке и (2.1) со включением данного знака в систему кодов, 3) с выявлением отношения знака к денотату (отношения текста к условиям, при которых оно может быть истинным), 4) с выявлением отношения субъекта знака к знаку как к осуществляемому им действию. Таким образом, вводимое технической герменевтикой понимание реализуется как коррелят процесса познания или интерпретации (где в понятии интерпретации обобщается многообразие методов практического познания). Пожалуй, самый простой способ различения интерпретации и понимания предлагает А. Бюлер: «Понимание — это всегда правильное понимание (*Richtig-Verstehen*). Интерпретация, напротив, может быть правильной или неправильной, как минимум успешной или неуспешной. Интерпретирование, таким образом, не обязано заканчиваться успехом»²⁹. Соответственно, интерпретация — это деятельность, возможным, но не обязательным результатом которой является понимание. Так может быть снято противопоставление интерпретации и анализа как методов работы исследователя, например, с художественным текстом. Интерпретация именно в качестве общего термина для различных методов анализа противопоставляется пониманию как целевому результату, подразумевающему определенное соотношение элементов или содержаний сознания (исследователя), отличное от того соотношения, что было до данной интерпретации.

Сказанное можно выразить на языке философской герменевтики так: распознавая в восприятии текст на определенном языке (а «все, что можно понять — это язык»³⁰), человек в акте понимания устанавливает место данного текста (как языковой деятельности) в данной ему действительности. Понимание соответственно раскрывается как необходимый коррелят познания, как в качестве подразумеваемого результата познания, так и в качестве условия его возможности. Другими словами, понимание в техническом или аналитическом значении этого термина — это не только результат интерпретации, возникающий в индивидуальном сознании исследователя, и не только необходимое условие возможности (предпонимание) интерпретации, но и обратная сторона деятельности познания, требующая терминологической фиксации.

Истинность знания-по-описанию как результата интерпретационной деятельности, осуществляемой индивидуальным сознанием, существенно определена механизмом интерпретации. Можно

утверждать, что логический анализ высказываний (предложений) и структурный анализ текста как виды интерпретации в ситуации знания-по-описанию являются единственными методами установления значений, так что их генезис (логика, лингвистика или герменевтика) большой роли для предметно-ориентированного исследования уже не играет. В каждом из этих методов возникает проблема понимания не только как проблема смысла, содержания или собственно понимания, но и как проблема конституирования значений некоторой коммуникативной конструкции в виде знания. Решение этой проблемы осуществляется через выявление результатов и условий возможности данного метода, проводимое в контексте онтологической модели понимания, в которой снятая оппозиция понимания и познания выступает в качестве необходимого основания предметной фиксации практической деятельности понимания.

Примечания

¹ См.: *Russell B.* The Problems of Philosophy. — London, 1912.

² См.: *Фреге Г.* О смысле и значении // *Фреге Г.* Логика и логическая семантика. — М., 2000.

³ См.: *Поннер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. — М., 2002; *Лебедев М.В., Черняк А.З.* Аналитическая философия. — М., 2006.

⁴ См. подробнее: *Нестеров А.Ю.* Семиотическая схема познания и коммуникации. — Самара, 2008.

⁵ См.: *Фреге Г.* О смысле и значении. — С. 230 — 246.

⁶ См.: *Nöth W.* Handbuch der Semiotik. — Stuttgart; Weimar, 2000. — S. 59 — 70.

⁷ См.: *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика. Антология / Сост. Ю.С. Степанов. — М.; Екатеринбург, 2001.

⁸ См.: *Соссюр Ф. де.* Курс общей лингвистики. — М., 2004.

⁹ См.: *Ельмслев Л.* Прологомены к теории языка // Зарубежная лингвистика. I. — М., 2002.

¹⁰ См.: *Лотман Ю.М.* Структура художественного текста // *Лотман Ю.М.* Об искусстве. — СПб., 1998.

¹¹ Цит. по: *Nöth W.* Handbuch der Semiotik. — S. 63.

¹² Ср. *Patzig G.* Satz und Tatsache // *Patzig G.* Sprache und Logik. — Göttingen, 1981.

¹³ *Wittgenstein L.* Tractatus logico-philosophicus. — F.a.M., 1999. — S. 85.

¹⁴ См.: *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — F.a.M., 1981.

¹⁵ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. — М., 1974. — С. 126.

¹⁶ *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. — S. 235.

¹⁷ *Дильтей В.* Возникновение герменевтики // *Дильтей В.* Собр. соч. В 6 т. Т. 4. — М., 2001. — С. 238 — 239.

¹⁸ Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. – Tübingen, 1988. – S. 15.

¹⁹ Рассел Б. Человеческое познание: его сфера и границы. – М., 2000. – С. 108.

²⁰ Лотман Ю.М. Структура художественного текста. – С. 45.

²¹ Iser W. Der Lesevorgang // Warning R. (Hrsg.) Rezeptionsästhetik: Theorie und Praxis. – München, 1993. – S. 253.

²² См.: Scholtz G. Was ist und seit wann gibt es «hermeneutische Philosophie»? // Dilthey-Jahrbuch. Bd. 8. – Göttingen, 1992 – 1993.

²³ Ibid. – S. 104.

²⁴ Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre. – S. 13, 58.

²⁵ Schleiermacher F.D.E. Die allgemeine Hermeneutik // Internationaler Schleiermacher-Kongress. Berlin, 1984. – Berlin; N. Y., 1985. – S. 1271.

²⁶ См.: Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. – F.a.M., 1977. – S. 93 – 94.

²⁷ Albert H. Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis // Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. – Heidelberg, 2003. – S. 43.

²⁸ См.: Künne W. Verstehen und Sinn. Eine sprachanalytische Betrachtung // Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. – Heidelberg, 2003. Анализ и подробная разработка представляемых В. Кюнне принципов понимания осуществляются в работе О.Р. Шольца «Понимание и рациональность» (Scholz O.R. Verstehen und Rationalität. – F.a.M., 2001).

²⁹ Bühler A. Die Vielfalt des Interpretierens // Bühler A. (Hrsg.) Hermeneutik. – Heidelberg, 2003. – S. 119.

³⁰ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. – Tübingen, 1990. – S. 379.

Аннотация

В статье рассматривается возможность использования метода семиотического моделирования для анализа знания по описанию, обсуждается употребление терминов «понимание» и «интерпретация».

Ключевые слова:

понимание, интерпретация, семиотика, герменевтика, знание-по описанию.

Summary

The subject matter of the speculation is the possibility of usage of semiotic modeling method for the analysis of the «knowledge by description», the usage of terms «understanding» and «interpretation» is also discussed.

Keywords:

understanding, interpretation, semiotics, hermeneutics, knowledge by description



КУЛЬТУРНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОДЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

В.С. ЛОСЕВ

Между человеком, природой и обществом в качестве связующего элемента следует выделять особый вид сознания – сознание экологическое. Оно являет собой этап осмысленного синтеза внутрикультурных процессов, социальных связей и курса развития цивилизации с функциями и ресурсами, которыми обладает окружающее человека пространство. Только учет осознанной целевой направленности взаимоотношений природы, социума и индивида дает в руки критерий, с помощью которого становится возможным отделить экологическое сознание от неэкологического и, тем более, антиэкологического¹.

Однако историческое развитие цепи «человек – природа – общество» предполагает процесс идеологического разрыва между элементами данной цепи. Этот разрыв построен на вытеснении из представлений о природе духовных начал, антропоцентризме и социоцентризме европейской культурной традиции. Экологический кризис является следствием кризиса данной мировоззренческой установки. Экологическое же сознание представляется идеальной моделью для выхода из мировоззренческого кризиса, однако этот комплекс представлений рожден на основе консьюмеристской культуры. Оно являет собой не столько фактор развития, сколько футуристическую модель постпотребленческого социума.

Если опираться на формационный принцип исследования европейской культуры, ставшей основой для идеологии глобализации, можно проследить направление изменения мировоззренческих приоритетов, начиная с переходного этапа от первобытного периода к Античности и Средневековью. Ключевым звеном цепи в данном временном диапазоне является природа, постепенно приобретающая антропоморфные черты. Она выступает основой бытия и сознания. С периода раннего Средневековья и вплоть до Нового времени на позицию первостепенного элемента выходит человек, что во многом обусловлено христианским мировоззрением, внутри которого сохраненные в античной мысли позиции пантеизма слабеют и окружающая среда теряет сакральный смысл. Она продолжает оставаться «бог вдохновенной», но более не является божественной. Человек получает ее в пользование как средство достижения духовной цели, теряя при этом возможность восприятия

природы как ценности. В дальнейшем исторический процесс, связанный с демократизацией политической структуры европейских государств, отстранением церкви как государственного института социального воздействия, постепенно начинает разрушать границу между человеком и обществом.

Процессы глобализации, берущие свое начало с технологического развития средств коммуникации, во многом ускоренные межтерриториальным сотрудничеством и колоссальными людскими потерями в ходе Первой и Второй мировых войн, в свою очередь окончательно отринули личность как ценность. Не последнюю роль в этом ходе событий сыграло претворение в жизнь социалистических установок, в рамках которых коллективистские идеалы были направлены на уничтожение личностного восприятия, обособленного взаимодействия индивида с миром и природой. Тем самым ко второй половине XX в. личность утрачивает право на превалирование в цепи «человек – природа – общество». Человек становится средством к развитию социума, его основным ресурсом, природа же становится сырьем. Она не исключена из ценностного поля лишь в силу невозможности полного подчинения, тотального контроля со стороны общественных институтов. Сегодня окружающая среда помимо источника приумножения материальных благ, мыслится массовым сознанием европейского общества как суточный и годовой временной цикл, в который иногда вторгаются стихийные бедствия. Человек же, исключенный из аксиологического поля, оставил для себя в природе лишь редкие минуты эстетического наслаждения, которые зачастую легко заменяются альтернативными способами проведения досуга, в избытке предлагаемыми современной индустрией развлечений.

Именно так выглядит связь «человек – природа – общество» сегодня. Этот образ повседневно тиражируется посредством каналов масс-медиа и, нивелируемый локальными мерами по сокращению негативных последствий экстенсивного прогресса, не находит резкого отторжения в сознании потребителей. Человечество с его ежегодно растущими потребностями стало откровенно «паразитировать» на ресурсах биосферы. В этих условиях экология становится идеологическим инструментом для поддержания жизнеспособности наиболее близких к управлению государствами экономических элит, которые непосредственно занимаются распределением и использованием природных ресурсов.

Основой действующей культурно-идеологической системы кодов и базой для теоретической модели экологического сознания является социум, а не природная среда. В соответствии с современными тенденциями глобализации развитие культуры в контексте экологического кризиса происходит в условиях, когда потребительство захлестывает общество. Экологические ценности представляют собой не ключевое звено и не кардинальный

ограничитель, они – средство для поддержания общественной самооценки.

Этот факт находит подтверждение в исследованиях таких форм общественного сознания, как религия и мораль, а также политика и право в качестве наиболее значимых культурно-идеологических детерминант современного экологического сознания. Именно эти четыре «ветви», наиболее значимые с точки зрения влияния на общественное сознание, образуют ось, по которой происходит укрепление идеологически направляемого социокультурного «ствола».

Если обратиться к религиозным установкам общественного развития в рамках христианской культурной традиции, то в модель экологического сознания следует привнести отжившую свой век индивидуалистическую составляющую. Но догматичность и консерватизм христианской экологической доктрины не могут быть компенсированы попытками отдельных церковных идеологов следовать в русле современных общественных течений. С другой стороны, во многом благодаря стагнации религиозных взглядов, обществу удалось сохранить нравственно-пантеистические представления о природе как о «доме дарованном». Именно принципы морали по отношению к миру сотворенному, которым человек распоряжается в целях совершенствования духа и продолжения общественного пути к спасению, при этом, соблюдая меру в потреблении, очевидно, ложатся в основу концепции экологического сознания, продуцируемой церковными лидерами. Однако современная светская мораль оставляет в стороне самого человека как субъекта природопользования. Согласно утверждению В.М. Лейбина, «может создаться впечатление, что в рассуждениях западных ученых об экологической этике содержится скрытая установка на отвлечение внимания мировой общественности от актуальных социальных проблем, непосредственно связанных с экологическими кризисными процессами в современном мире...»². В целях сохранения и защиты консьюмеристской идеологии «постиндустриального» общества индивид лишается доступа к инструментам выстраивания собственных мировоззренческих систем и не может независимо оперировать этическими императивами.

Религиозное мировоззрение, как историко-культурный остов, продолжает осуществлять влияние на сознание общества, но оно уже не в силах встать в открытое противостояние с массовой культурой потребления. Мифологичность и недостаток отправных точек для построения отвечающей нуждам экологизации общества идеологической системы не позволяют религиозно-нравственному институту принципиально влиять на современную действительность.

Политико-правовая детерминанта экологического сознания, напротив, наделена реальной властью. Она не только имеет доступ

к изменению регламентирующих бытие общества факторов, но и обладает многочисленными механизмами идеологической пропаганды и материальной базой для их реализации. Тем не менее, правовая система как способ внедрения экологических ценностей при столкновении с культурой потребления проявляет декларативность и недостаточность. Рожденное внутри существующих стереотипов, право также наделено не столько запрещающими, сколько ограничительными функциями по отношению к масштабам или срокам расширения экологической проблематики.

Подобно тому, как индивид зависим от физиологии, современная политика не может обойтись без диктата рыночной экономики. Это положение имеет решающее значение в процессе модернизации общества, опять-таки сводящейся к потребительским ценностям. Тем не менее, государство, как центральный элемент политической системы, не может оставаться в стороне от задач обеспечения безопасности человека. Оно стремится к сохранению структуры взаимоотношений, позволяющей сдерживать индивидуальную составляющую и определяющей ценности для социума в целом. Власть — ее гарант. Поэтому устремления власти направлены на обеспечение собственного значения в процессе предотвращения экологического коллапса — гибели существующих социальных систем. Экологическое сознание (как кодовая основа для футуристического сознания общества, становление которого возможно в результате отмирания ценностей потребления) ни в коем случае не является приемлемым для ныне действующих политических институтов. В то же время идеологические направления деятельности политических институтов, посредством реализации собственных задач через средства массовой информации, не обходят стороной природно-экологическую проблематику, как элемент угрозы. Однако, «защищая» общество от «произвола» стихии или последствий катастроф, политические объединения лишь стараются укрепиться во власти, в то время как цинизм, финансовая заинтересованность политики и декларативность права становятся причинами для возникновения локальных экологических кризисов.

Таким образом, культурно-идеологическая модель, определяющая развитие общественного сознания по отношению к экологическим приоритетам и ценностям сегодня, может быть представлена древовидной структурой. «Цветущими корнями» в ней выступают исторически сложившиеся институты культуры: политика, право, религия, мораль.

Общество, являясь связующим модель «стволом», при этом не имеет прямого влияния на направления собственного развития. Воздействия социума на собственное самосознание опосредовано «выросшими» из него вышеперечисленными культурными институтами и идеологическими установками.

Действительно, человек принципиально способен влиять на изменение культурных форм и обозначать цели для функционирования вышеперечисленных культурных институтов. Но в процессе их функционирования в ходе исторического развития сформировались сильные внутренние векторы их саморазвития, которые прочно укоренились в сознании общества и приобрели способность обратного влияния на него. Консюмеризм и антропоцентризм — прямые следствия воздействия институтов культуры на мировоззрение общества. Культ потребления как феномен порожден в рамках политики, определяющей рыночной экономикой, при этом политические силы европейско-американского культурного типа в настоящее время не способны отказаться от действующей экономической модели. Несмотря на угрозу глобальных экологических проблем и реальность экономических кризисов, политико-экономическая элита не готова принять экологическую парадигму.

Напротив, в целях сохранения нынешней модели производства потребления ценностей прилагается максимум усилий. Современная политика дает обществу иллюзию защищенности, и концепция экологического сознания выглядит в данном случае как далекий мираж, тем не менее объединяющий в подобие целого массива мини-мер, направленных на охрану природы. Согласно привычной схеме, наиболее результативный с точки зрения идеологического воздействия механизм, обладающий богатым медийным инструментарием влияния на мировоззрение масс, — политика, по сути, стала прикрытием подлинных мотивов экономических лидеров, заботящихся о претворении в жизнь экономических интересов, подавлении социальной напряженности, укреплении собственного ресурса власти.

В настоящий момент государственная политическая идеология в экологической сфере направлена таким образом, что формирование в обществе экологического сознания на ее основе не представляется возможным. Для него необходима подготовленная мировоззренческая среда, основанная на внутрикультурных кодах религии и светской морали. Вопрос о наличии в европейской культуре рычагов, с помощью которых экологическое сознание могло бы воздействовать на массовую культуру, приводит к смене у рядовых людей чувства защищенности со стороны государства чувством ответственности за собственную деятельность.

Пренебрегая собственно политическими целями, налаживанием общественно приемлемых эффективных механизмов и способов взаимодействия общественных систем внутри государств и за их пределами, политический институт оттянул влед за собой в сторону экономических приоритетов правовую ветвь социальных институтов, внося в нее компонент декларативности. То же произошло с этическими категориями. Подчинив себе большую часть функций по формированию сознания общества, власть

ограничила воздействие религиозной идеологии на общественную мораль. Религиозные догматы, глубоко антропоцентричные по отношению к природе стали применяться только к индивиду, но не к обществу в целом. Тем самым влияние христианской идеологии на систему общественного сознания, в том числе экологического, в рамках европейско-американской культурной традиции было окончательно подорвано.

Религиозное мировоззрение, как неотъемлемый элемент европейской культурной традиции, определенно способно создать некую антикризисную, хотя и не универсальную модель экологического сознания. При этом она будет характеризоваться мифологичностью и идеологичностью. Эта модель могла бы носить переходный характер между эколого-кризисной и научно-обоснованной моделью. Такая форма экологического сознания, даже если она вообще возможна, не сможет надежно укрепиться в мировоззренческих взглядах. Не имея какой-либо финансовой, административной или силовой поддержки, сегодня она не выдержит критики в свой адрес. Возможно, единственный путь ее внедрения в современное общество – это государственные политико-идеологические проекты, в которых все чаще можно заметить участие церковных деятелей.

Ныне же действующая экологическая парадигма, характеризующаяся антропоцентризмом и консьюмеризмом, направлена на поддержание концепции «человека-царя». Государственные структуры с их консерватизмом не способны достигнуть необходимого результата в преобразовании мировоззрения. Таким образом, концепция экологического сознания представляет собой скорее мифологизированную стратегию необходимых преобразований. Предполагается, что у человечества есть силы, средства и время, чтобы осуществить переход к новой форме развития, носящей социоприродный характер. Этот переход должен обеспечить выживание, безопасность и последующее длительное существование цивилизации³.

По сути же эта концепция подразумевает мировоззренческую систему, которая не имеет прямых точек соприкосновения с сознанием человека и обществом современной европейско-американской культурной традиции – плодом массовой культуры – идущей по пути глобализации сознания. Однако следует отметить, что экоценности достаточно успешно функционируют как прогрессивные идеологические факторы, и за счет дальнейшего исследования методологии ретрансляции культурных кодов при консолидации приоритетов различных ветвей социального процесса данная сфера деятельности сознания общества может явиться стартовой площадкой для создания принципиально нового социокультурного типа.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹См.: *Гирусов Э.В.* От экологического знания к экологическому сознанию // *Взаимодействие общества и природы: Философско-методологические аспекты экологической проблемы.* – М., 1986. – С. 154.

²*Лейбин В.М.* Глобалистика, информатизация, системные исследования. Т. 1. Глобалистика. – М.: ЛКИ, 2007. – С. 187.

³*Урсул А.Д., Романович А.Л.* Устойчивое развитие и обеспечение безопасности // *Философские науки.* 2003. № 7. – С. 5.

Аннотация

Развитие взаимоотношений «человек – природа – общество» предполагает процесс идеологического разрыва между элементами данной цепи. Этот разрыв основывается на вытеснении из представлений о природе духовных начал и антропоцентризме европейской культурной традиции. Экологический кризис является следствием кризиса такой мировоззренческой установки. Идеальной моделью для выхода из мировоззренческого кризиса представляется экологическое сознание.

Ключевые слова:

экологическое сознание, экологический кризис, культурно-идеологическая модель экологического сознания, аксиология экологического сознания.

Summary

Development of mutual relations « person – nature – society» assumes process of ideological rupture between elements of the given chain. This rupture is constructed on replacement of representations about the nature of the spiritual principles and anthropocentrism of the European cultural tradition. Ecological crisis is a consequence of crisis of the world outlook installation. The ecological consciousness is represented as an ideal model for an exit from world outlook crisis.

Keywords:

ecological consciousness, ecological crisis, cultural-ideological model of ecological consciousness, an axiology of ecological consciousness.



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Школа философствования



ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?*

Глава 3. ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ?

§5. Жить и быть

Б.И. ЛИПСКИЙ

Все, что мы видим наяву – смерть;
 Все, что во сне, – сон;
 Все, что по смерти – жизнь.
Гераклит Темный

«Жили-были старик со старухой...» – с этой привычной фразы начинаются многие русские сказки. Как правило, мы, не замечая, проскакиваем ее и углубляемся в перипетии сюжета. Но давайте попробуем задуматься над ее смыслом. Два ее первых слова – это простое повторение одного и того же или слова *жить* и *быть* могут иметь разный смысл?

С логической точки зрения между понятиями, обозначаемыми этими словами, возможны три типа отношений. Во-первых, бытие может быть понятием более широким, чем жизнь, и тогда жизнь может рассматриваться как частный, особый случай бытия. Во-вторых, эти понятия могут быть полностью синонимичными, т.е. немного по-разному обозначающими одно и то же явление. И, в-третьих, жизнь может рассматриваться как понятие более широкое, чем бытие, и тогда, наоборот, бытие можно представить как частный, или особый, способ жизни. Если мы принимаем первую трактовку: жизнь есть частный случай бытия – тогда смерть, будучи завершением жизни, не означает завершения бытия, которое продолжается после смерти, пусть и в какой-то другой форме. Если вторую, – то понятия «жить» и «быть» совпадают, и смерть будет концом не только жизни, но и бытия вообще. Если же мы примем третью трактовку: жизнь есть понятие более широкое чем бытие, – то оказывается возможной такая ситуация, когда, продолжая жить, мы перестаем быть. В истории человеческой мысли можно обнаружить все три указанных трактовки. Рассмотрим их более внимательно.

Наиболее древней и распространенной является первая из перечисленных трактовок: жизнь есть частный случай бытия. В философии эта трактовка впервые встречается в учении **Сократа** (469 – 399 до н.э.) о бессмертии человеческой души. Мы не будем рассматривать здесь логические аргументы, приводимые знаменитым афинянином в поль-

зу своего утверждения. Гораздо более сильной является «жизненная» аргументация, выражающаяся не в словах, а в поступках человека. Вот как описывает предсмертные часы своего учителя один из его учеников – Федон, бывший подле Сократа в тот день, когда тот, по приговору суда, выпил яд в тюрьме.

– Так вот, – рассказывает Федон, – сидя подле него, я испытывал удивительное чувство. Я был свидетелем кончины близкого друга, а между тем жалости к нему не ощущал... я видел поступки и слышал речи счастливого человека! До того бесстрашно и благородно он умирал... Это было какое-то совершенно небывалое чувство, какое-то странное смешение удовольствия и скорби... И все, кто собрались в тюрьме, были почти в таком же расположении духа...!

Что мы можем заметить в свидетельстве очевидца? Человек, приговоренный к смерти, спокоен и даже кажется счастливым. Друзья, пришедшие проститься с ним, огорчены и подавлены, и он утешает и успокаивает их. Он их, а не они его! И когда наступает последний миг и друзья, прощаясь, покидают его, один из них задает последний вопрос:

– Да, Сократ... а как нам тебя похоронить?

– Как угодно, – ответил Сократ, если вы, конечно, сумеете меня схватить, и я не убегу от вас.

Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал:

– Никак мне, друзья, не убедить Критона... Он воображает, будто я – это тот, кого он вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отойду *в счастливые края блаженных* (курсив мой. – Б.Л.), кажется ему пустыми словами, которыми я хотел утешить вас, а заодно и себя. Так поручитесь же за меня перед Критоном... что не останусь, но удалюсь отсюда как только умру... Не теряя же мужества и говори, что хоронишь только мое тело, а хорони, как тебе заблагорассудится и как, по твоему мнению, требует обычай!.

Сократ глубоко уверен, что смерть – это еще не конец всего. Его бытие продолжится в какой-то другой, и на его взгляд более совершенной форме. Причем, в том, новом мире он сохранит свое Я и по-прежнему останется тем же Сократом, которым был на Земле.

Этот мотив – продолжение бытия после смерти мы обнаруживаем в магических обрядах и ритуалах всех древних народов, в содержании их мифов и легенд. Впоследствии он повторяется в верованиях практически всех мировых религий, убеждающих человека, что смерть – это еще не конец, а лишь перемена формы бытия, которое будет продолжаться еще долго... очень долго... целую вечность.

Однако, выбор такой позиции предполагает и принятие вполне определенной «жизненной программы», и выработку системы ценностных ориентиров, указывающих, что же в этой жизни определяет ее смысл и цель. И опять-таки впервые основные идеи программы формулирует Сократ: «Если душа бессмертна, – говорит он, – она требует заботы не только на нынешнее время, которое мы называем своей жизнью, но на все времена... Если бы смерть была концом всему, она была бы счастливой находкой для дурных людей: скончавшись, они разом избавлялись бы и от тела, и – вместе с душой – от собственной порочности. Но... раз душа

* Начало см.: Философские науки. 2010. № 5 – 7 за текущий год.

бессмертна, для нее нет, видно, иного прибежища и спасения от бедствий, кроме единственного: стать как можно лучше»³.

В результате принятия сократовской «жизненной программы» земная жизнь утрачивает собственную ценность и начинает рассматриваться как кратковременный этап, после завершения которого только и начинается подлинное, вечное бытие в мире блаженных. Сократовский мотив загробного мира, в котором пребывают души умерших, подхватывается и развивается христианством, дополняющим и развивающим античную идею бытия после смерти. В христианской традиции учение о загробном мире обретает определенность и детальную проработку. Жизнь начинает рассматриваться как испытание, как испытание, которое необходимо пройти, чтобы приобщиться к истинному, вечному бытию. Достоинно пройти это испытание может лишь тот, кто сумеет, избегая соблазнов земного мира, сосредоточить все свои стремления на достижении духовного совершенства. Как учит Евангелие, «не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо где сокровище ваше, там будет и сердце ваше»⁴. По существу, человеку предлагается, вместо того, чтобы жить «этой жизнью», превратить ее в упражнение, в тренировку к смерти.

Вторая из отмеченных трактовок, утверждающая синонимичность понятий жизни и бытия, начинает формироваться также в античной Греции в философии Эпикура (342 – 271 до н.э.). Эпикур исходит из того, что все существующее состоит из мельчайших, далее неделимых частиц – атомов. Возникновение любого объекта трактуется им как результат соединения атомов, исчезновение – результат распада и разложения былой целостности на составные элементы. Смерть он понимает как распад, рассыпание человека на отдельные атомы. Причем этому распаду подвержено не только тело, но и душа: «Когда разлагается весь организм, душа рассеивается и уже не имеет тех же сил и не совершает движений, так что не обладает и чувством»⁵.

Для Эпикура смерть есть не смена формы бытия, а полное и окончательное исчезновение человека. На первый взгляд может показаться, что его учение, в отличие от сократовского, является совершенно пессимистичным. Однако это далеко не так. Смерть всегда страшила человека, поскольку совершенно неизвестно, что ожидает его в потустороннем мире. Но Эпикур убежден, что бояться смерти вовсе не следует, ведь если со смертью человек полностью исчезает, с ним уже ничего не может произойти: ни хорошего, ни плохого. Получается, что «смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем»⁶.

«Жизненная программа», вытекающая из учения Эпикура, радикально отличается от сократовской. Если Сократ и его последователи проповедуют аскетизм и воздержание, то эпикурейцы выглядят сибаритами, проповедующими наслаждение жизнью, которая представляется им как единственное благо, которым мы располагаем. Это благо дано нам не за какие-то особые заслуги, а «просто так», даром,

по самому факту рождения. Нужно ценить это благо и пользоваться им *здесь и теперь*, ибо его нельзя отложить на потом или получить в каком-то «ином» мире. Вместе с тем, следует понимать, что то «наслаждение жизнью», к которому призывает Эпикур, вовсе не сводится к бесконечным пирам, забавам и любовным приключениям. Скорее оно связано с трезвым разумом и безмятежностью духа. Поэтому самые скромные удовольствия: «круг друзей и цветы в саду» – могут быть источником высочайшего наслаждения.

В XIX веке идею тождества жизни и бытия утверждает немецкий мыслитель Фридрих Ницше (1844 – 1900), взгляды которого дают толчок развитию целого направления, получившего название «философии жизни». Ницше, подобно Эпикуру, считает, что завершение жизни означает полное прекращение бытия. «Живые существа, – говорит он, – непрерывно возникают и умирают», поэтому «вечность не есть необходимое свойство “субъекта”»⁷. Земная жизнь вмещает в себя все возможности, представленные человеку и, если он не реализует их в отпущенное ему время, другого случая уже не будет. Для такой философии жизненная программа, предложенная Сократом и развитая в христианском учении о вечном пребывании души в потустороннем загробном мире, представляется совершенно неприемлемой. Внушая человеку надежду – с точки зрения Ницше, совершенно беспочвенную – на вечное счастливое пребывание души «по ту сторону смерти», Сократ (и христианство) провоцируют обесценивание земной жизни. В той мере, в какой приверженцы идеи вечности человеческого бытия выдумали идеальный мир, убежден Ницше, они «отняли у реальности ее ценность, ее смысл, ее истинность...»⁸.

Критические инвективы Ницше направлены, прежде всего, против подобных рассуждений. Жизнь представляет собой единственную реальность, доступную человеку, поэтому она должна быть для него высшей ценностью. Все остальное оценивается в зависимости от того, насколько способствует оно сохранению и утверждению этой главной ценности. «Когда жизненный центр тяжести переносят из жизни в “потустороннее” – в *ничто*, – говорит немецкий философ, – то тем самым вообще лишают жизнь центра тяжести. Великая ложь о личном бессмертии разрушает всякий разум, всякую естественность в инстинктах; все, что есть в инстинктах благодетельного, что способствует жизни...»⁹.

Соответственно и та «жизненная программа», которую предлагает Ницше, радикально отличается от сократовской. Прежде всего, это касается определения цели и смысла жизни. В сократовской (и христианской) традиции цель рассматривается как внешняя по отношению к самой жизни. Она располагается где-то за ее пределами и человеку предлагается, во-первых, поверить, что она находится именно там и, во-вторых, пренебрегая обманчивыми земными благами, сосредоточить все силы и помыслы на достижении этой возвышенной цели. В философии жизни ее цель и смысл располагаются *внутри* самой жизни, а не выступают как нечто внешнее по отношению к ней. Поэтому не пренебрежение к жизни, а концентрация сил и внимания именно на решении *жизненных* вопросов провозглашается главной задачей

человека. «Прясть дальше всю линию жизни и притом так, чтобы *нить делалась все мощнее* — вот истинная задача»¹⁰.

Соответственно изменяются и представления о критериях различения удавшейся и неудавшейся жизни. Прежде всего, эти критерии должны располагаться в самой жизни, а не за ее пределами. Такие человеческие качества, как здоровье, сила, отвага, дерзость, способность рискнуть придают жизни наполненность и остроту, в то время как нерешительность, робость, мнительность делают ее вялой и монотонной. Активная, деятельная жизнь, наполненная яркими событиями, сама по себе есть та «награда за смелость», которую человек получает в течение самой жизни, а не после ее завершения. И точно так же осторожная, робкая жизнь, жизнь с постоянной оглядкой на то, «что будет говорить княгиня Марья Алексевна», сама по себе является наказанием за вялость и нерешительность. И выбор образа жизни целиком находится в воле самого человека, ибо, как говорит Ницше, «в человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие?»¹¹

Третью позицию — понятие жизни шире понятия бытия — представляет датский философ **Серен Кьеркегор** (1813 — 1855). Если бытие рассматривается как понятие более узкое, чем жизнь, то приходится признать, что *жизнь* человека может продолжаться, даже после того, как он перестает *быть*.

На первый взгляд может показаться, что такая ситуация совершенно невозможна. Как может продолжаться жизнь того, кто перестал быть? Но Кьеркегор имеет в виду не физическое тело человека, а его *личность*, то, что мы называем нашим человеческим Я. Именно оно и может перестать быть при сохранении биологической жизни физического тела. При этом речь здесь идет отнюдь не о чисто медицинской патологии, когда вследствие серьезного заболевания или травмы человек полностью утрачивает сознание, в то время как его тело, продолжает жить, благодаря интенсивной внешней поддержке.

Согласно Кьеркегору, прекращение бытия человека при сохранении жизни его физического тела — это не телесный недуг, но серьезная болезнь человеческого духа, которую философ называет отчаянием. Что же представляет собой этот духовный недуг? «Человек, — говорит философ, — есть дух. Но что же такое дух? Это Я. Но тогда — что же такое Я? Я — это отношение, относящее себя к себе самому...»¹². Таким образом, *отчаяние* — это *болезненное отношение человеческого Я к самому себе*. Вот как описывает подобные состояния Серен Кьеркегор.

Отчаиваясь в чем-то, в глубине души отчаиваешься *в себе*, и теперь уже человек стремится избавиться от своего Я. Так, когда честолюбец говорит: «Надо быть Цезарем или никем», и когда ему не удастся стать Цезарем, он отчаивается в этом. Однако здесь присутствует и иной смысл — то, что не став Цезарем, ему уже невыносимо быть собой. В глубине души он отчаивается не в том, что не стал Цезарем, но в своем Я, которое не сумело им стать... или возьмите, скажем, молодую девушку, которая отчаялась в любви, то есть в потере возлюбленного, который умер или оказался легкомысленным. Настоящее отчаяние заключе-

но не в самой этой потере; она отчаивается скорее в себе самой... Попробуйте теперь сказать ей: «Девочка моя, ты сама себя губишь», и вы услышите в ответ: «Увы! Горе мое состоит как раз в том, что мне это не удастся»¹³.

Отчаяние, как его понимает Кьеркегор, — это острое переживание человеком никчемности, никому ненужности его собственного Я. Ненужности, в том числе, и самому этому человеку. Болезнь поражает душу, которая отныне становится отвратительна для самой себя. При этом «в человеке, который, таким образом, пал жертвой воображаемого и, следовательно, является отчаявшимся, жизнь вполне может продолжаться, как это обычно и наблюдается...»¹⁴. Такое отчаяние — это действительно серьезная болезнь, но это — болезнь духа, которая никак не затрагивает физического здоровья человека. Более того, сохранение физического здоровья делает эту болезнь еще более невыносимой, поскольку физическое страдание могло бы быть созвучным душевному состоянию человека, отчаявшегося в собственном Я. В таком состоянии человек, разочарованный своей тотальной «невозможностью», может малодушно помышлять о смерти, а порой и пытаться довести этот замысел до исполнения. Однако, как говорит Кьеркегор, «смерть не является здесь пределом болезни, она служит, скорее, беспредельным пределом...»¹⁵, ведь, поскольку, согласно христианскому вероучению, душа бессмертна, состояние разочарованности вполне может сохраняться и после смерти.

Какую же «жизненную программу» может предложить философ для того, чтобы человек смог преодолеть поразивший его душевный недуг и восстановить ценность своего Я в собственных глазах?

Причиной, погружающей человека в бездну отчаяния, является осознание собственной несостоятельности, неверие в то, что его Я может быть кому-то интересным, нужным. И если иметь в виду исключительно человеческий мир, то такая невозможность может показаться окончательной и безысходной. Но Кьеркегор предлагает отчаявшемуся человеку вспомнить, что он христианин, что христианство — это религия любви, и что даже если человек не нужен никому из людей, то он нужен Богу, который создал его с какой-то определенной целью. И тогда у него появляется совершенно новый масштаб для оценки собственного Я. Если прежде мерой его ценности выступал другой человек, то теперь «то же самое Я перед лицом Бога обретает... новое качество или определение. Оно не является уже просто человеческим Я, но таковым, которое... можно назвать теологическим Я, или Я перед Богом. И какую же бесконечную реальность оно обретает благодаря осознанию того, что... это человеческое Я теперь существует по мере Бога!»¹⁶.

Иными словами, для того, чтобы преодолеть отчаяние и выйти из этого казалось бы безысходного состояния, Кьеркегор предлагает рассматривать и оценивать собственное Я через его отношение не к другому человеку, но к Богу. Но в таком случае само отчаяние обретает совершенно другой смысл. Теперь оно может рассматриваться уже не как полное и окончательное падение человека в пучину безысходности, а как необходимый этап на пути к истинной вере. Ибо вера человека, пришедшего к ней через погружение в отчаяние, обретает для него гораздо большее значение, чем простая декларация своей привержен-

ности к христианству. Вера становится для него совершенно необходимой, поскольку обретает значение спасения и опоры, предохраняющей и защищающей его на краю бездны.

Итак, мы рассмотрели все три типа соотношения понятий «жизнь» и «бытие». В логическом отношении все они являются совершенно равноправными. Поэтому невозможно определить какое из них является «единственно правильным». Принятие любого из них есть акт реализации нашей свободы. Но, приняв решение, мы принимаем и определенную жизненную программу и, следовательно, совершаем то, что можно назвать «выбором судьбы».

Задания к § 5

Для самоконтроля:

1. Перечислите логически возможные формы отношений между понятиями «жизнь» и «бытие».
2. Укажите авторов, в трудах которых представлены различные формы отношений между этими понятиями.
3. Поясните, что становится предметом заботы человека, руководствующегося той или иной «моделью» отношений между жизнью и бытием.

Для закрепления материала:

4. Кратко опишите «жизненные стратегии», вытекающие из предпочтения:
 - А) отношения, в котором *жизнь* рассматривается как частный случай *бытия*;
 - Б) отношения, в котором *жизнь* отождествляется с *бытием*;
 - В) отношения, в котором *бытие*, рассматривается как особая форма *жизни*.

Для обсуждения:

1. Объединившись в группы по 4 человека, обсудите, и сформулируйте в письменном виде вопросы, которые Вы хотели бы задать учителю для разъяснения.
2. Проанализируйте куплет из популярной песни В. Высоцкого:

Пускай живешь ты дворником, родишься вновь прорабом,
А после из прораба до министра дорастешь.
Но если туп, как дерево, родишься баобабом,
И будешь баобабом тыщу лет, пока помрешь...
3. Какой из рассмотренных типов отношения между «жизнью» и «бытием» представлен в этой песне?
4. Какая из рассмотренных в параграфе «жизненных стратегий» представляется наиболее приемлемой лично для вас? Обоснуйте ваше предпочтение.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Платон. Федон. 58 е, 59 а.

² Платон. Критон. 115 с, d.

³ Платон. Федон. 107 с, d.

⁴ Матф. 6: 19 – 21.

⁵ Эпикур. Из письма к Геродоту // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1. – М., 1969. – С. 352.

⁶ Эпикур. Из письма к Менекею // Там же. – С. 356.

⁷ Ницше Ф. Воля к власти. – М., 1995. – С. 202.

⁸ Ницше Ф. Эссе Homo // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. – М., 1990. – С. 694.

⁹ Ницше Ф. Антихрист // Там же. – С. 667.

¹⁰ Ницше Ф. Воля к власти. – С. 272.

¹¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Там же. – С. 346.

¹² Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993. – С. 255.

¹³ Там же. – С. 260 – 261.

¹⁴ Там же. – С. 270.

¹⁵ Там же. – С. 261.

¹⁶ Там же. – С. 307.

Аннотация

Между понятиями «жизнь» и «бытие» логически возможны три типа отношений: жизнь есть частный случай бытия, жизнь и бытие – это синонимы, обозначающие одно и то же явление, и бытие есть частный случай жизни. В истории философии встречаются все три указанные версии. Принятие той или иной из них – результат свободного выбора человека, но выбор этот означает и принятие определенной жизненной программы, во многом определяющей его судьбу.

Ключевые слова:

бытие, жизнь, смерть, бессмертие, отчаяние, судьба, надежда.

Summary

Between concepts «life» and «being» three types of relations are logically possible: life is a special case of being, life and being are the synonyms designating the same phenomenon, and being is a special case of life. In a history of philosophy there are all three specified versions. Acceptance of one or another from them is a result of a free choice of the person, but this choice means also acceptance of the certain vital program, in many respects determining his destiny

Keywords:

being, life, death, immortality, despair, destiny, hope.



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ

Проективный
философский словарь*СЛОВАРНЫЕ СТАТЬИ
Выпуск 9

Теологический поворот (theological turn) – способ преодоления кризиса реальности, субъекта, рациональности, культуры, фиксируемого в постмодернистской ситуации. Адепты Т. п. противостоят позиции, которая исходит из того, что отказ от опоры на всеобщие ценности соответствует унификации и глобализации западного мира. Согласно идеологии постструктурализма, историческая миссия разборки любой разумно обоснованной целостности успешно выполнена. Ощущение невозможности общего смысла, постоянно подчеркиваемое постсовременной философией, нашло свое подтверждение в самых разных областях, в том числе, и, может быть, в первую очередь, в суждениях о ней самой. Но тотальность отрицания любой формы абсолюта, последовательный плюрализм, стратегии ускользания не могут длиться долго. Хаос всегда рождает порядок, равно как и тотальный порядок всегда инициирует зарождение зон беспорядка. Так устанавливается гармония Хаоса и Порядка, Добра и Зла, Веры и Безверия. Устав от бремени неверия, маятник приоритетов качнулся в другую сторону. Мыслители, которых прочно ассоциировали с постструктуралистским направлением (А. Бадью, Дж. Ваттимо, Д. Агамбен, С. Жижек), неожиданно и, что удивляет, в одночасье обратились к религиозной проблематике, тем самым реализовав имманентную для философов потребность в истине, которая противостояла бы культу радикального эклектизма, неопределенности, плюрализма и отказу от истины, трактуемой как претензия на власть. Все это дало повод исследователям, назвать эту тенденцию теологическим поворотом.

1. Агамбен Дж. Apostolos (Из книги «Оставшееся время: комментарий к «Посланию к римлянам»») // Новое литературное обозрение. 2000. № 46.

2. Agamben G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* / Trans. D. Heller-Roazen. – Stanford: Stanford University Press, 1998; Agamben G. *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* / Aus dem Italienischen von H. Thüring. – F.a.M.: Suhrkamp, 2002.

3. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. – М.: Московский философский фонд; СПб.: Университетская книга, 1999.

4. Ваттимо Д. После христианства / Пер. с итал. и послесл. Д. Новикова. – М.: Три квадрата, 2007.

5. Жижек С. К материалистической теологии // Логос. 2008. № 4.

6. Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate by Dominique Janicaud, Jean-Luc Marion, Michel Henry, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chretien. – N. Y.: Fordham University Press, 2001.

Валерий Савчук

Философия чего-то (philosophy of x) – фиксирует радикальный переход от первой философии к философии определенной предметной области. Она делает легитимным многообразие философских дисциплин, возникших начиная с Нового времени. Имеет ли метафора поворота предшественников? Она появляется тогда, когда пытаются обосновать необходимость введения новой дисциплины, каковой является, например, медиафилософия. В этом случае нам не избежать вопроса: что делает ту или иную дисциплину философской? Как возникает *легитимная* философия чего-то, как, к примеру, философия науки, философия техники, философия культуры, философия политики? Что это за феномен, философия чего-то? Сославшись на Аристотеля, говорившего, что «частей философии столько, сколько есть видов сущностей» [1], можно было бы этим ограничиться. Однако обратим внимание, что вплоть до XVII в. философия понималась как учение о первосущем или о сущем как таковом, а затем в Новое время утверждается иное ее понимание. Суть его в том, что философия утрачивает претензию на всеобщность, претензию «брать мир как целое» ради осуществляемой в дальнейшем прагматической функции, производной от идеологии эпохи модерна. Ф. Бэкон (1561 – 1626) первым использовал формулу «philosophy of x», которая сегодня стала нормативной для дисциплинарного деления философии. Выделив три сферы «devine philosophy», «natural philosophy» и «human philosophy» (философию божественную, естественную и философию человека) [2], тем самым он мыслил философию как науку, способную удовлетворить потребности людей и улучшить их жизнь, в том числе – что является результатом иллюзии, порожденной началом эпохи науки и техники, – избавив от проклятья, полученного при изгнании из рая: «В поте лица своего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю» (Быт. 2: 19), чему должно было способствовать «Великое восстановление наук». Найденная им формула «философия чего-то» стала прообразом того, что весьма недвусмысленно заявило о себе в названии книг, вышедших вскоре: Юэ А. «Философия мануфактуры» (1835), Тикнор С. «Философия здравого смысла» (1841), Маттеус Б. «Философия короткого рассказа» (1836), Стилл А.Т. «Философия гомеопатии» (1899) и др. В этот же ряд можно поставить и книгу Э. Гуссерля «Философия арифметики» (1891).

1. Аристотель. Метафизика. 1004 а.

2. Бэкон Ф. О достоинстве и преумножении наук // Бэкон Ф. Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1977. – С. 200. Ср.: если по Дж. Беркли (1685 – 1753) «философия есть учение о мудрости и истине», то для А.Э.К. Шефтсбери (1671 – 1713) «философия есть учение о счастье».

Валерий Савчук



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы

**И.Л. ПОЛОТОВСКАЯ. СМЕРТЬ И САМОУБИЙСТВО:
РОССИЯ И МИР (Историко-культурологическое развитие
проблематики с древнейших времен до наших дней). – СПб.:
Дмитрий Буланин, 2010. – 328 с.**

Т.В. ШИПУНОВА

Тема смерти (и суицида) во все времена привлекала людей мыслящих, стремящихся постичь тайны бытия: смерть – это рубеж, дальше которого человек не может заглянуть, не может помыслить себя, свои действия, желания, ощущения. У живого человека нет и чувственного опыта пребывания в смерти. Конечно, часть людей имеет опыт умирания (клиническая смерть, тяжелая болезнь), более того, некоторые считают, что мы обречены приближаться к смерти (медленно умирать) с самого рождения, но умирание еще не есть смерть. Эта внечувственность и внерациональность делают феномен смерти (и суицида) неуловимым, таинственным, допускающим прямо противоположные подходы и трактовки. Отсюда и разное видение суицида: как вызов жизни и как отказ от нее...

Книга И.Л. Полотовской интересна по композиции: сначала автор рассматривает понимание и определение смерти в разные эпохи, затем переходит к рассмотрению суицида в философско-культурологическом контексте, и завершает монографию российской историей отношения к смерти и суициду. Монографию характеризуют удачное изложение материала, которое трудно соблюсти при таком количестве привлекаемых источников и точек зрения: приводимые автором цитаты и рассуждения мыслителей умело и логично перемежаются рассуждениями самого автора, и текст воспринимается как целостный, непрерывный, логично и органично продолжаемый от одного положения к другому.

Первая глава, «Танатология – наука о смерти», с первых страниц выводит читателя из мира обыденного, пробуждает глубинные пласты сознания в поисках ответов на вопросы: что же такое смерть, что она собой представляет и что ожидает нас после того, как мы перешагнем рубеж? Читателю предлагаются самые разные точки зрения. Назовем лишь некоторые имена: Ф. Ницше, С. Киркегор, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, О. Шпенглер, А. Роннел, Э. Левинас, А. Дастр, М. Кундера, Л. Гумилев, К.Г. Юнг, М. Фуко, Эпикур, А. Шопенгауэр, С. Роуз, Э. Фромм, Э. Тэйлор, Платон, Ф. Арьес, В. Франкл, М. Полани, З. Фрейд и многие другие. Рассматривается отношение к феномену смерти в мифологии и разных религиях. Представлены рассуждения об отношении к смерти, переживании страха смерти, личном знании о смерти, проблемы смерти и этики.

И.Л. Полотовская особо выделяет тему смерти и этики, вопросы биоэтики, которая стремится переосмыслить традиционные философско-этические проблемы: понимание человека, значение жизни, критерии живого и неживого. Эти вопросы приобрели особую актуальность в связи с развитием медицины, биологии, генной инженерии, применением в здравоохранении высоких технологий. Данная тема напрямую касается и России. В том числе и потому, что особенности нашего менталитета и социально-политическая ситуация таковы, что жизнь человека, как и его смерть, перестали быть чем-то важным. А как справедливо указывает автор монографии, «отношение к смерти можно считать эталоном или индикатором характера цивилизации...». И.Л. Полотовская, опираясь на мнение М. Фуко, подводит читателя к теме узурпации властью права на смерть: «...давно опорой порядка в цивилизованных обществах выступает не право на смерть, а управление жизнью» (С. 39). Действительно, старание замалчивать тему смерти, непринятие закона об эвтаназии, порицание суицида, низведение суицидентов до разряда второсортных людей, а также помещение их на лечение в психиатрические лечебницы (при незавершенном суициде), которое практикуется в России по сей день – все это убеждает в правоте приведенного утверждения. Подтверждает это и длежащая дискуссия о смертной казни.

Материал второй главы («Суицидология – наука о суициде») логично продолжает первую, рассматривая суицид в контексте танатологии. Безусловный интерес представляет обзор определений суицида, проведенный автором по энциклопедическим справочникам и словарям разных стран начиная с XVII в. до наших дней. И это такие источники, как «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел» (Франция, 1765), «Энциклопедический словарь» Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (Россия, 1890 – 1907), Энциклопедия Americana (США, 1946), Испанский энциклопедический словарь (Испания, 1955), «Большой Брокгауз» (Германия, 1956, 1973), единственная в своем роде «Энциклопедия суицида» (США, 1988) и др. Генезис понятия, изменение суждений об изучаемом предмете интересен и сам по себе и в плане выявления отношения к феномену, поскольку в энциклопедических изданиях обычно фиксируется типичное представление эпохи. Для более полного представления о сущности суицида автор привлекает специализированные научные словари и энциклопедии: социологический, медицинский, толково-образовательный и др.

В специальном параграфе («Сущностное определение суицида») уточняется понимание суицида с привлечением данных физиологии, психиатрии, психологии и других наук о человеке. Рассмотрено влияние на суицид психических расстройств, идеалов и ценностей, дисморфофобических расстройств, трансформированного сознания и т.п. Следует отметить последовательную гуманистическую позицию автора при рассмотрении суицида: «суицид – это один из естественных вариантов ответа на кризис существования» и в этом смысле он нормален (С. 84), а «право на суицид органически завершает полноту прав человека, являясь правом на предельное самоопределение собственного существования» (С. 84 – 85).

Продолжает историко-культурологический обзор рассмотрение суицида в разные периоды общественного развития. Материал параграфа состоит из нескольких блоков: сведения о суициде, почерпнутые из мифов;

отношение к самоубийству в мировых религиях; правовое оформление отношения к суициду в разных странах; внимание к теме суицида в литературе. Автор обозначает основные тенденции и динамику отношения к суициду в разные эпохи развития человечества. Несмотря на сжатость и краткость изложенного материала, читатель может получить основные сведения о влиянии культуры на суицид. Логичным дополнением здесь выступает параграф главы «Самоубийство и эстетика: Восток и Запад». И.Л. Полотовская далека от романтизации суицида, поскольку, опираясь на ее собственное высказывание, «достойно умереть — это самое трудное; и самоубийство, как правило, не является изысканной или благородной смертью» (С. 86).

В книге представлен также эстетический аспект смерти в целом, данный в искусстве и литературе. Влияние культуры здесь рассматривается на примерах индивидуального и ритуального (сати, хакари) суицидов. Эстетику суицидов, по П.Ф. Булацелю, характеризуют три момента: место, степень деструкции тела/лица (зависящую от средства) и переживания окружающих людей от вида трупа (зависящие и от способа/вида, и от средства) (С. 122). В заключении делается вывод: «...чем свободнее человек как личность, чем менее ритуализирована жизнь общества, тем более индивидуален его добровольный уход из жизни, тем более личностно окрашена эстетическая аура суицида...» (Там же). От рассуждений об эстетике суицида читателя возвращает к реальности продолжение в виде перечня способов самоубийства (С. 124).

Автор отмечает основные направления развития и точки зрения на суицид: социологическую, антропологическую, психиатрическую, отдавая основное предпочтение рассмотрению суицида в философии, поскольку «суть суицида можно раскрыть и постичь лишь в рамках философии...» (С. 113). Действительно, осмысление индивидуальной смерти и ее конкретного инструментального выражения в суициде требует использования философских категорий, понятий, при помощи которых формировались и формируются знания о бытии, жизни, смерти, человеке и т.д. Более того, сами эти понятия давно стали философскими категориями. Вместе с тем, нельзя недооценивать рассмотрение феномена суицида как социального (т.е. массового) явления. Каждый год в мире кончают с собой 500 тыс. человек. В России каждый год кончают жизнь самоубийством примерно 60 тыс. чел. (для сравнения: 30 тыс. американцев, 25 тыс. японцев, 20 тыс. французов). Реально цифры в 2 – 4 раза выше. А количество неудачных попыток ухода из жизни в 7 – 10 раз выше законченных суицидов. За последнее десятилетие в 3 раза выросло число самоубийств среди молодежи. Большинство смертей от «несчастных случаев» (передозировка лекарственными препаратами, автомобильные аварии, падение с высоты и т.д.) также являются суицидами. Попытку уйти из жизни делает каждый 20-й подросток. Эти цифры настойчиво свидетельствуют о том, что самоубийство стало массовым явлением, которое может и должно изучаться социологией.

Однако, по мнению автора, «социологическая теория рассматривает суицид в основном как результат разрыва личностных связей, отчуждения индивида от социальной группы» (С. 197, сноска). Поэтому автор не обращается к работам социологов, объяснение социологического направления

дается в сноске, а фамилия Э. Дюркгейма и его работа «Самоубийство: социологический этюд» упоминается лишь мельком (Р. Мертону не повезло больше, его фамилия даже не упоминается). Думается, что недооценка вклада социологии в изучение социальных детерминант суицида не оправданна и лишает читателя весомой части накопленных знаний о предмете монографии. Справедливости ради отметим, что некоторые положения, в том числе и закономерности, выявленные Э. Дюркгеймом, автор представил в сносках Введения.

Нельзя обойти вниманием еще один вопрос, затронутый в данной главе — вопрос об эвтаназии (параграфы «Эвтаназия», «Эвтаназия и этика: право на смерть»). Часто эвтаназию рассматривают как убийство. Но если это убийство, что же такое милосердие?! Ответ автора очевиден, и для любого, кто ценит жизнь и Человека, он может быть один — дозволение эвтаназии. Интерес представляет не столько поддержка автором разрешения на эвтаназию (которую И.Л. Полотовская рассматривает как вид самоубийства), сколько история формирования самого понятия, трансформация отношения к этому явлению, а также содержание неутраченной дискуссии о приемлемости или неприемлемости эвтаназии. Продолжая линию сравнения Востока и Запада в трактовке смерти, автор рассматривает два типа гуманизма: «...рациональный, подкрепленный правом личности на самодетерминацию, стремящийся утвердить смысл жизни, основанный на... отсутствии страдания... и иррациональный... утверждающий самоценность каждого мгновения жизни, включая переход к окончанию земного пути» (С. 131). С опорой на разных авторов, законодательные документы отдельных стран, религиозные догмы И.Л. Полотовская представляет многочисленные рассуждения о пассивной и активной, добровольной и недобровольной эвтаназии. Красной линией проходит поиск ответов на вопросы — существует ли право на смерть и существует ли право человека, выбравшего смерть, на помощь медика? Медицинские работники скорее нарушают клятву Гиппократова, когда не помогают человеку достойно уйти из жизни, избавляясь от неизлечимой болезни.

Рассматривая специфику суицида, его понимание и отношение к нему в России (глава третья «Россия в теме»), И.Л. Полотовская начинает с отношения к теме смерти в ментальности русского народа, которая формировалась всей историей России. Специфическими признаками здесь, в первую очередь, выступают: чрезмерная болезненность (С. 147), вытекающая из «утопического сознания, в основе которого лежит стремление к совершенству, к выходу за собственные пределы, к преодолению себя». «В утопическом сознании смерть становится нормой; жизнь героя приносится в жертву» (С. 148). Автор соглашается, что «можно охарактеризовать предреволюционное состояние общественного сознания в России в начале XX в. как некрофильское; смерть романтизировалась, увеличилось число самоубийств» (С. 149). По мнению И.Л. Полотовской, «российская специфика позволяет выделить в психологических и культурологических предпосылках самоубийства три момента: маргинальность, криминализацию населения, склонность к упрощенным рациональным способам объяснения» (С. 150, сноска). Кроме специфики ментальности для России свойствен «более взвешенный и дифференцированный подход к самоубийству» в праве: «законы, карающие суицид, постоянно уточня-

лись и дополнялись» (С. 151). Этот тезис автор подкрепляет выдержками из церковного и светского законодательства (параграф «Правовой аспект проблемы самоубийства в историческом развитии»).

Тема смерти и, тем более, самоубийства последовательно табуировалась в советский период (С. 155). В конце XX – начале XXI века произошла духовная катастрофа, которая имела следствием возврат к некрофильской ментальности, имеющей, однако, на новом этапе «гораздо более зловещий характер» по сравнению с началом XX в. «Теперь без смерти, пыток, автокатастроф, убийств мир кажется пресным...» (С. 165). Изменился интерес и к смерти, превратившись в своего рода «танатоманию» (С. 157). В подтверждение И.Л. Полотовская приводит результаты мониторинга телепередач и фильмов, демонстрируемых на российских каналах (С. 157 – 160). В этом контексте парадоксально выглядит и проблема эвтаназии. Основываясь на мониторинге и содержательном анализе телепередач, И.Л. Полотовская приходит к выводу: «...педалирование в СМИ темы эвтаназии сознательно происходит для создания отрицательного к ней отношения» (С. 163). «С другой стороны, – пишет автор – откуда в России... могут появиться предпосылки широкого признания и применения этого жизненно важного ритуала?.. Акта, требующего от самого общества достаточно высокого нравственного, духовного и культурного уровня...» (С. 163 – 164).

Читающей публике, безусловно, интересно будет познакомиться с обзором тем «Самоубийство и советский писатель», «Самоубийство в Русском литературном зарубежье», «Тема самоубийства в творчестве Ф.М. Достоевского (как самого «самоубийственного» русского писателя), «Тема самоубийства в русской литературе. Первая половина XX в.». Пересказать материал этих параграфов невозможно, его нужно читать, следуя за отсылками к произведениям, вспоминая героев и их судьбы.

Монография И.Л. Полотовской включает два приложения: 1) библиографический обзор **«Основные монографии и сборники, тематически связанные с самоубийством, изданные в России с 1980 по 2007 г.»**; 2) **Библиографические информационные ресурсы по проблематике (Метабиблиография)**. В этом плане автором проделана огромная работа и выполнена она добротно, глубоко и основательно.

Монография И.Л. Полотовской – это целостный, законченный труд, который с интересом будет встречен как научной общественностью, так и широким читателем. Автору присуще замечательное языковое чутье, а потому ему удается органично соединить философское осмысление проблематики суицида и смерти, мифологию, литературоведческие изыскания. И самое главное – тема смерти и суицида настраивает не на мысли о смерти, а на мысли о жизни. А это и есть философское видение проблематики, которое заставляет человека ощутить жизнь и смерть как целостность, неразрывность бытия.

Обзоры, объявления, сообщения

НЕМЕЦКАЯ МИСТИКА ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ИНДИВИДУАЛЬНЫЙ ОПЫТ – НАУЧНЫЙ МЕТОД

М.Ю. РЕУТИН

Так называлась конференция, состоявшаяся 19 декабря 2009 г. в рамках ежегодно проводимых РГГУ «Лотмановских чтений», материалы которой некоторое время спустя были опубликованы на страницах университетского журнала «Arbor mundi»¹. Конференция стала очередной, второй по счету, манифестацией молодого направления в отечественной гуманитарной науке, посвятившего себя изучению наследия рейнских мастеров (И. Экхарта, Г. Сузо и И. Таулера), схоластической теологии и протонародной мистики немецкоязычного региона в XIII–XV вв.

В России немецкая мистика стала известна благодаря статье Н.Ф. Грушке, вошедшей в 40-й том энциклопедии Ф.А. Брокгауза и И.А. Эфрона (1904)². Знаменитый (переиздававшийся несколько раз в последние годы) перевод М.В. Сабашниковой (1912)³ углубил это знакомство, введя некоторые парадоксы, концепции и построения Экхарта в философский дискурс первых десятилетий XX в. (Н.А. Бердяев и др.). Тогда как в пределах русской диаспоры за рубежом первоначальное знакомство продолжило углубляться, постепенно перерастая в профессиональный интерес (В.Н. Лосский⁴, о. С. Булгаков⁵), в советской России внимание на немецкую мистику обратил лишь В.Н. Топоров⁶. Его, во многом опиравшаяся на Лосского, статья «Мейстер Экхарт-художник и “ареопагитическое” наследство» стала своего рода передаточным звеном между «старой» и «новой» школами российского экхартоведения. Отходя от былого центризма, смещая акцент на современников, последователей и женское окружение Экхарта, «новая» школа заявила о себе в полный голос в 2007 г. на страницах парижско-московского журнала «Символ» (вып. 51)⁷.

В чем же состоят методологические принципы указанного направления? Они сформулированы в «Предисловии» к публикации (С. 9 – 10).

1. Направление строится по тематическому признаку и представляет собой многодисциплинарное явление, объединяя деятельность специалистов разных областей науки: философов, литературоведов, лингвистов, историков и архивистов. Не считаясь с перечнями современных академических специальностей, немецкая мистика ставит задачи, не принадлежащие в полной мере ни к одной из волевым образом разведенных дисциплин и требующие решений на стыке различных методик. Примером таких задач может служить изучение отрицательного богословия и тавтологии, предполагающее объединение лингвистических и философских подходов. Синтетическая методология релевантна оригинальному синкретизму своего предмета.

2. Такая методология заключается в том, чтобы, не принимая и не оспаривая внутренней аксиоматики изучаемого предмета, исследователь

заострил внимание на манипуляциях, производимых средневековым автором с каждым из входящих в эту аксиоматику топосов (Бог, ангел, грех.). В манипуляциях с топосами, а не в самих унаследованных топосах, состоит главная ценность. Но разве не так мы читаем «Комедию» Данте?⁸ Взгляд обращен не за пределы культуры, как то имеет место в богословии, он остается прикованным к культуре, причем в ее сгущенном и концентрированном виде. Ведь попытка выполнить сложнейшее, вернее, невыполнимое задание – выразить невыразимое, описать неопишуемого Бога – является общей предпосылкой для глубокой самокритики, осмысления культурой самой себя, для открытого обнаружения всех ее скрытых возможностей и ее предельной мобилизации.

3. При такой постановке вопроса речь идет об эмансипации используемого средневековым мыслителем метода от его тематической связанности. Метод (например, разработка проблем путем выдвижения взаимоположенных гипотез), в отличие от имеющего сугубо архаический интерес «образа мира», всегда актуален, так как может использоваться вновь и вновь для толкования сходных явлений культуры, и всегда раскрыт в будущее. Медиевистика выводится из тождества с собой, предстает в новом виде, становясь футурологической дисциплиной... На этих посылах: multidисциплинарности, обращенности к методу и его эмансипации от узко-исторического контекста, основаны выкладки новейшего направления в отечественной гуманитарной науке, занятого изучением немецкой мистики XIII – XIV вв.

Сама публикация материалов проведенной в РГГУ конференции представлена четырьмя статьями.

Статья **М.Л. Хорькова** озаглавлена «Некоторые тенденции развития немецкой мистики между Майстером Экхартом и Николаем Кузанским». Она посвящена уникальному явлению позднесредневековой культуры: возникновению частных библиотек интеллектуалов, пришедших на смену корпоративным (монастырским, соборным, университетским) библиотекам раннего и высокого Средневековья. Особое внимание уделено коллекциям книг доминиканского мистика И. Таулера и основателя «нового благочестия» Г. Гроте. Однако новая постановка библиотечного дела в Германии XIV в. интересует Хорькова не сама по себе. Библиотечное дело имеет прямое отношение к рецепции культурного наследия, но немецкая мистика и есть, согласно Хорькову, прежде всего рецептивный феномен. Антисхоластическая направленность рецепции, имеющая своей причиной индивидуальное, свободное и выборочное отношение к традиции, а своим следствием – установление новой ценностной иерархии авторов и поведенческих мотиваций, прослеживается и в организации частных библиотек, и в мистагогических сочинениях рейнских мастеров. При этом частная библиотека является той средой, где такие сочинения пишутся. Под этим углом зрения М.Л. Хорьков рассматривает список схоластического «Трехчастного труда» И. Экхарта, хранившийся в собрании Николая Кузанского, прослеживает судьбу знаменитой «Bibliotheca Amploniana» (UFB Erfurt-Gotha, Ms. CA 2 181) Иоанна де Вазия и Амплония, занимавших на рубеже XIV–XV вв. руководящие посты в Кёльнском университете. В составе этой, хранящейся в Эрфурте, библиотеки были обнаружены в 1880 г. доминиканцем Г. Денифле латинские сочинения Экхарта.

В работе **М.Ю. Реутин** «Поэтика гипотезы. Традиция платоновского “Парменида” в творчестве Майстера Экхарта» осуществлена попытка очертить доктрину рейнского мистика как целое. Такое целое, согласно Реутину, не представляет собой ни логично выстроенной системы, ни эклектично составленной, а потому внутренне противоречивой, компиляции. Образуюсь вокруг основной интуиции: повсеместного присутствия Бога в сотворенном им мире, в котором он как Бог совершенно отсутствует (апория «totus foris, totus intus», «весь внутри, весь снаружи»), экхартовская доктрина является набором гипотез, сепаратно развернутых логик, о Боге и мире. Будучи непротиворечива внутри себя, каждая из гипотез (отрицательный, положительный, серединный метод и пр.) противоположна, хотя и не противоречит, другой. Но именно так строился платоновский «Парменид» (370 – 360 гг. до н.э.). Реутин возводит доктрину Майстера Экхарта к этому диалогу Платона с помощью «Комментария» Прокла (2 половина V в.) и частичных переводов Вильгельма де Мёрбеке (до 1286 г.). В качестве вероятных передаточных звеньев также рассматриваются «Cognus Dionysiacum», прокловские «Первоосновы богословия» и их конспект 2-й половины XII в. «Книга о причинах». Основывая свои выкладки на наследии Р. Клибански⁹, концепциях экхартовского многоголосия В.Н. Лосского и В.Н. Топорова, Реутин предлагает вернуться к жестко раскритикованной М.Л. Гаспаровым бахтинской истории «мениппеи», называя эту историю историей рецепции платоновского диалога в эпоху средневековья.

В исследовании **Н.А. Бондарко** «Языковые модели в духовной прозе немецких францисканцев XIII – XV вв.: в поисках элементарных структур одной языковой традиции» на примере сочинений Давида Аугсбургского разработана теория традиционалистской поэтики. Реализуя поэтические принципы, радикально отличные от принципов современной нам литературы, средневековая духовная проза строится за счет вариативного повторения вполне обозримого ряда «моделей». Под моделью Бондарко подразумевает далее не членимую единицу структуры (например, подлежащее – связка – предикатив в им. п.: «Она (кротость) – добродетели хранительница, благодати стяжательница...»), обладающую, при всей своей жесткости, переменными элементами. Завершает публикацию статья известного специалиста по западно-европейским молитвенным практикам **М.Г. Логутовой** «Рукописные молитвенники из монастырей “нового благочестия” в библиотеке герцога Августа (Вольфенбюттель, Германия)». Анализируя ряд молитвенников из монастырей Вольтингероде, Винхаузен, Хейнинген и Штеттербург, по которым исполнялись индивидуальные келейные правила, М.Г. Логутова убедительно демонстрирует общую для позднего Средневековья тенденцию к «приватизации» некогда коллективного религиозного опыта. Ее выводы полностью совпадают с вышеизложенными выводами М.Л. Хорькова.

В заключение несколько слов о перспективах развития научного направления, заявившего о себе в № 16 журнала «Arbor mundi». Оно не склонно довольствоваться маргинальным положением одной из частных дисциплин и претендует на массовый интерес. Вводя в современный научный обиход многие понятия (знак, гипотеза, диалектика и т.д.) в их инвариантной чистоте, это направление может стать тем основанием, на

котором достижимо тотальное переопределение понятийной грамматики современного гуманитарного знания. Благоприятное разрушение устоявшихся смыслов, о котором идет речь, воспроизводит в новом контексте «субверсивное» – разрушающее, но вместе с тем легитимирующее, – воздействие, оказываемое «мистической речью» (*sermo mysticus*) на окружающие ее научные и художественные дискурсы. Вместе с тем указанное направление не является производным от западного, прежде всего немецко-итальянского, экхартоведения. Доказав принципиальное сходство теологии Экхарта с учением об энергиях его византийского современника Григория Паламы¹⁰, участники направления могут перейти к разумному использованию связанных с Паламой наработок русской религиозно-философской традиции. Это сообщит уникальность отечественному экхартоведению, и шире, всему направлению, посвятившему себя изучению немецкой мистики в XIII – XV вв.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Arbor mundi*. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. – М.: РГГУ, 2010. № 16. – С. 9 – 126.

² См.: *Грушке Н.* Экгарт // Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза, И.А. Эфрона. – СПб., 1904. Т. 40. – С. 217 – 222.

³ *Мейстер Экхарт*. Духовныя проповеди и разсуждения / Пер., вступ. ст. М.В. Сабашниковой. – М., 1912.

⁴ *Lossky V.N.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. – Paris, 1960.

⁵ *Булгаков С.* *прот.* Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: СПб., 1999.

⁶ *Топоров В.Н.* Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследие // Палеобалканистика и античность. – М., 1989. – С. 219 – 252.

⁷ См.: Символ. Журнал христианской культуры, основанный Славянской библиотекой в Париже. – Париж; М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. 2007. № 51. См. рецензии: *Харитонович Д.Э.* Мастер Экхарт и другие (заметки постороннего) // Вестник ПСТГУ. – М., 2008. № 23. – С. 122 – 136; *Волох Н.П.* Символ № 51 // Богословские труды. – М., 2009. № 42. – С. 421 – 433.

⁸ *Flasch K.* Dietrich von Freiberg. Philosophie, Theologie, Naturforschung um 1300. – Fr. / M., 2007. – S. 207: «Речь идет не об исходном материале, а о философской работе над ним, так же, как при чтении “Чистилища” Данте речь идет не о том, “существует” ли что-то такое, но о том, какую поэтическую и политическую работу над этим что-то произвел Данте».

⁹ *Klibansky R.* The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. – Millwood; London; Nendeln, 1982.

¹⁰ *Реутин М.Ю.* Майстер Экхарт – Григорий Палама (к сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма) // Одиссей. М., 2006. – С. 285 – 318; *Реутин М.Ю.* Иоанн Экхарт – Григорий Палама: Бог, эманация, тварь // Вопросы философии. 2010. № 6. – С. 153 – 162.

Наши авторы

Канаков Дмитрий Владимирович – аспирант кафедры философии религии и религиозоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Липский Борис Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Лосев Виталий Сергеевич – аспирант кафедры культурологии Саратовского государственного технического университета.

Марион Жан-Люка – профессор университета Париж-IV Сорбонна.

Нестеров Александр Юрьевич – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии Самарского государственного аэрокосмического университета им. ак. С.П. Королева.

Разин Александр Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

Реутин Михаил Юрьевич – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований при Российском государственном гуманитарном университете (ИВГИ РГГУ).

Романенко Ефим Константинович – аспирант кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики.

Савчук Валерий Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры теории познания и онтологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Самарская Елена Александровна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора истории политической философии института философии РАН.

Силантьев Роман Анатольевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета.

Слонов Николай Николаевич – кандидат философских наук, профессор Поволжской академии государственной службы им. П.А. Столыпина (Саратов).

Тощенко Жан Терентьевич – доктор философских наук, профессор, декан социологического факультета Российского государственного гуманитарного университета, заведующий кафедрой теории и истории социологии, член-корреспондент РАН, главный редактор журнала «Социологические исследования».

Хафизова Наталия Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Пермского государственного технического университета.

Шипунова Татьяна Владимировна – доктор социологических наук, профессор кафедры теории и практики социальной работы факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Ястребцева Анастасия Валерьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Государственного университета – Высшей школы экономики, заместитель декана факультета.

CONTENTS

PHILOSOPHICAL FORUM

Religion and World Today ■

<i>THE EDITORIAL</i>	Religious culture or secular ethics: pro and contra	5
<i>J.T. TOSHCHENKO</i>	Delayed-action mine	6
<i>A.V. RAZIN</i>	Ethics as a secular academic discipline	22
<i>N.A. HAPHISOVA (Perm)</i>	Uvarov lived, Uvarov lives; Will Uvarov live?	35
<i>N.N. SLONOV (Saratov)</i>	Intheism: between theism and atheism	47
<i>R.A. SILANTYEV</i>	Islamic-Christian dialogue in pre- and Soviet periods	65
<i>D.M. KANAKOV</i>	Phenomenon of religious dogmatism. On approach to the problem	74

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Year of France in Russia ■

<i>E.A. SAMARSKAYA</i>	The Left utopias and social science	84
<i>J.-L. MARION (France)</i>	Certain rules in history of philosophy (to be ended)	99

Foreign Philosophy. The Modern View ■

<i>E.K. ROMANENKO</i>	Language and thinking in philosophical and linguistic studies of W. von Humboldt and H. Steintal	108
-----------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Language, knowledge and understanding ■

<i>A.Yu. NESTEROV (Samara)</i>	Knowledge-by-description and problem of understanding in context of semiotics	122
--------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------	-----

Philosophy of environment formation ■

<i>V.S. LOSEV (Saratov)</i>	The cultural and ideological codes of formation of the ecological consciousness	133
-----------------------------	---------------------------------------------------------------------------------	-----

EDUCATION AND SOCIETY

School of philosophizing ■

<i>B.I. LIPSKY (St. Petersburg)</i>	What is philosophy? Chapter 3. What does it mean: to be? § 5. To live and to be	140
-------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------	-----

NEW IN PHILOSOPHY

Projecting philosophical dictionary ■

<i>Dictionary items (issue 9)</i>		
<i>V.V. SAVCHUK (St. Petersburg)</i>	Theological turn. Philosophy of something	148

SCIENTIFIC LIFE

Reviews, annotations and feedback ■

<i>T.V. SHIPUNOVA (St. Petersburg)</i>	I.L. Polotovskaya. Death and suicide: Russia and the World	150
----------------------------------------	------------------------------------------------------------	-----

Surveys, announcements and other information ■

<i>M.Yu. REUTIN</i>	German mysticism of the late Middle Ages: individual experience – perspectives of scientific research	155
---------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----