

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
(ИНИОН РАН)

СОЦИАЛЬНЫЕ
И
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ
ЛИТЕРАТУРА

ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ 3

ФИЛОСОФИЯ

2022 – 3

Издается с 1991 года
Выходит 4 раза в год
индекс серии 3.2

МОСКВА 2022

ББК 87
С 69

DOI: 10.31249/rphil/2022.03.00

Учредитель
Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук

Отдел философии

Редакционная коллегия серии «Философия»:

C.B. Мельник – канд. филос. наук, главный редактор (ИНИОН РАН), *Д.В. Ефременко* – д-р полит. наук (ИНИОН РАН, зам. директора по науке), *В.Г. Буданов* – д-р. филос. наук (ИФ РАН), *А.П. Козырев* – канд. филос. наук (МГУ), *О.В. Кулешова* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *О.В. Летов* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *В.С. Месьюков* – д-р филос. наук (МПГУ), *Л.И. Мозговой* – д-р филос. наук (ДДПУ), *И.И. Ремезова* – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *С.В. Погорельская* – д-р филос., канд. полит. наук (ИНИОН РАН), *Г.В. Хлебников* – канд. филос. наук, *Л.В. Скворцов* (отв. секретарь) – д-р филос. наук (ИНИОН РАН), *В.А. Яковлев* – д-р филос. наук (МГУ)

Редактор-составитель – *Е.Е. Звонова* –
канд. филос. наук (ИНИОН РАН)

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия = Social Sciences and Humanities. Domestic and Foreign Literature. Series 3: Philosophy» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

ISSN 2219-8555

ББК 87

© ФГБУН «Институт научной информации
по общественным наукам РАН», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Реф. ст.: Хайек А., Лин Х. История двух эпистемологий? (Реферат)	7
---	---

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Цибизова И.М. Реф. ст.: Гурень Бай. Эпистемическая несправедливость и распределение научного знания	17
Гранин Р.С. Реф. ст.: Коваленко Н. Научная школа разработки технологий охраны почв на Украине Василия Пастушенко. (Реферат)	22

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Кимелев Ю.А. Аксиология модерна. Философия Чарльза Тэйлора	24
---	----

ЭТИКА

Летов О.В. Этические аспекты развития генетики. (Обзор)	42
---	----

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Цибизова И.М. Проблематика семьи в современной католи- ческой мысли. (Обзор)	50
---	----

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Гранин Р.С. Реф. ст.: Бромелл Н. «Третья и более мрачная мысль»: афроамериканские вызовы политическим теориям Жака Рансьера и Акселя Хоннета	75
--	----

Цибизова И.М. Гипермораль, особенности идеологий постмодерна и информационные войны. (Обзор)	78
Пущаев Ю.В. Конфликт на Украине и современная философия в России и вокруг нее. Часть четвертая. (Обзор)	96
Межуев Б.В. Проблема контрпросвещения в политической философии	113

ЭСТЕТИКА

Миловац Ж.В. Эстетика бытия танца: одухотворение тела	138
---	-----

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

Ремезова И.И. «От злобы дня к добру вечности...». Рецензия на кн.: Визгин В.П. Между философией и литературой	144
---	-----

CONTENTS

LOGIC AND THEORY OF COGNITION

Article summary : Hájek A., Lin H. A Tale of Two Epistemologies?	7
--	---

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Article summary : Huiren Bai. Epistemic injustice and scientific knowledge distribution	17
Article summary : Kovalenko N. Vasyl Pastushenko's Scientific School in the Development of Soil Protection Technologies in Ukraine	22

PHILOSOPHY OF MAN

Kimelev Yu.A. Axiology of modernity. The Philosophy of Charles Taylor	24
---	----

ETHICS

Letov O.V. Ethical aspects of the development of genetics (Review)	42
--	----

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Tsibizova I.M. The theme of the family in Modern Catholic thought. (Review)	50
---	----

SOCIAL PHILOSOPHY

Article summary : Bromell N. «That Third and Darker Thought»: African-American Challenges to the Political Theories of Jacques Rancière and Axel Honneth	75
--	----

Tsibizova I.M. Hypermorality, pecularities of post-modern ideologies and the informational wars. (Review)	78
Pushaev Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in Russia and around it. Part 4. (Review)	96
Mezhuyev B.V. The problem of counter-enlightenment in political philosophy	113

AESTHETICS

Milovats J.V. Aesthetics of dance being: spiritualization of the body	138
---	-----

BOOK REVIEW (REVIEWS)

Визгин В.П. Review of the book : Vizgin V.P. Between Philosophy and Literature	144
--	-----

ЛОГИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Реф. ст.: ХАЙЕК А., ЛИН Х. ИСТОРИЯ ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ? (Реферат). DOI: 10.31249/rphil/2022.03.01
HÁJEK A., LIN H. A Tale of Two Epistemologies? // Res Philosophica. – St. Louis, 2017. – Vol. 94, N 2. – P. 207–232.

Ключевые слова: байесовская эпистемология; традиционная эпистемология; знание; убеждение; доверие; вероятность; рациональность; формальная эпистемология; степень рациональной уверенности; познающий субъект.

Для цитирования: Думов А.В. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 3. – С. 7–16. Реф. ст.: HÁJEK A., LIN H. A Tale of Two Epistemologies? // Res Philosophica. – St. Louis, 2017. – Vol. 94, N 2. – P. 207–232. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.01

Авторы статьи, являющиеся видными современными специалистами в области философских проблем прикладной математики и формальной эпистемологии, анализируют содержание значимой для самоопределения байесовских подходов дилеммы «традиционных» (характеристику «традиционный» мы здесь будем приводить в кавычках, так как в данном случае она имеет специфический смысл: объединяет все эпистемологические подходы, противоположные по своим основаниям и целям байесовским подходам) и собственно байесовских эпистемологий. Объектом рассмотрения являются возможные точки соприкосновения этих подходов, в их анализе авторами реализуются две стратегии, которые обозначаются как позиции «плохого» и «хорошего» полицейского (с. 208). Аналогия с техникой совместного допроса заключается в следующем: находясь на первой позиции, авторы выявляют

существенные препятствия к взаимодействию этих эпистемологических подходов и указывают на непреодолимость коренных различий, существующих между ними (т.е. стараются заведомо исходить из невозможности их взаимодействия), тогда как, занимая вторую позицию, они обращаются к общности данных подходов и перспективам их взаимообогащения. Итогом рассмотрения становится заключение о продуктивности возможного взаимообогащения байесовских и «традиционных» подходов.

Прежде всего следует обратить внимание на замечание авторов о том, что понятиями «традиционная эпистемология» и «байесовская эпистемология» в данном случае обозначаются обобщения, продуктивность которых определяется задачами анализа ведущих тенденций, реализующихся в теоретико-познавательных проектах того или иного блока (с. 208). Конечно же, не представляется возможным теоретический охват всех тонкостей, являющихся существенными для отдельных проектов ввиду их чрезвычайной многочисленности: авторы ссылаются на заявление британского математика, статистика и криптографа И.Дж. Гуда о существовании 46 656 разновидностей байесовских подходов, дополняя его тем, что с момента выхода его статьи в 1971 г. число таковых, скорее всего значительно возросло (с. 208). В свою очередь, число «традиционных» подходов столь многочисленно, что возможность его установления резонно подвергается сомнению. Не обращаясь к конкретике содержания частных подходов, авторы претендуют на анализ общих тенденций, являющихся значимыми для данных линий развития современной эпистемологии.

Анализ разнотений, существующих между байесовскими и «традиционными» подходами, начинается авторами с рассмотрения несоответствий в понимании и использовании ключевых понятий их представителями. Являющиеся центральными для «традиционных» подходов и имеющие ореол обыденно-психологической очевидности понятия «знание» и «убеждение» отвергаются байесианцами, вводящими для описания рациональной активности инструментальное (по замечанию авторов – полутехническое) понятие «доверие» (credence), использование которого сопряжено с численной оценкой (с. 210). Во избежание разнотений следует отметить, что также байесианцы нередко обращаются с этой целью к термину «степень рациональной уверенности» (degree of

rational belief). Терминологические разнотечения становятся основанием для взаимных обвинений представителей данных подходов в использовании избыточных терминов (с. 210). Так, в рамках «традиционных» эпистемологий обладание знанием и убеждением представляет собой не просто «фигуру речи» в обсуждении эпистемических явлений: за высказываниями о знании и убеждении стоит действительное представление о существовании таких явлений. Сторонниками байесовских подходов в свою очередь вводятся и развиваются модели идеального рационального субъекта, где численно оцениваемая средствами исчисления вероятностей степень уверенности является ключевой теоретической единицей.

Второй выделяемый авторами значимый аспект данного расхождения заключается в реализации репрезентативной установки при использовании основных понятий в «традиционной» и байесовской эпистемологии. Ими отмечается, что понятия «знание» и «убеждение» предполагают формирование содержательно определенного представления о мире. Напротив, это не характерно для понятия «степень рациональной уверенности»: им пользуются для выражения доксастического отношения, но не для характеристики его содержания.

Третий аспект выявляется при рассмотрении отношения представителей «традиционных» и байесовских подходов к вопросам обоснованности, истины и убеждения. Вопрос обоснованности, являющийся столь значимым в «традиционных» подходах, зачастую обходится байесианизмом в пользу рассмотрения вопроса о рациональности степеней уверенности. Авторы отмечают, что, несмотря на признанную развитость байесовских теорий подтверждения, для того чтобы ставить и решать вопросы об обоснованности, байесианцы нуждаются в принятии и аргументации эвиденциалистской точки зрения (с. 211). В рассмотрении вопросов истинности между представителями двух эпистемологий также отсутствует согласие. Хотя «точность» степени уверенности обусловливается ее «близостью» к истине, такое понимание свидетельствует скорее о возрастающем расхождении между подходами, так как им исключается рассмотрение истинности «промежуточных» позиций. Наконец, попытки байесовской интерпретации убеждений как степеней уверенности, слововое значение которых превышает определенный порог, может встречать множество воз-

ражений со стороны «традиционных подходов», в частности – относительно произвольности установления такого порогового значения.

Далее авторы переходят к рассмотрению существующих между данными подходами разночтений в понимании важнейших задач и содержании точек зрения на значимые эпистемологические вопросы. Ими выделяется 13 ключевых пунктов, по которым наблюдается расхождение.

Первый из них – отношение к проблеме определения источников познания. Для «традиционных» эпистемологий эта проблема является значимой, тогда как байесовские подходы игнорируют ее, просто принимая как данность то обстоятельство, что познающий субъект получает определенные «свидетельства».

Второй – отношение к вопросу о границах познания. В данном случае «традиционные» подходы признают этот вопрос значимым и исследуют различные когнитивные искажения и ограничения, присущие реальным познающим субъектам, тогда как байесовские подходы оперируют идеализированными моделями рационального субъекта, и вопрос об ограничениях степеней уверенности в большинстве случаев сводится к рассмотрению требований согласованности, т.е. аксиом теории вероятностей.

Третий – вопрос отношения к скептицизму. Скептические аргументы вызывают разнообразные затруднения и опасения у представителей «традиционной» эпистемологии, но байесианцы не придают им значения: более того, вероятностные ограничения, налагаемые на степени уверенности, не могут рассматриваться как способствующие решению проблем, связанных со скептицизмом в отношении знания (с. 214).

Четвертый – отношение к проблеме Геттиера, и в данном случае значимым является факт наличия крайне низкого интереса со стороны байесианцев к данной проблеме: авторы указывают, что им удалось обнаружить лишь одну ссылку на исследование Геттиера в байесианской по своему характеру работе (за авторством С. Мосс), по данным Google Scholar (с. 214).

Пятый – отношение к специфическим функциям знания и мнения. По замечанию авторов, байесианцы не углубляются в содержательные особенности данных эпистемических феноменов, принимая лишь условие, согласно которому необходимо отнести

к некоему «утверждению о Р» как к основанию для совершения действия только в том случае, если это способствует максимизации ожидаемой полезности (с. 215).

Шестой – вопрос об интернализме и экстернализме. Если для сторонников «традиционных» подходов «внешняя» либо «внутренняя» принадлежность (относительно субъекта) факторов, влияющих на процесс познания, составляет предмет дискуссии, то байесианцы в подавляющем большинстве случаев занимают интерналистскую позицию.

Седьмой – вопрос о типологизации знания («знание-как», «знание-что» и т.д.), относительно которого авторами отмечается, что он не имеет аналогов в байесовских эпистемологиях (с. 216).

Восьмой – отношение к требованиям согласованности. Вероятностная согласованность рассматривается байесианцами как синхроническая норма для степеней уверенности, подобно тому как дедуктивная непротиворечивость полагается в качестве синхронической нормы для высказываний. Однако представители «традиционных» подходов не разделяют их взглядов по данному вопросу.

Девятый – аргументация пробабилизма. Значимые для байесианства эпистемологические взгляды на вероятность (находящие выражение, к примеру, в аргументах «голландской книги») не имеют «традиционных аналогов», так как они не могут быть сформулированы без обращения к специфической терминологии байесианства (например, без использования понятия степени уверенности).

Десятый пункт сосредоточен на представлениях о точности: если в «традиционных» подходах вопрос о точности убеждения решается привлечением параметра истинности (убеждение либо будет, либо не будет истинным), то для байесовских подходов вопрос о точности сопряжен с весьма трудными проблемами ее измерения.

Одиннадцатый пункт касается диахронических регулятивов познания. В случае байесианства в качестве нормативной модели изменения степени уверенности может рассматриваться какой-либо принцип кондиционализации (например, простой принцип кондиционализации или правило Р. Джейфри), в случае «традиционных» подходов наиболее известным примером нормативной мо-

дели для изменения убеждений является AGM-модель. Но операции, характерные для нормативных моделей, используемых «традиционными» подходами, не имеют аналогов в байесовских: так, степени уверенности в отличие от убеждений (в AGM-модели) не могут отбрасываться или добавляться, но могут только увеличивать или уменьшать свое числовое значение.

Двенадцатый пункт связан с пониманием неопределенности в контексте рассмотрения степеней уверенности, а также знаний и убеждений. Для байесовских подходов вопрос о допустимости неопределенных степеней уверенности является достаточно острой проблемой, тогда как «традиционные» подходы при рассмотрении знаний и убеждений ориентируются на оценки истинности и ложности, а также на вышеуказанные нормативные механизмы изменения, в связи с чем вопрос о неопределенности устраняется.

Тринадцатый пункт отсылает к связи эпистемологии и вопросов рационального принятия решений. Авторами отмечается существенная близость байесовских подходов к вопросам теории принятия решений по причине их сообразности задачам анализа предпочтений субъектов. Эпистемологические категории «традиционных» подходов гораздо менее сообразны контекстам рассмотрения вопросов принятия решений.

Наконец, авторы в общем виде фиксируют наиболее значимые теоретико-методологические расхождения данных подходов. Так, если для «традиционной» эпистемологии характерно развитие разнообразных исследований широкого плана, нетождественных по своим теоретическим и методологическим установкам (эпистемология добродетели, феминистская эпистемология, натурализованная эпистемология и т.д.), то байесианству присущ углубленный поиск в направлении разработки, уточнения и совершенствования нормативных моделей и принципов, регулирующих познавательную активность субъекта (с. 217). Кроме того, если «традиционные» подходы в большинстве своем являются дискурсивными, то байесовская эпистемология является формальной, ее представителями активно используются инструменты математической логики, теории вероятностей, математической статистики (с. 218). «Традиционным» эпистемологиям не свойственен столь высокий интерес к разноплановым формальным средствам. Это обстоятельство оп-

ределяет и отличия во взаимоотношениях данных подходов с отраслями научного знания.

При переходе к осмыслению общности байесовских и «традиционных» эпистемологических подходов делается акцент на поиске их предметных и общетеоретических «точек соприкосновения», наиболее значимой из которых является интерес к оценке доксастических состояний (с. 218). «Традиционные» подходы сосредоточены на исследовании доксастических состояний качественного типа (убеждение), тогда как байесовские – количественного (степень уверенности), но для обоих характерным является вопрос о том, что может сделать таковые состояния в том или ином смысле благоприятными (с. 218). Конкретизируя содержание данного вопроса, авторы формируют десять подпунктов с симметричными подвопросами, в каждом из них полагается определенная перспектива взаимодействия «традиционных» и байесовских подходов.

Так, вопрос об обоснованности убеждения / степени уверенности в случае «традиционных» подходов является актуальным предметом рассмотрения, а в случае байесовских – потенциальным ввиду значимой связи обоснованности и рациональности (с. 220).

Применение параметров истинности и точности к убеждениям/степеням уверенности даже с учетом существующих расхождений в интерпретации этих понятий фактически составляет предмет интереса обоих подходов (с. 221).

В интересе к осмыслению критериев рациональности и не-противоречивости систем убеждений чаще всего сходятся представители обоих подходов, к примеру, они нередко обращаются к рассмотрению парадокса лотереи (с. 222).

Вопросы рациональности индивидуального убеждения/степени уверенности достаточно слабо разработаны в работах представителей обеих сторон (с. 223).

Применительно к обсуждению критериев знания авторами отмечается, что существует перспектива выработки критериев «подобия знанию» (knowledge-like) с использованием байесовского концептуального аппарата (с. 224). Исследование проблем анализа динамики изменения убеждений / степеней уверенности, по мнению авторов, не только в равной мере интересует обе стороны,

но и требует их сближения, а примеры подобных интегративных исследований уже существуют (с. 225).

Хотя скептический вопрос (в авторских терминах – «вопрос картезианского скептика») об обоснованности и рациональности убеждения в существовании внешнего мира мало занимает байесианцев в отличие от сторонников «традиционных» эпистемологий, они озабочены проблемами индуктивного скептицизма (например, вопросом о рациональности степеней уверенности, присвоенных определенным научным гипотезам). Существенные результаты в изучении проблем, возникающих в связи с индуктивным скептицизмом, были достигнуты объективным байесианизмом Р. Карнапа и байесовской статистикой Л. Сэвиджа (с. 225). Авторы говорят о возможном рассмотрении расхождения интересов байесовской и «традиционной» эпистемологии в данном случае как о своеобразном «разделении труда», в условиях которого обе стороны могут заниматься аналогичными по своему характеру проблемами (с. 226).

Несмотря на то что для байесовских эпистемологий характерны преимущественно интерналистские тенденции, они не являются закрытыми для учета прагматических факторов познания и экстерналистских условий. Авторами приводятся ссылки на ряд исследований – Б. Армендта, А. Норби и др., в которых байесовские теоретико-методологические установки совмещаются с экстернализмом. Отмечается возможность разработки байесовских экстерналистских теорий на основании аналогий с «традиционными» (с. 226).

В том, что касается связи эпистемологии и вопросов о рациональном принятии решений, безусловное преимущество находится на стороне байесианства. В контексте социальных наук значимость байесовских теорий принятия решений признавалась неоднократно. (с. 227) Сами сторонники байесианства подчеркивают значимость исследований рационального принятия решений в осмыслении природы доказательств состояний. Интерес к данной тематике в среде сторонников «традиционных» эпистемологий ниже, но он существует и также базируется на использовании средств вероятностной эпистемологии, по теоретическим основаниям восходящей к Б. Паскалю. Авторы делают ссылки к эпistemологическим работам И. Леви и С. Ринард, также ими отмечается

интерес к рассмотрению вопросов принятия решений в рамках современной деонтологической этики (с. 228).

Результатом осуществленного рассмотрения становится заключение авторов о том, что байесовские и «традиционные» подходы являются взаимодополняющими, так как они представляют собой альтернативные способы рассмотрения единого предмета (с. 230). Контекстуально их взаимодействие может иметь несколько вариантов развития:

- 1) взаимодополнение в ситуациях наличия теоретической «ассиметрии» в исследованиях, примером чего может служить спектр вопросов о природе свидетельств, в большей степени рассматриваемый в «традиционной» по своим эпистемологическим ориентирам литературе (с. 229);
- 2) совместная разработка вопросов, которые в настоящее время изучены и осмыслены на достаточно низком уровне, как это имеет место быть в случае с рациональностью индивидуального убеждения / степени уверенности (с. 229).

Нетождественность исследовательских приоритетов и тематических интересов, характерная для «традиционных» и байесовских подходов, по большей части рассматривается авторами как историческая и социологическая по своей природе случайность (с. 228–229). В частности, они полагают, что если бы в работах таких значимых для байесовских подходов авторов, как Ф.П. Рамsey, Б. Де Финетти и Л. Сэвидж (и в определенной мере Б. Паскаль), не был сделан акцент на роли степеней уверенности, то путь развития байесовской эпистемологии мог бы быть существенно иным, не предполагающим столь высокого интереса к рациональному выбору субъектов и принятию решений. Авторами демонстрируется фактическое отсутствие непреодолимых ограничений к взаимодействию «традиционных» и байесовских подходов: так, зачастую предъявляемая к сторонникам байесианства претензия в чрезмерном внимании к идеальным моделям рационального субъекта успешно компенсируется реалистическими дополнениями в работах таких исследователей, как М. Тайтельбаум, Дж. Страффель и Г. Де Бонна (с. 228). В конечном итоге авторы подчеркивают свою уверенность в том, что потенциально препятствующие взаимодействию исторически случайные расхождения между подходами не будут закрепляться в дальнейшем, а в подтверждение наличия

положительных тенденций к их сближению указывают на возрастающий в среде философов интерес к использованию достижений обоих подходов (с. 230).

*A.B. Думов**

* © Думов А.В., 2022.

Думов Александр Витальевич – студент IV курса бакалавриата, кафедра философии Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Сибирский федеральный университет». e-mail: avdumov@inbox.ru

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Реф. ст.: ГУРЕНЬ БАЙ. ЭПИСТЕМИЧЕСКАЯ НЕСПРАВЕДЛИВОСТЬ И РАСПРЕДЕЛЕНИЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ. (Реферат). DOI: 10.31249/tphil/2022.03.02

HUIREN BAI. Epistemic injustice and scientific knowledge distribution // Filosofija/Sociology. – Vilnius, 2020. – T. 31, № 3. – P. 217–224.

Ключевые слова: дискриминационная эпистемическая несправедливость; распределение научного знания; распределительная эпистемическая несправедливость; эпистемическая структура общества; разнообразие в науке.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 3. – С. 17–21. – Реф. ст.: Epistemic injustice and scientific knowledge distribution // Filosofija / Sociology. – Vilnius, 2020. – T. 31, nr. 3. – P. 217–224. DOI: 10.31249/tphil/2022.03.02

В статье сотрудница философского факультета Чжэцзянского университета (Ханчжоу) Гурень Бай рассматривается эпистемическая несправедливость: дискриминационная, осмысленная М. Фрикер и распределительная, проанализированная Д. Коуди. Распределительная эпистемическая справедливость идентифицируется автором с эпистемической структурой общества, устанавливающей основные принципы распределения знания. Возможный путь снижения эпистемической несправедливости видится в многообразии науки.

Данный термин введен М. Фрикер в труде «Эпистемическая несправедливость: власть и этика знания» (2007), пересматривающем границу эпистемологии с этикой при осмыслении их нормативных областей. Д. Коуди, К. Дотсон и П. Бонди представили новые модусы эпистемической несправедливости: «распределительную»,

«участия» и «аргументационную». Первая означает неравный доступ к эпистемическому багажу: знанию, совету эксперта, образованию и ресурсам для исследований. Вторая – умышленную невосприимчивость реципиента к герменевтическим источникам автора, ведущую к снижению способности делиться эпистемическими ресурсами и компрометации эпистемической деятельности. Третья проистекает из негативного восприятия аргументов в силу предубеждения (с. 217). К. Хоули распространяла концепцию на область практического знания и «ноу-хау». Д. Уандерер осмысливает межличностное давление свидетельской несправедливости при ошибочном «отверждении» слов автора в отличие от простого «игнорирования». Р. Мейсон рассматривает понятие «коллективных герменевтических ресурсов» и связывает эпистемическую несправедливость с феноменом «белого невежества» (Ч. Миллс). Х. Медина видит в предвзятом превышении доверия форму эпистемической несправедливости. Д. Юнг, К. Линг, Д. Орандж и М. Савунранаягам описывают, как теоретические модели «клейма» соотносятся с эпистемической несправедливостью через «стереотипы». П. Гилади воспринимает ее как социальную патологию, предлагая социальные формы «лечения». М. Фрикер сосредоточивается на индивидуальном достоинстве и транзакционной справедливости, разделяя концепцию Д. Ролза о справедливости как достоинстве социальных институтов. Э. Андерсон фокусируется на необходимости интеграции различных институтов и личностей, вовлеченных в исследование.

При рассмотрении распределительной эпистемической справедливости (с. 218–219) используется понимание Д. Коуди несправедливости как неравенства в распределении благ. Эпистемические блага не идентифицируются с неэпистемическими ценностями, например счастьем. Разделяется концепция Э. Голдмана, по которой знание, понимаемое как «интересное истинное убеждение», является распределляемым эпистемическим благом.

Гурень Бай полагает, что дистрибутивная эпистемическая справедливость требует публичного доступа к знанию по проблемам с учетом индивидуального интереса. Согласно Ф. Китчеру, структура публичного знания определяется процессами исследования, предоставления, сертификации и передачи, различными в разных обществах (с. 218–219).

Китайская мыслительница понимает эпистемическую систему общества как систему публичного знания, в которой институты определяют индивидуальный доступ к нему благодаря своей роли в его производстве, сертификации и распространения. Первое направлено на получение новой информации и управляется идеями о заслуживающих осмысления вопросах. Вторая определяет, что оценивается как «знание». Третье передает сертифицированную информацию потенциальным пользователям через публичные СМИ и доступные для аудитории формулировки. Справедливость зависит от отлаженности и прозрачности этих процессов: упорядоченности исследований, предоставления отчетов в публичный депозитарий, их доступности заинтересованным лицам.

При осмыслении эпистемической несправедливости (с. 219–221) Гурень Бай солидаризируется с М. Фрикер в вопросе дискриминационной несправедливости в распространении научного знания. Наука – наиболее заслуживающий доверия институт производства знания – предоставляет эпистемическую основу для надлежащего анализа институтов и достоверности знания, необходимых в повседневной жизни. При требующем финансовых и людских ресурсов распространении знания некоторые отрасли получают их в большем объеме, что приводит к широкому общественному признанию, социальной предвзятости и риску эпистемической несправедливости (с. 219). Распределительная эпистемическая справедливость зависит от допуска к знанию и его размещения, а также достоверности и свидетельств ассоциаций (М. Фрикер). Несправедливость проистекает из «предвзятого, нефункционального и непрактичного свидетельства» «источника знания» или предвзятого отношения кциальному автору вопреки научному качеству труда. Предвзятость также повышает степень доверия к определенным источникам. Обладающие большими ресурсами научные проекты способны создать лучшее публичное представительство, получая известность, признание и консолидированный социальный истеблишмент. Источниками несправедливости могут быть социальные течения и институты, определяющие доступ к ресурсам, финансирование и компетентность. При сохранении ведущей роли правительства в финансировании все большую роль приобретают частные фонды, более активные в ориентации исследований. Лучше финансируемые проекты получают большее общественное

признание и уровень доверия (с. 220). На распределение знания влияют также перспективы и возможности возврата вложений. Некоторые проекты располагают большими ресурсами и приобретают больший общественный резонанс, в результате другие систематически игнорируются при распределении ресурсов. Проект мощнейшего в мире коллайдера вызвал значительный общественный резонанс. Последствия же пневмокониоза, одного из наиболее распространенных профессиональных заболеваний в Китае, от которого страдают около шести миллионов жителей бедных и труднодоступных районов и против которого не существует эффективных средств, известны немногим специалистам.

Ради снижения эпистемической несправедливости Гурень Бай предлагает развивать научное многообразие (с. 221–223), за-действовать новые виды и источники знания, сотрудничать с вне-академическими агентами, увеличивать социальную вовлеченность в исследовательские практики, продвигать проекты «гражданской науки», использовать знания «экспертов-практиков» и другие его пласти (с. 221–222). Под научным многообразием подразумевается многообразие вопросов повестки дня и направлений исследований. Предлагается руководствоваться концепцией «эффективно управляемой науки» Ф. Китчера, представленной как идеальное научное исследование, в котором идеальные представители всех общественных точек зрения с помощью экспертов определяют повестку разработок и распределение средств. Ряд стран предпринял соответствующие меры, введя гражданские жюри и комиссии, конференции по согласованию, исследования общественного мнения и т.д. Ряд феминистских философов науки продемонстрировали эффективность разнородных исследовательских коллективов в минимизации предвзятости. Это позволяет поднять новые проблемы, зависящие от интересов, ценностей и опыта исследователей, снизить риск игнорирования определенных проектов. Вторгшись в археологию, антропологию и изучение приматов, женщины поставили ряд новых вопросов, внеся вклад в теории эволюции и социального развития и позволив рассмотреть проблемы с новой точки зрения (с. 222–223). Разнородность научных сообществ способствует всестороннему пониманию феноменов, порождает знание, охватывающее широкий спектр эпистемических интересов. Осмысление эпистемической несправедливости

позволяет понять, что требуется для установления эпистемической справедливости как достоинства социальной системы. Гурень Бай находит ее в «научном многообразии», подразумевающем разнообразие повестки и исследований (с. 223).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, itsibizova@mail.ru

Реф. ст.: КОВАЛЕНКО Н. НАУЧНАЯ ШКОЛА РАЗРАБОТКИ ТЕХНОЛОГИЙ ОХРАНЫ ПОЧВ НА УКРАИНЕ ВАСИЛИЯ ПАСТУШЕНКО. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.04

KOVALENKO N. Vasyl Pastushenko's Scientific School in the Development of Soil Protection Technologies in Ukraine // Acta Baltica Historiae et Philosophiae Scientiarum. – 2021. – Vol. 9, N 2. – P. 100–115.

Ключевые слова: противоэрозионные мероприятия; разработка; научные достижения; научная школа; технологии защиты почвы.

Автор статьи Наталья Коваленко главный научный сотрудник сектора Истории аграрных наук, образования и техники Национальной научной сельскохозяйственной библиотеки Национальной академии аграрных наук Украины. В 2016 г. она получила степень доктора исторических наук. Ее научная деятельность направлена на определение научно-организационных и концептуальных основ формирования и развития аграрных исследований на Украине и в мире. Н. Коваленко изучает развитие аграрной науки в глобальном контексте, а также исследует образование и технологии, научно-исследовательские учреждения и высшие учебные заведения, научные школы и центры, уделяет внимание взглядам известных украинских ученых и практиков-аграриев, внесших существенный вклад в формирование и развитие теоретико-методологических и практических основ аграрного производства на Украине. Основным направлением ее исследований является история развития сельскохозяйственных научных школ, внедрение и расширение инновационных технологий в экологизацию сельскохозяйственного производства, совершенствование энергосберегающих и ресурсосберегающих технологий для

производства органической продукции на Украине и в мире (р. 115).

В своей статье Н. Коваленко описывает достижения ученых ведущей научной школы по разработке почвозащитных технологий на Украине, основанной Василием Онуфриевичем Пастушенко (1907–1999). К этим достижениям, в частности, относятся многолетние научные исследования фермерских хозяйств Украины с различными почвенно-климатическими условиями с последующим внедрением практических результатов в производство, что обусловило эффективное производство качественной сельскохозяйственной продукции и улучшение состояния окружающей среды. Это, в частности, совершенствование почвозащитных посадок, состоящих из смесей многолетних бобовых и сидератов¹, противоэрозионная обработка почвы поперек склонов, внесение удобрений и мульчирование².

К последователям Василия Пастушенко относятся известные украинские ученые П.И. Бойко, В.О. Бородан, В.В. Кулбida, Х.К. Медвидь, И.Г. Предъко, И.Г. Захарченко и др. (р. 100).

*P.C. Гранин**

¹ Сидераты (зеленые удобрения) – растения, выращиваемые с целью последующей заделки в почву для улучшения ее структуры, обогащения азотом и угнетения роста сорняков.

² Мульчирование – поверхностное покрытие почвы мульчей для ее защиты и улучшения свойств является одним из самых эффективных способов поддержания здоровья растений. Роль мульчи могут выполнять самые разнообразные как природные органические (навоз, компост, торфяная крошка), так и искусственные неорганические, измельченные до определенных размеров, материалы. Например, мульча с магнитной восприимчивостью позволяет преодолеть проблему смешивания мульчи с почвой.

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

УДК 32:001.12/18

КИМЕЛЕВ Ю.А.* АКСИОЛОГИЯ МОДЕРНА. ФИЛОСОФИЯ ЧАРЛЬЗА ТЭЙЛОРА. DOI: 10.31249/tpphil/2022.03.06

KIMELEV Yu.A. Axiology of modernity. The Philosophy of Charles Taylor.

Аннотация. Статья посвящена анализу воззрений известного канадского философа Чарльза Тэйлора. В первой части автор предлагает концептуальную схему, делающую возможной систематизацию этих воззрений. Во второй части анализируются исследования истории философии эпохи модерна, которые принесли Ч. Тэйлору наибольшую известность. Автор концентрирует внимание на процессе формирования моральной онтологии, вообще аксиологии модерна, по Ч. Тэйлору. В третьей части демонстрируется, что аксиология модерна становится инструментом, используемым Ч. Тэйлором в целях анализа актуальной политической ситуации, в том числе в рамках ряда современных философско-политических позиций Ч. Тэйлора в отношении нынешнего социального состояния западного мира.

Ключевые слова: аксиология модерна; философская антропология; интенциональность; социальная идентичность; социальное действие; фрейм; моральная антропология; история философии модерна; философско-политические дебаты.

Abstract. The article is dedicated to philosophy of a well known Canadian philosopher Charles Taylor. The first part suggests a

* Кимелев Юрий Анатольевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

conceptual scheme making possible a systematic synthesis of Ch. Taylor's work. The second part analyzes the study of history of modern philosophy which made Ch. Taylor famous. In his analysis the author concentrates on Ch. Taylor's view of modern moral ontology and of modern axiology in general. The third part demonstrates that Ch. Taylor uses modern axiology to analyze the actual political situation. The author points out that Ch. Taylor is becoming increasingly critical of the present-day western world.

Keywords: modern axiology; philosophical anthropology; intentionality; social identity; social action; frame; moral ontology; history modern philosophy; debates in political philosophy.

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Аксиология модерна. Философия Чарльза Тэйлора // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 3. – С. 24–41. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.06

В статье предпринимается попытка системной реконструкции воззрений канадского философа Чарльза Тэйлора. Эти воззрения весьма влиятельны в целом ряде философских дисциплин, причем не только в западном академическом мире, но и за его пределами. Внимание к воззрениям Тэйлора обусловлено во многом тем, что они представлены на пересечении социально-философской и философско-антропологической проблематики, повсеместно вызывающей пристальное внимание.

Спектр философских интересов Ч. Тэйлора очень широк, включает философию языка, философию сознания, политическую философию, моральную философию, этику, философию естественных наук философию социальных наук, теорию действия. Все эти теоретические устремления центрируются на анализе условий существования индивида в модерновых и современных обществах и связаны с утверждением гуманистического образа человека.

Ч. Тэйлор указывает на философскую антропологию как на центральную тематику своего творчества. Эта антропология призвана противостоять натурализму и редукционизму естественно-научной картины мира, утилитаристской этике, социально-научному эмпиризму и связанной с ним политической практике.

Вместе с тем представляется, что к указанию самого Ч. Тэйлора на центральное значение философско-антропологической

проблематики в его работах следует добавить указание на аксиологическую проблематику. Как мы увидим, разработка проблематики «ценностей модерна», морально-ценостных воззрений и установок индивида модерна образует сквозную тематику всех теоретических усилий Ч. Тэйлора.

«Аксиология модерна» и призвана указать на более или менее системное сочетание философско-антропологической, морально-философской и социально-философской проблематики.

Философско-теоретические воззрения Ч. Тэйлора опираются на определенную концептуализацию отношения между социальной реальностью и языком, концептуализацию отношения между социальной практикой и самопониманием человека. Социальная реальность и язык находятся в отношении взаимозависимости. Для оформления социальной реальности необходим язык, а язык становится достижимым и понятным только через соотнесение с социальной реальностью. Язык представляет собой конститутивную составную часть социальной реальности, важнейшую предпосылку того, что реальность такова, какова она есть.

Человеческую жизнь и действие человека можно понять только в контексте социальной реальности, нерасторжимо связанной с языком. С культурой связаны и значения вещей, а также чувства и желания человека. А культура неотделима от языковых значений.

На основе указанных взаимозависимостей формируется самоинтерпретация компонентно действующего человека. Самоинтерпретация осуществляется в процессе диалогического взаимодействия с другими людьми. В самопонимании человека инкорпорирован набор оценок вещей и обстоятельств. Оценки образуют определенную систему, имеющую безусловную ценность для индивида¹.

Существенные действия должны необходимым образом носить интенциональный, намеренный характер, который не может быть выведен из каких-либо законов или предшествующих условий. Действие следует описывать прежде всего так, как оно видит-

¹ Taylor Ch. Human Agency and Language. Philosophical Papers I. – Cambridge : Cambridge Univ. press, 1985. – 365 p.

ся тому, кто действует, исходя из его намерений, верований, чувств.

Представленная позиция Ч. Тэйлора противопоставлялась им, начиная с раннего периода его творчества, исключительно каузальной теории действия. Воззрения Ч. Тэйлора в этом плане сыграли в свое время важную роль в подрыве позиций бихевиоризма.

Поскольку, как считает Ч. Тэйлор, социальная реальность оформляется с опорой на интерпретации действующих людей, в такие интерпретации, связанные с языком, то социальные науки должны соотноситься с самоинтерпретацией акторов. Задача социальных наук заключается в «интерпретации интерпретаций» акторов, а также в том, чтобы заменять ошибочные интерпретации правильными. Фундаментальное различие между естественными науками и социальными науками состоит, по Ч. Тэйлору, в том, что интерпретативные моменты в естественных науках не играют существенной роли.

Сделаем небольшое отступление. Некоторые из указанных воззрений подверглись критике в философии социальных наук. Было указано, в частности, на недостаточную проясненность понятия намерения, а также на недостаточную обоснованность утверждений о логической связи между интенциональными состояниями и действиями.

Мне представляется также, что и Ч. Тэйлором недостаточно учитываются современные эпистемологические подходы к проблематике интерпретативных элементов в естественных науках и истории науки. Кроме того, в большей обоснованности нуждается предлагаемое антологическое и эпистемологическое разделение объектных сфер и методологии естественных и социальных наук. Вызывает вопросы и представление о возможности с полной определенностью описать социальные практики, формирующие социальную реальность¹.

Индивид относительно автономии по отношению к социальному контексту. Социальная идентичность является способом об-

¹ Кимелев Ю.А. Методология социальных наук. Современные дебаты. – Москва : РАН, ИНИОН, 2011. – 95 с.

Кимелев Ю.А. Философия социальных наук. – Москва : РАН, ИНИОН, 2013. – 85 с.

ретения своего места в социальном и культурном универсуме посредством конкретной самоинтерпретации. Идентичность как самоинтерпретация осуществляется в диалогическом пространстве, конститутивным образом связанном с взаимным признанием индивидов.

Идентичность индивида определяется его отношениями с другими индивидами. Те вещи, которые обладают для индивида наибольшей ценностью, являются доступными для него только посредством отношений с теми, кого он признает и любит. По этой причине Ч. Тэйлор отвергает «модные воззрения», которые утверждают подлинность и расцвет личности вне связей с другими людьми. Подобные воззрения непродуктивны и разрушают сами условия подлинности.

Речь идет о том, что сегодня называется «вопросом идентичности». Дать ответ на вопрос «кто я», значит указать на то, что имеет для человека жизненно важное значение. Моя идентичность определяется обязательствами и идентификациями, которые обеспечивают горизонты, в рамках которых я могу пытаться определить, что есть благо, ценность или что должно быть сделано, что я одобряю или чему сопротивляюсь. Другими словами, речь идет о том или ином горизонте, в рамках которого я в состоянии занять определенную позицию. Такой горизонт называется «фрейм» (frame).

Ч. Тэйлор отстаивает «сильный тезис о том, что индивиды совершенно не могут обходиться без фреймов. Те горизонты, в которых они проживают свои жизни и которые наделяют эти жизни смыслом, должны включать отчетливо выраженные качественные различия. Причем это не случайный психологический факт. Жизнь в рамках таких отчетливо выраженных горизонтов является конститутивной для агентности человека, выход за их пределы означал бы выход за рамки того, что считается целостной, т.е. ненарушенной человеческой личностью.

Фреймы разнообразно вплетаются в измерения моральной жизни. Они обеспечивают явный или неявный фон наших моральных суждений, интуиций и реакций в любом из измерений. Артикулировать фрейм – значит эксплицировать смысл наших моральных реакций.

Мыслить, чувствовать, выносить суждение в рамках того или иного фрейма – значит функционировать с чувством, что какое-то действие или образ жизни, способ чувствования несравненно выше других, которые были бы доступны для нас. Какая-то форма жизни может рассматриваться как более полная, какой-то способ действия и чувствования – как более чистый, стиль жизни – как более достойный и т.п.

В общем, можно выделить три измерения того, что можно назвать в самом широком смысле моральным мышлением. Это чувство уважения и наличия обязательств по отношению к другим; представления о том, что образует полноценную жизнь; набор понятий, связанных с достоинством. Под достоинством понимаются те характеристики, обладание которыми может, как считается, вызывать уважение окружающих людей.

Ч. Тэйлор определяет свою задачу как поиск той «фоновой картины», которая лежит в основе «моральных и духовных интуиций». Он выражается и таким образом, что его целью является «моральная онтология, которая артикулирует, выражает эти интуиции». Речь идет о «форе». К ней апеллируют, когда необходимо обосновать свои притязания на правомерность. О «поиске» говорится потому, что содержание указанного фона далеко не всегда очевидно, оно остается имплицитным.

«Моральная онтология» не есть чистая фикция, как полагают натуралисты. Скорее следует рассматривать самые глубокие моральные инстинкты, рассматривать свое неустранимое чувство того, что человеческая жизнь должна уважаться, как способ доступа к миру. В этом способе доступа к миру различимы онтологические утверждения, о них можно рассуждать и можно отбирать рациональным образом.

Идеи, относящиеся к уважению к жизни, целостности и благополучию и даже процветанию других, это два момента. С одной стороны, они являются почти инстинктами. С другой – предполагают, явно или неявно, определенные утверждения относительно природы и статуса человеческих существ. Если исходить из второго момента, то моральная реакция представляет собой согласие или утверждение какой-то определенной «онтологии человеческого».

Различные онтологические объяснения наделяют человеческие существа определенными свойствами – люди суть творения

Божьи, эманации божественного огня, агенты, наделенные способностью рационального выбора. Наделение такими свойствами а) далеко от наших повседневных описаний; б) соотносится с нашей концепцией вселенной и с тем местом, которое мы в ней занимаем.

Онтологические объяснения обладают статусом выражения моральных инстинктов. Они выражают притязания, содержащиеся в реакциях людей. Мы не сможем говорить о них, если займем нейтральную позицию и будем описывать факты независимо от этих реакций, как это делается в естественных науках.

Реконструированная концептуальная схема, лежащая в основе воззрения Ч. Тэйлора образует нерасторжимое единство с историческими исследованиями, которые принесли наибольшую известность Ч. Тэйлору.

Эти исследования Ч. Тэйлор представляет как «попытку выразить и написать историю модерновой идентичности». Термин «модерновая идентичность» призван обозначить совокупность (большей частью неартикулированных) видов понимания того, что значит быть человеческим агентом: чувства внутреннего мира, свободы, индивидуальности. Вдобавок изображение идентичности призвано послужить средством нового понимания модерна.

Краткая экспозиция историко-философского экскурса, содержащегося в работе «источники эго»¹, представляет этот экскурс как историческое подтверждение и обоснование предложен-ной выше реконструкции концептуальной схемы. В то же время историко-философские позиции служат фоном диагностики современной социальной ситуации.

Платон предлагает воззрение на моральные ресурсы. Он говорит нам, куда следует обращаться для достижения более высокого морального состояния. И это место – сфера мысли. Посредством мысли или разума мы достигаем господства над самими собой. Для этого более высокая часть души должна править более низкой, разум должен править желаниями. Господство над самим

¹ Taylor Ch. Sources of the self. – Cambridge, Massachusetts : Harvard univ press, 1989. – 642 p.

собой посредством разума приносит три плода: единство с самим собой, спокойствие и собранное самообладание.

Без унифицированного «я» в теории Платона не развилось бы модерновое понятие интериорности. Вместе с тем потребовался еще один шаг, чтобы это понятие появилось. Понятие разума тесно связано с понятием порядка. Разум можно понимать как восприятие естественного или правильного порядка, и управлять собою посредством разума означает управлять посредством видения такого порядка. Рациональность привязана к восприятию порядка. И реализовать нашу способность к разуму – значит видеть порядок, каков он есть.

Благая жизнь заключается в самоуправлении посредством разума, но не как видение правильного порядка в душе, а более фундаментальным образом – как видение благого порядка целого. А порядок души и порядок целого нельзя видеть один без другого. В то же время восприятие блага делает нас подлинно добродетельными. Любовь к вечному благому порядку есть последний источник и истинная форма нашей любви к правильному действию и благой жизни. Наиболее надежный путь к добродетели – восприятие этого порядка, который нельзя видеть не любя.

И Аристотель, и стоики, и эпикурейцы остаются в рамках платоновской модели при всей критике и расхождениях.

Трансформация, которую Ч. Тэйлор называет интернализацией, заключается в замещении понимания управляемости душой в связности и подчинением предсуществующему рациональному порядку, другим более доступным пониманием. В соответствии с этим порядок, обусловленный господством разума, создается, а не находится. Репрезентативной фигурой такого модернового воззрения можно считать Декарта.

На пути от Платона до Декарта стоит Августин. Все воззрения Августина находятся под влиянием учений Платона. По Августину, христианскую оппозицию духа и плоти следует понимать с помощью платоновского различия телесного и нетелесного.

Обращение Августина к «я» было поворотом к радикальной рефлексивности, и это сделало язык внутреннего мира неодолимым. Внутренний свет – свет, который сияет в нашем присутствии для самих себя. Он неотделим от того, что мы суть твари с точкой зрения от первого лица. В отличие от внешнего света «образ внут-

ренного мира» столь могуч потому, что речь идет об освещении пространства, где я присутствую для самого себя.

«Вряд ли будет преувеличением сказать, что именно Августин ввел внутренность радикальной рефлексивности и оставил это в наследство европейской традиции мышления»¹. Модерновая эпистемологическая традиция, идущая от Декарта, сделала точку зрения радикальной рефлексивности фундаментальной. Это зашло так далеко, что породило воззрение, в соответствии с которым существует какая-то особая сфера «внутренних объектов», доступных только с такой точки зрения. А также породило представление, что «я мыслю», находится вне мира вещей опыта.

Общим для всех аспектов констелляции эпохи конца XVI – начала XVII в. – новая философия, методы администрации и военной организации, дух управления и методы дисциплины – является набирающий силу идеал человеческого агента, способного переделать себя посредством методического и дисциплинированного действия. Ч. Тэйлор высказывает предположение, что представленная Декартом картина «невовлеченного субъекта» выражает понимание агентности, наиболее конгениальное всему указанному движению, и это объясняет отчасти его огромное воздействие.

Субъект с его невовлеченностью и рациональным контролем стал знаковой фигурой эпохи модерна. Это один из аспектов современного чувства «внутреннего». Такой субъект развивается до своей полной формы через Локка и мыслителей Просвещения. Ключ к такой фигуре, к такому субъекту в том, что он приобретает контроль посредством невовлечения. Невовлечение всегда представляет собой коррелят «объективации». Объективирование какой-либо сферы влечет за собой лишение этой сферы нормативной власти над нами.

Деизм предстает как первый шаг по дороге, которая затем повела к таким неверующим, как Гельвеций, Гольбах, Кондорсе, Бентам. А далее эта дорога вела к модерновой секулярной культуре.

Культура эпохи Просвещения является индивидуалистской в трех смыслах: она восхваляет автономию; наделяет важным значе-

¹ Taylor Ch. Sources of the self. – Cambridge, Massachusetts : Harvard univ press, 1989. – P. 131.

нием исследование самого себя, особенно чувств; ее видения хорошей жизни обычно предполагают личную вовлеченность.

«Моральные источники» – это «профессиональный термин (Тэйлора) для обозначения основополагающих благ, к которым мы обращаемся тем или иным образом – в размышлении, призыве, молитве и т.п. – для обретения моральной силы»¹. В XVIII в. появляются два новых моральных источника, две «границы» исследования. Первый заключен в собственных возможностях агента, прежде всего возможностях рационального порядка и контроля. Второй источник – в глубинах природы, в порядке вещей, заключен «внутри», поскольку внутреннее есть отражение природных глубин – это внутреннее всплывает из моей собственной природы, желаний, чувств.

Подобное наблюдалось и ранее, у Декарта и Локка, но все представляло в теистической перспективе. Сейчас возможности человеческого разума и воли – это уже не часть плана Бога. Это основа независимой, т.е. нетеистической морали.

Модерновая моральная культура – это культура с различными источниками. Ее можно схематично представить как пространство, в котором можно двигаться в трех направлениях. Это независимые «границы» или «фронтиры» и изначальное теистическое основание.

Поскольку два независимых модерновых фронтира вырастают из мутаций в формах христианской духовности, то их по-прежнему можно противопоставлять теистическим вариантам.

Ч. Тэйлор обращается к двум «крупным конstellациям идей», которые непосредственно или со временем способствовали порождению форм неверия.

Каждая из этих конstellаций сочетает два фронтира особым образом. Одна соединяет живое чувство возможностей невовлеченного разума с инструментальным прочтением природы. Другая сосредоточивается на наших способностях креативного воображения и сочетает это с чувством природы как внутреннего морального источника. Эти формы выступают как соперники, и напряжение

¹ Taylor Ch. Sources of the self. – Cambridge, Massachusetts : Harvard univ press, 1989. – P. 310.

между ними является одним из господствующих моментов модерновой культуры.

«Романтический экспрессивизм возникает из протesta против идеала Просвещения – невовлеченного инструментального разума, а также из протesta против тех форм моральной и социальной жизни, которые вытекают из этого идеала: одномерного гедонизма и атомизма»¹. Такой протест наблюдается на протяжении XIX в. и становится все более значимым по мере того как общество трансформируется капиталистической индустриализацией в направлении все большей атомистской и инструменталистской ориентации. «Атомизм» критикуется как ориентация, в соответствии с которой каждый определяет свои цели в индивидуальных терминах, а свою приверженность обществу определяет на основе инструментального разума. А это подрывает самую основу сплоченности, которую следует сохранять свободному обществу, обществу участия.

Битва между Просвещением и романтизмом продолжается. Об этом, в частности, в наше время свидетельствует противостояние между позициями, ориентированными технологически и экологически. Продолжает существовать и еще один плод романтизма – национализм.

Подводя итоги своих историко-философских исследований, Ч. Тэйлор указывает на моральные императивы, которые с особой силой ощущаются в модерновой культуре. Они связаны с давними моральными понятиями свободы, благожелательности, а также с утверждением «обычной жизни». Развитие этих понятий прослеживается от начала модернового периода через их деистические и просветительские формы. Современные люди как наследники этого остро ощущают требования равенства, свободы и владения самими собой. Такие требования считаются аксиоматически оправданными. Приоритетом также обладает стремление избежать смерть и страдания.

Однако за общим согласием относительно таких моральных императивов существуют глубокие расхождения, касающиеся конститутивных благ, соответственно моральных источников, под-

¹ Taylor Ch. Sources of the self. – Cambridge, Massachusetts : Harvard univ press, 1989. – P. 413.

крепляющих такие стандарты. Многообразны формы борьбы между этими источниками.

Моральный мир людей модерна отличается от морального мира предыдущих цивилизаций. Особенность европейского модерна состояла в том, что принцип уважения к индивиду формулировался в терминах прав. Он играет центральную роль в западных правовых системах и в таком виде распространился по миру. Понятие права, называемое также субъективным правом – это понятие правовой привилегии, рассматриваемой как квазисобственность агента, которого ею наделяют. Говорить о «естественных» человеческих правах – значит сочетать уважение к человеческой жизни и целостности с понятием автономии индивида, а также с понятием «я».

Модерновое понятие «я» соотнесено с «внутренним миром», можно сказать, конституировано чувством внутреннего мира.

Вероятно, во всех языках существуют ресурсы для самосоотнесения и описания рефлексивного мышления, действия, установки (эти ресурсы выходят за пределы референциальных выражений). Однако это не то же самое, что превращать «я» в существительное с предшествующим определенным или неопределенным артиклем. Здесь находит отражение специфики модернового чувства агентности.

В языках, которыми пользуются в целях самопонимания, оппозиция «внутренний / внешний» играет важную роль. Мысли, чувства, идеи считаются находящимися «внутри», а предметы – «вовне».

Но сколь бы сильной и укорененной в самой природе человека такая локализация ни представлялась, это в значительной мере характеристика мира западного модерного человека. Это локализация не является универсальной. Это «функция от исторически ограниченного способа самоинтерпретации», которая стала господствующей на Западе эпохи модерна, а затем распространилась в другие части планеты, но которая, однако, имела начало во времени и пространстве и у которой может быть конец.

Как видно, Ч. Тэйлор стремится охарактеризовать модерн как «моральный мир модерна». Это составляет специфику его подхода к теории модерна.

Такой подход сохраняется и в усилиях предложить теоретическую характеристику нынешнего социального мира. Эта характеристика опирается на концептуальную схему, реконструированную выше, а также на результаты исторических исследований классического модерна. Имеет смысл подчеркнуть, что данное обстоятельство служит четким указанием на то, что современный социальный мир для Ч. Тэйлора – это мир модерна, разумеется, претерпевший и претерпевающий существенные изменения. Рискну высказать предположение, что эти изменения предстают в перспективе Ч. Тэйлора как моральный мир нынешнего модерна.

Анализ актуального социального состояния как «морального мира» означает прежде всего выявление преобладающих в этом мире ценностей. По Ч. Тэйлору, выявленные посредством исторического анализа тенденции присутствуют и в современной культуре. В современной культуре, с одной стороны, преобладают ценности экономической эффективности и материального благосостояния, опирающиеся на способность к рациональной калькуляции. Эти ценности реализуются посредством социально-кодифицированных моделей производственной системы. С другой стороны, утверждаются ценности самореализации индивида. Они выбираются индивидом, исходя из его собственной идентичности, и могут даже противостоять господствующим в обществе ценностям.

Современный индивид отказался от представлений о космическом или божественном порядке, который наделял человека определенным местом в обществе, наделял его, соответственно, ролью и статусом в этом обществе. А главное – индивид знал о смысле своей жизни.

Свобода, приобретенная индивидом в условиях модерна, привела в конце концов к дискредитации воли подобных представлений об иерархических порядках. Утверждение обычной жизни, проанализированное в рамках исторических исследований классического модерна, означает для многих утрату представлений о высших измерениях человеческого существования. Ч. Тэй-

лор определяет свой исследовательский интерес как «изучение последствий десакрализации для человеческой жизни в ее смысле»¹.

К негативным проявлениям современного общества как обострившимся изъянам модерна Ч. Тэйлор относит прежде всего утрату смысла существования, исчезновение целей для индивида, утрату свободы. Основными причинами он считает индивидуализм как сосредоточение индивида исключительно в самом себе; мощное утверждение инструментального разума как первичность средств по отношению к человеческим целям; кризис гражданства и политического участия. У этих причин разные источники, однако в сочетании они представляют значительную опасность.

В современной цивилизации очень важную роль играет инструментальный разум – как технологии, управление, стремление к эффективности. Многие проблемы с необходимостью воспринимаются как технические, решение таких проблем считается делом экспертов или функциональных систем. Создается впечатление, что из этой ситуации нет выхода. Это порождает цинизм или чувство бессилия. «Таков современный вызов: как вновь увязать человеческие цели с механизмами, которыми управляет наша жизнь?»

Вместе с тем Ч. Тэйлор оспаривает правомерность метафоры «железной клетки», в которой оказалось человечество в следствие использования технологии экономического разума. По его мнению, это выражение в известной мере верно, однако, общее видение технологического общества как чего-то фатального упускает нечто существенное. В этом обществе существует определенная мера свободы, в то же время следует помнить о том, что битвы идей нерасторжимо связаны с политическими битвами относительно способов социальной организации. Можно выразиться и таким образом, что мощное демократическое движение является единственной силой, способной противостоять усиливающейся гегемонии инструментального разума.

В этом вопросе и в других ключевых политических вопросах главную опасность представляет «фрагментация», под которой следует понимать неспособность людей сформировать какой-либо

¹ Taylor Ch. *Individu et modernité (s)* / Coordonné par Catherine Halpern. – Paris : Sciences Humaines Editions, 2009. – P. 96.

масштабный совместный проект и воплотить его в жизнь. «Фрагментированное общество» – это общество, члены которого во все возрастающей мере оказываются неспособными идентифицировать себя со своим политическим коллективом как с сообществом.

Как подчеркивает Ч. Тэйлор, во всех демократических странах люди говорят о том, что политика ведет в никуда, что демократия не является подлинной. Тот, кто заявляет, что он уже не интересуется политикой, поскольку все политики коррумпированы, не просто выражает свое персональное отвращение, он осуществляет также акт легитимизации государства.

Вместе с тем указанные проблемы и трудности, которые в той или иной момент кажутся непреодолимыми, могут стать подконтрольными посредством долговременного политического воспитания.

Основные моменты философско-политических воззрений Ч. Тэйлора стали важной частью большинства главных дискуссий в англоязычной политической философии последних десятилетий, оказавших заметное влияние на политическую философию других стран, причем не только западных¹.

Следует подчеркнуть, что весьма трудно квалифицировать различные коммунитаристские позиции и подходы как единую *теорию*. Правильнее будет выделить ряд основных коммунитаристских аргументов, критических по отношению к философско-политической нормативной теории неолиберализма. Совокупность подобных аргументов в состоянии выполнять функцию нормативной философско-политической теории коммунитаризма.

Один критический аргумент направлен против понятия личности, который лежит в основе либеральных теорий. Он направлен, в частности, против методологического индивидуализма.

Майкл Сандел был одним из зачинателей коммунитаристской критики либерализма. М. Сандел утверждал, что контрактуалистская теория базируется на «пустом» понятии личности. Субъект у Джона Ролса – «развоплощенный» субъект.

Еще один аргумент критикует провозглашаемую либеральными теориями «нейтральность» справедливости. Подчеркнем

¹ Кимелев Ю.А. Западная политическая философия в конце XX – начале XXI века. – Москва : РАН, ИНИОН, 2021. – 100 с.

значение критического аргумента, адресованного либеральной теории прав, ее нормативной, соответственно, мотивационной нейдекватности.

Прежде всего коммунитаризм указывает на необходимость рассматривать коммунитарные контексты существования индивида (семья, соседские отношения, различные добровольные ассоциации, политические объединения и т.п.) в качестве социально-практических условий формирования идентичности этого индивида.

Эти условия, считают коммунитаристы, следует учитывать и при подходе к философско-политической проблематике. А либеральная перспектива, указывает коммунитаристская критика, фактически полностью абстрагируется от всяких форм индивидуально-партикуляристской укорененности в пользу контрактуалистских конструкций, которые являются на деле нереалистичными, игнорирующими реальные социальные условия жизни индивидов.

Один из базовых тезисов коммунитаризма гласит, что индивиды в такой мере встроены в сообщества, в которых живут, что их идентичность конституируется в лингвистическом и культурном планах этими сообществами. Ответ на вопрос «кто есть я» может быть получен посредством перечисления моих родственных и аффективных связей, перечисления исполняемых мной социальных ролей, а также различных групп, к которым я добровольно или невольно принадлежу.

Мы постоянно осуществляем, отмечает Ч. Тэйлор, самоинтерпретацию, и такая самоинтерпретация влечет за собой установление коммунитарных отношений между субъектами самоинтерпретации, поскольку предполагает общий язык, посредством которого осуществляется самоинтерпретация.

Коммунитаристы считают, что индивид всегда принадлежат определенному сообществу. Только посредством такой принадлежности конституируется идентичность индивида, причем идентичность, стабильная во времени и позволяющая индивидам признавать друг друга, признавать наличие друг у друга особых потребностей, предпочтений и целей.

Ч. Тэйлор уделяет значительное внимание проблемам «признания». Эти проблемы должны, как он полагает, получать преобладание над экономическими и техническими проблемами. Совре-

менная политика должна быть политикой признания и мультикультурализма.

В дискуссии о мультикультурализме Ч. Тэйлор занял следующую позицию. Следует позволить различным этнокультурным группам свободно и добровольно существовать в рамках наличных политических границ. На смену многонациональным империям должны прийти демократические и многонациональные государства. Ч. Тэйлор обосновывает свою позицию посредством утверждения о том, что нация, обладающая четко выраженным чувством своей идентичности и желающая сама распоряжаться своими делами, будет готова примкнуть к какому-то многонациональному государству только при условии, что это государство однозначно признает ее.

Осуществленный в статье анализ философско-теоретических позиций Ч. Тэйлора опирался на предложенную реконструкцию концептуальной схемы, задающей единство и системность многообразию этих позиций. Эта схема составляет нерасторжимое единство с историко-философским экскурсом. Этот экскурс с полным правом можно считать образцом историко-философского мастерства, в том числе и потому, что он дает ответы на вопросы о совместимости системного и исторического подходов, о сочетаемости различных методов, об использовании источниковедческой базы в историко-философском исследовании.

Историко-философский экскурс, о котором идет речь, – это не просто историческое исследование. Это и философская теория модерна – философско-историческая, социально-философская, морально-философская, философско-политическая.

В этом своем качестве разносторонней философской теории классического модерна она послужила основой многих анализов актуальной социальной ситуации в западном мире. Эти теоретические усилия Ч. Тейлора носят не только диагностический, но и нормативный характер. Усиление критического начала – примечательная черта творчества Ч. Тэйлора последних десятилетий.

Список литературы

1. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – Москва : РАН, ИНИОН, 2015. – 99 с.

2. Кимелев Ю.А. Философия и социологическая теория. Сфера взаимодействия / РАН, ИНИОН. – Москва, 2016. – 98 с.
3. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Практис, 2017. – 491 с.
4. Amartya Sen The Idea of Justice. – London : Penguin, 2010. – 468 p.
5. D'Alessandro R. L'uomo neoliberale. – Verona : Ombre corte, 2016. – 141 p.
6. Dortier J. Les Sciences politiques // Les Sciences Humaines. – Paris : Sciences Humaines Edition, 2009. – P. 377–401.
7. Frank G. Mentaler Kapitalismus. – München : Carl Hanser, 2017. – 287 S.
8. Galli C. Filosofia politica // Problemi d'oggi / A cura di G. Cambiano, L. Fonnesu, M. Mori. – Bologna : il Milano, 2015. – P. 75–99.
9. Cari P. La vulnerabile. – Roma-Bari : Laterza, 2003. – 107 p.
10. Croce M., Salvatore A. Filosofia politica. Le nuove frontiere. – Roma-Bari : Laterza, 2012. – 184 p.
11. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 1 : Handlungsrationale und gesellschaftliche Rationalisierung. – 534 S.
12. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1997. – Bd. 2 : Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – 641 S.
13. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 S.
14. Mordacci R. La condizione Neomoderno. – Terino : Einaudi, 2017. – XIII, 130 p.
15. Petrucciani S. Modelli di filosofia politica. – Torinno : Einaudi, 2003. – 282 p.
16. Veca S. La filosofia politica. – Roma-Bari : Laterza, 2005. – 135 p.

ЭТИКА

ЛЕТОВ О.В.* ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ГЕНЕТИКИ.
(Обзор). DOI: 10.31249/rphil/2022.03.08

Аннотация. Обзор посвящен этическим проблемам развития генетических технологий. Указывается, что главная научная проблема заключается в нахождении механизмов, обеспечивающих гуманную деятельность врача-генетика. Генная инженерия под видом блага для пациентов чаще всего используется как инструмент в geopolитических интересах. Сконцентрированное внимание на медикаментозных процедурах и генетических вмешательствах, оздоравливающих организм пациентов, не дает широту философского осмысления макросоциальных явлений. При сохранении существующей системы патентования и правовой охраны патентных прав для мировых технологических лидеров отпадет необходимость грозить внешнеполитическим оппонентам военной силой. Питательные вещества могут воздействовать на гены и изменять генетическую экспрессию, тем самым меняя фенотип человека.

Ключевые слова: гуманная деятельность; сверхчеловек; когнитивная война; консциентальный подход; биологическое разнообразие; нутригенетика; нутригеномика.

LETOV O.V. Ethical aspects of the development of genetics. (Review)

Annotation. The review is devoted to the ethical problems of the development of genetic technologies. It is indicated that the main scientific problem is to find mechanisms that ensure the humane

* Летов Олег Владимирович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: mramor59@mail.ru

activity of a geneticist. Genetic engineering, under the guise of a boon for patients, is most often used as a tool for geopolitical interests. The concentrated attention on medical procedures and genetic interventions that improve the health of the patient's body does not give a broad philosophical understanding of macrosocial phenomena. By maintaining the existing system of patenting and legal protection of patent rights, there will be no need for world technology leaders to threaten foreign policy opponents with military force. Nutrients can act on genes and alter genetic expression, thus changing the human phenotype.

Keywords: humane activity; superman; cognitive warfare; conscientious approach; biodiversity; nutrigenetics; nutrigenomics.

Для цитирования: Летов О.В. Этические аспекты развития генетики. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия : РЖ / РАН, ИНИОН. – Москва, 2022. – № 3. – С. 42–49. DOI: 10.31249/trphil/2022.03.08

А.Е. Шишкин отмечает, что главная научная проблема заключается в нахождении механизмов, обеспечивающих гуманную деятельность врача-генетика. Генная инженерия под видом блага для пациентов, чаще всего, используется как инструмент в geopolитических интересах. Исследовательская цель статьи направлена на установление причины, вследствие которой благое дело заканчивается либо коммерческим проектом, либо geopolитическими амбициями, либо правовыми коллизиями, по которым Россия вынуждена следовать за международными установками в ущерб национальному саморазвитию.

Известны злоупотребления в области генной инженерии. Фантастические возможности появились в связи с использованием информационного поля, где с помощью электромагнитного, торсионного, акустического и продольного полей передаются ДНК. Большинство стран мира ведут попытки клонировать сверхчеловека в военных целях. Научились искусственно оплодотворять женщин-доноров. Имеются проблемы выживания эмбрионов при имплантации. Примерно каждая пятая женщина беремеет и, как правило, с развитием нескольких плодов, но заказчик просит оставить одну зиготу, а это означает, что другие прижившиеся эм-

брионы предстоит абортировать. К сожалению, появление на свет не означает, что дети будут здоровыми и нормальными.

Когнитивная война стала возможной по причине идущего «века людей» (Дж. Вико), «обскурационной фазы развития общества» (Л. Гумилёв), «чувственной эпохи» (П. Сорокин). Из чего следует, что общество не развивается, а деградирует. Надежды на прогресс сместились на понимание регресса, а эволюция превратилась в инволюцию. Отсюда все заверения о добрых намерениях должны подлежать тщательному анализу и контролю со стороны неангажированных аутентичных биоэтических комитетов.

Применяемые герменевтический, сoteriологический и экзистенциональный подходы позволили обнаружить не буквальный, а сакральный смысл генезиса генной инженерии. Скептический, стратификационный, антропологический, геополитический и консцептуальный подходы помогли вскрыть заданность технологий по принципу «окон Овертона», когда изначально правильные установки искажаются в момент перевода из области возможного в моделирование конструкций при реализации проектов через установление аннигиляционных механизмов в интересах политических противников.

Метод скептицизма помогает сомневаться в том, что клонирование животных и отдельных органов человека будет использоваться исключительно в медицинских целях, а также улучшения здоровья и жизни человечества в целом. Олигархи и бизнесмены поддерживают эксперименты в области генетики, клонирования и трансплантологии, потому что рассчитывают жить как Кошечка бессмертельный – «вечно». Усилия биотехнологий и генетики обещают существенный прорыв в сверхфизических способностях по «выплавке» человека с возможностью передвигаться как автомобиль – 50 км в час, проводить под водой несколько часов без аквалангов, не иметь склонности к усталости. Только современный человек в погоне за консюмеризмом потерял свой божественный дар сорасторяться с природой и понимать ее. Леви-Стросс критиковал «ложный эволюционизм», «правильные вопросы ученых, но не правильные ответы», «западную одновекторность» и ратовал за сохранение самобытных древних цивилизаций, живущих в единстве чувственного и рационального начал.

Генетическая наука не может развиваться иначе, как только в рамках имитации утилитаристского подхода по причине обскуранционной фазы развития человечества. Феномен консцентратальной войны рассматривается как способ преодоления когнитивного диссонанса, как средство противостояния имитационной действительности в политике (выборы), экономике (демпинговые цены, отказ на ренту автохтонным народам), идеологии (Конституция РФ ст. 13, п. 2), финансах (девальвация рубля допускается, а реальная – нет). Консентратальная или «смысловая война» предполагает формирование нового типа поведения масс, когда человек, «оглушенный» потоками информационного шума, а также генномодифицированной пищей (продовольственная война) и дезориентацией (идеологическая война), начинает убежденно свидетельствовать против самого себя.

Сконцентрированное внимание на медикаментозных процедурах и генетических вмешательствах, оздоравливающих организм пациентов, не дает широту философского осмысления макросоциальных явлений, отчего получается эффект энтропии. Использование генной инженерии легко представить как в служении человечеству, так и в виде биологического оружия для пропаганды вседозволенности. Поэтому, во-первых, следует расширить междисциплинарный подход к генной инженерии с привлечением социологии, философии, geopolитики и антропологии; во-вторых, методология науки должна предложить новый тип учебника по биоэтике, чтобы материал был представлен не только в рамках академической дисциплины, сколько социального института, способного противостоять консентратальной войне.

«После мер консентратальной безопасности и условий цивилизационного прорыва в «век героев» (Дж. Вико), «акматическую фазу развития общества» (Л. Гумилёв), «идеационную эпоху» (П. Сорокин) возможно ожидать применение генетики в лечении иммунной системы, врожденной слепоты или болезни Альцгеймера без энтропийных технологий, ведущих не к аннигиляции общества, а его духовному преображению» [3, с. 45].

А.В. Лисаченко указывает на тот факт, что современное общество живет в эпоху активного раздела «патентного пирога» в области генных и геномных технологий. При активной поддержке своего государства лидируют в этом прежде всего американские

правообладатели. Страны ЕС, даже взятые в совокупности, серьезно отстают, Китай постепенно догоняет США, но все равно приблизительно трехкратно им уступает даже без учета американских союзников. Доля же России на диаграмме с результатами генетических и геномных исследований, воплощенными в патенты, не видна невооруженным глазом.

Риски подобного положения также очевидны. «При сохранении существующей системы патентования и правовой охраны патентных прав для мировых технологических лидеров отпадет необходимость грозить внешнеполитическим оппонентам военной силой» [1, с. 53]. Можно будет даже не морить население неугодной страны голодом, лишив ее сельскохозяйственных производителей права выращивать модифицированную пшеницу, рис, кукурузу и прочие основные культуры. Достаточно в нужный момент просто не продлить этим производителям лицензии на использование модифицированных семян бобовых и кормовых растений, оставив население без необходимых белков. Пример подобного рода войны можно наблюдать в сегодняшней патентно-технологической конфронтации США и Китая. Западные авторы совершили открыто говорят о «новом империализме», построенном в том числе на патентных правах в области геномики.

Закономерный вопрос: что можно сделать, чтобы переломить ситуацию? Разумеется, стимулировать отечественные исследования и стать мировым технологическим лидером – превосходный вариант, но насколько он сейчас осуществим? Если быть честными, россияне проигрывают патентную гонку. И если не жить по правилам, диктуемым победителем, значит нужно... менять правила!

В 2012 г. Россия не воспользовалась, к сожалению, возможностью подписать Нагойский протокол регулирования доступа к генетическим ресурсам и совместного использования на справедливой и равной основе выгод от их применения к Конвенции ООН о биологическом разнообразии 1992 г., в которой Россия участвует с 1995 г. Почему? Данное восемь лет назад объяснение звучит сегодня явно неубедительно: протокол якобы не актуален для России, так как имеет чисто сельскохозяйственную направленность, рассчитан на защиту бедных стран от расхищения их генетических ресурсов и предназначен для разрешения и предотвращения кон-

фликтных ситуаций – тогда как у России с ведущими патентообладателями конфликтов быть не может.

Между тем Нагойский протокол, по своей сути, – те самые альтернативные мировому патентному порядку правила, потребность в которых с каждым днем лишь увеличивается. Если в самой конвенции лишь провозглашается недопустимость передачи таких объектов общемирового значения, как генетические ресурсы, в руки какого-либо лица с возможностью извлечения им выгоды для себя, то Нагойский протокол предлагает конкретные механизмы и принципы справедливого использования таких ресурсов и распределения выгод. В частности, предлагается получение согласия стран происхождения генетических ресурсов на их использование (ст. 6), передача соответствующих интеллектуальных прав в совместное пользование (п.п. 1.ј статьи 10), создание патентных пуллов и «совместное владение патентами и другими соответствующими формами прав интеллектуальной собственности» (п.п. 2.ќ статьи 10). Не ломая основу мировой патентной системы, ООН предлагает сбалансировать ее на основе принципа учета интересов всего человечества, а не основных патентообладателей. Неслучайно ни Нагойский протокол, ни базовая конвенция не ратифицированы США – основным сегодняшним бенефициаром в области биотехнологий.

А.А. Степанова, Л.К. Асякина и Н.С. Величкович подчеркивают, что питание играет доминирующую и заметную роль в обеспечении здоровья. Питание может прямо или косвенно способствовать патогенезу или появлению болезни. «Питательные вещества и продукты питания обычно взаимодействуют с генами без вреда для здоровья, но иногда это взаимодействие может отрицательно сказываться на здоровье человека» [2, с. 57].

Нутригеномика и нутригенетика – это двунаправленные термины, которые взаимосвязаны между собой. Геномика питания – это достаточно новая научная дисциплина, в которой используются современные технологии геномики для изучения взаимосвязи между генами, питанием и здоровьем. Она исследует влияние питательных веществ на весь генетический материал (геном), протеом. Другими словами, нутригеномика определяет, как питание воздействует на гены и изменяет экспрессию генов, которая обычно проявляется в виде заболеваний. Нутригенетика объясняет, как гены

влияют на питание, усвоение питательных веществ, что позволяет обнаружить предрасположенность к различным заболеваниям.

В настоящее время основными тенденциями нутригенетики и нутригеномики являются составление персонализированного питания, заключающегося в подборе индивидуального рациона в зависимости от генетического материала, разработка инновационных функциональных продуктов питания на основе генетических моделей, а также производство биомаркеров, позволяющих в будущем прогнозировать и распознавать болезни на ранних стадиях развития.

Питательные вещества могут воздействовать на гены и изменять генетическую экспрессию, тем самым меняя фенотип человека. Существуют следующие пути воздействия пищи на генотип. На пути 1, питательные вещества действуют как лиганд для факторов транскрипции и влияют на нормальный рост клеток. Кроме того, питание может влиять на экспрессию генов посредством метаболизма, как показано на пути 2. Также нормальный рост клеток может происходить за счет потребления пищи по пути передачи сигнала 3. Определенные питательные вещества могут регулировать ген и влиять на генетическую экспрессию, чтобы предотвратить развитие таких заболеваний, как рак, ожирение и т.д.

Появление и развитие раковых клеток происходит в результате метилирования ДНК, оказывающего сильное влияние на экспрессию генов. Было обнаружено, что гипометилирование ДНК можно предотвратить путем приема фолиевой кислоты. Флавоноиды исследуются как средство профилактики развития рака. Прогресс в изучении особенностей нужды организма в тех или иных нутриентах позволил индивидуализировать потребности и разрабатывать персональный рацион. Для индивидуального (персонифицированного) питания необходимо учитывать влияние употребляемой пищи на обмен веществ и влияние генотипа на развитие заболеваний обмена веществ.

Однако при назначении персонифицированного питания может возникнуть ряд сложностей. Например, основную роль при выборе продуктов питания пациенты отводят цене и индивидуальным предпочтениям, при этом убирая на второй план влияние на генотип нутриентов, поступающих в организм с пищей. Таким образом, анализ генома не гарантирует отказ от пищевых привычек.

Нутригеномное тестирование возможно использовать в качестве дополнительного рычага к ведению правильного и здорового образа жизни, которое позволило бы улучшить рацион питания и способы профилактики различных заболеваний.

В эпоху современных технологий составить рацион питания может как диетолог, так и сам индивид, используя при этом мобильные приложения. Само определение здорового образа жизни подразумевает регулярную физическую активность, правильные режимы питания и сна, поддержания баланса воды в организме и так далее. С помощью спортивных приложений на гаджетах можно контролировать правильное питание и сон, бег и ходьбу, баланс воды организма, регулярность тренировок и многое другое. Такой подход к проблеме правильного образа жизни доступен почти каждому.

Пищевая геномика – это наука, которая помогает адаптировать питание с учетом человеческой генетики. Эта область продолжает развиваться и помогает употреблять в рационе продукты в соответствии с генотипом. Нутригеномика обладает огромным потенциалом для улучшения рекомендаций по питанию. Но прежде всего нужно каждому самостоятельно задуматься о рационе питания, поскольку первый шаг на пути к здоровому образу жизни – это преодоление себя и воспитание воли.

Список литературы

1. Лисаченко А.В. Нагойский протокол к Конвенции ООН о биологическом разнообразии: упущеный шанс или перспектива развития правового регулирования? // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 53–55.
2. Степанова А.А., Асякина Л.К., Величкович Н.С. Нутригенетика в персонифицированном питании : мобильные приложения для ведения здорового образа жизни // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 57–59.
3. Шишкин А.Е. Консентративные технологии в области генетических исследований // Биоэтические проблемы развития генетических технологий в Российской Федерации : сборник тезисов научной конференции / под общ. ред. А.Ю. Просекова ; ФГБОУ ВО «Кемеровский государственный университет». – Кемерово, 2020. – С. 43–45.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

ЦИБИЗОВА И.М.* ПРОБЛЕМАТИКА СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ МЫСЛИ. (Обзор).
DOI: 10.31249/rphil/2022.03.16

Аннотация. Обзор посвящен проблеме понимания института семьи в современном католицизме. Особое внимание уделяется анализу влияния современного общества на деформацию традиционных семейных ценностей. Рассматриваются как работы католических мыслителей, так и официальные документы Ватикана.

Ключевые слова: католицизм; семья; теория генерации; философия человека.

TSIBIZOVA I.M. The theme of the family in Modern Catholic thought. (Review).

Annotation. The review is devoted to the problem of understanding the institution of the family in modern Catholicism. Special attention is paid to the analysis of the influence of modern society on the deformation of traditional family values. Both the works of Catholic thinkers and official documents of the Vatican are considered.

Key words: catholicism; family; generation theory; human philosophy.

Для цитирования: Цибизова И.М. Проблематика семьи в современной католической мысли (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. М., 2022. № 3. – С. 50–74. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.16

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: itsibizova@mail.ru

Семья

Тема семьи является одной из важнейших для католических мыслителей. Это объясняется рядом объективных причин. В первую очередь она актуальна в свете морально-этического кризиса, связанного с переходом к постмодерну.

27 ноября 2020 г. госдепартамент США создал вопиющий прецедент – выдал «гендерно-нейтральный» паспорт с отметкой «средний» гендер «X». Было объявлено, что подобные документы с 1 января 2022 г смогут получить все желающие. К этому времени однополые браки разрешены уже в 28 странах мира. Усыновление детей однополыми парами узаконено на о. Гуам, в Андорре, Бельгии, Нидерландах, Швеции, Южной Африке, Испании, Великобритании, некоторых округах Канады и штатах США. Законодательство Дании, Германии, Исландии и Норвегии разрешает однополым парам усыновление родного или приемного ребенка второго партнера, состоящего в гражданском союзе. Более того, гендерная проблема затронула ряд христианских церквей. Старокатолические церкви¹, в основном в Германии, Нидерландах, Швейцарии и Австрии, считают однополые браки морально приемлемыми и благословляют их. Либеральные лютеранские церкви не считают гомосексуализм грехом, дают благословение однополым парам и разрешают служение людям нетрадиционной ориентации. Среди пресвитериан, баптистов и квакеров нет единого мнения по этим вопросам.

В официальной латинской редакции Катехизиса Католической церкви (ККц) отдельный раздел посвящен целомудрию и гомосексуализму². Последний признается «глубоко укорененной тенденцией»³ в обществе. Опираясь на Священное Писание, ККц признает гомосексуальные акты безусловно беззаконными, противоречащими естественному закону, лишающими половой акт функции дарования жизни и не вытекающими из эмоциональной и

¹ Ряд западноевропейских католических церквей, в 1870 г. вышедших из-под управления Ватикана по доктринальным причинам: неприятия догматов о непогрешимости Папы Римского и Непорочном зачатии.

² Катехизис Католической церкви (п. 2357–2359). – URL: <http://ccconline.ru/>

³ Там же, п. 2358.

сексуальной взаимодополняемости¹. Подобные акты ни в коем случае не подлежат одобрению. Склонность к гомосексуализму интерпретируется как «трудное испытание»², которое должно преодолевать посредством целомудрия, добродетели, самообладания, бескорыстной дружбы, молитв и христианских тайнств³. К подверженным этой склонности следует относиться с уважением, тактичностью и состраданием, избегая любого проявления дискриминации⁴.

Бенедикт XVI, проводивший жестко консервативную политику в отношении гомосексуализма и известный благодаря концепции антропологической или человеческой экологии, сравнивал гомо- и транссексуализм с экологическими бедствиями и призывал избавить от них человечество, поскольку последнее таким образом уничтожает само себя⁵.

От Франциска, объявлявшего 2016 г Юбилейным годом Милосердия и призывающего проявлять милосердие к представителям сексуальных меньшинств, ждали уступок по данному вопросу. Более того, представляется, что была организована расчетливо продуманная провокация. 21 октября 2020 г. на Римском кинофестивале состоялась премьера документального фильма «Франческо», посвященная истории жизни Хосе Марио Бергольо и некоторым проблемам, связанным с его понтификатом. Уже в тот же и на следующий день пресса пестрела сенсационными заголовками: «Папа Римский Франциск высказался за легитимизацию однополых браков»⁶ или «Папа Римский окончательно предал Бога, Евангелие и христианское учение»⁷. Ватикану пришлось в срочном порядке

¹ Катехизис Католической церкви, п. 2357.

² Там же, п. 2358.

³ Там же, п. 2359.

⁴ Там же, п. 2358.

⁵ Папа Римский сравнил секс-меньшинства с экологическим бедствием // Интерфакс. – 2008. – 23 декабря. – URL: <https://www.interfax.ru/russia/53360>. (дата обращения: 31.10.2021).

⁶ Francis becomes 1 st pope to endorse same-sex civil unions // ABC News. – 2020. – 22 октября. – URL: <https://abcnews.go.com/Entertainment/wireStory/pope-endorses-sex-civil-unions-documentary-film-73736065> (дата обращения: 06.05.2022).

⁷ Папа Римский окончательно предал Бога, Евангелие и христианское учение // Канал «Завтра». – 2020. – 22 октября. – URL: <https://zavtra.ru/events/>

сделать разъяснение для папских нунциев¹: отдельные цитаты из выступлений кардинала Буэнос-Айреса были вырваны из контекста, а затем смонтированы. В интервью понтифик говорил о праве детей нетрадиционной ориентации не подвергаться дискrimинации в собственной семье со стороны родителей, братьев и сестер. Римский престол неизменно продолжает придерживаться позиций, одобренной Синодом епископов по вопросам семьи в 2014–2015 гг. и подтвержденной в постсинодальном апостольском обращении Папы Римского Франциска «*Amoris laetitia*» («Радость любви») от 19 марта 2016 г.: браком считается лишь союз между мужчиной и женщиной и не считается таковым, закрытым для продолжения жизни².

Реакция Ватикана вызвала бурю протестов правозащитников из Вашингтона. Ситуация еще более обострилась, когда группа епископов обратилась в Рим за разъяснениями по данному вопросу. 15 марта 2021 г. Конгрегация доктрины веры сделала официальное разъяснение в пояснительной ноте, подписанной ее главой кардиналом Луисом Ладарией Феррером и секретарем архиепископом Джакомо Моранди: «Недопустимо давать благословение однополым союзам, поскольку брак является неразрывным союзом мужчины и женщины, заключаемым для рождения новой жизни». Одновременно подчеркивалось, что решение связано отнюдь не с дискrimинацией сексуальных меньшинств, но с истинностью обрядов и сути богослужения³.

Постоянное давление, оказываемое на Ватикан, в очередной раз показало важность корректного и точного использования Сло-

papa_rimskij_okonchatel_no_predal_boga_evangelie_i_hristianskoe_uchenie. (дата обращения: 01.11.2021).

¹ Нунций – высший дипломатический представитель Святого Престола, соответствует чрезвычайному и полномочному послу.

² Папа Римский Франциск Первый. Послесинодальное апостольское обращение «*Amoris Laetitia*» святейшего отца Франциска к епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, супругам-христианам и всем верным мирянам «О любви в семье». – URL: http://cathmos.h803113385.nichost.ru/wp-content/uploads/2019/02/amoris_laetitia_ok.pdf (дата обращения: 15.11.2021).

³ Ефимова А., Штурма Я. Благословения не будет: Ватикан отказал геям в венчании // Газета. ги. – 2021. – 16 марта. – URL: <https://www.gazeta.ru/social/2021/03/16/13513322.shtml?updated>. (last downloaded: 02.12.2021).

ва и слов, различия между семьей в широком смысле слова (объединяющей разные поколения и совместно проживающих родственников) и браком или супружеством.

Отстаивание собственных позиций в отношении семьи для Святого престола – дело чести. Это касается самих оснований церковной доктрины – Священного Писания и требования истины. Кроме того, в качестве семьи также интерпретируются церковные приходы, монастырские общинны, ордена католической церкви, клир, сама Церковь как семья семей, непрерывно обогащаемая жизнью домашних¹, люди римско-католического вероисповедания, Европейское сообщество и в свете энциклики Франциска I «Все – братья» – население Земли².

В здоровом моральном климате в семье европейских народов уже давно появились сомнения³. Однако христианские диагностики, не требуя шоковой терапии, выражали надежды на вовремя начатое лечение, заключающееся в адекватном осмыслении европейского прошлого, культуры, их плодов⁴ и принятии на его осно-

¹ Amoris Laetitia, § 87.

² Характеризующая их глава в энциклике названа «Тени закрытого мира». Lettera enciclica Fratelli tutti del Santo Padre Francesco sulla fraternità e amicizia sociale. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (last downloaded: 19.11.2021). Тема братства и «социальной дружбы» была заложена уже в предыдущей энциклике «Laudato si'». – Энциклика Laudato si' святейшего отца Франциска о заботе об общем доме. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/tu/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (дата обращения: 15.11.2021). – Если же учитывать и необходимость заботы о наших «братьях меньших» в свете жизни Франциска Ассизийского и «концепции Франциск», семью можно интерпретировать в еще более широком смысле.

³ Свидетельством этого стала конференция «Европа, болезнь христианства», материалы которой опубликованы в одноименном тематическом сборнике. – L'Europa, la malattia di cristianesimo / Ed. Colombo G. – Milano : Vita e pensiero, 2015. – Р. 25–34. См. также: Цибизова И.М. Ландшафты души: символические изображения Европы. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия : РЖ / ИНИОН, РАН. – 2018. – № 3. – С. 110–124; Еврософия: Перспективы личной и коммунитарной идентичности // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты / ИНИОН, РАН. – 2018. – № 4(35). – С. 41–67.

⁴ Цибизова И.М. Ландшафты души, с. 110–111.

ве адекватных мер. Такова была политика Бенедикта XVI, уроженца играющей центральную роль в ЕС Германии (точнее, Баварии), до избрания на престол святого Петра звавшегося Йозефом Алоизом Ратцингером. Его преемник, неоднократно демонстрировавший свои глобалистские универсалистские склонности, в оценке роли Европейского сообщества проявил значительно большую категоричность. Вопреки препятствиям на пути формирования «всебобщего братства» – разбитых надеждах на ЕС (§ 10–12), краху исторической сознательности (§ 13–14), новым формам культурной колонизации (§ 14), отсутвию всеобщих проектов развития (§ 15–17), – он предлагает получивший широкую известность проект «человечество без границ» (§ 18). Понтифик постоянно подчеркивает, что его святой покровитель Франциск Ассизский открывал свое сердце всем, независимо от происхождения, национальности, цвета кожи и вероисповедания, рекомендовал избегать любых форм агрессии (§ 3), не навязывал «диалектическую войну доктрин», но объединял всех в любви Божией (§ 4)¹. Более того, в глобальную универсальную семью включается даже «сестра»- или «мать»-земля, так как человеческое тело состоит из элементов планеты, люди дышат ее воздухом, а ее вода поддерживает жизнь и восстанавливает их (§ 2)².

Глубоко поразивший западные семьи кризис католические философы также рассматривают как часть анамнеза³ «больной христианством Европы»⁴. Помимо деформации самого понятия «семья» в связи с гендерным вопросом наблюдается также деградация семьи традиционной. Уже в 1979 г. Конференция епископов Испании констатировала наличие «антропокультурных перемен, из-за которых индивиды получают меньшую, чем в прошлом, поддержку социальных структур в эмоциональной и семейной жизни»⁵. Ныне подобная тенденция лишь усилилась. Все более воз-

¹ Fratelli tutti.

² Laudato si'.

³ Анамнез – совокупность сведений, получаемых при медицинском обследовании.

⁴ Carera A., Locatelli A.M. Le periferie urbane nei mondi che cambiano // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 107.

⁵ Цит. по: «Amoris Laetitia», § 32.

растает усугубляющаяся «опасность чрезмерного индивидуализма, искажающего природу семейных отношений: в итоге каждый член семьи воспринимается как самостоятельный “островок”»¹. В заключении Синода по делам семьи подчеркивается: «Трения, вызванные не ограничаемой индивидуалистической культурой обладания и удовольствия, порождают внутри семей ситуацию нетерпимости и агрессивности». Понтифик добавляет к этому «ритм современной жизни, стресс, организацию социальной и трудовой сфер, так как эти культурные факторы ставят под угрозу возможность принимать неизменное решение». Негативно влияют на нравственное здоровье семей также двойственные феномены: нацеленная на аутентичность, не на заданное поведение персонализация, способная создать атмосферу подозрительности и поощрять «бегство от обязательств, закрытость в комфорте, спесь»; свобода выбора при отсутствии благородных задач и личной дисциплины, вырождающаяся в неспособность к бескорыстной самоотдаче. Все это ведет к снижению количества браков, увеличению числа людей сожительствующих, не разделяющих постоянного места жительства².

Растут негативные тенденции и в традиционной семье. При неверном понимании «последняя может трансформироваться в переходное место, куда обращаются только тогда, когда это представляется удобным, либо куда идут отстаивать свои права, а узы остаются отмытыми на произвол переменчивых желаний и обстоятельств». «Брачный идеал, требующий взять на себя обязательство исключительности и постоянства, в итоге разрушается случайными сожительствами либо капризами чувственности»³. Нарциссизм, хрупкость отношений, доминирование «культуры временного», толкающего переходить от одной связи к другой, нежелание детей, вызванное «антинаталистическим мышлением и поощляемый всемирной политикой в сфере репродуктивного здоровья», отношение к пожилым людям как к бремени, рождение детей вне брака, разрушающие семьи вынужденные миграции, понимание брака, как бремени, которое надлежит нести всю остав-

¹ Цит. по: «Amoris Laetitia», § 33.

² Там же, § 33.

³ Там же, § 34.

шуюся жизнь, предпочтение «автономии» идеалу «совместного старения в атмосфере заботы друг о друге и взаимной поддержки» – лишь некоторые из «язв современной эпохи», уродующих и разрушающих семью¹. Особая тревога вызвана распространением негативных «заскоков» повседневности², типичных для неблагополучных окраин, на семьи, прежде считавшимися благополучными. Среди них – связи, лишенные этического качества, латентные конфликты, постоянное жертвование женской ролью³, нарушение преемственности между поколениями, что отразилось и в ослаблении так называемой большой или расширенной семьи, «понимаемой как общность людей, связанных кровными и социальными узами, т.е., от родителей, дядей, тетей, двоюродных братьев и сестер и даже соседей». «Индивидуализм нашей эпохи порой заставляет закрываться в маленьком гнездышке и воспринимать других как неизбежную угрозу. Однако изоляция не приносит мир и счастье, а закрывает сердце семьи и лишает ее открытого горизонта бытия»⁴. Предчувствуяший нравственный упадок семьи еще в

¹ Цит. по: «*Amoris Laetitia*», §§ 39, 41, 42, 43, 45, 37, 38, 46.

² Термин использован в статье А. Кареры и А.М. Локателли. Carera A., Locatelli A.M. Op. cit., p. 107.

³ Усугублению данной проблемы способствовали феминистические теории и движения, борющиеся за женскую эмансипацию и равномерное распределение семейных обязанностей. Для нахождения тонкой грани между двумя крайностями католические философы рекомендуют в духе Г. Андерса больше исходить из конкретной повседневной ситуации, чем из абстрактных теоретических моделей. – Papa A. Op. cit., p. 194. Теория генерации Ф. Боттури также предполагает в таких случаях руководствоваться антропологической конкретикой. Папа Римский Франциск указывает на еще одну грань проблемы – сокращение материнского присутствия в жизни ребенка, становящееся «серезной угрозой». Вслед за Иоанном Павлом II понтифик настаивает: «Именно женские способности – в особенности материнство – налагаются на нее обязанности, поскольку быть женщиной – значит исполнить на этой земле особую миссию, которую общество должно защищать и сохранять ради блага всех». Папа Римский Франциск Первый. Послесинодальное апостольское обращение «*Amoris Laetitia*» святейшего отца Франциска к епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, супругам-христианам и всем верным мирянам «О любви в семье». *Amoris Laetitia*, § 173.

⁴ Там же, § 187. Интересно, что понтифик приводит пример стран Африки, где «после заключения брака создается крепкий союз родственников обоих супругов, сохраняющий четко определенную систему решения конфликтов и труд-

середине XX в. епископ Милана Джованни Батиста Монтини¹ пытался его предотвратить, значительно увеличив число проповедников в городе, особенно в новых районах².

Проблемы семьи достигли такой остроты, что были затронуты в энциклике *Laudato si'*³ в разделе «экологии повседневности» в духе Бенедикта XVI, введшего понятие «экология человека»³.

Католические мыслители постоянно подчеркивают, что институт семьи теснейшим образом связан с человеческой способностью к генерации. Семья определяется ими как специфическая репликационная организация, занятая драматической и полной вызовов работой по поддержанию связей, в основе которых лежат различия полов, поколений и происхождения. Цель этих связей – генерация, порождение⁴.

Символика генеративного семейного развития – «дар, достижение, обмен» – необходима для понимания совокупного мира человеческих взаимоотношений. Философские категории, связанные с семьей как парадигматической областью человеческих отношений, во всей широте их значений, порождают важные аналогии со всеми аспектами существования⁵.

Авторы теории генеративности постоянно позиционируют себя как продолжающих отстаивать благо / цель семейных уз вопреки почти абсолютному господству конструктивизма, пытающему их разрушить⁶. Семейное благо рассматривается ими как

ностей». Там же, § 38. – Если учитывать, что вду официально признается одной из разновидностей католицизма, можно только гадать, о каких способах «решения конфликтов» идет речь.

¹ Будущий Папа Римский Павел VI.

² Carera A., Locatelli A.M. Op. cit., p. 105.

³ Laudato si', § 155.

⁴ Cigoli V., Scabini E. La matrice drammatica della relazione: Il caso del familiare // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2016. – P. 52. – (Filosofia morale ; 48).

⁵ Botturi F. Postfazione // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2016. – P. 277. – (Filosofia morale ; 48).

⁶ Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 50. Папа Римский Франциск особо винит в этом индивидуализм, искажающий природу семейных отношений, превращающий члена семьи в отдельный «островок» и создающий в семье обстановку нетерпимости и агрессивности. К этому он добавляет «ритм современной жизни, стресс, организацию социальной и трудовой сфер, так как эти культурные факто-

хрупкое, так как его генерирование подвергает риску личность, становящуюся уязвимой, беззащитной перед неконтролируемыми обстоятельствами как неожиданными, так и предусматриваемыми¹.

В семейной психологии ныне доминируют две концепции семейного благосостояния. Первая рассматривает его с точки зрения аффективного удовлетворения (удовольствия) индивида, подчеркивая гедоническую составляющую. Вторая считает эти составляющие бедными, лишенными цели, перспектив, обязательств, обмена, способности к жертве, интерпретирующейся позитивно как «реляционное дарение / реляционная уступчивость», при подчеркивании эвдемонического аспекта отношений, рассмотренного Аристотелем. Данные концепции считаются взаимодополняющими с учетом видения Ф.Д. Финчема и С. Бичем супружеского блага как интриги / сочетания позитивных и негативных аспектов взаимоотношений. Термин «процветающее супружество» семейные психологи используют для характеристики нормативного / ценностного аспекта взаимоотношений, их оптимального функционирования, совершенствования с целью, определяющейся значимостью и направлением жизни. Однако они зачастую ставят в центр благополучие взаимоотношений, не взаимоотношения как источник благополучия индивидуума. При сведении качество супружества к аффективным / эмоциональным аспектам упускается его *этос*, выражаящий смысл, направление, целевой аспект и благо реляций (эвдемонию)². Пренебрежение аффективным аспектом также недопустимо. Стремясь подчеркнуть, что они отнюдь не недооценивают чувственный аппетит души, осмысленный Фомой Аквинским, католические биоэтики за исключением случаев необходимости по медицинским предписаниям не одобряют искусств-

ры ставят под угрозу возможность принимать неизменное решение». Персонализация, нацеленная на аутентичность, «при неверных ориентирах создает атмосферу постоянной подозрительности, поощряет бегство от обязательств, закрытость в комфорте, спесь». Свобода выбора при отсутствии благородных задач и личной дисциплины вырождается в неспособность к бескорыстной самоотдаче». – *Amoris Laetitia*, § 32

¹ Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 48.

² Ibid., p. 51.

венного оплодотворения, «вызывающего отделение практики по-рождения от таковой сексуальной»¹.

В теории генеративности подчеркивается, что семейные отношения, отличаясь богатством и одновременно ограничениями, превосходят правила, а также простое взаимодействие. Дабы благо отношений не противоречило благу индивидуальному, особое внимание уделяется каждому члену семьи. Само понимание семьи, согласно Ф. Боттури, должно «включать парадигму человечности, согласно которой каждый человек обладает собственной реляционной генеративной идентичностью»².

С точки зрения теории нарративности создание семьи – не только появление реляционной подсистемы, состоящей из супружеских и ребенка / детей, но и объединение семейных историй двух родов ради возникновения третьей³. С одной стороны, супруги ограничены историей предков. С другой – их взаимоотношения становятся эмерджентной реальностью, не вытекающей автоматически из особенностей поддерживающих их индивидуумов и предшествующих поколений. Они двусмысленны и загадочны, поскольку одновременно выделяют и объединяют жизненное пространство и все, что существует «между» супругами, а также священны по происхождению⁴.

Данные отношения отличаются хрупкостью, объясняющейся не только тем, что неизменно прервутся, но и тем, что при их осуществлении и стремлении к цели невозможно избежать драматизма. Для оптимального их поддержания – достижения процветающей супружеской жизни, включающей нормативные и ценностные аспекты, оптимальное функционирование семьи, улучшение от совершенствования отношений, общих целей, определяющих значимость и образ жизни⁵, – важно различать идеализацию и стремление к идеалу. Первая приводит к не улучшению, но деградации

¹ Agostino D' F. Una percezione soggettiva della bioetica // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2017. – P. 190. – (Filosofia morale ; 48).

² Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 53.

³ Ibid., p. 51.

⁴ Ibid., p. 52.

⁵ Ibid., p. 51.

отношений в силу отсутствия цели, которую желают достичь. Всякое же отступление от «идеала» будет трактоваться как снижение качества и являться таковым. Второе вызывает напряженность и одновременно развитие отношений, как продвижение к идеальному супружеству, заслуживающему выполнения обязательств и заботы. Драматическая напряженность неизбежно присутствует в них, поскольку это связи между различными. Драматичными они представляются и при осмыслении их качественных характеристик. Последнее отсылает в область символического. Именно символическое объединяет многие аспекты различного в единую перспективу, придавая ей смысл. Это и ткань, и этическая / аффективная подпитка супружеских, родительских и межпоколенческих отношений. Критически важные чувства – доверие, надежда и ощущение справедливости – постоянно борются со своими противоположностями, создавая драматическое измерение семейной жизни.

Семантика семьи касается нематериальных благ, основополагающих для семейных взаимоотношений. Генерация добра означает успех символического / реляционного семейного предприятия, генерация зла – провал, хотя и то и другое в какой-то мере постоянно присутствуют в каждой семье.

Среди необходимых для семьи качеств Папа Римский выделяет терпение, означающее недопущение дурного обращения с собой или физической агрессии, но умение сдерживаться в ответ на раздражающие обстоятельства, удалив от себя «всякое раздражение, и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою» (Еф 4, 31)¹; милосердное отношение²; исцеление ревности и зависти³; отказ от превозношения себя и ложной гордости⁴; доброжелательность в духе поучения Фомы Аквинского быть обходительным с окружающими⁵; бескорыстное самоотречение при учете того, что неспособному любить себя самого, трудно полюбить и других: «Кто зол для себя, для кого будет добр? [...] Нет хуже человека,

¹ Amoris Laetitia, § 91–92.

² Ibid., § 93–94.

³ Ibid., § 95–96.

⁴ Ibid., § 97–98.

⁵ Ibid., § 99–100.

который недоброжелателен к самому себе» (Сир 15, 5–6)¹; недопущение внутреннего ожесточения²; доверие³; умение радоваться с другими⁴; всепрощение⁵; надежда⁶; умение переносить все превратности в положительном ключе⁷; возрастание в супружеском милосердии⁸; забота о радости любви и красоте другого⁹; сочетание браком только по любви¹⁰; проявляющаяся и возрастающая любовь¹¹, в том числе страстная¹²; плодотворный диалог¹³; обращение эмоциональной жизни, трансформирующющейся в чуткость, на благо семьи¹⁴; радость от семейной жизни, интерпретируемая как любимой Богом, в сочетании страстей с щедрой самоотдачей, терпеливой надеждой, неизбежной усталостью, стремлением к идеалу¹⁵; воспитание и развитие сексуального измерения любви, понимаемого как дар Божий¹⁶; недопущение насилия и манипуляций, а также использования сексуальности в этих целях при отрицании любой формы сексуального подчинения¹⁷; развитие любви при трансформации со временем ее физической формы¹⁸. Понимая, что христианская семья неверно ассоциируется в обществе с аскетизмом и воздержанием, как и то, что «секуляризация затуманила ценность союза на всю жизнь и обесценила богатство брачной преданности», католическая церковь намерена «глубже исследо-

¹ Amoris Laetitia, § 101–102.

² Amoris Laetitia, § 103–105.

³ Ibid., § 105–108.

⁴ Ibid., § 109–110.

⁵ Ibid., § 111–113.

⁶ Ibid., § 116–117.

⁷ Ibid., § 118–119.

⁸ Ibid., § 120–122.

⁹ Ibid., § 126–130.

¹⁰ Ibid., § 131–133.

¹¹ Ibid., § 133–135.

¹² Ibid., § 142.

¹³ Ibid., § 136–141.

¹⁴ Ibid., § 143–146.

¹⁵ Ibid., § 147–149.

¹⁶ Ibid., § 150–152.

¹⁷ Ibid., § 153–157.

¹⁸ Ibid., § 163–164.

вать положительные аспекты супружеской любви»¹. Все эти качества прекрасно коррелируются с теорией генеративности.

В межличностном и межпоколенческом обмене, определяющем генеративное развитие семьи, выделяются отдача, получение и отдача / возвращение. Отдаваемое непосредственно относится к термину «дар» – безвозмездному и рискованному поступку, открывающий возможность этого обмена². Однако другой аспект семейных отношений связан с долгом и обязанностями, что подчеркивает сложность и драматичность семейных взаимоотношений. Дар жизни, первостепенный и являющийся прототипом всех остальных даров, католические мыслители никогда не понимают как исключительно часть супружеских отношений. Ребенок не принадлежит породившим, так как они тоже были порождены, следовательно, обязаны своими жизнями другим, им предшествовавшим. Папа Римский Франциск напоминает, как Евангелие иллюстрирует то, что дети не являются собственностью родителей: им уготован свой собственный жизненный путь. Иисус – образец послушания родителям на Земле, Он был у них в подчинении (см. Лук 2, 51), но верно и то, что Он показывает нам: жизненный выбор ребенка и само его христианское призвание могут требовать отделения от родителей ради воплощения преданности Царству Божию (ср. Матф 10, 34–37; Лук 9, 59–62)³.

Дар/долг жизни лежит в центре генеративных отношений, являясь добродетельным продуктом движения по кругу между отдачей, получением и обменом: когда циркуляция прерывается и останавливается, начинается дегенерация, вырождение. В таком случае отдают без осознания принятия (если концептируют себя как порождающих, но не порожденных), а также без стимула к обмену или возвращению в будущем лишь в силу привлекательности генеративности. Подобное поведение приводит либо к самоизоляции при стагнации отношений, либо к взрывам нарциссизма, типичного для эпохи «прославленного» или самовлюбленного «эго»,

¹ Такова позиция Папского Совета по делам семьи. – Ibid., § 157.

² Cigoli V., Scabini E. La matrice drammatica della relazione: Il caso del familiare // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2016. – P. 53. – (Filosofia morale ; 48).

³ Amoris Laetitia, § 18.

характерных форм извращения взаимоотношений/генеративности¹.

Генеративность в данном случае понимается как плод обмена между поколениями, т.е. способность предшественников, рассматриваемых в родственном и социальном плане, создать благоприятные условия, дабы потомки могли созидать пространство для придания смысла жизни и узам из желания в свою очередь обеспечить их передачу новым поколениям.

Э. Скабини и В. Чиголи выделяют три вида межпоколенческого трансфера: передачу наследства в юридическом смысле и связанного с ним символического (итал. *trasmettere*), передачу особенностей рода (итал. *tramandare*) и трансгрессию (итал. *trasgredire*). Внимание привлекается к общей для трех глаголов смысловой части «*tra*», означающей «между» как что-то опосредующее и соединяющее². Первая касается символических/материальных благ, наследия, в том числе генетического, и семейного статуса. Это позволяет осмысливать модальность управления наследством и нормы, сохраняющие его в семье. Данная область – вотчина исследований историков, в первую очередь этноантропологов, но итальянские авторы рекомендуют психологам также заинтересоваться ей. Символика справедливости / несправедливости связана в основном с передачей наследства при предусмотренных привилегиях, процедурах включения и исключения³.

Передача особенностей рода (*tramandare*) касается имени, происхождения, сходства. Ребенку дают имя, и этот процесс обретает символические очертания, являющиеся критическими для идентичности. В подготовленной Бенедиктом XVI энциклике «Свет веры», дополненной и обнародованной Папой Римским Франциском, подчеркивается то обстоятельство, что имя является человеческим модусом придания жизни значимости: «Личность всегда с кем-то связана. Она происходит от других, принадлежит другим, ее жизнь достигает наибольшего величия во встрече с другими. И даже познание себя, самосознание, является формой

¹ Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 54.

² Контекст использования этой смысловой части в теории генеративности в выгодном смысле отличается от такового у постгендерных идеологов.

³ Ibid., p. 54.

взаимоотношений и связано с другими, с теми, кто нас предварил: в первую очередь с нашими родителями, давшими нам жизнь и имя. Даже язык, слова, которыми мы интерпретируем нашу жизнь и реальность, достигает нас через других, будучи сохранен живой памятью других. Познание самого себя возможно только при условии участия в превосходящей нас памяти»¹.

Присвоение имени является либо очевидной атрибуцией значимости и указывает место, занимаемое новорожденным в семейной и / или культурной генеалогии (как представляли прежде, нарекая в честь предка, святого или ангела-хранителя), либо выражает мимолетный порыв (дань моде) – признак рушащегося времени, либо, как принято в некоторых африканских культурах, обеспечивает связь между живущими и давно почившими могущественными предками. Имя и его присвоение – форма *признания*. Человек знает, кто он, если признан другими – помещен в символическую среду, (при)знающую его и в этом открывающую новизну опыта – признания, нового познания и понимания призванного бытия. Не случайно Ф. Боттури связывает благо признания с признанными отношениями².

Присвоение имени означает включение и одновременно отделение, помещение между прошлым и будущим, придание формы уникуму, начинаяющему свою историю не с нуля. Имя коннотируется со сходством. Эта тема постоянно поднимается родственниками, сравнивающими генеалогию супругов в присутствии ребенка в связи с возможностью его включения в семью. Ныне вопрос признания может обретать еще более драматический характер при поиске неизвестного родителя (как в случаях донорства спермы или яйцеклетки) и попытках отыскать в нем следы подобия³.

¹ Папа Римский Франциск. Энциклика «Lumen Fidei». Епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам «О вере». – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 14.11.2021). – § 38.

² Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 55.

³ Ibid. – Эти темы подробно рассматриваются М. Сельвини Палаццоли в статье с провокационным названием «Расизм в семье». Selvini Palazzoli M. Il razzismo nella famiglia // Archivio di psicologia, neurologia e psichiatria. – 1971. – N 6. – P. 549–557. – Цит. по: Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 55.

Трансгрессия интерпретируется двояко: как сопротивление или девиация (отклонение) и как выход за пределы. Разработчиков теории генерации особо интересует второй аспект, открывающий пространство для нового.

Межпоколенческий трансфер часто понимается в детерминистском смысле как передача запретов, табу, негативной памяти – всего того, от чего необходимо освободиться. Скамбини и Чиголи же рассматривают переход наследия как ограничение и ресурс, не являющиеся заранее заданным знанием и предназначенные для сознательной передачи. Последствия этого связывающего поколения процесса, всегда драматичного и амбивалентного, могут быть самыми разными. Исследователи считают крайне негативным преобладание репликации, оставляющей молодому поколению мало места для самовыражения словом и делом. Подобная опасность существовала в прошлом и поныне сохраняется в обществе. Склонность к самовыражению/самостоятельной генерации иногда заставляет молодежь воспринимать себя как «самосозданную», абсолютно новое начало, хотя в итоге этот бунт оказывается бурей в стакане воды, опасность, угрожающая ныне современной западной культуре. Это тупиковые пути, не создающие ничего нового и ведущие к дегенерации. Однако может открыться и дорога передачи ценностей, диалога, пусть и бессознательного, между поколениями, состоящая в непрерывности инноваций. Она позволяет генеративности процветать и создает генеративное благополучие – залог возрождения и (ре)генерации¹.

Автор теории генерации Ф. Боттури отмечает сложность признания ценности в социальных науках холистической идеи и предметной динамике, необходимых для введения категории «благо» в исследование семейных отношений. Превалирование конструктивистского подхода и субъективистской редукции позитивизма, выражающихся в термине «благосостояние», не дает удовлетворительных результатов. Однако философ отмечает появление перспектив, позволяющих переместить оптику рассмотрения с субъективного блага – благосостояния индивидуума, – на «благосостояние отношений», подразумевающее не только аффективные, но и этические аспекты – «смысл и направление» семей-

¹ Cigoli V., Scabini E. Op. cit., p. 56.

ных реляций и их вселенную¹. Таким образом, внутри социального исследования появляется пространство для антропологической проблематики, пересекающейся с философской².

Осмысление специфики семейных отношений несет расширение и углубление категориального аппарата, необходимого для понимания реляционной реальности. Эти отношения интерпретируются как изначальные и основополагающие, так как являются полностью внутренние для семьи, ее проекта жизни, истории поколений. Также основополагающую антропологическую данность, закладывающую этот сценарий, представляет факт рождения человека, не зависящий от его желания. Определяющим для семьи синтетическим фактором называется генеративность: человек рождается, вносится в историю поколений и его интимные реляции также связаны с генеративным проектом, обусловленным встречей с противоположным полом. Семейная генеративность состоит в реляциях генерированный/генерировавший наряду с развитием и результатом добродетельных семейных отношений, становящихся идеальными, заслуживающими обязательств и заботы, поскольку ценные и связаны с ценностью отдельных индивидуумов. В этом смысле она обладает символической тканью, состоящей из связей и направленности к идеальной полноте на всех уровнях: супружеских, родительских, межпоколенных. Эта символика постоянно присутствует во всем генеративном процессе «отдачи, получения и обмена», который объясняли мыслители, начиная с М. Мосса, и в котором происходит «межпоколенческий трансфер» материального и нематериального наследства семьи³.

Рассмотренное выше категориальное богатство указывает на семью как парадигматическое место в структуре человеческой генеративности с широким спектром значений, содержащих важные

¹ Подразумеваются заключения III внеочередной Генеральной ассамблеи Синода епископов, *Relatio Synodi*, от 18 октября 2014 г., XIV очередной Генеральной ассамблеи Синода епископов, *Relatio finalis*, от 24 октября 2015 г. и послесинодальное апостольское обращение «*Amoris Laetitia*».

² Botturi F. *Postfazione // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P.* – Milano : Vita e pensiero, 2016. – P. 276. – (Filosofia morale ; 48).

³ Ibid., p. 276–277.

аналогии во всех сферах опыта и одновременно свидетельствующих о драматичной дегенерации в случае ее краха¹.

Пониманием семьи как порождающего, генеративного союза проникнуто апостольское послание Папы Римского Франциска «*Amoris laetitia*» «О радости любви в семье» от 19 марта 2016 г. Особо подчеркивается то обстоятельство, что в Бытии поясняющей параллелью к образу Божиему выступает именно пара «мужчина и женщина» (Быт. 1, 27). Любящая пара, рождающая жизнь, представляет собой настоящее, живое «изображение» (а не запрещенные Декалогом изваяния из камня либо золота), способное явить собой Бога – Творца и Спасителя. Поэтому плодовитая любовь становится символом сокровенных Божиих реалий (см. Быт 1, 28; 9, 7; 17, 2–5.16; 28, 3; 35, 11; 48, 3–4). Человеческая пара способна порождать жизни, и с этим связана история спасения (§ 10)². Одна из причин создания семьи – беспокойство человека, ищащего «помощника, соответственного ему» (см. Быт 2, 18.20), способного развеять мучающее его одиночество. Это встреча с лицом, с «ты», отражением Божественной любви и с «первым из благ, соответствующим помощником, столпом опоры» (Vlg.: Сир 36, 26), как гласит библейская мудрость. Брачный союз вызывает мысли не исключительно о сексуальном и телесном измерении, но о добровольной самоотдаче любви. Плод такого союза – «стать одною плотью» – как в физическом объятии, так и в единстве двух сердец, жизни и, возможно, в ребенке, который рождается у двоих и понесет в себе, объединяя и генетически, и духовно, две «плоти»³. Родители в Библии уподобляются «основанию дома», дети же – «живым камням» или оливковым ветвям, окружающим отца и мать. Присутствие детей всегда – знак полноты семьи в непрерывности самой истории спасения, от поколения к поколению⁴. Понтифик цитирует Иоанна Павла II: «Супруги, вверяясь друг другу,

¹ Возникают аналогии с высказыванием Папы Римского Франциска, который в еще в свою бытность архиепископом Буэнос-Айреса в книге «На небе и на земле» (2013 г.) называл однополые браки «антропологической регрессией». Российская газета. – 2020. – 22.10. – URL: <https://rg.ru/2020/10/22/kak-vyskazyvaniia-papy-rimskogo-mogut-raskolot-hristianskij-mir.html> (дата обращения: 10.11.2021).

² Послесинодальное апостольское обращение «*Amoris Laetitia*».

³ Там же, §§ 11–13.

⁴ Там же, § 14.

производят на свет новую реальность – дитя, живой образ их любви, неизменное знамение их супружеского единства, живое и неотъемлемое свидетельство их отцовства и материнства»¹, напоминая и его предупреждение о том, что ответственное родительство – «не неограниченное воспроизведение и не отсутствие понимания того, что значит – вырастить детей, но в первую очередь возможность, данная парам, мудро и ответственно использовать их неприкосновенную свободу с учетом социальных и демографических реалий, равно как собственного положения и законных пожеланий»².

Обращает на себя внимание важное уточнение понтифика-реформатора, начавшего решать многие животрепещущие вопросы современности путем создания прецедентов. Позиция в отношении гендерных и квир-теорий сформулирована в этом уточнении недвусмысленно: «Одно дело – понимать человеческую слабость и сложность жизни, а другое дело – принимать идеологии, претендующие на раздел двух нераздельных актов реальности: сексуального акта и рождения»³. Именно в силу этого современная католическая биоэтика не принимает искусственного оплодотворения, как вызывающего отделение практики порождения от сексуальной⁴. Примечательно развитие католической этики, касающейся сексуальной жизни в семье. Новые ее положения были сформулированы в постсинодальном апостольском обращении «О любви в семье», понимающем «сексуальный союз, переживаемый по-человечески и освященный таинством, для супругов» как «путь возрастиания в жизни по благодати»⁵.

К удивлению многих философов морали, привыкших воспринимать католическое отношение к сексу в духе бессмертного романа Г.Г. Маркеса «Сто лет одиночества», в котором жена героя, набожная католичка, укладывалась на супружеское ложе в

¹ Послесинодальное апостольское обращение «Amoris Laetitia», § 165.

² Там же, § 167.

³ Там же, § 56.

⁴ Agostino D' F. Una percezione soggettiva della bioetica // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2017. – P. 189–190. – (Filosofia morale ; 48).

⁵ Amoris Laetitia, § 74.

чем-то напоминающем наглухо защитный пододеяльник с дыркой на причинном месте, в тексте уделяется значительное внимание миру эмоций (§ 143). В параграфе, посвященном страстной любви, подчеркивается, что «лишенная удовольствия и страсти любовь несостоятельна». Понтифик напоминает: согласно А. Сертильянжу¹, «сверхъестественная любовь и небесная любовь обретают исконые символы в большей мере именно в супружеской любви» и причина заключается именно в ее всестороннем характере (§ 142)². Объединяя учение о страстях Фомы Аквинского с южным темпераментом своей основной паствы³, Франциск констатирует: все, что человек совершает и чего ищет, наполнено страстями (§ 143), супружеская же любовь обращает всю эмоциональную жизнь на благо семьи и служит совместной жизни (§ 146). В разделе «Бог любит радость чад своих» (§ 147–149) даже предлагается «принять предложение некоторых восточных учителей – расширить границы сознания ради избавления от оков ограниченного опыта, закрывающего перспективы». Это аргументируется тем, что «расширение границ сознания – не отрицание и не разрушение желания, а, скорее, его увеличение и совершенствование» (§ 149). В совершенно революционном духе, отвергающем искаженный аскетизм (§ 147), отдельный раздел посвящается «Эротическому измерению любви» (§ 150–152).

Концепция желания, присущая теории генеративности, отражена в обращении понтифика в достаточно полной мере.

При интерпретации супружества в качестве взаимного «подчинения», добровольно избранной взаимной принадлежности с совокупностью всех качеств верности, уважения и заботы сексуальность понимается как неотделимая от служения супружеской дружбе, поскольку стремится делать так, чтобы другой жил в полноте совершенства (§ 156). Она становится «полным и кристально чистым утверждением любви», показывающим, на какие чудеса способно человеческое сердце (§ 152). В духе высказывания Бене-

¹ Французский католический философ и духовный писатель, преподаватель философии морали в Парижском католическом институте.

² Amoris Laetitia, § 74.

³ Основная масса католиков проживают в странах Центральной и Южной Америки, а также Италии и Испании.

дикта XVI: «Если человек стремится быть лишь духом и желает отвергнуть плоть как некое исключительно животное наследие, тогда дух и тело утрачивают свое достоинство»¹. Утверждается, что истинная любовь «умеет брать от другого» и «с искренней и счастливой благодарностью не отказывается от телесных знаков любви: ласки, объятия, поцелуя и сексуального соития» (§ 157). Эротизм представляется специфически человеческим проявлением сексуальности, так как в нем можно обнаружить «супружеское значение тела и истинное достоинство дара» (§ 151). При этом сексуальная телесность понимается как «не только источник плодовитости и продолжения рода», но и способность «выражать любовь – именно ту любовь, в которой человек-личность становится даром» (§ 151)².

Акты, присущие сексуальному союзу супругов, отвечают природе сексуальности, угодной Богу, если «совершаются воистину по-человечески» (§ 154)³. Таким образом заявляется о недопустимости в супружестве любых форм насилия и манипуляций, в том числе сексуальных (§ 153–154). Отдельно предупреждается о недопустимости обрушивающегося в некоторых семьях на женщин вербального, физического и сексуального насилия, как противоречащего самой природе супружеского союза: только «идентичное достоинство мужчины и женщины» позволяет радоваться

¹ Энциклика *Deus caritas est* верховного понтифика Бенедикта XVI епископам, пресвитерам и диаконам, монашествующим и всем верным мирянам «О христианской любви» 25 декабря 2005 г., § 221 // *Ruthenia Catholica*. – URL: <https://catholichurch.ru/index.php/files/file/212-%D1%8D%D0%BD%D1%86%D0%8B%D0%BA%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0-deus-caritas-est/>. (дата обращения: 03.02.2022). – См. там же. Тема необходимости заботы о теле неоднократно поднималась католическими мыслителями, в том числе мистиками. Тереза Авильская в трактате «Мистический замок» говорит не только о душе, но и ее центре. Речь идет не только о мистической глубине, но и самой личности, теле, говорящем о неведомом другим и себе. – Causse J.-D. Il sogno e la mistica da Lacan e de Certu // *Vita e pensiero*. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 91. Ж. Лакан же считал бегство от тела формой истерии, отвергая также чрезмерно холодное отношение к нему. – Ibid., p. 87.

² Иоанн Павел II. Катехистическая беседа (16 января 1980 г.), 1: *Insegnamenti III*, 1 (1980), 151. – Цит. по: *Amoris Laetitia*.

³ II Ватиканский Собор, Пастырская конституция *Gaudium et spes*, 49. – Цит. по: *Amoris Laetitia*.

преодолению старых форм дискриминации, развитию в лоне семьи взаимности (§ 54). Католическая церковь возвращается к трактовке супружества в духе Александра Гэльского, ставившего брак выше прочих тайнств в силу того, что последний символизирует нечто высокое – «союз Христа с Церковью или союз Божественной природы и человеческой» (§ 159)¹.

Важность семьи была подчеркнута также в проповеди Франциска, претворяющей молитву Angelus 30 января 2022 г. В ней подчеркивалась тщетность поиска Бога в чудесах, так как Он является себя неожиданным образом в повседневной жизни, конкретных нуждах людей, в семейных проблемах, в родителях, детях, стариках – именно в этом следует принимать Бога².

В современной политике католической церкви последовательно проявляется намерение представить генеративность, в том числе семейную, не только как позитивную характеристику личности, но и ее привлекательность, причем большую, чем простое самостоятельно реализующееся благосостояние³.

Список литературы

1. Ефимова А., Штурма Я. Благословения не будет: Ватикан отказал геям в венчании // Газета. ru. – 2021. – 16 марта. – URL: <https://www.gazeta.ru/social/2021/03/16/13513322.shtml?updated> (дата обращения: 02.12.2021).
2. Катехизис Католической Церкви. – URL: <https://credonews.org/download/pdf/katehezis.pdf/> (дата обращения: 31.10.2021).
3. Мазурина Н. Католическая церковь смягчила свое отношение к разводам // Вести. ru. – 2016. – 14 сентября. – URL: <https://www.vesti.ru/article/1613595> (дата обращения: 5.01.2022).
4. Папа Римский Бенедикт XVI. Энциклика Deus caritas est Верховного Понтифицика Бенедикта XVI епископам, пресвитерам и диаконам, монашествующим и всем верным мирянам «О христианской любви» 25 декабря 2005 г, § 221 //

¹ II Ватиканский Собор, Пастырская конституция Gaudium et spes, 49. – Цит. по: Amoris Laetitia.

² Халходжаева С. Папа: Бог – не в чудесах, а в реальности каждого дня // Vatican News. – 2022. – 30.01. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-01/papa-bog-ne-v-chudesah-a-v-realnosti-kazhdogo-dnia.html>. (дата обращения: 03.02.2022).

³ Cigoli V., Scabini E. La matrice drammatica della relazione: Il caso del familiare // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2016. – P. 52. – (Filosofia morale ; 48).

- Ruthenia Catholica. – URL: <https://catholichurch.ru/index.php/files/file/212-%D1%8D%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BA%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B0-deus-caritas-est/> (дата обращения: 03.02.2022).
5. Папа Римский окончательно предал Бога, Евангелие и христианское учение // Канал Завтра. – 2020. – 22 октября. – URL: https://zavtra.ru/events/papa_rimskij_ikonchatel_no_predal_boga_evangelie_i_hristianskoe_uchenie (дата обращения: 01.11.2021).
 6. Папа Римский Франциск высказался за легитимизацию однополых браков // канал «Медуза» 21 октября 2020. – Mode of access: <https://meduza.io/news/2020/10/21/papa-rimskiy-vyskazalsya-za-legalizatsiyu-odnopolyh-soyuzov>. (last downloaded: 01.11.2021).
 7. Папа Римский разрешил священникам отпускать грех абORTA // Delfi.ru. – 2016. – 21 ноября. – URL: <https://www.delfi.lt/ru/abroad/global/papa-rimskij-razreshil-svyaschennikam-otpuskat-greh-aborta.d?id=72930706> (дата обращения: 21.01.2022).
 8. Папа Римский сравнил секс-меньшинства с экологическим бедствием // Интерфакс. – 2008. – 23 декабря. – URL: <https://www.interfax.ru/russia/53360> (дата обращения: 31.10.2021).
 9. Папа Римский Франциск Первый. Послесинодальное апостольское обращение «*Amoris Laetitia*» святейшего отца Франциска к епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, супругам-христианам и всем верным мирянам «О любви в семье». – URL: http://cathmos.h803113385.nichost.ru/wp-content/uploads/2019/02/amoris_laetitia_ok.pdf (дата обращения: 15.11.2021).
 10. Папа Римский Франциск Первый. Энциклика «*Laudato si'*» святейшего отца Франциска о заботе об общем доме. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (дата обращения: 22.11.2021).
 11. Папа Римский Франциск. Энциклика «*Lumen Fidei*». Епископам, пресвитерам и диаконам, людям, посвященным Богу, и всем верным мирянам «О вере». – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/ru/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html (дата обращения: 14.11.2021).
 12. Халходжаева С. Папа: Бог – не в чудесах, а в реальности каждого дня // Vatican News. – 2022. – 30.01. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/rope/news/2022-01/papa-bog-ne-v-chudesah-a-v-realnosti-kazhdogo-dnia.html> (дата обращения: 03.02.2022).
 13. Цибизова И.М. Некоторые аспекты современной католической философии и теологии / под ред. Г.В. Хлебникова. – Москва : ИНИОН, 2020. – 139 с. – (Проблемы философии).
 14. Agostino D' F. Una percezione soggettiva della Bioetica // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P.– Milano : Vita e pensiero, 2016. – P. 185–198. – (Filosofia morale ; 48).
 15. Botturi F. La generazione del bene : Gratuità ed esperienza morale. – Milano : Vita e pensiero, 2009. – 400 p. – (Filosofia morale).

16. Carera A., Locatelli A.M. Le periferie urbane nei mondi che cambiano // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 103–108.
17. Causse J.-D. Il corpo e la mistica da Lacan e de Certu // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 84–91.
18. Cigoli V., Scabini E. La matrice drammatica della relazione: Il caso del famigliare // Critica della ragione generativa / a cura di Gomarasca P. – Milano : Vita e pensiero, 2017. – P. 47–56. – (Filosofia morale ; 48).

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Реф. ст.: БРОМЕЛЛ Н. «ТРЕТЬЯ И БОЛЕЕ МРАЧНАЯ МЫСЛЬ»: АФРОАМЕРИКАНСКИЕ ВЫЗОВЫ ПОЛИТИЧЕСКИМ ТЕОРИЯМ ЖАКА РАНСЬЕРА И АКСЕЛЯ ХОННЕТА.

DOI: 10.31249/tpphil/2022.03.11

BROMELL N. «That Third and Darker Thought»: African-American Challenges to the Political Theories of Jacques Rancière and Axel Honneth // Critical Philosophy of Race. – 2019. – Vol. 7, N 2. – P. 261–288.

Ключевые слова: раса; философия; афроамериканская политическая мысль; Чарльз Миллс; Аксель Хоннет; Жак Рансьер.

Ник Бромелл – профессор английского языка в Университете Массачусетса (в городе Амхерст). Исследователь политической мысли борца за права чернокожего населения Америки Фредерика Дугласа¹. Автор книги «Время всегда сейчас: черная мысль и трансформация американской демократии» (Оксфорд) (р. 283).

В своей статье Бромелл исследует несколько проблем афроамериканской политической мысли в контексте их критики двумя выдающимися теоретиками – Жаком Рансьером² и Акселем

¹Фредерик Дуглас (наст. имя – Фредерик Огастес Уошингтон Бейли; 1818–1895) – американский писатель, просветитель, аболиционист, редактор и оратор. Один из известнейших борцов за права чернокожего населения Америки, руководитель негритянского освободительного движения.

²Жак Рансьер (род. 1940) – французский философ и политический теоретик. Для его политической философии характерны следующие ключевые понятия: политика, несогласие, полиция, равенство, постдемократия (консенсусная система современности, основанная на тождестве общества и индивида и рассмотрении общества как суммы его частей).

Хоннетом¹ – представителями континентальной традиции европейской политической философии (р. 261). Бромелл пишет, что если привнести некоторый ряд афроамериканских политических мыслителей в полемику между ними, эта полемика выявит определенные контуры и ограниченность мышления последних. Главным из них является их неосведомленность или безразличие к своей расовой принадлежности. Они не «видят», что они белые в том смысле, в каком это подразумевал Шарль Миллс², писавший, что «раса для них не имеет значения, так как они уже по умолчанию позиционируются как белые люди, культурно и когнитивно являющиеся европейцами, расово привилегированными представителями Запада» (р. 281). Почему это важно, задается вопросом автор. И почему у Рансьера и Хоннета наблюдается явное безразличие к расе? Здесь, пишет Бромелл, следует провести различие между теоретиками, пишущими об африканской истории и мысли черной американской диаспоры, и теоретиками, чьи работы и исследования сосредоточены на других темах. Бромелл показывает, что многие авторы, работающие в рамках рансьеровской и хоннетовской теории, просто не критически используют ее, отказываясь от возможности обогатить свои собственные аргументы за счет более диалектического подхода. Поэтому в некоторых наихудших сценариях они рискуют в корне неверно истолковать мысль черных, объясняя ее теориями, столь радикально игнорирующими вопрос расы вообще и собственной «белизны» в частности. Вместо того чтобы рассматривать «черную мысль» через призму англо-европейских

¹ Аксель Хоннет (род. 1949) – немецкий философ и социолог, продолжатель идей Франкфуртской школы. Глава Франкфуртского института социальных исследований, профессор философии Франкфуртского университета (Германия) и Колумбийского университета (США). Работает в сфере социальной и политической философии. Занимается темой «моральной грамматики» социальных конфликтов, а также вопросом социального «признания».

² Чарльз Уэйд Миллс (1951–2021) – физик, философ, профессор нравственной и интеллектуальной философии. Считается пионером критической расовой теории и расовой философии, его называли «черным Сократом». В книге «Расовый договор» (1997) утверждает, что общественный договор на самом деле является договором, основанным на понятии господства белых. Такие классические договорные теории, как предложенные Томасом Гоббсом, Джоном Локком, Жан-Жаком Руссо и Иммануилом Кантом, были построены на допущении господства белой расы, расового договора.

теорий, почему бы не обратиться к теоретическим работам самих черных мыслителей? Самые глубокие предположения Рансьера и Хоннета стали бы более выпуклыми (для других и, возможно, для них самих), если бы они имели практический опыт общения с чернокожими мыслителями.

Такое взаимодействие дало бы больше, чем разоблачение окклюзий (сокрытий) и ограничений многих европейских философов. Это также указывало бы на новые возможности реконфигурации с новыми метафорами и идеями некоторых традиционных дебатов и дилемм, из которых составилась европейская философия. Причем на сегодняшний день большинство европейских политических философов так и не смогли решить собственные расовые проблемы в Европе, так как вопрос расы не был связан напрямую с собственной традицией политической философии. Тогда как диалектическая встреча с черной политической мыслью могла бы изменить эту ситуацию к лучшему (п. 282).

*P.C. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

ЦИБИЗОВА И.М.* ГИПЕРМОРАЛЬ, ОСОБЕННОСТИ ИДЕОЛОГИЙ ПОСТМОДЕРНА И ИНФОРМАЦИОННЫЕ ВОЙНЫ. (Обзор). DOI: 10.31249/rphil/2022.03.12

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы гиперморали глобализированного мира и вытекающих из нее проблем информационной войны.

Ключевые слова: Ватикан; гипермораль; индивидуализм; информационная война; культура отмены; христианство; элита.

TSIBIZOVA I.M. Hypermorality, pecularities of post-modern ideologies and the informational wars. (Review)

Abstract. The article reviews the problem of hyper-morality in the globalized world and resulting problems of the informational war.

Keywords: Christianity; culture of cancellation; elite; hypermorality; ideological war; individualism; Vatican.

Для цитирования: Цибизова И.М. Гипермораль, особенности идеологий постмодерна и информационные войны // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 3. – С. 78–95. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.12

Немецкий мыслитель, колумнист журнала «Цицерон», представитель «технологического консерватизма» А. Грау, развив выдвинутую концепцию А. Гелена, осмыслил особенности современного общества как общества «гиперморали» [19].

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: itsibizova@mail.ru

Еще в 1949 г. Мирча Элиаде отмечал, что «современный человек живет в разрушенном, десакрализованном однородном мире, лишенном всяких ориентиров. Дом вследствие индустриализации превратился в жилище, «машину для жилья», а мир – в «совокупность ресурсов». Человек более не живет в «реальном». Возвышенное восприятие мира человеком архаики для него – набор инфантильных сказок. Однако современный человек постоянно ощущает ностальгию по утраченному пониманию жизни, выливающуюся в крипторелигиозность [13, с. 176].

Двадцать лет спустя в 1969 г. в книге «Мораль и гипермораль» Гелен, трактующий гуманизм как любовь к человеку, возведенную в обязанность, и «культ человечества», заменивший культ Бога и религии, предупреждал о серьезных рисках слияния его с гипертрофированной моралью, а также идеологией процветания, утверждающего прямую связь морализаторского аргумента с собственным карманом и дискредитацией роли институтов в обществе. Институтам же, по его мнению, принадлежит решающая роль в хранении и развитии общественного этоса [19, с. 55].

Ныне во времена постмодерна ситуация стала гротесковой. А. Грау констатирует тот факт, что мы живем во времена гиперморали. Гиперморализм стал ведущей идеологией западного общества. Это напрямую связано с успешностью идеологии в *открытом плюралистическом* обществе лишь при эксплуатации жизненных ощущений людей наряду с готовыми (точнее, заготовленными заранее) основанием и «культурным и эмоциональным жизненным пространством» [19, с. 7]. Завоевание этих позиций гиперморализм обязан обещаниям «сделать жизнь менее мучительной и более осмысленной» и повсеместным проникновением в повседневную культуру [19, с. 8].

Принципиальная новизна идеологии гиперморализм заключается в его основании [19, с. 10] и *замкнутости* [курсив мой. – И. Ц.] на самом себе. В моральном дискурсе не принимаются иные аргументы, кроме моральных. Экономические, политические, научные и технологические вопросы рассматриваются исключительно с моральной перспективы. Иные взгляды расцениваются не как законное право на собственную точку зрения, но как моральное отступничество. Морализация социально-политических проблем служит разжиганию эмоций и массовой мобилизации в борьбе за

общественное мнение [19, с. 12]. В обществе, сформированном СМИ, любые предметные вопросы вызывают лишь досаду и раздражение. Убежденному моралисту не нужны аргументы: он априорно выступает на стороне добра. Мораль – последнее, во что верят те, кто больше ни во что не верит, – стала религией [19, с. 14]. Даже многие церкви редуцируют религию до морали.

Единственных общечеловеческих морали и этики не существует. Их множество, и все они отличаются не плюрализмом и толерантностью, а авторитарностью [19, с. 23–24], иначе не выполняли бы своих функций. Напрашивается не озвученный Грау вывод: вооруженный идеологией гиперморализма либерализм становится тоталитаризмом. Если ранее существовал конфликт между моральными нормами и стремлением к повышению уровня жизни, а также потребностью торговаться с теми, кто придерживается иных представлений о нравственности [19, с. 29], ныне все обязаны подчиняться единственно правильной идеологии.

Христианство, по мнению Грау, создало предпосылки для появления гиперморали, и само от него пострадало [19, с. 37]. Идея наступление «царства всеобщего блага» и разумного универсального порядка оказалась для обывателя настолько привлекательнее предлагаемых христианством смысла и спасения, что «пережила самого Бога» [19, с. 37–38]. Его заменили обоготворяемые институты основания рациональной индивидуалистической морали. Результат – господство секуляризованных идеологий и сакрализация светского: нации, культуры, искусства, истории, классовой борьбы, расы, человека, экономики.

Попытки рационализации и универсализации морали привели к появлению претендующих на универсальность моральных учений, вступивших в конфликт между собой и вылившихся в «кровавую войну идеологий» за воплощение собственного видения блага – создание секуляризованной версии Царствия Божиего. Это означало кризис не только путей основания единой морали, но и ее самой [19, с. 41]. Встала проблема основания морали вне идеологии. Создав видимость отсутствия такой связи, мораль превратилась в идеологию, породив морализаторство. Ранние моральные идеологии выводились из высших систем – религии или традиции. «Постидеологическая мораль» возжелала зиждаться на самой себе, стать моралью в чистом виде без мировоззренческих

предпосылок. Без иллюзий «чистого блага», служащих ее основой, существование подобной морали немыслимо. Она игнорирует относительность добра и его связь с культурой, историей, общественной ситуацией. Пытаясь дистанцироваться от идеологий, эта мораль становится все строже и нетерпимее. Из ее понимания себя как объективного учения о благе, реализующегося независимо от времени и пространства, следуют экспансонизм и стремление дискредитировать противника, низводящегося до пациента, который нуждается не в аргументах, а в лечении. Непринятие объявляется патологией, и это загодя дискредитирует несогласных. Когда мораль становится единственным значимым мерилом нормативных дебатов [19, с. 47], все общественно-политические вопросы сводятся к нравственным.

Тотальный характер морализма не признает временных и пространственных границ, не способен к дифференциации исторических и культурных условий. Он считает каждого индивидуума ответственным за все происходящее в мире независимо от его дистанцирования. Вневременность моралистической «истины» ведет к моралистическому обращению с прошлым, которое в любой момент можно осудить из-за расизма, женоненавистничества, милитаризма, дискриминации. Морализм постмодерна считает себя вершиной человеческого нравственного развития, оправдывая суровость своего мессианизма. Под его прицелом оказалась вся европейская культурная история.

Нетрудно установить связь между идеологией гиперморализма с национал-мазохизмом и автошовинизмом. Более 20 лет назад Б. Штраус заметил: интеллектуалы настроены против иностранцев не из-за иностранного, а из-за ненависти к собственному. Непризнание пространственных и временных границ делает гиперморализм «интеллектуальной надстройкой экономической глобализации». Ближним становится даже далекий [19, с. 54].

Как составная идеологии глобализации гиперморализм перенимает ее риторику и «безальтернативность»: культурная история необходимо ведет к реализации «гуманистического максимума» или лозунгу «один мир, одна страна, один рынок, одна мораль». Веря в достижение последней фазы человеческого нравственного развития, гиперморализм показывает себя как квазиэсхатологическое учение.

Превращение морали в религию и гиперморализма – в ее теологию возвысило катастрофические последствия для традиционных религии и нравственности. Религия стала китчем и отделена от своих тем, мораль приобрела не принадлежащие ей позиции, а также – авторитарные и инквизиторские черты [19, с. 57]. Церкви утратили роль культурных и духовных институтов, сохранившись как моральные. Их все меньше интересует содержание веры и теология и все больше – политическая корректность, открытость, диалог. Это не связано с христианством, так как символ милости Божией не раскрытые объятия, а крест [19, с. 64]. Однако даже в «эко-социально-пацифистском раю человеку нужно спасение» [19, с. 65]. Христианство несовременно, это протест против современного [19, с. 67], так как современность ныне означает ориентированность на будущее в мире, где Царство Христово будущего забыто. Церкви недостает смелости отказаться от адаптации ко времени и происходящему. Следуя гиперморали, она предает учение Христа.

В центре гиперморали – не Бог, а «современное «Я», к которому относятся как к Богу [19, с. 68]: спасение обретается лишь в себе. Если человек – Бог, божественное становится нечестивым, зло сводится к «социальной несправедливости» или «экологической катастрофе». Проблема зла решается снижением эмиссии углекислого газа или введением «гендерно чувствительного» языка. На место милостивого Бога приходит милостивое общество, избавляющее от зла. Моралистическая редукция христианского послания – производная обогатворения человека под знаком индивидуализма [19, с. 71].

«Брак» глобального либерализма экономики с гиперморалистическими ценностями левых определил характер морализма как религии обогатированного «эго» [19, с. 80]. Человек эмансирирует, когда позволяют технологические и экономические условия. Индустриализация сделала индивидуализм и самоопределение массовыми феноменами. Все желают быть уникальными, но становятся одинаковыми. Индивидуальность инсценирует свою уникальность как копию [19, с. 77] благодаря индустрии мод, досуга и развлечений. Самореализация понимается как право человека, которое не должно быть выстраданным, так как индивидум имеет право на помощь и поддержку общества [19, с. 79].

Индивидуализм ведет к морализации социального дискурса. Каждый делегирует свои требования анонимному обществу под прикрытием морального права. Связь прав и обязанностей отбрасывается. Отсюда одержимость меньшинствами: каждый желает быть иным, принадлежность к меньшинству становится идеалом, так как меньшинство – не масса [19, с. 81]. Меньшинству принадлежат особые права. Определяющий себя частью меньшинства переходит в «моральное наступление». Противники клеймятся как занимающиеся дискриминацией. Статистическое понятие нормальности заменяется нормативным в обществе, где все желают быть иными, не быть нормальными, но считаться ими, и все нормально, даже если совсем не нормально [19, с. 83]. Встает вопрос, сколько можно терпеть «нормализацию ненормальности». Индивидуализм постмодерна становится «нарциссической идеологией потребительства в ущерб универсальности». Современный индивидуализм стал гедонизмом, подаваемым эманципационной риторикой. Игнорируя последствия, индивидуалисты возводят в культ собственную ложь и инфантильность [19, с. 84]. Изменилось понимание *истины*. Теперь оно требует поступать с аналогичными вещами не определенным образом, а полностью *инклюзивно*, и диктует всем быть одинаковыми, даже если они ими не являются. Из культа социальной справедливости, интерпретируемой как утверждение справедливости там, где ее прежде не было [19, с. 85], вытекает императив «тотальной толерантности», подразумевающий принятие всего и ответственность за все. Воздержание – дискриминация. Разнообразие становится целью самого себя. Последствие громких многоголосых требований плюрализма – слияние их в одноголосие.

Культура лишается субстанциональности и уподобляется «культурному протезу», так как ее содержание исчерпывается идеологией абсолютной открытости [19, с. 86]. Все живут иллюзией, что благодаря подобной открытости достигли высшей ступени нравственной рефлексии.

Гиперморализм немыслим без потребительства. Жизнь становится бессмысленной, когда ее смысл уже не в том, чтобы жить [19, с. 89], но в том, чтобы как тратить. На место идеала воздержания приходит идея чувственно наполненной жизни. Капитализм больше не базируется на аскетической этике, требуя массового

потребления. Это влияет на общественную и экономическую структуру, а также социальную эманципацию индивидуума. Общество становится мобильным. Разделение труда через автоматизацию и цифровизацию приводит к тому, что «у людей больше нет профессии, только работа» [19, с. 92]. Благодаря пространственной и социальной мобильности расстет эгалитарность, и все становятся частью среднего сословия. Люди желают все большего [19, с. 93]. Аналогичные возможности потребления увеличивает невроз из-за фактических различий. Когда потребительство становится смыслом жизни, ничто не раздражает так, как мысль о том, что сосед имеет больше. Поиск себя путем потребления благ и приключений становится правом в массовом обществе и, таким образом, – моральным [19, с. 93]. Политическое последствие этого – приобретение всеми партиями социально-демократической окраски. Прекращается служение «классовым интересам». Происходит редефиниция политики, которая должна служить публичным интересам [19, с. 94]. Государство становится помощником в реализации личного благосостояния, редуцируясь до «сервиса для граждан».

Изменяется понимание элиты, представители которой легитимизируются не как хранители традиционного порядка, а как пророки «гипермралистических социальных утопий» [19, с. 102], а также инноваторы, реформаторы и мессии. Новое хорошо лишь потому, что ново. Массовое общество структурно антиконсервативное, его элита впервые зарекомендовала себя не как консерватор, а как авангард [19, с. 99]. Общество с обновляющимися идеалами обречено на постоянные перемены: в нем элита определяется через «отступничество» [19, с. 98]. Для принадлежности к ней важны не происхождение, собственность и образование, а символика и габитус¹. Причисление к элите – вопрос убеждения и стиля жизни» [19, с. 103]. Эта элита космополитическая, леволиберальная, мобильная и гибкая, не укорененная и противостоящая идеи национального государства. Ее идентичность и образ жизни состоят из разнородных частей глобального культурного предложения. Носители новой глобальной этики и культуры определяются посредством не мест, а социальных сетей, включающих людей ана-

¹ Одно из основных понятий, введенных П. Бурдье; система приобретенных схем, служащих для восприятия и оценивания.

логичных убеждений. «Излюбленные ее убеждения приносит эгоистичная потребность в эманципации, тоска по максимальному радикальному интеллектуальному разрыву с собственным происхождением» [19, с. 104]. «Фабрично пошитые индивидуальности» ведут войну против собственных историй и происхождения [19, с. 105]. Это одновременно и культурная война не за смену культурной модели, а за редефиницию понятия культуры. «Культура ныне уже не система символов, ценностей и норм, в которых рождается человек, но потребительское предложение из глобального арсенала светского фольклора в цикле индивидуальной самореализации» [19, с. 106]. Локальные традиции превосходят или сводятся к одному из компонентов шитья из лоскутков (patchwork) идентичности. Индивидуум сам решает, что и как комбинировать и вставлять. Все противоречащее индивидуальному гедонистическому проекту отбрасывается. Все можно комбинировать, забирая с полок культурного гипермаркета. Культурную войну элиты ведет во имя себя, понимая себя как идеал, воплощение человека нового типа и венец истории [19, с. 106]. Возникает очевидная аналогия: все тоталитарные режимы стремились именно к этому.

СМИ, основное средство распространения гиперморали, представляют мир как деревню, предполагая близость там, где ее нет. Их цель – не информирование, а привлечение наибольшего внимания, пронизанного эмоциями [19, с. 111], упрощение в целях обострения и поляризации. СМИ представляются хранителями коммуникативной морали, способствуя интригам и конфликтам, благодаря которым существуют. Иллюзия близости способствует восприятию любой «угрозе прав человека» как беды у своих дверей. Конфликты не способствуют морали, разделяя людей на хороших и плохих. СМИ и мораль подвержены bipolarной логике. В делении на добро и зло они подражают церкви, демонизируя других и давая готовые моральные инструкции. Грау перефразирует высказывание Р. Декарта: «Я чувствую и осуждаю, следовательно существую» [19, с. 119]. Моральный дискурс вытесняет рациональность. При любой катастрофе следует найти виновных и направить на них гнев: СМИ существуют благодаря грехам и грешникам. Модус их деятельности – негодование [19, с. 115]. Благодаря социальным сетям оно становится постоянным, общество же – сообществом негодующих [19, с. 115]. Медийный раздра-

житель отражается в гражданской ангажированности. «Святая месса гиперморализма» призывает к бдительность и шествиям [19, с. 115]. Участники уверяют, что они на стороне добра и против зла, последнее же легко умиротворить. Борьба со злом никогда не представлялась столь легкой: больше не нужны ни риск, ни храбрость, ни жертвы. Достаточно зажечь свечи, создать цепочку людей или обеспечить «перформанс», дабы «оказать поддержку» и «направить наказ». СМИ с рассказами о катастрофах способствуют превращению западных обществ в общества паники, устраниющиеся считаются или плохо информированными, или циниками [19, с. 119]. Логика СМИ убивает рациональную дискуссию. От политиков требуются не предметные аргументы, а эмпатия и сопреживание, сводящиеся к моральному кичу. «Нарциссический альтруист, самовлюбленно убежденный в собственном альтруизме, становится массовым феноменом времен масс-медиа» [19, с. 124]. СМИ освобождают от излишних размышлений: обладая верной нравственной позицией, *не нужно владеть аргументами* [19, с. 123]. Господствующая гипермораль – средство обуздания нервного общества. Это медийно предписанное прозябанье, которое обеспечивает ощущение стабильности и успокаивает встревоженного пользователя [19, с. 124]. Плюралистическое общество не способно к плюрализму, навязывая лишь уравнивающий плюрализм во имя высших ценностей. Стремясь остаться радужным, оно вынуждено обесцветиться. Толерантность во имя «эмансипации индивидуума» диктует выстраивание всех по линейке, становясь тотальной и репрессивной. Противник исключается из гражданского общества. Путь в авторитаризм для индивидуалистического эмансипационного общества имманентен: из стремления к само-реализации вырастает диктат открытости [19, с. 125]. Освобождение от традиции приносит новую тяжкую разновидность рабства. В качестве идеологии гипермораль доходит до редефиниции всех понятий: свободы, истины/справедливости, нормальности, элиты, политики, дискуссии и культуры. Плюрализм становится одноголосием, толерантность – предписанием, элиты выдают себя за аутсайдеров, СМИ не информируют, в дискуссии отсутствуют аргументы, церковь отступает от учения Иисуса Христа. Мораль не является аутентичной, так как в ее основе – нацизм обожествления индивидуума, влюбленного в собственный альтруизм. Он

знает лишь о правах, утратил любую связь с реальностью и обременен собственным мессианизмом. Встает вопрос, способно ли общество, отягощенное гиперморалью, к долгосрочному обеспечению собственного существования, особенно в контексте постоянной войны против собственных историй и культуры. При осмыслиении серьезных политических проблем, несущих очевидные политические последствия для стран Запада, необходимо учитывать гипермораль.

Идеология гиперморали теснейшим образом связана с культурой отмены, так как позволяет попросту отбросить все, объявляемое аморальным.

Можно только поражаться пророческому таланту мыслителя, пять лет назад давшему основные ключи к интерпретации современной информационной войны.

Если забота у М. Хайдеггера при переходе через реку заглядывает в воду, ловя собственное отражение, и, найдя на берегу белую глину, лепит из нее свое подобие [15, с. 56], гиперморализм идет гораздо дальше. Не отрываясь от зеркала, он наслаждается звуками собственного голоса как токующий тетерев, не только не воспринимая *любые* доводы разума, но и попросту *не желая* их слышать. Все предписано заранее, причем определенной стороной. Это делает гиперморализм превосходным оружием информационной войны с неоднократно применявшимся и уже хорошо знакомым сценарием. Пресса *заранее* уведомлена о готовящемся информационном вбросе. Даже если противоположная сторона предупреждает о возможной дезинформации, требуя проверки и доказательств, ничто не принимается во внимание. Быть по-другому не может, потому что попросту невозможно. Доказательства на этом исчерпываются. Вброс оказывается чрезмерно эмоциональным, способным поразить «психологию домохозяек». Материалы, которые могли бы осветить события с другой точки зрения, публиковать возвращаются. Можно не добавлять, что подобные акции щедро оплачиваются заказчиком, претендующим на господство в мировом общественном мнении. СМИ же живут сенсациями, и чем больше они подогреют эмоций, тем больше подписчиков получат.

Одним из последствий современной медийной войны идеологии является включение в нее Ватикана, который сам становился ее объектом. Речь идет об организованной медийной атаке на

Папу Франциска за «поддержку однополых меньшинств» после выхода документального фильма «Франческо» с вырванными из контекста иискаженными высказываниями. См. подр. [18, с. 13–15]. Тогда Ватикану пришлось делать разъяснения, дабы выйти из двусмысленного положения. Эти разъяснения были выслушаны и приняты, вызвав вялое недовольство заокеанских защитников прав меньшинств. Казалось бы, была проиллюстрирована важность слов и приводимых аргументов...

Сразу же после начала специальной военной операции по защите Донецка и Луганска Папа Римский попытался выступить миротворцем. Уже 25 февраля понтифик, несмотря на плохое самочувствие и предписанный врачом покой, посетил российское посольство [11]. Вечером того же дня на завершение покаянного богослужения в базилике святого Петра Папа Франциск вместе с католическими епископами и священниками всего мира торжественно посвятил Россию и Украину Непорочному Сердцу Пресвятой Богородицы, говоря от лица «народа России» и «народа Украины» [8]. О беспрецедентном давлении на Ватикан и непосредственно на архиепископа Рима свидетельствуют неоднократные пояснения кардиналов, подчеркивавших, что Папа Римский молится о мире и не может называть конкретных имен. Это было представлено как миротворческая позиция с возможностью становления посредником в конфликте. К сожалению, на этой позиции Святой престол продержался недолго.

Односторонняя направленность западной пропаганды изначально проявилась в том факте, что в многочисленных протестах против войны не упоминалось о необъявленной войне, которая восемь лет велась против Донецка и Луганска, когда под обстрелами гибли и получалиувечья тысячи мирных жителей. В западном медийном пространстве для нее не нашлось места. Ни слова о гибели людей в Доме профсоюзов Одессы, ни слова о деятельности не просто националистических, но неофашистских формирований, открыто призывающих к убийствам «сепаратистов» и «москалей». Однако множество свидетельств «военных преступлений» российских войск там, где их не было, и вопреки опубликованным предупреждениям российской стороны о готовящихся информационных вбросах, подготовленных не без помощи страны с самой развитой киноиндустriей мира.

На новостном сайте Ватикана статья о недопустимости бомбардировки, которая «уничтожила больницу в Мариуполе с родильным и педиатрическим отделениями: речь идет о кровопролитии детей и рожениц» [9] появляется с фотографией известной украинской блогерши. То обстоятельство, что больница уже давно была переоборудована под опорный пункт боевиков и не было в ней ни врачей, ни рожениц, совершенно не принимается во внимание. К чести Ватикана, стоит отметить, что через некоторое время снимок «засветившейся» фотомодели был все же удален с официального новостного сайта.

Следующий эпизод – Буча. Всего несколькими днями ранее президент США Д. Байден открыто называет российского президента «мясником» (англ. *butcher*). Воздерживаясь от комментариев относительно допустимости подобного лексикона со стороны главы государства и его влияния на двусторонние отношения, можно заметить, что это слово прозвучало подозрительно похожим на команду. Через четыре дня после отвода российских войск появляются «доказательства» «зверств», «бесчисленных жертв» среди «беззащитных гражданских лиц, женщин и детей» [7]. В том числе и усердливо предоставленное видео со спутника с явными нестыковками с «ведшейся с земли» записью. Фабрика грез работает превосходно. Гиперморализм не слышит доводов противоположной стороны о том, что на видеозаписях отвода войск и речи мэра Бучи никаких жертв не было. К тому же немногих погруженных в ситуацию настораживают белые повязки на рукавах: так мирные жители дают знать российским войскам – не стрелять. Не завуалированный ли это намек «коллаборационистам»? Именно к такому выводу пришел американский военный эксперт С. Риттер, считающий, что люди в Буче были убиты вернувшимися украинскими военными. Эксперт утверждает, что располагает видеозаписью, где украинская полиция, а именно группа «Азов», гордо заявляет, что направляется на «сафари». Название украинского специального полицейского подразделения, вошедшего в Бучу, – «Сафари». Оно проводило «сафари», чтобы зачистить пророссийских коллаборационистов. Потом же полицейские ходили и снимали трупы, заявляя, что это сделали российские войска [7]. Масштабно тиражировать эту информацию на Западе никто не собирается. Инфор-

мационный вброс был сделан с вполне определенной целью и добился ее, оставив жуткий отпечаток в массовом сознании.

Удар украинской ракеты «Точка У» по Краматорску не освещается в западной прессе. Украине можно быть по гражданским, особенно собирающимся уехать из зоны боевых действий, и прикрываться ими. Таков героизм в духе гипертрофированной морали. Западной прессе не интересно то, что ракета с предусмотрительно написанными русскими буквами принадлежит к серии, используемой ВСУ. Взрывы и минирование гражданских объектов собственной инфраструктуры, в том числе с опасными химическими веществами, допускаются как «героические» деяния.

Самое страшное заключается в готовности страны уничтожать собственных граждан, лишь бы приписать «военные преступления» противнику. Это, отнюдь не украинское изобретение откровенной медийной войны, уже не раз применялось в войнах на Ближнем Востоке и хотя впоследствии разоблачалось, в полной мере использовалось для обработки общественного мнения и предоставления карт-бланш одной стране, желающей определять и контролировать мировой порядок. Страшно то, что, продолжая накачивать Украину наступательным вооружением, глава дипломатии ЕС Ж. Боррель открыто заявляет, что «эта война должна быть выиграна на поле боя» [2]. Гиперморалист, вероятно, забыл, для чего предназначена дипломатия. Как и о том, что Европейский союз создавался не как военная, а экономическая и политическая организация.

Страшно и то, что Папа Франциск открыто перешел на личности, заявив на Мальте, что «некто влиятельный, к сожалению, замкнутый в анахроничных притязаниях националистических интересов, провоцирует и разжигает конфликт» [14]. Возможно, стоит задаться вопросом, не стоит ли другой «некто влиятельный» за последовательным превращением Украины в «анти-Россию» с размещением там запрещенных на собственной территории военных биологических лабораторий и натаскиванием вооруженных сил собственными инструкторами. К тому же занимающийся информационными войнами и готовящийся «мягко» сделать государство однонациональным: не замечаемыми на Западе обстрелами и даже открытым геноцидом либо «зачистить» население Донецка и Луганска, либо заставить его «убраться» в Россию. Подобная по-

литика проводилась в отношении всего русскоязычного населения, признанного «чистокровными украинцами» низшей расой. Русский язык запрещалось использовать не только в политике, но и в научных изданиях. Фашистская символика и пропаганда, напротив, поощрялись. Были созданы ультранационалистические военизированные формирования, открыто использующие свастику. Произошла героизация виновных в геноциде коллаборационистов Второй мировой войны. Представляющие гипермораль правозащитники молчали об этом. Протесты раздавались лишь со стороны Израиля, прекрасно помнящего, что такое Холокост. Гиперморалистам можно не замечать того, что они не хотят.

Избравший своим покровителем Франциска Ассизийского понтифик подчеркивал, что этот святой не вел словесных войн [20, § 4]. Архиепископ Рима, к сожалению, к этой войне присоединился на вполне определенной стороне, хотя прежде произносил пророческие слова об узких кругах, способствующих распространению фальсифицированных новостей и ложной информации и сеющих предубеждение и ненависть [20, § 45]. Как оценить множество украинских сайтов с призывами «убивать всех москалей»? Как достойную снисхождения реакцию «молодой нации» с «устаревшими национальными чувствами»? Только часть греческих депутатов возмутило видеообращение президента Зеленского вместе с двумя членами неонацистского батальона «Азов» к парламенту страны. Вероятно, в этой стране еще помнят, что такое фашизм. Или свою роль сыграла информация о расправе над несколькими этническими греками в Донецке? Или сравнение Мариуполя с Фермопилами? Зеленского отказались слушать депутаты нидерландского «Форума за демократию» после запрета им одиннадцати оппозиционных партий. Скандално восприняли президентскую речь, прозвучавшую «на грани отрицания Холокоста», и в израильском Кнессете [9]. Создается впечатление, что все тексты когда-то неплохому актеру написали авторы посредственных голливудских блокбастеров, не знающие контекста и совершенно не заботящиеся о чувствах других. Вернее, стремящиеся вызвать вполне определенные чувства, но не всегда успешно.

Со ссылкой на свое апостольское обращение «*Gaudete et Exultate*» Франциск повторял то, что порой даже католические средства массовой информации «пересекают границы морали»,

отбрасываются «все этические нормы и уважение к добруму имени других» [20, § 46]. Как и подчеркивал то, что «мудрость требует информации» [20, § 47], скорее, информированности. К сожалению, практически вся информация на коллективном Западе подается с одной определенной и даже заказанной стороны. Если же другой стороне удается ее опровергнуть, это уже не интересно для СМИ, достигших своих целей. Вброс шокирующей информации уже произведен и оставил свой отпечаток в общественном мнении.

Даже итальянские пользователи, обычно поддерживающие понтифика, выразили недоумение в связи с тем, что тот, кто должен держать в руках флаг мира, целует флаг Украины. «Война на Украине началась не 40 дней назад, поэтому я не могу быть на стороне украинского президента, который допустил, чтобы 15 тыс. мирных жителей были убиты в своей стране нацистами, поставленными туда в 2014 году американцами», – констатирует один из комментаторов. «Странно, не видел заявлений ООН, осуждающих украинскую армию за массовые расстрелы военнопленных и различные пытки и насилие над пророссийскими мирными жителями. Какая прекрасная вещь демократическая информация», – иронично замечает другой. Еще один задает вопрос стороннику экуменистического диалога, назвавшего католиков и православных «почти братьями»: ««А бедные жертвы Донбасса не были христианами?» Для обработки мнения верующих католиков использовали «тяжелую артиллерию», – заключает корреспондент новостного портала ИА REGNUM В. Бадмаев [1].

Подрывают экуменистический диалог и слова кардинала Паролина: заявления Патриарха Русской православной церкви Кирилла «не способствуют взаимопониманию, напротив, они рисуют еще больше накалить настроения и привести к эскалации, не позволяющей разрешить кризис мирным путем» [7].

Ватикан не устает предлагать себя посредником в переговорах. Однако можно ли объявлять себя нейтральной стороной, целяя украинский флаг и полностью принимая дезинформацию о действиях российских войск?

Совсем недавно Ватикан позиционировал как мудрую нейтральную позицию Ватикана в Первой мировой войне, хотя выбор Бенедикта XV, предвидевшего, что война станет «самоубийством

Европы», оставил Святой престол в изоляции. Была проигнорирована даже призывающая к миру папская нота 1917 г., ряд положений которой был включен в «четырнадцать пунктов» Вудро Вильсона. Тогда понтифик не мог поддержать ни один из лагерей, так как на обеих сторонах сражалось множество католиков, и каждая из них приняла кажущееся бездействие за слабость и предательство собственных интересов [17, с. 86–89].

Оптимизм вселяют лишь слова Франциска, понимающего, что «миром правят как на шахматной доске, где власть имущие изучают ходы для расширения господства в ущерб другим» и «настоящий ответ – это не дальнейшее вооружение, не дальнейшие санкции». «Настоящий ответ» – «не очередное оружие, не другие санкции, не очередные военно-политические альянсы, но другой подход, иной способ управления миром – теперь уже глобализованным, – и иные установки в международных отношениях, – а не «показывание зубов», как это происходит сейчас, – иная модель. Модель заботы...» Понтифик, один из немногих в Западной Европе, понимает, к чему ведут обязательства ряда стран потратить 2% из ВНП на вооружения. Как и то, что на любое подобное действие будет противодействие. Между тем дирижера хора гиперморалистов подобное положение вполне устраивает. Понятно, где будет закупаться вооружение и как эти закупки повлияют на развитие корпораций и курс доллара. Завершая эту логическую линию, госсекретарь США Э. Блинкен заявил, что США призывают все страны не приобретать оружие у России [3].

Конечно, хочется поддержать пасхальный призыв Папы Римского: «Да будет сложено оружие, да начнется пасхальное перемирие, но не для того, чтобы перезарядить оружие и возобновить борьбу, вовсе нет! Да начнется перемирие для достижения мира путем реальных переговоров, с готовностью пойти даже на некоторые уступки во благо людей. Действительно, что это будет за победа, которая водрузит флаг на груду развалин?» [5]

Только возникают небеспорченные опасения, что решивший вести войну до последнего украинца использует подобное перемирие, как это было уже *не раз*, для доставки новой партии оружия и подготовки очередной провокации, «свидетельствующей» о «зверствах» российских войск. Словно не понимает, что стремящийся

демонизировать и «расчеловечить» противника подобными методами демонизирует и «расчеловечивает» самого себя.

Список литературы

1. Бадмаев В. «Ватикан разжигает войну» – в Италии раскритиковали Папу за украинский флаг // ИА REGNUM. – 2022. – 8 апреля. – URL: <https://yandex.ru/turbo/regnum.ru/s/news/3558726.html> (дата обращения: 10.04.2022).
2. Блинкен заявил, что США призывают все страны не приобретать оружие у России // ТАСС. – 2022. – 12 апреля. – URL: https://tass.ru/mezhdunarodnaya-panorama/14349377?utm_source=uxnews&utm_medium=desktop (Дата обращения: 12.04.2022).
3. Боррель заявил, что Украина победит Россию «на поле боя» // Радио Sputnik. – 2022. – 09.04. – (дата обращения: 09.04.2022). – URL: <https://radiosputnik.ria.ru/20220409/borrel-1782700367.html> (дата обращения: 10.04.2022).
4. Владимиров В. Папа молится о жертвах резни в Буче. «Хватит сеять смерть и разрушения!» // Vatican News. – 2022. – 06.04. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-04/papa-molitsya-o-zhertvah-rezni-v-buche.html> (дата обращения: 09.04.2022).
5. Владимиров В. Украина. Папа призвал к переговорам и пасхальному перемирию // Vatican News – 2022. – 10.04. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-04/ukraina-papa-prizval-k-peregovoram-i-pashalnomu-peremiriyu.html> (дата обращения: 12.04.2022).
6. В США обвинили украинские войска в убийстве жителей Бучи. Американский военный аналитик Скотт Риттер: люди в Буче погибли от рук украинских военных // Известия. – 2022. – 7 апреля. – [https://iz.ru/1316855/2022-04-07/v-ssha-obvinili-ukrainskie-voiska-v-ubiiistve-zhitelei-buchi?utm_source=uxnews&utm_medium=desktop](https://iz.ru/1316855/2022-04-07/v-ssha-obvinili-ukrainskie-voiska-v-ubийstve-zhiteli-buchi?utm_source=uxnews&utm_medium=desktop) (дата обращения: 10.04.2022).
7. Кардинал Паролин: бомбардировка детской больницы недопустима // Vatican News. – 2022. – 10.03. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2022-03/kardinal-parolin-bombardirovka-detskoj-bolnicy-nedopustima.html> (дата обращения: 09.04.2022).
8. Папа посвятил Россию и Украину Непорочному Сердцу Марии // Vatican News. – 2022. – 25.02. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-03/papa-posvyatil-rossiyu-i-ukrainu-neporochnomu-serdcu-marii.html> (дата обращения: 09.04.2022).
9. Резчиков А., Фахрутдинов Р., Мошкин М. Зеленский оскорбил греков выступлением с нацистами // Взгляд. Деловая газета. – 2022. – 7 апреля. – URL: <https://vz.ru/world/2022/4/7/1152611.html> (дата обращения: 10.04.2022).
10. Руткевич А.М. Теория институтов А. Гелена // История философии. – Москва : ИФ РАН, 2000. – № 5. – С. 35–69. – URL: <https://iphlib.ru/library/collection/articles/document/HASH019d23e9541f5d3726daee79> (дата обращения: 07.04.2022).

11. Сакун О. Визит Папы в российское посольство // Vatican News. – 2022. – 25.02. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-02/vizit-papy-v-rossiyskoe-posolstvo.html> (дата обращения: 09.04.2022).
12. Сакун О. Папа: превратить логику превосходства в логику служения // Vatican News. – 2022. – 24.03. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/world/news/2022-03/papa-prevratit-logiku-prevoshodstva-v-logiku-sluzhenia.html> (дата обращения: 11.04.2022).
13. Самарина Т.С. Феноменология, ноуменология, постфеноменология религии. – Москва : ИФ РАН, 2019. – 296 с.
14. Торниелли А. «Папа говорит о мире, но...» // Vatican News. – 2022. – 28.03. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/vatican-city/news/2022-03/papa-govorit-o-mire-no.html> (дата обращения: 09.04.2022).
15. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – Изд. 4-е, испр. – Москва : Академический проект, 2013. – 447 с. – (Академические технологии). – URL: <https://search.rsl.ru/ru/record/01006688091> (дата обращения: 10.03.2022).
16. Халходжаева С. Папа: «Не дадим угаснуть мечте о мире» // Vatican News. – 2022. – 02.04. – URL: <https://www.vaticannews.va/ru/pope/news/2022-04/papa-ne-dadim-ugasnut-mechte-o-mire.html> (дата обращения: 10.04.2022).
17. Цибизова И.М. Некоторые аспекты современной католической философии и теологии / под ред. Г.В. Хлебникова. – Москва : ИНИОН, 2020. – 139 с. – (Проблемы философии).
18. Цибизова И.М. Некоторые аспекты и проблемы современной несхоластической моральной философии и католической этики // Дискурсы этики. – Санкт-Петербург, 2021. – № 2(12). – С. 13–40. – URL: http://theoreticalappliedethics.org/wp-content/uploads/2021/12/DE2021_2_12_11-40.pdf (дата обращения: 10.04.2022).
19. Grau A. Hypermoral: Die neue Lust an der Empörung. – München : Claudius Verlag, 2017. – 128 S.
20. Lettera enciclica Fratelli tutti del Santo Padre Francesco sulla fraternità e amicizia sociale. – URL: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (last download: 10.04.2022).

ПУЩАЕВ Ю.В.* КОНФЛИКТ НА УКРАИНЕ И СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ И ВОКРУГ НЕЕ. ЧАСТЬ ЧЕТВЕРТАЯ. (Обзор). DOI: 10.31249/trphil/2022.03.13

Аннотация. В четвертой части обзора обсуждается резко изменившаяся ситуация вокруг Украины из-за начавшейся специальной военной операции России 24 февраля 2022 г. и некоторые связанные с этим проблемы философско-политического и этического характера. Констатируется, что украинские события, которые ранее практически не замечала российская академическая и профессиональная философия, в итоге кульминировали в события эпохального масштаба, что стало по факту оглушительным провалом академической философии, еще более оглушительным оттого, что это так никто почти и не замечает.

Дается обзор первых идеолого-философских откликов на начало «войны Z/V» России на территории Украины.

Ключевые слова: специальная военная операция; война Z/V; конфликт на Украине; гражданская война на Украине; майдан; социальная философия; философия истории; конец истории; Анри Бернар-Леви; Ф. Фукуяма; К.Н. Леонтьев.

PUSHAEV Yu.V. The conflict in Ukraine and modern philosophy in Russia and around it. Part 4. (Review).

Annotation. The fourth part of the review discusses the dramatically changed situation around Ukraine due to the beginning of a special military operation by Russia and some related philosophical and political problems. It is stated that the Ukrainian events, which were previously almost unnoticed by Russian academic and

* Пущаев Юрий Владимирович кандидат философских наук старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН.

professional philosophy, eventually culminated in events of an epoch-making scale, which in fact became a deafening failure of academic philosophy, all the more deafening because no one notices it so much.

An overview of the first ideological and philosophical responses to the beginning of the «Z/V war» of Russia on the territory of Ukraine is given.

Keywords: special military operation; war Z/V; conflict in Ukraine; civil war in Ukraine; maidan; social philosophy; philosophy of history; end of the history; Henri Bernard-Levy; Fukuyama; K.N. Leontiev.

Специальная военная операция, которая была начата Россией 24 февраля 2022 г. против националистической и прозападной Украины, явилась полной неожиданностью и даже настоящим шоком для всего мира. Хотя, в принципе, многие понимали, что война неизбежна, но никто не ждал ее именно сейчас. Как всегда, главное в мире, как к нему ни готовься в своем отвлеченном (абстрактном) воображении, случается неожиданно, вдруг.

Когда я пишу эти строки в конце марта 2022 г., прошел всего месяц после начала событий, и итоги подводить, мягко говоря, рано. Тем не менее резкий политический, экономический, культурный разрыв России с Западом, который происходит прямо на наших глазах, воплощает заветные ожидания антизападно настроенных консерваторов. Должен признаться, что, вопреки прежним прогнозам о скорой Перестройке-2 и неизбежном либеральном реванше, и раньше был, напротив, уверен в неизбежности консервативного разворота, причиной которого должна быть неизбежная война за Украину.

Можно сказать, что в данный момент само время леонтьевствует и данилевствует (март-апрель 2022 г.). Именно К.Н. Леонтьев и Н.Я. Данилевский в истории отечественной мысли были настроены максимально антизападно, против современной им буржуазной Европы, противопоставляли Европу и Россию как чуждые и даже враждебные друг другу культурно-исторические миры. Война на Украине – это в историософском и geopolитическом смысле столкновение с Западом как с иным миром, где прозападная часть Украины – лишь его передовой отряд, брошенный на убой. Ведь ни НАТО, ни США, ни другие западные страны не оказали Украине значимой военной помощи, практически оставив ее с

Россией один на один и тем самым подставив Украину. В долгосрочном плане это сильнейший удар по престижу Запада. Если Запад и готов воевать (в прямом смысле, а не гибридно), то, как говорят сейчас, лишь до последнего украинца.

Как долго Россия будет леонтьевствовать и данилевствовать, как далеко она в этом зайдет? Никто сейчас не знает ответа на этот вопрос. Но, бросая ретроспективный взгляд на позицию российского руководства, теперь видно, что надо было со всей серьезностью отнестись к следующим словам Путина: «Шаг за шагом Украину втягивали в опасную geopolитическую игру, цель которой – превратить Украину в барьер между Европой и Россией, в плацдарм против России. Неизбежно пришло время, когда концепция “Украина-не Россия” уже не устраивала. Потребовалась “анти-Россия”, с чем мы никогда не смиримся»¹. Слова об Украине как анти-России, с чем невозможно смириться, прозвучавшие с самого верха российского политического Олимпа, как показали события, были черной меткой для киевского радикально-националистического режима.

Тут также следует исправить нашу ошибку, когда мы в предыдущей части обзора писали о позиции статус-кво или позиции официального ситуативного «консерватизма», что для нее характерно отсутствие как четкого политического, так и идеологического и историософского взгляда и решения. В итоге оказалось, что российская власть инициировала решающие события, оказавшись при этом гораздо ответственнее перед лицом истории, чем значительная часть так называемого интеллектуального класса. Увы, старая традиция нашей истории – оппозиционность разной степени (та самая беспочвенность) так называемой думающей части общества к общенародным задачам. При этом начало СВО, если верить социологическим опросам, поддержало около 70% населения страны, а к концу марта рейтинг одобрения действий Путина по опросу «Левады» достиг уже 83%. При этом на традиционный вопрос «дела в стране идут сегодня в целом в правильном направлении, или страна движется по неверному пути?» положительно

¹ Путин В.В. Об историческом единстве русских и украинцев. Kremlin.ru 12.06.2021. URL: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/66181>

ответили 69% опрошенных. Это исторический рекорд. Даже после Крымской весны в 2014 г. этот показатель составлял 64%¹.

Если задаться вопросом, кто является сегодня главным носителем консервативных идей, субъектом консерватизма, то приходится признать, что таковыми являются государство и власть, опирающиеся на бюджетников в широком смысле слова (людей, работающих по найму на государство) и особенно силовиков. Так называемый же интеллектуальный класс в своем большинстве в решающий момент либо выступил с критикой власти, либо ушел от выражения своей позиции.

В этой части обзора мы рассмотрим самые первые отклики на войну, сделанные западными идеологами-«философами» «прямо с колес», по ходу событий. Но сначала мы хотим немного рассказать о проблеме начала СВО, «кто начал первый», напал ли Путин неожиданно, поскольку это, на наш взгляд, затрагивает важные философско-политические и этические вопросы.

Предварительные соображения об идущих событиях и проблема начала специальной военной операции

Предварительными они являются хотя бы потому, что пока еще совершенно не ясны их итог и результат, мы находимся *in statu nascendi* каких-то новых времен.

Напала ли первой Россия в феврале 2022 г.? И да, и нет. Нет в том смысле, что война и обстрелы Донбасса шли уже почти восемь лет. За эти годы, согласно статистике ДНР, погибли более 14 тыс. человек, в том числе 200 детей.

Еще в 2015 г. бард Игорь Сивак, родом из Одессы, написал песню «Горловка» (город Донецкой области примерно в 40 км от Донецка, в котором шли интенсивные боевые действия), где были такие слова:

Прилетело и в больницу, и в клуб,
И в хрущевках по убитым скорбят.
А с экрана покупной «правдоруб»

¹ Одобрение институтов, рейтинги партий и политиков. Аналитический центр Юрия Левады. 31.03.2022. URL: <https://www.levada.ru/2022/03/30/odobrenie-institutov-rejtingi-partij-i-politikov/>

Говорит, что это сами себя.
И опять на блокпосты мужики
Потянулись, кто откуда, кто с чем,
Карабины, топоры, кулаки,
Супротив артиллерийских систем.
<...>

По ком, по ком, по ком?
Звонит от осколков колокол?
В горле – кровавый ком –
Гор-лов-ка.
За что? – За то, что другие!
– За то, что, не шапито.
*Когда мы пойдем на Киев,
Не спрашивайте: «за что?»*
(курсив мой. – Ю. П.)¹.

Тем не менее в феврале 2022-го именно Россия первой нанесла удар, не дожидалась атаки со стороны ВСУ на Донбасс. Был ли этот удар упреждающим или прямо атакующим, мы не знаем и знать по-настоящему сейчас не можем. Поэтому предварительно можно сказать, что именно Россия, взяв под официальную защиту ДНР и ЛНР, перевела вялотекущий конфликт, *не имевший никаких перспектив мирного разрешения*, в его горячую fazu.

Этого почти никто не ожидал. С этим и был связан шок так называемого интеллектуального класса. Но в то же время этот интеллектуальный класс, как и большинство населения Украины, были преимущественно равнодушны все восемь лет к войне на Донбассе и гибели там мирного населения. Но если война идет в относительно небольшом уголке страны, она легко может распространиться и на всю страну в целом.

Надо с некоторым стыдом за свою наивность признать, что американцы и Запад были правы, когда многократно предупреждали, что «Путин нападет на Украину в феврале 2022-го», и спешно вывозили свои посольства и своих граждан. У нас в России это породило ураган остроумных шуток, но в итоге всем очень скоро стало не до смеха.

¹ <https://i-sivak.livejournal.com/52567.html>

В связи с этим вспоминается один случай из жизни философа Л. Витгенштейна, столь же, пожалуй, выразительный, что и «кочерга Витгенштейна»¹, хотя и гораздо менее известный. Однажды Витгенштейн и его более молодой коллега, друг и ученик Норман Малькольм обсуждали сообщение немецких газет о том, что английское правительство причастно к покушению на Гитлера

¹ 25 октября 1946 г. был единственный случай в истории, когда в одной аудитории встретились Берtrand Рассел, Людвиг Витгенштейн и Карл Поппер. Это было одно из заседаний Морального клуба, главой клуба был Витгенштейн – признанный номер 1 британской философии того времени. Поппер, такой же венский эмигрант и еврей, как и сам Витгенштейн, специально приехал из Лондона в Кембридж, чтобы сделать доклад «Существуют ли философские проблемы?» Как уже видно из темы доклада, он явно полемически метил в философию Витгенштейна. Поппер произнес тезисы, записей которых не сохранилось. Но их суть была в том, что подлинные метафизические проблемы существуют, это проблемы политической теории, познания и научного метода. И они не являются лингвистическими загадками или «лингвистическими головоломками», как считал Витгенштейн, их невозможно вылечить прояснением языка и аналитическими приемами. Затем состоялся короткий обмен репликами между Поппером и Витгенштейном, который, по показаниям свидетелей, длился примерно 10 минут, причем Витгенштейн в это время схватил кочергу и вертел ее в руках. Дальнейшее изложим по версии Поппера, как он написал в своей автобиографии уже через двадцать лет после смерти Витгенштейна: «Я продолжал говорить, что если бы я думал, что не существует настоящих философских проблем, то определенно не стал бы философом; а тот факт, что многие, если не все, люди бездумно принимают ошибочные решения многих, если не всех, философских проблем, является единственным оправданием решения стать философом. Витгенштейн снова подпрыгнул, перебивая меня, и начал длинную речь о головоломках и non-existence философских проблем. В один из подходящих моментов я прервал его и зачитал заранее подготовленный мною список философских проблем, таких, как: познаем ли мы вещи посредством органов чувств?; получаем ли мы знания посредством индукции? Эти вопросы были отмечены Витгенштейном на том основании, что они являются логическими, а не философскими. Тогда я упомянул проблему существования потенциальных или, возможно, даже актуальных бесконечностей, которую он отмел как математическую. (Это отрицание вошло в протокол.) Тогда я сказал об этических проблемах и о проблеме оценки этических норм. В это мгновение Витгенштейн, который сидел рядом с камином и нервно поигрывал кочергой, которую он иногда использовал, как регулировщик палку, когда хотел подчеркнуть свои утверждения, воскликнул вызывающе: «Приведите мне пример этического правила!» Я ответил: «Никогда не угрожай кочергами приглашенным лекторам». После чего Витгенштейн в ярости швырнул кочергу на пол и выскошел из аудитории, громко хлопнув за собой дверью» [2, с. 133].

в 1939 г. Витгенштейн сказал, что он бы не удивился, если бы это оказалось правдой. Малькольм на это возразил, что такие неджентльменские приемы не в национальном характере англичан, что они слишком порядочны и цивилизованы для того, чтобы заниматься подобными закулисными делами. При этих словах Витгенштейн пришел в негодование от такой некритичности и даже на время прервал общение с Малькольмом. Суждение последнего он расценил как величайшую глупость и доказательство того, что занятия философией под его, Витгенштейна руководством, ничему Малькольма не научили. Позже, правда, отношения между ними восстановились, хотя и не без трудностей [1, с. 39–40].

Тем не менее этот случай показывает, что не стоит так уж завышенно думать о нравственных качествах своего правительства, даже если поддерживать его действия. Прав был К.Н. Леонтьев, когда считал, что христианская политика (которой так хотел В.С. Соловьев) вещь невозможная и даже фальшивая. Ведь политика, добавим от себя, это мирская забота о мирских делах, она, в принципе, не может быть вообще без примеси греха, который неотделим от мира сего.

Леонтьев говорил, что «известная степень лукавства в политике, замечу, есть обязанность; ибо политика есть дело механическое; это есть ничто иное как естественная взаимная пондерация общественно-государственных сил... Старомосковские князья и бояре наши были все очень искренние православные люди и вместе с тем очень лукавые и очень искусные политики» [3, с. 244].

Называть ли действия России в феврале 2022-го военно-политической хитростью или коварством – дело вкуса и партийно-политических пристрастий. Как известно, у нас разведчики, у них – шпионы. Но приходится констатировать: успешная политика (и война как ее продолжение другими средствами) невозможна без хитрости, обмана и коварства. Представляется поэтому, что с христианской точки зрения любая политика, любая война, и особенно война гражданская, все же существенно связаны и с грехом тоже, с греховной природой человека. Даже так называемая справедливая война – в том числе потому, что из-за боевых действий обеих сторон гибнут мирные люди.

Это, впрочем, не отменяет того, что одна из сторон будет более права в идущем конфликте, в том числе и в гражданском. Повторимся, для нас идущий на Украине конфликт носит смешанный, внутренне-внешний характер, имеет явственные признаки гражданской войны хотя бы по трем основаниям. Первое: еще тридцать лет назад все его участники или их родители жили в одной стране – СССР. Второе: еще восемь лет назад многие его участники жили тоже в одном государстве – Украине. Третье: ментальная, культурная, языковая и этническая близость русских и украинцев. Кстати, верное наблюдение: множество людей с русскими фамилиями воюют на стороне ВСУ и множество людей с украинскими фамилиями на стороне союзных сил (ВС РФ, ДНР и ЛНР). Также многие люди, оказавшись на Украине, благодаря пропаганде проникаются майданной идеологией и наоборот.

Да, ответственность за войну и связанный с ней грех с высшей точки зрения лежит на обеих сторонах, но далеко не всегда эта ответственность является равной и даже сопоставимой, в том числе и в гражданских конфликтах.

В то же время реальная невозможность нелукавой, чистой христианской политики, необходимость военной хитрости и политического обмана не означает, что не остается вообще нравственных преград в борьбе с врагом. Конечно, остается. Недопустимы садизм, издевательства над пленными и пытки, сознательное причинение вреда мирному населению и т.д. Два главных качества для успеха войны – мужество и стремление оставаться человеком, не переступить нравственную грань.

Западные идеологии о войне Z/V

С начала войны на Украину приехал Бернар Анри-Леви, которого в прессе часто называют известным философом, хотя никакие его философские труды никому неизвестны. На самом деле это французский публицист и журналист, призванный создать нужную медийную картинку и видимость интеллектуализма. Он за последние несколько десятилетий всегда занимал радикально глобалистские позиции в разных конфликтах. В 1999 г. он призывал поддержать «Армию Косово» и бомбить Югославию. Тогда же после нападения банд Басаева на Дагестан рекомендовал Западу при-

знать власть боевиков и самопровозглашенного «президента Чеченской Республики Ичкерия» Масхадова. Позже поддержал «революцию роз» в Грузии, а потом Саакашвили в войне 08.08.08. В 2011-м яростно призывал расправиться с Каддафи. Не менее горячо участвовал в яростной кампании против Асада, а в феврале 2014 г. обратился с ободряющей речью к участникам евромайдана в Киеве с речью. Она содержала русофобские мотивы и была совершенно безграмотной с исторической точки зрения («Украина блистала, когда России еще не было и в помине»): «Ваша сила заключается в вашей высокой цивилизации, пусть вас, как и все европейские народы, преследует трагический и преступный период истории. Украина и Киев блистали, когда России еще не было и в помине. Поэтому в каждом гражданине майдана больше культуры и истории, чем в сочинском хвастуне, этом дутом Тарзане, который является врагом святой Софии и ее мудрости»¹.

За то, что Бернар-Леви почти всегда появляется там, где беда, и всегда занимает позиции воинствующего радикального либерализма и глобализма, его прозвали «всадником Апокалипсиса» (все-таки слишком громко для него, я считаю).

В начале марта 2022 г. он появился в Одессе, где фотографировался вместе с военным комендантом Одессы Максимом Марченко, командиром карательного добровольческого батальона «Айдар». Увы, как можно предположить, его появление не сулит Одессе ничего хорошего, является своего рода черным предзнаменованием (дай Бог, чтобы это не сбылось). Кстати, Бернар-Анри вдохновил Виктора Пелевина. Тот в своем романе «S.N.U.F.F.» (2011) изобразил его под слегка измененным именем – БАММ или Бернар-Анри Монтень Монтесье. А именно, там описаны люди особой профессии, для которой автор придумал новое название – дискурсмонгеры – торговцы дискурсом. Эта торговля имеет четкую цель или заказ, поскольку они на самом деле разжигатели войн и лишь по совместительству – «философы» и публицисты. Они умеют строить дискурс так, так им торговать, чтобы под маской морализирующей публицистики разжечь и оправдать очеред-

¹ Цит. по: «Всадник апокалипсиса» уже на Украине : Для чего идеолог цветных революций прибыл в зону спецоперации // Life.ru. – 2022. – 16.03. – URL: <https://life-ru.turbopages.org/life.ru/s/p/1479325>

ной военный и революционный пожар в интересах транснациональных западных элит. Вот выразительная цитата из романа: «Последние несколько войн в паре со мной работал Бернар-Анри Монтень Монтескье... Сам он предпочитал называть себя философом. Так же его представляли в новостях. Но в платежной ведомости, которую составляют на церковноанглийском, его должность называется однозначно: “crack discourse-monger first grade”¹. То есть на самом деле он такой же точно военный. Но противоречия тут нет – мы ведь не дети и отлично понимаем, что сила современной философии не в силлогизмах, а в авиационной поддержке...» (4, с. 20).

В своих по-прежнему трескучих статьях, посвященных войне на Украине и своему «героическому» визиту в Одессу, этот «торговец трескучим дискурсом» остается верен себе. В интервью изданию Jewish Chronicle он призывает НАТО создать беспилотную зону над Украиной, не взирая на риск Третьей мировой войны, которая будет ядерной. Про тех, кто резонно этого опасается, он говорит, что «их ждет, как сказал Черчилль, и бесчестье, и война. В любом случае, как может цивилизованный мир жить с таким дамокловым мечом над головой? Если мы не остановим Путина сейчас, Путин будет угрожать Молдове, Польше, Литве. И мы снова скажем: “Если мы будем сопротивляться, мы рискуем ядерным конфликтом...”»².

Также он хвалит военного коменданта Одессы, командира батальона «Айдар» Марченко, говоря, что встретил его впервые еще на Донбассе два года назад и что он мужественный, смелый человек и никакой не экстремист или фашист. Кстати, его фотосессия с Марченко – и правда, яркое визуальное подтверждение смычки радикального либерализма и радикального национализма с элементами нацизма. Конечно, неправильно и слишком идеологично было бы говорить, что Россия воюет там с нацизмом и нацистами. Это можно списать по ведомству пропаганды. Главное –

¹ В переводе с английского – первоклассный торговец трескучим дискурсом.

² Нам нужна сейчас бесполетная зона, – говорит Бернар-Анри Леви из Одессы // Jewish Chronicle. – 2022. – 17.03. – URL: <https://www.thejc.com/news/world/we-need-no-fly-zone-now-bernard-henri-levy-tells-jc-from-odessa-Et7H2J15BUhnISIfAlF5G>

Россия, как Восток Европы, вступила в борьбу с западным миром как с иной цивилизацией. На стороне официального Киева множество людей с неукраинскими фамилиями: русскими и вплоть до афганских, корейских и особенно еврейских (что совсем уж парадоксально, если вспоминать историю ОУН и УПА!), их цель – вступление в ЕС и НАТО. Это ведущая идеология. Но факт и то, что союзниками и передовым отрядом, боевым костяком сопротивления тут выступают радикальные националисты, испытывающие симпатии к элементам нацистской идеологии. Объединяет их русофobia как ненависть к русскому культурно-историческому миру и некое тайное внутреннее родство либерализма и национализма. О том, что расцвет либерализма и национализма в истории Европы неслучайно совпал по времени, писали многие, в том числе К.Н. Леонтьев («Национальная политика как орудие всемирной революции»).

В действиях России Бернар-Анри не видит вообще никаких хоть сколько-нибудь разумных причин: «Никакого значения. Нет причин. Никаких претензий любого рода и никакой реальной цели. Просто глупая жестокость Путина». Это всего лишь «вечное возращение, под небом, голубым от гнева, древнего варварства». При этом, по его мнению, сейчас на карту поставлено будущее Европы и всего свободного мира. Называя Одессу «самым дальним форпостом Европы»¹, воюющую Украину он понимает как «борющуюся за открытый и свободный мир», как сражающуюся «на передовой за европейцев». «И по этой же причине мы (т.е. европейцы. – Ю.П.) должны действовать без промедления, напрямую, чтобы положить конец этой войне»².

На события на Украине немедленно откликнулся и другой известный западный идеолог-публицист и пророк от либерализма – Френсис Фукуяма, тот самый, который в конце 1980-х годов в квазигегельянском духе провозгласил «конец всемирной истории» и

¹ Бернар-Анри Леви. Письмо из Одессы: молитва за Одессу // Newstatesman. – 2022. – 30.03. – URL: <https://www.newstatesman.com/world/europe/ukraine/2022/03/a-prayer-for-odessa>

² Бернар-Анри Леви, Шон Пенн, Салман Рушди Стинг. Десять вещей, которые должен сделать Запад прямо сейчас, чтобы закончилась варварская путинская война // Telegraph. – URL: <https://www.telegraph.co.uk/world-news/2022/03/09/bernard-henri-levy-sean-penn-salman-rushdie-sting/>

безоговорочную победу либерализма. В статье «Война Путина против либерального порядка» в американской газете Financial Times он предлагает свое осмысление конфликта на Украине, которое также ведется с позиции убежденных и идейных противников России. Для Фукуямы в случае с Украиной речь идет о будущем глобального либерального проекта (с чем можно согласиться). Однако это сопровождается совершенно манипулятивными аргументами и откровенным игнорированием неудобных фактов (например, агрессии США против Югославии, Ирака, Ливии, Сирии). Сам же западный мир и не выдержал провозглашенных им принципов, он сам же первый нарушил продекларированные правила игры и непоправимо загрязнил чистоту своего «идеологического мундира». Но в главном Фукуяма прав: либеральный порядок действительно находится в кризисе, отсюда и его призывы «не снижать бдительность».

Фукуяма говорит, что «ужасающее вторжение России в Украину 24 февраля стало переломным моментом в мировой истории. Оно знаменует конец эпохи после холодной войны, откат от «единой и свободной Европы», которая, как мы думали, возникла после 1991 года, и оно означает конец провозглашенного «конца истории». С его точки зрения Путин хочет восстановить как можно большую часть бывшего Советского Союза, включив Украину в состав России и создав сферу влияния, простирающуюся через все восточноевропейские государства, которые присоединились к НАТО в 1990-х годах. Но Путин, говорит Фукуяма, не сможет достичь своих максимальных целей. «Он рассчитывал на быструю и легкую победу, и на то, что украинцы будут относиться к нему как к освободителю. Вместо этого он разворотил осиное гнездо, а украинцы всех мастей проявили беспрецедентную стойкость и национальное единство. Даже если Путин возьмет Киев и свергнет президента Владимира Зеленского, он не сможет в долгосрочной перспективе подчинить военной силой разъяненную нацию численностью более 40 млн человек. И ему придется столкнуться с демократическим миром и альянсом НАТО, объединенным и мо-

билизованным как никогда ранее, который ввел дорогостоящие санкции против российской экономики»¹.

Тем не менее, говорит Фукуяма, нынешний кризис показал, что существующий либеральный миропорядок нельзя принимать как должное. За него надо постоянно бороться, иначе он исчезнет, как только его сторонники ослабят бдительность. Кризис начался не сегодня, замечает автор. Либерализм уже некоторое время находится под ударом как справа, так и слева. Даже страны с давней традицией либеральной демократии, такие, как США и Индия, подверглись искушению популизмом, неолиберализмом и национализмом. С точки зрения Фукуямы популистские консерваторы сильно возмущены открытой и разнообразной культурой, которая процветает в либеральных обществах, и тоскуют по временам, когда все исповедовали одну религию и разделяли одну этническую принадлежность (хотя фактически дело обстоит напротив – современный глобальный мир гораздо более унифицированный и единообразный, чем ранее). Например, говорит Фукуяма, либеральная Индия Ганди и Неру превращается в нетерпимое индуистское государство под руководством Нарендры Моди, премьер-министра Индии; в то же время в США белый национализм открыто приветствуется в рядах Республиканской партии.

Вызову слева, по Фукуяме, в свою очередь подверглись либеральные ценности толерантности и свободы слова. «Многие прогрессисты считают, что либеральная политика с ее дебатами и достижением консенсуса слишком медлительна и не справляется с экономическим и расовым неравенством, возникшим в результате глобализации. Многие прогрессисты проявляют готовность ограничить свободу слова и надлежащую правовую процедуру во имя социальной справедливости». В то же время как правые, так и левые антилибералы объединились в своем недоверии к науке и экспертизе. «Слева, от структурализма XX века, постмодернизма и современной критической теории, тянется линия мысли, которая ставит под сомнение авторитет науки. Французский мыслитель Мишель Фуко утверждал, что теневые элиты используют язык науки, чтобы скрыть господство над маргинальными группами,

¹ Ф. Фукуяма. В ожидании поражения : пер. на русский портал Катехон. – URL: <https://katehon.com/ru/article/voyna-putina-protiv-liberalnogo-poryadka?>

такими как геи, психически больные или заключенные. Это же недоверие к объективности науки теперь перешло к ультраправым, где консервативная идентичность все больше вращается вокруг скептицизма в отношении вакцин, органов здравоохранения и экспертизы в целом»¹.

Современные технологии (Интернет) помогают подрывать авторитет науки, продолжает автор. Он, дескать, дает площадку злоумышленникам для распространения политической дезинформации и «языка ненависти».

Впрочем, по Фукуяме, в утрате влияния и авторитета либерализма во многом виноват он сам, потому что в нем в 1980–1990-е годы проявились саморазрушительные тенденции, связанные с неолиберализмом: это демонизация государства как врага экономического роста и индивидуальной свободы, сокращение социального обеспечения и регулирования, социальных расходов и государственных секторов. Все это устранило буферы, которые защищали людей от капризов рынка, что привело к значительному росту неравенства в течение последних двух поколений. Превозносилась эффективность (российский феномен «эффективных менеджеров» – добавим от себя), что привело к аутсорсингу рабочих мест и разрушению сообществ рабочего класса в богатых странах, что и заложило основу для подъема популизма в 2010-х годах.

В целом, говорит Фукуяма, «правые дорожили экономической свободой и доводили ее до неустойчивых крайностей. Левые, напротив, делали упор на индивидуальный выбор и автономию, даже если это шло в ущерб социальным нормам и человеческому сообществу. Эта точка зрения подрывала авторитет многих традиционных культур и религиозных институтов. В то же время критические теоретики начали утверждать, что либерализм сам по себе является идеологией, скрывающей корыстные интересы его сторонников, будь то мужчины, европейцы, белые люди или гетеросексуалы. И справа, и слева основополагающие либеральные идеи доводились до крайностей, которые затем подрывали воспринимаемую ценность самого либерализма. Экономическая свобода превратилась в антигосударственную идеологию, а личная авто-

¹ Ф. Фукуяма. В ожидании поражения : пер. на русский портал Катехон. – URL: <https://katehon.com/ru/article/voyna-putina-protiv-liberalnogo-poryadka?>

номия – в прогрессивное мировоззрение *woke*, которое воспевало разнообразие, а не общую культуру»¹.

В образовавшуюся идеологическую пустоту, продолжает Фукуяма, вступают нелиберальные авторитарные режимы. У России, Китая, Сирии, Венесуэлы, Ирана и Никарагуа, говорит он, мало общего, кроме того, что они не любят либеральную демократию и хотят сохранить свою авторитарную власть, а также создали сеть взаимной поддержки. А в центре этой сети, по мнению пророка от либерализма Фрэнсиса Фукуямы, находится путинская Россия, которая «предоставляет оружие, советников, военную и разведывательную поддержку практически любому режиму, независимо от того, насколько ужасен для собственного народа, который противостоит США или ЕС». «Эта сеть простирается в самое сердце либеральных демократий», ведь и правые популисты западных стран выражают восхищение Путиным. Это бывший президент США Трамп, а также Марин Ле Пен и Эрик Земмур во Франции, Маттео Сальвини в Италии, Жайра Болсонару в Бразилии, лидеры AfD в Германии и Виктор Орбан в Венгрии. «За последние два поколения либеральный мир добился огромного роста гендерного равенства и терпимости к геям и лесбиянкам, что спровоцировало некоторых правых поклоняться мужской силе и агрессии как добродетели»².

Так что, как в конце статьи признает автор, проблемы либерализма не закончатся, даже если Путин проиграет, ведь на очереди Китай, а также Иран, Венесуэла, Куба и популисты в западных странах. Но ведь Россию он видит как центр сопротивления либеральному миропорядку.

Вряд ли воюющих сейчас украинских националистов воодушевит проскользнувшее в этой статье признание, что именно украинцы будут нести издержки путинской агрессии и что именно они будут сражаться от имени всех нас («ну что, сынку, помогли тебе твои ляхи?»). Фукуяма восхищается их мужеством и говорит оптимистично, что «дух 1989 года по-прежнему жив в их уголке мира. Для остальных нас он дремал и сейчас пробуждается».

¹Ф. Фукуяма. В ожидании поражения : пер. на русский портал Катехон. – URL: <https://katehon.com/ru/article/voyna-putina-protiv-liberalnogo-poryadka?>

² Там же.

В другом своем тексте под названием «Готовясь к поражению» от 10 марта 2022 г. в онлайн-журнале American Purpose (его возглавляет сам Фукуяма) автор высказывает 12 прогностических тезисов насчет украинской ситуации (а силу и точность его прогнозов мы все давно знаем). В них почти совсем нет идеологии и какого-то философского содержания, они носят преимущественно военно-политический характер. Остается позавидовать широте кругозора профессора. Впрочем, если вспомнить профессию нашего предыдущего героя, философствующего публициста и военного по совместительству – торговец первого класса трескучим дискурсом, – жанр текста и его цели становятся более понятны.

Фукуяма высказывает уверенность, что полное поражение России в Украине все ближе. Россию подвело планирование, основанное на ложном предположении, что украинцы благосклонно относятся к России. Путин направил на эту операцию основную часть своих сил, и у него нет больших резервов, которые можно было бы еще задействовать (откуда это известно американскому профессору?). Боевой дух русских войск должен скоро испариться. То, что американцы и НАТО решили не закрывать небо над Украиной и не передавать ей польские МиГи, это правильно. Пусть лучше украинцы победят россиян самостоятельно. Это лишит Москву возможности оправдаться, что на них напало НАТО, а также избежать очевидных возможностей эскалации. При этом Путин не переживет поражения своей армии (только политически или не только?).

Фукуяма радуется, что вторжение якобы нанесло огромный ущерб популистам во всем мире, которые до нападения выражали симпатию к Путину – Маттео Сальвини, Жаиру Болсонару, Марин Ле Пен, Виктору Орбан и, конечно, Дональду Трампу. Политика войны, говорит он, обнажила их откровенно авторитарные наклонности. Также эта война – хороший урок для Китая. Как и Россия, Китай на протяжении последнего десятилетия наращивал якобы высокотехнологичные военные силы, но эти силы не имеют реального боевого опыта. Китайская авиация, наверное, повторит печальный пример российских воздушных сил, у которых также нет опыта сложных операций в воздухе (а как же Сирия – из совсем недавних?).

Особенно забавно смотрится тезис под номером 11: «Турецкие дроны “Байрактар” стали бестселлерами»¹.

12-й тезис резюмирует и дает главный вывод: «Поражение России сделает возможным “новое рождение свободы” и избавит нас от беспокойства по поводу упадка глобальной демократии. Дух 1989-го будет жить и дальше, и все благодаря группе отважных украинцев»².

Такой вот очередной трескучий дискурс.

Продолжение следует.

Список литературы

1. Мальcolm Н. Людвиг Витгенштейн. Воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – Москва : Издательская группа «Прогресс» «Культура», 1993. – С. 31–97.
2. Поппер К. Неоконченный поиск. Интеллектуальная биография. – Москва : Практис, 2014. – 290 с.
3. Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство. – Москва, 1885. Т. 1. : Мои воспоминания о Фракии. – 312 с.
4. Пелевин В.О. S.N.U.F.F. – Санкт-Петербург : Азбука, 2011. – 447 с.

¹ Ф. Фукуяма. Готовясь к поражению // American Purpose. – 2022. – 17.03. – URL: <https://www.americanpurpose.com/blog/fukuyama/preparing-for-defeat/>

² Там же.

УДК 32(075.8)

МЕЖУЕВ Б.В.* ПРОБЛЕМА КОНТРПРОСВЕЩЕНИЯ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ. DOI: 10.31249/tphil/2022.03.17

Аннотация: Статья посвящена теоретической экспликации понятия «Контрпросвещение», показана диалектичность и проблематичность данного понятия (во многом с опорой на идеи Канта о Просвещении). На примере представлений преимущественно отечественных философов рассматриваются различные варианты контрпросветительской мысли. Общий вывод, который делается в статье, состоит в том, что современная эпоха представляет собой диалектическое сочетание проектов Просвещения и Контрпросвещения и столкновение таковых во многом и определяет динамику эпохи модерна.

Ключевые слова: Просвещение, Контрпросвещение, Кант, русская философия, модерн.

MEZHUYEV B.V. The problem of counter-enlightenment in political philosophy.

Annotation: The article is devoted to the theoretical explication of the concept of «Counter-Enlightenment», shows the dialectic and problematic nature of this concept (largely based on Kant's ideas about Enlightenment). On the example of the ideas of mainly domestic philosophers, various variants of counter-enlightenment thought are considered. The general conclusion to which the article comes is that the modern era is a dialectical combination of Enlightenment and

* Межуев Борис Вадимович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН. E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Counter-Enlightenment projects, and the collision of these largely determines the dynamics of the modern era.

Key words: Enlightenment, Counter-enlightenment, Kant, Russian philosophy, Modern.

Для цитирования: Межуев Б.В. Проблема Контрпросвещения в политической философии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2022. – № 3. – С. 113–137. DOI: 10.31249/tphil/2022.03.17

Понятие «Контрпросвещение» вошло в историю общественной мысли с подачи британского философа Исаии Берлина, который ввел это понятие в своем одноименном эссе 1973 г.¹ Термином «Контрпросвещение» Берлин обозначал антипросветительское течение мысли, которое при наличии идеинных сторонников во Франции и других европейских странах тем не менее нашло свое наиболее последовательное воплощение в Германии. Родоначальниками Контрпросвещения Берлин называл немецких мыслителей Гамана и Гердера, а в качестве важнейших признаков характерного для Контрпросвещения образа мыслей выделял антирационализм и релятивизм.

Отметим, что спор о релевантности введения данного понятия для описания определенного течения мысли является одним из самых напряженных в сегодняшней истории идей. Пожалуй, начало этого спора можно вести с момента выхода в свет в 1999 г. статьи новозеландского историка Джона Покока, в которой подчеркивалась теоретическая слабость данного термина². По мнению историка, авторы научных исследований, использующие понятие «Контрпросвещение», не всегда способны точно определить, идет ли речь о разных вариантах Просвещения, скажем, радикальном и умеренном, или же об антипатии к Просвещению как таковому. Большая часть отмеченных Берлиным «врагов Просвещения», прежде всего Гердер, с точки зрения Покока, могли быть названы сторонниками ее сравнительно мягкой версии.

¹ Berlin I. The Counter-Enlightenment // Berlin I. Against the Current: Essays in the History of Ideas, ed. Henry Hardy. N. Y.: Viking Press, 1980. P. 1–24.

² Pocock J. Enlightenment and counter-enlightenment, revolution and counter-Revolution; a eurosceptical enquiry // History of Political Thought. 1999. № 20 (1). P. 125–139.

Впоследствии исследование проблемы Контрпросвещения пошло по трем направлениям. Во-первых, было установлено более раннее употребление данного понятия, которое обнаружилось даже в записных книжках Ницше за 1877 г. (что Ницше конкретно имел в виду под словом «*Gegen-Aufklärung*» вряд ли подлежит однозначному толкованию). Во-вторых, истоки Контрпросвещения были открыты в самой Франции, и здесь следует в первую очередь указать на книгу историка Дарин Маккмэна «*Враги Просвещения*¹», где понятие «Контрпросвещение» использовалось для описания групп парижских интеллектуалов в XVIII в., оппозиционных энциклопедистам. В-третьих, сам феномен Просвещения получил новую проблематизацию – некоторые историки сделали вывод, что наше сегодняшнее употребление этого понятия сужает его смысл, поскольку в XVIII и начале XIX в. «просвещенными» считали себя не только рационалисты и антиклерикалы. Это исторически обусловленное сужение понимания Просвещения, согласно мнению сторонников данной трактовки, в частности, историка Джеймса Шмидта, и привело к возникновению многочисленных терминологических казусов, одним из них может считаться появление новообразования «Контрпросвещение», немыслимого в контексте той эпохи, якобы породившей это течение². В настоящей работе мы попытаемся дать философски четкое определение понятию «Контрпросвещение», отталкиваясь от знаменитой статьи И. Канта «Что такое Просвещение?». Мы понимаем, что в силу чисто философского дедуцирования определенного идейного выбора, противоположного тому, что совершают Кант в своей работе, мы невольно отвлекаемся от исторического контекста, то есть действуем в логике истории идей, а не конкретной эмпирической историографии. Однако покажем, что это дедуцирование не лишено смысла и подкрепляется солидным эмпирическим материалом – в контексте как европейской, так и отечественной политической фи-

¹ McMahon D. *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity* details the reaction to Voltaire and the Enlightenment in European intellectual history from 1750 to 1830. Oxford, Oxford University Press, 2001.

² Schmidt J. What Enlightenment Project? // Political Theory. 2000. № 28/6. P. 734–57.

лософии, на которую автор настоящей статьи обращает особое внимание просто в силу своей профессиональной специфики.

Идея Просвещения в философии истории Канта

При всей явной расплывчатости смысловых рамок понятия «Контрпросвещение» оно тем не менее до сих не отпускает исследователей мысли конца XVIII в. в силу ясного понимания того обстоятельства, что проекту Просвещения внутри самой эпохи Просвещения противостояла какая-то мощная духовная сила, которую нельзя назвать просто «реакцией», но которую также невозможно представить просто как «мягкую» или «умеренную» версию того же самого течения. Эту силу также нельзя однозначно отождествить ни с консерватизмом, ни с политическим романтизмом реакционного толка – подобно самому Просвещению альтернативное ему течение выходит за пределы определенного отрезка исторического времени, в превращенной форме продолжая существовать и влиять на общественные процессы вплоть до сегодняшнего дня. Иными словами, понимание природы этой силы требует именно философского, теоретического анализа, а не просто эмпирического исследования работы в рамках историографии общественной мысли.

Для того чтобы определить характер этой силы, обратимся к хрестоматийной работе Иммануила Канта – его знаменитому ответу на вопрос «Что такое Просвещение?», который он опубликовал в декабрьском номере за 1784 г. «Берлинского ежемесячного журнала». К этому сочинению, равно как и ко всей совокупности его сравнительно небольших по объему текстов на социально-политические темы, которые философ написал с 1784 по 1798 г., у исследователей очень неоднозначное отношение. Существует мнение, что Кант делал подступы к тому, что можно было бы назвать «четвертой критикой», критикой исторического суждения¹.

¹ Это суждение принадлежит историку с неоднозначной политической репутацией Курту Боррису, что, возможно, и стало причиной его категорического отверждения Ханной Арендт: «И уж точно они не являются никакой “четвертой критикой”, как их именует один автор, поспешивший утвердить за ними столь высокий статус, коль скоро они стали предметом его исследования». См.: Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012. С. 18. Доклад

Ханна Арендт, возражая этой, по ее мнению, завышенной оценке, считала, что свой взгляд на историю Кант изложил в «Критике способности суждения», тогда как корпус малых текстов на темы истории и политики не представляет собой ничего значительного, а в «Споре факультетов» 1798 г. и других поздних работах вообще проглядывают следы старческого слабоумия¹. Не разделяя такой суперкритической позиции к сочинениям Канта об истории и политике, попытаемся обозначить проблемный нерв этих работ, который часто ускользает от внимания специалистов.

Анализируя ответ Канта на вопрос «Что такое Просвещение?», следует отделить материальную сторону рекомендаций Канта – его знаменитое «рассуждай, но подчиняйся» – от самой концептуализации наступившей эпохи. Нас сейчас волнует не столько конкретные обещания Канта вступившему в эпоху Просвещения человеку, сколько сама проблема «опознания» наступления этого периода времени и раскрытие его смысла. Предметом нашего рассмотрения является вопрос об историческом «совершеннолетии» человека. Напомню, что, отвечая на вопрос о том, что такое Просвещение, Кант в 1784 году дает такой хорошо известный ответ: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого»².

К. Борриса с утверждением о «четвертой критике»: Borries K. Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus. Leipzig. 1928.

¹ Как пишет Х. Арендт, «<...> можно несколько бесцеремонно, хотя и не совсем безосновательно указать, что все обычно привлекаемые (в том числе и мною) к анализу работы датируются последними годами жизни Канта, то есть временем, когда дало о себе знать ухудшение умственных способностей философа, приведшее в итоге к старческому слабоумию». См.: Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012. С. 21.

² Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. К вечному миру. Сборник. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 50.

Зададимся вопросом, какого характера само это суждение, к какому типу знания оно относится. Очевидно, объявляя о выходе человечества или же того или иного народа из состояния несовершеннолетия, мыслитель сразу предлагает нам определенную версию философии истории, согласно которой человек в своем социальном развитии проходит те же фазы «детства» и «взрослого возраста», какие он имеет в процессе своего биологического становления. Между тем у нас нет признаков исторической «взрослоти», аналогичных тем, что появляются у человека в момент его полового созревания. Точнее, у нас нет убедительных оснований считать, что появление каких-либо социальных или культурных институтов – например, представительного правления, индустриального производства или же эмпирической науки – является гарантией того, что народ в своей исторической эволюции достиг той самой стадии «совершеннолетия», которая делает его решимость самостоятельно «пользоваться своим рассудком» обоснованной и состоятельной.

По идеи, можно сказать, что объявление себя «совершеннолетним» – нечто в роде перформативного акта практического разума, своего рода «дело-действие» в духе наукоучения Фихте – то есть мотивированная практической необходимостью теоретическая констатация, которая на самом деле есть не более, чем отражение соответствующего акта воли. Это утверждение было бы вполне убедительным, если бы не сталкивалось с тем фактом, что сам Кант решительно отрицал допустимость универсального распространения императива «совершеннолетия». В частности, в рецензии 1785 г. на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» Кант допускал, что целям Провидения можно принести в жертву безмятежное блаженство «жителей острова Таити». Для Гердера блаженство дикаря не должно оцениваться заведомо ниже счастья культурного человека и поэтому оно не может быть принесено в жертву приоритетам цивилизационного развития, конечные цели которого дикарям заведомо непонятны¹. С этим по-

¹ Кант И. Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (части 1, 2) // Кант И. К вечному миру. Сборник. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 89. Кант задается вопросом: «Полагает ли господин автор, что если бы счастливые жители острова Таити, никогда не навещавшиеся более культурными нациями, были предназначены для того, чтобы прожить в своей спокойной

ложением Кант не согласен категорически. Кенигсбергский мыслитель берет под защиту принцип философии истории, который Гердер считает заведомо негуманным. Этот отвергаемый Гердером принцип звучит так: «человек – животное, нуждающееся в господине, и от этого господина или посредством него он ждет счастье своего предназначения»¹. У Канта не вызывает сомнения, что значительный, можно сказать, больший период своей истории человек и является если не «животным», то в духовном смысле «ребенком», и поэтому такой человек и в самом деле нуждается в мудром руководителе, кем для «блаженных дикарей» могли выступать в том числе и «более культурные нации». Кант соглашается с тем, что счастье и не может быть ранжировано по принципу его достоинства, и в этом плане «блаженство ребенка» или юноши ничем не ниже «счастья мужа»: проблема в том, что, согласно Канту, цель Провидения, действующего в истории, состоит отнюдь не в увеличении счастья и не в повышении «качества» этого «счастья», но, если так можно выражаться, в пробуждении самостоятельности человека, его способности к ответственному и самостоятельному поведению². Но это также не тождественно моральному совершенствованию. Провидение не ведет человечество к тысячелетнему царству добра, к миру всеобщей гармонии, оно влечет его именно к эпохе Просвещения, то есть к выходу (Ausgang) из несовершеннолетия, переходу из детства в состояние взрослости. Доказательству этой историософской гипотезы и посвящены все исторические сочинения позднего Канта.

Но остается тем не менее вопрос: а что дает право человеку говорить о собственном совершеннолетии, что оправдывает его

безмятежности тысячи столетий, то можно было бы дать удовлетворительный ответ на вопрос, зачем они, собственно, существуют?».

¹ Там же. С. 88.

² В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» 1784 г. Кант делает неожиданное предположение, что если человеческий род выполнит такую задачу, подчинит самого себя моральному закону, он получит право занять «среди наших соседей во Вселенной не самое последнее место». Избавившись от необходимости во внешнем господине, человек сам станет «господином» во Вселенной. Эта гипотеза парадоксально соединяет «звездное небо над головой» и «моральный закон внутри нас», которые оказываются не так уж оторваны друг от друга. См. там же. С. 38.

мужество признать себя взрослым? Ни рассудок, подводящий эмпирические факты под общую категорию, ни практический разум с его универсальными максимами не отвечают на вопрос о допустимости или недопустимости приложения категории «совершеннолетия» к той или иной предметной реальности, к определенному моменту в истории человеческого рода, конкретной социальной или же национальной общности. Кант использует в своей характеристике Просвещения такую субъективную категорию, как «мужество», «недостаток» которого, по его мнению, объясняет задержку в развитии уже «созревшего» для самостоятельности человека. Но если мы перевернем формулу Канта, то будем вправе говорить о совсем ином, можно сказать, противоположном «мужестве» – мужестве признать себя еще не достигшим совершеннолетия, мужестве сознаться в собственной незрелости, и – вопреки императивам Просвещения, зафиксированным Кантом, – принять авторитет книги, «мыслящей за меня», «духовного пастыря», заменяющего совесть, или же «врача», предписывающего определенный образ жизни.¹ Очевидно, в отсутствие надежного и объективного свидетельства собственной «взрослости» оба решения – в пользу Просвещения и против Просвещения – готовность принять факт собственной взрослости или намерение отказаться от него – потребуют примерно равной меры философской отваги. И к откашившимся от совершеннолетия людям нельзя будет приложить категорию «вины», как будет неуместна та же категория для «дикарей», отважившихся принять руководство «культурных наций». Основной вопрос в данном случае для Канта состоит в том, откуда мы знаем, что мы уже не «дикари», о том, что не существует таких более «культурных», чем мы сами, наций, духовному господству которых нам бы следовало подчиниться?

Отметим, что из ответа на эту философскую дилемму и рождаются оба проекта – Просвещение и Контрпросвещение. В эпоху Просвещения считалось, что современный человек обладает теми правами, которые вытекают из факта его совершеннолетия, как бы широко или, напротив, узко эти права ни трактовались. Контрпро-

¹ Кант И. Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (части 1, 2) // Кант И. К вечному миру. Сборник. М.: РИПОЛ классик, 2020. С. 50.

свещение настаивает на том, что современный человек в определенном смысле еще «ребенок» и его личная совесть, его собственное представление о счастье не могут служить ему надежной опорой в жизни. Человеку еще требуется «духовный пастырь» – как замена его еще не вполне зрелой совести. Вопрос для мыслящего в рамках Контрпросвещения человека состоит в том, кому следует подчиниться, кому нужно довериться настолько безоговорочно, чтобы в случае столкновения личной совести или личного мнения с требованиями внешнего авторитета без колебаний предпочесть второе?

Кант, конечно, понимал всю сложность своей ставки на проект Просвещения, антропологическая обоснованность которого держалась на чисто гипотетическом представлении человека о своей исторической «взрослости». Вопросу, что на самом деле может служить исторической гарантией претензий современного человека на «взросłość», посвящен весь второй раздел «Спора факультетов», где Кант задается вопросом, на какой особый опыт может опереться разум человека, чтобы вынести суждение о своей способности быть «творцом» истории? Кант прямо формулирует свой вопрос: «как возможна история a priori», как прийти к выводу, что история меняет свой характер и наступает время, когда человек обретает способность «быть причиной своего движения к лучшему и его творцом (так как это должно быть деянием наделенного свободой существа)»¹? Полагаю, этот вопрос и есть по существу тот, что ставим мы: когда человек обретает право считать себя «совершеннолетними», и именно это дает нам всем основание говорить – мы вступили в эпоху Просвещения, в которой непризнание собственной «взрослости» может быть поставлено человеку в вину? Отмечу, «Спор факультетов» есть во многом продолжение заметки с ответом на вопрос «Что такое Просвещение?», написанной 14 годами ранее. Три раздела этой работы прямо связаны с тремя выделенными в заметке 1784 г. признаками «совершеннолетия»: спор философского факультета с теологическим – это, конечно, и есть спор о соотношении авторитета Библии с философствующим разумом, спор философского факультета с

¹ Кант И. Спор факультетов. Пер. С нем. Ц.Г. Арзаканян, И.Д. Копцева, М.И. Левиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 198.

юридическим так или иначе касается вопроса о способности проповеданного человека жить своей совестью без контроля со стороны «духовного пастыря», но а спор философского факультета с медицинским, как он излагается в «Споре факультетов», очевидно, имеет своей предпосылкой стремление автора заботиться о продлении своей жизни самостоятельно, без постоянного медицинского надзора.

Но вернемся к главной проблематике второго раздела: какой особый опыт дает человеку право «ломать» прежнюю логику истории, в которой он являлся лишь объектом, но не творцом, в которой он не обладал достаточным духовным потенциалом для выхода во «взрослое» состояние? Вот при ответе на этот вопрос в философии Канта и появляется тема «революции», которую он называет «событием нашего времени» (die Begebenheit unserer Zeit) и в которой усматривает «исторический знак» (Gesichtzeichen), указывающий на наличие определенной *тенденции*, присущей человеческому роду *в целом*. Кант утверждает, что таковым событием явилась «революция», начавшаяся во Франции в 1789 г.¹ Подлинный ее смысл состоял не в тех или иных действиях, зачастую отвратительных с моральной точки зрения, которые совершались на сцене истории участниками французской смуты, но в эмоциональном отклике на революцию со стороны наблюдавших ее людей. Именно в силу этого, во многом парадоксального «отклика» Кант, категорически не принимавший революционного насилия, делал вывод, что это событие «в истории человечества *не будет забыто*, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию, которые на основе происходившего до сих пор не смог бы открыть ни один политик»². По существу, лишь революция, точнее, переживание революции как универсального события, позволила предсказать «объединение природы и свободы в человеческом роде по внутренним правовым принципам», то есть констатировать самостоятельность человека, обретенную им способность к моральному поведению без контроля со стороны претендентов на «духовное пастырство».

¹ Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканян, И.Д. Копцева, М.И. Левиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. С. 200.

² Там же. С. 208.

Но получается, что до революции, в частности, при ответе на вопрос «Что такое Просвещение?» за пять лет до взятия Бастилии, у Канта еще не было особых оснований говорить о наступлении совершеннолетия всего человеческого рода или конкретно – совершеннолетия своих соотечественников, подданных прусского короля. Только эмоциональный отклик на Французскую революцию, некое сверхэмпирическое понимание ее универсальности, ее вписанности в большой исторический контекст, преодолевающий национальные и даже цивилизационные, то есть узко-европейские, рамки, и делает «историю a priori» возможной, а суждение об изменении качества исторического субъекта, то есть о наступлении эпохи Просвещения, философски обоснованным.

Мы подошли сейчас к интереснейшему пункту, в котором кантовский трансцендентализм вплотную выходит к тому, что можно было бы назвать гносеологическими основаниями философии всеединства – к способности человека выносить суждения о характере своего времени или, если угодно, к умению адекватно прочитывать и интерпретировать «исторические знаки». Здесь легко перебросить мостик к символизму, поскольку такого рода «знаки» есть, вне всякого сомнения, символы, которые человеческий дух наполняет особым смыслом. Но, начав рассуждать таким образом вслед за Кантом, мы далеко уйдем от нашей темы – темы происхождения Контрпросвещения. Вне всякого сомнения, мыслитель, следующий этой традиции, читает «исторические знаки» иначе, чем просветитель. Ему Французская революция будет представляться не свидетельством окончания периода «детства» человечества, а, напротив, ясным выражением этого «детства», легко подтверждаемым как печальной судьбой революционеров, так и несовпадением их изначальных замыслов с последствиями их действий. Дело не только в том, что «революция как Сатурн» поглотила своих детей, но и в том, что она оказалась силой, не подконтрольной человеческому разуму, наивно возомнившему себя «творцом истории».

Для представителя Контрпросвещения революция это что-то вроде пожара, который устроили дети, в отсутствие взрослых решивших поиграть со спичками. Примерно такой взгляд на историю и человека вытекает из «Рассуждений о Франции» Жозефа де Местра, одного из тех произведений, что сформировало традицию

Контрпросвещения¹. В основе этого течения, однако, лежит не само признание слабости, незрелости индивидуального человеческого разума, жесткое утверждение необходимости подчинения своего народа или же всего человечества некоему внешнему авторитету, имеющему иной по отношению к современным людям исторический «возраст». В этом плане самой простой и весьма тем не менее довольно редкой формой Контрпросвещения было бы признание собственного народа, находящимся на низкой стадии развития и оттого еще не достойным политической независимости от более просвещенных и культурных наций, то есть своего рода интериоризация «колониального сознания» лишенными политической субъектности народами. Признаемся, подобное «колониальное» Контрпросвещение есть исключительное редкое явление, в России оно ассоциируется не столько с каким-то реальным автором, сколько с известным персонажем «Братьев Карамазовых», рассуждавшем о желательности для «глупой» нации покориться «умной».

Петр Чаадаев как классик русского Контрпросвещения

Между тем и в Европе, и в России в течение XIX в. было немало интеллектуальных попыток обнаружить в политической реальности внешний авторитет, то есть институцию, отмеченную иным историческим «возрастом», чем основная масса населения, долженствующая следовать рекомендациям этого авторитета. В первую очередь следует, конечно, говорить о папе римском, в нем вышеупомянутый де Местр обнаружил возможный центр западной цивилизации, подрыв которого в эпоху Реформации и стал причиной последующего революционного обвала. Если мы обратимся к русской философской мысли, то увидим, что если не политический проект де Местра, то сама постулируемая им логика Контрпросвещения находят здесь самый благоприятный прием. Особое значение здесь имеет фигура прямого последователя, можно даже сказать эпигона де Местра – Петра Чаадаева, «Философические письма» которого следовало бы назвать самым выдающимся памятником отечественного Контрпросвещения или во всяком случае его стартовой точкой.

¹ Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М.: Россспэн, 1997.

Главная идея Чаадаева – необходимость поддержания внутри европейского культурного пространства безусловного доверия к какой-то внешней институции, обеспечивающей социальное воплощение христианской идеи. Таковой институцией для Запада являлся римский понтифик, а для России – царь. Чаадаев до сегодняшнего дня совершенно ошибочно считается патриархом отечественного либерализма и даже представителем русского Просвещения, тогда как именно в его работах идея Контрпросвещения получила наиболее систематическое в русской литературе описание. Пропаганду Контрпросвещения Чаадаев считал исторической миссией России: в 1840-е годы он полагал, что Россия должна способствовать возвращению надломленной Реформацией Европы к идеалам Средневековья, то есть к новому подчинению народов своему верховному духовному пастырю. Образцом такой требующей безусловного повиновения власти для Чаадаева являлось теократическое правление Моисея, который вел свой народ в землю обетованную в течение 40 лет, не рассчитывая на понимание евреями значения этого перехода. Точно так, не давая отчета народам в своих поступках, римский понтифик и русский царь двигали их в исторически правильном направлении – в сторону практической реализации христианства или же в сторону выхода из состояния азиатчины.

Но народы и до сегодняшнего дня еще не вышли из состояния исторического младенчества, и именно понимание этого обстоятельства – принципиальной незрелости, «несовершеннолетия» народов – и должна привнести в западный мир Россия. Именно в этом и могла бы, по мнению Чаадаева, состоять «русская идея», если бы она была правильно понята и сформулирована соотечественниками, если бы Россия не стала настаивать на каком-то своем, особом, отличном от Европы, историческом пути, а посвятила себя своей Богом заповеданной миссии. Настаивая на необходимости помочь европейской реакции в борьбе с демоном революции 1848 г. и возражая изоляционистам-славянофилам, Чаадаев писал в письме 26 сентября 1849 г. А.С. Хомякову: «<...> Европа нам завидует, и уверен, что если бы лучше нас знала, если бы видела, как благоденствуем у себя дома, то еще пуще стала бы завидовать, но из этого не следует, что нам должно было оставить о ней попечение. Вражда ее не должна нас лишать нашего высокого призыва спа-

сти порядок, возвратить народам покой, научить их повиноваться властям так, как мы сами им повинуемся, одним словом, внести в мир, преданный безнадежно, наше спасительное начало»¹. Публикатор и комментатор этого письма, известный историк философии З.А. Каменский обнаруживает в данном пассаже по поводу «нашего спасительного начала» «иронию Чаадаева»². Но ровно ту же мысль можно обнаружить и в более раннем письме П.Я. Чаадаева к Ф.И. Тютчеву за июль 1848 г., где он более подробно раскрывает суть того «спасительного начала», которым обладает Россия и которого не хватает охваченной новой волной революции Европе, это начало состоит в: «<...> доблести наших отцов, их духе покорности, их привязанности к государю, их пристрастии к самоотвержению и самоотречению <...>»³.

Только ослепление укоренившимся в исторической традиции ложным представлением о Чаадаеве как о критически мыслящем либерале, если не политическом революционере, может оправдать суждение другого историографа – Д.И. Шаховского, который, не принимая во внимание весь контрпросветительский пафос «Философических писем», считает, что в данном утверждении «сквозит явная ирония, Чаадаев знает, что на одном “смирении” и “самоотречении”, которые Тютчев считает коренными чертами русской идеи, далеко не уедешь <...>»⁴. На самом деле то, что Чаадаев в этот момент называет нашим «спасительным началом», и составляет прямой смысл его «Философических писем»: речь идет об отрицании важнейшей идеи Просвещения об автономии человеческого разума, о его способности стать надежным руководством для человека в его историческом пути. По мнению Чаадаева, человек не обрел и, вероятно, никогда не обретет в своем земном историческом пути достаточного духовного потенциала, чтобы обладать правом на свободу и независимость. Само представление о наличии данного права уже есть идейное основание

¹ Здесь и далее цит. по: Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. М.: Наука, 1991. С. 225.

² Там же в комментариях: Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. С. 377.

³ Там же. С. 214.

⁴ Там же. С. 367.

революции, за которую Кант и Сократ поэтому несут не меньшую ответственность, чем Руссо или Вольтер. По существу, для Чаадаева европейская революция сродни бунту евреев против диктатуры Моисея¹, ведущего свой народ в землю обетованную, которую большинству из странствующих израильтян не суждено будет увидеть при жизни.

Логика Контрпросвещения в нравственной философии Вл. Соловьева

В традиции отечественного Контрпросвещения духовными наследниками Чаадаева выступают сразу несколько мыслителей. Прежде всего это Тютчев, который по-славянофильски резко противопоставил российский источник авторитета – царскую власть – любым западным претензиям на обладание имперским статусом. По мнению Тютчева, только Россия как наследница Византии имеет право на империю, а поэтому весь политический и социальный порядок Запада и само его существование как имперско-цивилизационного проекта можно считать уязвимым с мистической точки зрения, что и обнажила революция 1848 г. Другим продолжателем контрпросветительского дискурса может считаться Гоголь как автор «Выбранных мест из переписки с друзьями», в которых тема социальной ответственности верхов за моральный облик низов полностью вытесняет тему свободы, в том числе правовой эманципации². Противоречивым завершением этой традиции может счи-

¹ Отсюда вытекает и признание ужаснувших Вольтера и просветителей репрессий Моисея как против чужих народов, так и против своих сограждан, отступивших от своей миссии. По мнению Чаадаева, просветительская философия «не понимала, что человек, бывший столь выдающимся орудием в руках пророков, поверенным всеми его тайн, мог действовать только подобно пророкам, подобно природе; что время и поколения людей не могли иметь для него никакой ценности; что миссия его заключалась не в том, чтобы проявить образец справедливости и нравственного совершенства, а в том, чтобы внедрить в человеческий разум величайшую идею, которую разум этот не мог произвести сам». Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. М.: Наука, 1991. С. 424.

² Межуев Б.В. Проблема Гоголя: «ответственность» вместо «свободы» // Русский журнал. 2009. 3 апреля; <http://www.russ.ru/pole/Problema-Gogolya-otvetstvennost-vmesto-svobody>

татьсятеократическая проповедь Владимира Соловьева, мыслителя, задумавшего в своем всеобъемлющем мистико-политическом синтезе объединить в одном проекте сразу две центральные для проекта Контрпросвещения фигуры – римского первосвященника и российского императора, добавив к ним фигуру третью – носителя пророческого начала. Все ошибки средневековой теократии, по мнению Вл. Соловьева, объяснялись отсутствием третьего начала теократии в системе разделения «сакральных авторитетов», а именно пророческого начала.

Но Вл. Соловьев замахнулся и на нечто большее – а именно на синтез Просвещения и Контрпросвещения, что и проявилось в его несколько оксюморонном выражении «свободная теократия». По сути самого понятия теократия не может быть свободной, ибо если власть исходит от Бога, то человеку явно непозволительно искать свободу от этой власти. Вл. Соловьев сам прекрасно понимал демонический характер такой свободы и неоднократно указывал в поздних работах, что свобода от Бога – удел падших ангелов. Тем не менее от идеи сверхличного и сверхобщественного начала власти Вл. Соловьев не отрекался никогда. Существует очень популярная точка зрения, что в 1890-е годы Вл. Соловьев отказался от теократии, вообще от социального утопизма и пришел к кантианской идеи «автономии добра», каковая и была им заявлена во введении к его труду по нравственной философии. Первым мысль о том, что поздний Вл. Соловьев стал кантианцем, высказал профессор Санкт-Петербургского университета Александр Введенский в статье 1901 г. «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева»¹. Однако более развернуто фактически ту же точку зрения обосновал в своей работе 1931 г. неокантианец С.И. Гессен². Для обоих последователей Канта не вызывало сомнения, что Вл. Соловьев в последнее десятилетие своей жизни разочаровывается в теократии и встает на позицию либерального христианства кантианского толка. Некоторым видимым противоречием с этой гипотезой было много раз декларированное фило-

¹ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56 (1). С. 2–35.

² Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Современные записки. 1931. Т. 45. С. 271–352; Т. 46. С. 321–352.

софом равнодушие к конституционному строю, но это равнодушие часто интерпретировалось как своего рода чудачество разочарованного славянофила.

От внимания интерпретаторов соловьевского творчества постоянно ускользала статья «Значение государства»¹, которую философ опубликовал в журнале «Вестник Европы» в декабре 1895 г. По первоначальному плану книги «Основания нравственной философии», который Вл. Соловьев привел в письме кн. С.Н. Трубецкому от 24 декабря 1894 г., данная статья, не вошедшая ни в одно из двух прижизненных изданий, должна была войти в состав будущей книги в качестве главы VI «Государство. Право и власть. [Этика и] политика» третьей части «Прикладная этика. Или учение о применении нравственного начала к человеческому обществу»². Первый параграф статьи «Значение государства» целиком, хотя и с некоторыми изменениями, был включен автором в финальную часть 17-й главы книги «Нравственность и право». Вл. Соловьев только добавил к нему дополнительный абзац, служащий переходом к 18-й главе, повествующей о «смысле войны».

Можно предположить, что и вышедшая в двух номерах «Вестника Европы» за 1896 г., январском и апрельском, статья «Византизм и Россия» также рассматривалась философом как первый, журнальный вариант отдельных глав его книги по нравственной философии, предположительно, гл. VIII–X его раннего плана: «Государство и Церковь»; «[Идеал свободной теократии]. Отвлеченный клерикализм и мнимая теократия»; «Идеал свободной или истинной теократии»». В итоге, однако, из этого цикла в окончательную редакцию книги вошла только опубликованная в ноябрьском номере за 1895 г. «Вестника Европы» статья «Нравственность и право», дополненная небольшим фрагментом последующей статьи всего цикла. Тем не менее из первоначального плана «Оправдания добра» следует тот факт, что философ не отверг при написании своего труда по нравственной философии идею «свободной теократии», но собирался вернуться к ней в сво-

¹ Соловьев В.С. Значение государства // «Вестник Европы». 1895. № 12. С. 803–814.

² ОПИ ГИМ, ф. 98, е. х. 3, л. 65; е. х. 7, л. 86–88; цит. по: Борисова И.В., Коллеров М.А., Носов А.А. К истории одной дружбы. В.С. Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой // «De Visu». 1993. № 8 (9). С. 13.

ем сочинении. Другое дело, что сделать это он не решился по причинам общественно-политического характера.

Едва ли будет ошибочным предположение, что большая часть статьи «Значение государства», равно как и полноценное описание «идеала свободной или истинной теократии», не попали в окончательный текст книги по причине того, что именно в этом материале Вл. Соловьев более откровенно, чем в других работах позднего периода, обозначил свой взгляд на государственное устройство, объявив себя сторонником самодержавия. По мнению Вл. Соловьева, «западноевропейская политическая идея», как она смогла выразить себя в конституционном строе европейских государств, сводит государственность лишь к равновесию противоборствующих сил (описывая западноевропейскую конституционную идею, Вл. Соловьев прямо ссылается на концепцию Ф. Гизо, изложенную им в работе «История цивилизации в Европе»)¹. Однако эта идея оставляет без ответа вопрос, каким образом, действием каких факторов этот баланс все-таки сдвигается к лучшему, «какая сила управляет совершенствованием» общества. «Западноевропейской политической идеей» Вл. Соловьев противопоставляет идею христианской монархии, выдвинутую Византией, хотя ею и не осуществленную. Характеризуя эту идею, Вл. Соловьев использует выражение «самодержавие совести»². Философ дает ей такое смысловое описание: «Носитель верховной власти, порученной ему от Бога правды и милости, не подлежит никаким ограничениям, кроме нравственных; он может все, что согласно с совестью, и не должен ничего, что ей противно». Вл. Соловьев подчеркивает теократический статус христианской монархии, утверждая, что идеальный самодержец – «служитель и представитель только того, что по существу не может быть дурным, – воли Божией, и величие такого положения равно только величию его ответственности»³.

Иными словами, Вл. Соловьев в конце жизни отнюдь не разрывается с идеей Контрпросвещения и не встает окончательно на кантианскую, просветительскую позицию. Конечно, философ, ра-

¹ Соловьев В.С. Значение государства // «Вестник Европы». 1895. № 12. С. 810.

² Там же. С. 812.

³ Там же.

тующий за свободу совести, за право человека открыто исповедовать свою веру и свободно высказывать свои убеждения, подписался бы под требованием Канта – «рассуждай, но подчиняйся». По этому пункту разногласий с немецким философом у Вл. Соловьева не было. Но в то же время он не мог считать человека настолько взрослым, чтобы позволить ему обойтись без той самой внешней управляющей силы, какой для целостной Европы могли являться только римский первосвященник и русский царь. Народы должны были подчиниться их власти свободно, на основе личного осознания собственной исторической ограниченности, из чувства благоговения к высшим лицам теократии, аналогичного тому, что младенец испытывает по отношению к своим родителям.

Вся противоречивость проекта Вл. Соловьева, конечно же, шеллингианского по своему истоку, состояла в сочетании элементов Просвещения и Контрпросвещения. Политико-философская идея Вл. Соловьева заключалась в признании необходимости синтеза этих течений, причем гораздо более фундаментального, чем тот, на который рассчитывал Гегель в своем апофеозе конституционной прусской монархии. Просвещение, по схеме Вл. Соловьева, как бы проходит цикл своего развития, в итоге которого человек свободно принимает факт собственного несовершеннолетия и с благоговением подчиняется тройственной иерархии царя, первосвященника и пророка. Свобода здесь мыслится как снимаемый в ходе последующего синтеза моментialectического саморазвертывания того, что можно было бы назвать идеей христианской Церкви или же теократического устройства. Как только этот момент оказывается снят, потребность в свободе не просто исчезает, но и прямо становится чем-то недозволительным. Это итоговое «обнуление» свободы и вызвало в целом обоснованные упреки в адрес «Оправдания добра» со стороны гегельянца Б.Н. Чичерина, для которого любая романтическая концепция целостности, включая соловьевскую, логически вела к оправданию инквизиции, подавлению инакомыслия, отрицанию права человека на неприкосновенность приватного пространства. В своем критическом разборе нравственной философии Вл. Соловьева Б.Н. Чичерин не без успеха выявил ее контрпросветительские аспекты, которые тот не смог скрыть, даже устранив из окончательного варианта книги весь тот раздел, что был связан с «идеалом свободной теократии».

И критика со стороны ведущего русского гегельянца явно болезненно переживалась философом. Б.Н. Чичерин по мотивам, скорее, конъюнктурным, чем принципиальным, хотел скрыть от широкого читателя свою сохраняющуюся принадлежность традиции Контрпросвещения, к тому времени уже воспринимаемую либеральным окружением Вл. Соловьева в качестве реакционной.

Контрпросвещение от имени будущего

Идея Контрпросвещения, или же контрмодерна, как я лично предпочитаю писать и говорить в других статьях, проходит такой же периодialectического саморазвертывания, как и идея свободы, что лежит в основе европейского прогресса согласно Гегелю. Исходной проблемой этой диалектики является проблема существования в одном времени людей, институтов или же культур, имеющих предположительно «разный» исторический возраст. Эту проблему можно сформулировать и так, если мы считаем, что мы еще не вышли из состояния «несовершеннолетия», то кому мы должны подчиняться, кого слушаться, чье мнение ставить выше голоса нашей собственной совести. Проще говоря, откуда должен прийти «духовный пастырь»?

На этот вопрос возможны два ответа, один ответ – он должен прийти из прошлого, он исторически «старше» большинства людей, и в силу этого он является не просто хранителем, но и также истинным интерпретатором традиции, верность которой предохраняет пока еще не вышедшее из детства человечество от срыва в хаос. Так, римский понтифик мыслится католической церковью как представитель религиозной традиции, обладающей сакральным авторитетом в вопросах веры, то есть правильной трактовки доктрины. «Контрпросвещение» от имени прошлого обращается к сакральной фигуре Первого Отца, своего рода Первостарейшины.

Но возможен и второй ответ на вопрос о разнице исторических «возрастов». Согласно этому ответу, к нам должны явиться некие «люди из будущего», ведающие пути истории, сознающие ее направленность, обладающие сверхкомпетенциями, коими не обладаем мы, задержавшиеся в прошлом, и именно руководству этих «людей будущего» современные, то есть еще далеко не «совершеннолетние», люди и должны будут подчиниться. Будут ли

они при этом обладать правом «рассуждать» или же «люди будущего» этого права их лишат – вопрос второстепенный и к сути проблемы Просвещения / Контрпросвещения отношения явно не имеющий. Главное в том, что в рамках этой «прогрессистской» версии Контрпросвещения привязанность человека к традиции, прошлому, национальным или же религиозным истокам мыслится как ограниченность, от которой «духовные пастыри» из будущего призваны вывести человечество. В принципе, глубоко продумывавший все эти аспекты Контрпросвещения Вл. Соловьев вводил в свой теократический синтез фигуру такого сакрального представителя «будущего» – религиозного пророка. Разумеется, Вл. Соловьев полагал, что в его теократической схеме первосвященник и пророк будут всегда находить согласие, подобно пророку Моисей и первосвященнику Аарону в древнеизраильской теократии. Однако конфликт между Контрпросвещением от имени прошлого и Контрпросвещением от имени будущего далеко не всегда может находить благополучное, не говоря уже о гармоничном, разрешение.

В истории уже было проиграно несколько вариантов Контрпросвещения от имени будущего, причем никак не связанного ни с религией, ни с мистикой. «Просвещенные» народы оправдывали свою власть над «дикими» народами на основании своей большей «зрелости», продвинутости в будущее, а прогрессивные классы с помощью примерно тех же аргументов обосновывали свою гегемонию над классами якобы «реакционными». Типичной формой подобного Контрпросвещения от имени будущего может считаться идея «диктатуры пролетариата» – социальный строй, при котором более «продвинутый» класс должен был вести за собой классы более «отсталые». Если бы представители отсталых классов согласились признать себя еще недостаточно «зрелыми», чтобы двигаться по истории самостоятельно, без посредничества более прогрессивного гегемона, и развернули бы свое согласие на диктатуру иного, высшего класса в особую философию истории – эта позиция вполне бы укладывалась в логику Контрпросвещения, только действующего от имени перспектив будущего, а не заветов прошлого. Во всех подобных случаях признание себя «несовершеннолетним» предполагало бы наличие какого-то либо более зрелого, осененного жизненным опытом, либо, напротив, более передового

слоя людей, который в этом случае мог бы выступить в роли «духовных пастырей». Но если вопрос ставится о человечестве в целом, то в таком случае логика Контрпросвещения требует появления каких-то внечеловеческих или сверхчеловеческих сил, которые бы могли вести людей в будущее. Откуда эти силы могли бы появиться, если оставить в стороне религиозную мистику?

Один из вариантов ответа на этот вопрос странным образом проглядывает уже в рассуждениях Канта о способности человеческого рода занимать какое-то лидирующее положение среди сородичей во вселенной в случае обретения моральной самостоятельности. Можно допустить, что таковую самостоятельность ранее жителей Земли обретет какая-то иная внеземная раса, и если она будет более развита и более могущественна, чем люди, у нее появится моральное право «выводить человечество из состояния детства». Все возможные исторические коллизии, касающиеся подобного рода появления у человечества самозваных «родителей» и «акушеров», получили подробное описание в научной фантастике – западной и отечественной. Парадигмальным в этом отношении произведением может считаться знаменитый роман 1953 г. британского писателя Артура Кларка «Конец детства». В этом произведении автор так до конца и не дает ответа на вопрос, следует ли считать инопланетных Сверхправителей, установивших свой контроль над Землей и предотвративших ядерную войну между сверхдержавами, «благодетелями человечества» или же в них нужно видеть посланцев из ада, о чем свидетельствует их инфернальный облик. В результате сознательной деятельности Сверхправителей Земля гибнет, человечество вымирает, а выжившие дети приобщаются к какому-то коллективному Разуму, обиталище которого более всего напоминает преисподнюю. Читателю остается право выбирать, как относиться к тому, что произошло с Землей и человечеством – как к неизбежному итогу безжалостной антропологической эволюции, или же как следствию забвения человеком тех предупреждений о будущем, которые оставила ему христианская традиция. И хотя сам Кларк, как убежденный атеист, вероятно, склонялся именно к первой гипотезе, он воздерживался от того, чтобы художественными средствами опровергнуть вторую. Более того, он дал понять, что у людей были возможности бороться с Сверхправителями, однако люди не решились их ис-

пользовать, после некоторых колебаний приняв опеку инопланетных «пастырей».

Известная повесть братьев Стругацких «Гадкие лебеди» 1967 г., впоследствии включенная писателями в роман «Хромая судьба», как часто отмечалось исследователями, в частности В.В. Сербиненко, была написана под явным влиянием романа Артура Кларка. Однако если у Кларка смысловые акценты не пропущены с полной отчетливостью, и читатель волен делать собственные выводы, то Стругацкие снимают эту двойственность – для них мокрецы, «люди из будущего», и в самом деле являются надежными поводырями детей, их проводниками в светлое будущее. «Мокрецы» выводят детей из «египетского плена», то есть из развернутого и лицемерного мира взрослых. В обоих случаях мы имеем дело с тем же самым парадоксальным возвращением логики Контрпросвещения, только не в традиционалистском, а в футуристическом осмыслении. Понятно, что в роли «инопланетян» или «людей из будущего» могут выступать в реальности какие-то самозваные пророки или же провозглашающие себя «пробужденными», «проснувшимися» люди, в силу тех или иных ментальных и психологических обстоятельств признающие себя наделенными сверхчеловеческими способностями. Однако от имени будущего может говорить не только живое существо – существует популярная гипотеза, что роль «духовного пастыря» человечества через некоторое время сможет сыграть искусственный интеллект. В футурологии эта гипотеза часто проходит под маркером «трансгуманизм», некоторые его сторонники прогнозируют уже в ближайшее время наступление того момента антропологической эволюции, когда искусственный интеллект выйдет из-под контроля человека и начнет самостоятельно творить историю. Этот момент описывается в концепциях трансгуманизма термином «технологическая сингулярность». Проблема трансгуманизма в контексте проблемы Просвещения требует рассмотрения в особой статье, сейчас же нам важно показать, что это течение может считаться в своем роде логическим итогом диалектики Контрпросвещения.

К чему ведет диалектика Контрпросвещения

Итак, подведем некоторые итоги. Выводы нашего анализа таковы: Контрпросвещение не может быть сведено лишь к какой-

то определенной эпохе в истории общественной мысли или же к реакционному идеиному течению, предположительно, сошедшему на нет к концу XIX в. Контрпросвещение – это столь же мощная идеиная традиция, как и само Просвещение, и проходит сквозь всю историю современности как ее неотъемлемый компонент. Современные люди в одно и то же время могут считать себя и вышедшиими из состояния «несовершеннолетия», и продолжающими пребывать в этом состоянии, полагаясь в своих действиях на некий внешний авторитет. Вполне мыслимы и даже весьма распространены в истории современности социально-идеологические конструкции, сочетающие элементы Просвещения и Контрпросвещения, самым очевидным из них являются те или иные идеологии, оправдывающие колониальное господство – гегемонию якобы «взрослых», «просвещенных» народов над якобы «несовершеннолетними», «непросвещенными».

Более того, весьма вероятно, что любой конкретный социальный порядок с наличествующими в нем элементами иерархии и подчинения всегда содержит в себе те или иные стороны, которые отражают именно логику Контрпросвещения. Однако динамику эпохи модерна задает конфликт между социальным порядком, с его обязательными контрпросветительскими чертами, и императивом равенства, требованием классовой эманципации и национального равноправия. Разрешением этого противоречия могло бы стать вынесение топоса «сакрального авторитета» к какому-то сверхчеловеческому началу, лежащему за пределами человечества как биологического вида. Все эти идеи прорабатываются сегодня в так называемой философии трансгуманизма, но нельзя исключать, что сам трансгуманизм – отнюдь не последняя форма, где воплощается диалектика Контрпросвещения, которая, как мы хотели продемонстрировать в данном тексте, ведет человека от верности заветам прошлого к безусловной лояльности неведомому будущему.

Со своей стороны хотим подчеркнуть, что в условиях наступления футуристической версии Контрпросвещения мы считаем актуальным акцентирование консервативных аспектов самой концепции Просвещения в той формулировке, как она была предложена Кантом. Это делает необходимым разработку философского проекта консервативного Просвещения, но обсуждение возможностей и перспектив этого проекта, несомненно, выходит за рамки

данной статьи, которая призвана указать на философскую неоднородность модерна или современности, в котором логика Контрпросвещения играет такую выдающуюся роль.

Список литературы

1. Арендт Х. Лекции по политической философии Канта. СПб.: Наука, 2012.
2. Борисова И.В., Колеров М.А., Носов А.А. К истории одной дружбы. В.С. Соловьев и кн. С.Н. Трубецкой // «De Visu», 1993, № 8 (9).
3. Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 56 (1).
4. Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Современные записки. 1931. Т. 45.
5. Гессен С.И. Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и Вл. Соловьева // Современные записки. 1931. Т. 46.
6. Межуев Б.В. Проблема Гоголя: «ответственность» вместо «свободы» // Русский журнал. 2009. 3 апреля; <http://www.russ.ru/pole/Problema-Gogolya-otvetstvennost-vmesto-svobody>
7. Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М.: Россспэн, 1997.
8. Кант И. К вечному миру. Сборник. М.: РИПОЛ классик, 2020.
9. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. К вечному миру. Сборник. М.: РИПОЛ классик, 2020
10. Кант И. Рецензия на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (части 1, 2). Сборник. М.: РИПОЛ классик, 2020.
11. Кант И. Спор факультетов. Пер. С нем. Ц.Г. Арзаканян, И.Д. Копцева, М.И. Левиной. Калининград: Изд-во КГУ, 2002.
12. Соловьев В.С. Значение государства // «Вестник Европы», 1895. № 12.
13. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. М.: Наука, 1991.
14. Berlin I. The Counter-Enlightenment // Berlin I. Against the Current: Essays in the History of Ideas, ed. Henry Hardy. N. Y.: Viking Press, 1980. P. 1–24.
15. Pocock J. Enlightenment and counter-enlightenment, revolution and counter-Revolution; a eurosceptical enquiry // History of Political Thought. 1999. № 20 (1). P. 125–139.
16. McMahon D. Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity details the reaction to Voltaire and the Enlightenment in European intellectual history from 1750 to 1830. Oxford, Oxford University Press, 2001.
17. Schmidt J. What Enlightenment Project? // Political Theory. 2000. № 28/6. P. 734–757.
18. Borries K. Kant als Politiker: Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus. Leipzig. 1928.

ЭСТЕТИКА

УДК 7.01.

МИЛОВАЦ Ж.В.* ЭСТЕТИКА БЫТИЯ ТАНЦА: ОДУХОТВОРЕНИЕ ТЕЛА. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.14

Аннотация. В статье рассматриваются важнейшие составляющие хореографического действия – тело и дух танцовщика. Анализируется механизм создания эстетики хореографического образа в плоскости его ритмопластических построений. Уделяется внимание роли спонтанного состояния сознания как балетмейстера, так и исполнителя в процессе воплощения языка танцевальных форм.

Ключевые слова: танец; эстетика танца; тело; язык тела; одухотворение; дух; плоть; хореографический образ; спонтанное сознание; творчество; ритм; пластика; искусство танца; художник-балетмейстер; выразительность.

MILOVATS J.V. Aesthetics of dance being: spiritualization of the body.

Abstract. The article discusses the most important components of the choreographic action – the body and spirit of the dancer. The mechanism for creating the aesthetics of a choreographic image in the plane of its rhythmic-plastic constructions is analyzed. Attention is paid to the role of the spontaneous state of consciousness of both the choreographer and the performer in the process of implementing the language of dance forms.

* Миловац Ж.В. Институт научной информации по общественным наукам РАН, отдел философии, кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник, Москва, Россия, tanez97@gmail.com

Keywords: dance; dance aesthetics; body; body language; spirituality; spirit; flesh; choreographic image; spontaneous consciousness; creativity; rhythm; plasticity; art of dance; artist-choreographer; expressiveness.

Танцевальная «мысль» воплощается через тело танцовщика. Хореографическая лексика обретает смысл через одухотворение телесности исполнителя. Язык тела выступает способом построения хореографических композиций. Диалог тела и духа в танце – суть ритмопластического мышления при создании хореографических образов.

Бытует мнение, что танец как вид искусства в своем максимальном проявлении представлен среди молодых исполнителей, передающих через свойственную им жизненную энергию накал чувств и движений. Отчасти подобное измышление верно. Вспомним слова известного российского танцовщика, впоследствии президента Парижской академии танца Сержа Лифаря: «Говорить о танце – значит говорить о молодости». Перефразируя данную мысль, осмелимся утверждать, что молодость есть «тело» танца, а зрелость – эстетические переживания, «душа» танцевальных преобразований. Казалось бы, парадокс, но именно в нем скрыто единение несоединимого, мгновение и вечность, неподвижность и динамизм, очевидное и тайное, знакомое и необъяснимое.

Танец как форма художественной коммуникации есть пространство воплощения синтеза разных культур, первобытности и современности, сакральности и раскованности, намека и открытости, самодостаточности жеста и скульптурности «плоти», музыкальной «ткани» и бытия движения через ритм.

О связи ритма и пляски рассуждал Платон: «Ритм – высшее выражение порядка человеческого духа – внедряется в него при посредстве движений тела, и только при посредстве пляски можно познать ритм» [Цит. по: Вашкевич, 1908, с. 13]. В стихии пляски, в процессе ритмичных движений происходит эманация тела танцовщика как одухотворенной субстанции, порождающей новации хореографического языка. В спонтанном танце, на наш взгляд, с наибольшей силой проявляется обновление тела в плоскости ритмопластической хореографии. «Спонтанный танец задает собственную структуру ритма, создающего внутреннюю гармонию творческого субъекта. Только лишь в телесном танце мы способны

всеохватно войти в мир, наполненный грезами. Только в ритмах спонтанной хореографии происходит перманентное порождение истины бытия» [Пименова, 1997, с. 154].

Хореографическая мысль базируется на визуальных, музыкальных впечатлениях. Для художника-балетмейстера, создающего хореографический текст, важно уловить сущность мимолетности бытия в его вечном становлении и далее выразить это художественным образом через динамику танцевальной плоти. Плоти, «вокзарившей» на сцене дух хореографического искусства. Это подвластно только мастеру мирового балета.

К таким мастерам хореографического гения можно причислить Мориса Бежара, французского философа-балетмейстера, не перестававшего удивлять публику шедеврами современной хореографии, «говорящей» языком неповторимых культур, рас и народов, первобытных ритуалов как первоосновы понимания бытия. Поистине слияние разных эпох, ментальности посредством универсального художественного видения в контексте бежаровской эстетики, восхищающей и покоряющей неискушенную публику. Публику, которую, казалось бы, нельзя ничем удивить. Но бежаровская танцевальная драматургия в ее телесном позиционировании неустанно продолжает удивлять и оправдывать ожидания зрителя (в балетных спектаклях) новыми танцевальными формами, богатством хореографической «живописи», телесными «мазками» эстетики танца.

Удивлять – это одно из свойств философской рефлексии. Удивить, следовательно, обогатить новым содержанием и в то же время дать возможность вспомнить о прошлой событийности. Удивление в танце как посыл к первородным основам наивного движения. Движения, представленного в балете совершенной техникой, являющей собой дух художественной плоти. Плоти, постигающей бег времени, этнические связи культурных измерений (в продолжение монолога о творчестве Бежара). Хореография нескованно театральна и в то же время наполнена эстетическим экспромтом, позволяющим расширять границы танцевального мышления.

Соединение драматического начала и танцевальной экспрессии под силу великим хореографам. Подобное соединение дает возможность публике быть свидетелем рождения тайны в ее оче-

видности, красоты в ее простоте, недоступности мастера и досягаемости созданных им образов. Талантом увековечивать загадку мира и человеческую данность в танце, улыбку и печаль в телесном «свете» обладал неустанно ищущий философ танцевальных па Морис Бежар.

Однажды Роман Виктюк высказался о Бежаре: «Морис подарил миру массу неожиданных импульсов к раскрытию тайн человеческого тела. Он единственный хореограф XX века, который внес неповторимое изменение в пластическую структуру, философию и технику не балета, а всего драматического театра».

Говоря словами Марины Цветаевой, Бежару «некогда было договариваться, он весь разрывался», чтобы успеть. Вероятно, чтобы успеть создать прекрасное в творческом альянсе с композиторами Пьером Булезом и Нино Рота, Элтоном Джоном и Фредди Меркьюри, с художниками и кутюрье Джанни Версаче и Жаном-Полем Готье, Сальвадором Дали, с такими известнейшими русскими танцовщиками, как Михаил Барышников, Рудольф Нуриев, Владимир Васильев, Екатерина Максимова и Майя Плисецкая. Каждый из перечисленных современников бежаровского видения танца привносил в творческий процесс собственное художественное «я» как слагаемое целостной красоты танцевальных образов. Образов в своей завершенной архитектонике, но безграничных по восприятию и постижимых в спонтанной сопричастности зрителя и исполнителя.

Хореографическое пространство бежаровской мысли воплощает ожидание «следов» подсознания, бытие эмоциональной жизни, провоцирует спонтанный поиск обретения первородности духа, материализованного в плоти танцовщика.

Современная мировая хореография многовариантна, неожиданна, экспериментальна по сути, спорна по оценке быть произведением искусства (на статус которой претендует рожденная та или иная сценическая балетная постановка), но всегда эстетически востребована.

Сознание публики нацелено на поглощение танцевальной «плоти» в ее художественных построениях, соединение разных стилей танцевального искусства. И как пример тому – творчество голландского хореографа Ханса ван Манена, укрепившего свою репутацию в балетном мире танца как соединившего элементы

классического балета, модерна и других направлений в технике движения. Художественное сознание ван Манена определило его хореографический стиль, предполагающий чистоту и очевидную простоту, почти математическую взвешенность структур танцевальных композиций, позволяющих «вмешательство» эротических элементов притяжения и отталкивания танцующих партнеров.

Танец как одухотворенное движение плоти, как осознание тела представляет собой художественную ценность в мире духовной культуры. Культуры многоликой, с особым эстетическим видением художников, наполненной спонтанной креативностью создающих ее творцов. Балетмейстер в поле культуры посредством ритмопластического языка сочиняет хореографический текст, призванный воздействовать на сознание публики, приближая ее к эмоциональному постижению слияния тела и разума, художественного диалога между плотью и духом, временем и пространством, завершенностью и бесконечностью.

Танец как особая художественная длительность захватывает мгновение времени, преобразуя его в вечную данность роскоши движения. Он как «странник» являет миру красоту непорочности человеческого тела, вовлекает в плен эстетических удовольствий, ввергает зрителя в состояние эмоционального потрясения от осознания им своей индивидуальности в эстетике повседневности.

Талант хореографа состоит в способности использовать танцевальную технику для пробуждения в сознании публики соответствующего эмоционального состояния, неповторимого эстетического опыта.

Истинная красота – это абсолютное понятие. Восприятие красоты через гармоническую выразительность танцевального действия возможно в ситуации спонтанного сознания зрителя, производящего переживание истинного эстетического опыта в контексте художественной коммуникации. Опыта, невозможного без этической оценки реальности, наполненного творческим «вмешательством» и постигающего бытие несоединимых, но воплощенных величин: жизни и смерти, духа и плоти, мысли и тела, сущности и существования, истины и лжи, прекрасного и безобразного, добра и зла, невинности и греха, вечности и времени, гармонии и хаоса, бесконечности и завершенности, движения и покоя, верности и предательства, любви и ненависти, Бога и человека.

Истинная красота в танце носит одухотворенный характер. Степень одухотворения телесного языка раскрывается через художественную кинетику в процессе воплощения творческой идеи балетмейстера. Одухотворение тела можно наблюдать и в пластике рук, и в движениях ног исполнителя, особенно на фоне его спонтанного состояния сознания. «Контекст творчества неотделим от спонтанности. Рождение образно-смысловой палитры художественного действия обретает «плоть» в сознании художника в рамках спонтанного творчества» [Миловац, 2022, с. 215]. Путь к совершенству в танце обретает смысл в плоскости одухотворения спонтанного тела танцовщика, «повествующего» об эстетике бытия хореографического текста.

Список литературы

1. Вашкевич Н. История хореографии всех веков и народов. – Москва : Издательство Кнебель, 1908. – 85 с.
2. Миловац Ж.В. К вопросу о роли спонтанности сознания в художественном творчестве // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – Москва : ИНИОН, РАН. – 2022. – № 1. – С. 208–215.
3. Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. – Москва : ИФАН РАН. – 1997. – 180 с.

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

УДК 141.3

РЕМЕЗОВА И.И. «ОТ ЗЛОБЫ ДНЯ К ДОБРУ ВЕЧНОСТИ...»
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ВИЗГИН В.П. МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ
И ЛИТЕРАТУРОЙ. DOI: 10.31249/rphil/2022.03.15

ВИЗГИН В.П. Между философией и литературой. – Москва ;
Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 448 с. –
(Humanitas).

Аннотация. Рецензируемая книга посвящена рассмотрению взаимосвязей философии с другими сферами культуры – литературой, искусством. Сборник включает ряд философско-научных и литературных произведений, созданных в течение последних десяти лет.

Ключевые слова: история философии; философия и поэзия;
философия и музыка; человек и техника.

Для цитирования: Ремезова И.И. «От злобы дня к добру вечности...» [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2022. – № 3. – С. 144–156.
Рец. на кн.: ВИЗГИН В.П. Между философией и литературой. – Москва ;
Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2021. – 448 с. –
(Humanitas). – DOI: 10.31249/rphil/2022.03.15

Автор рецензируемой книги – Виктор Павлович Визгин, известный российский философ, историк философии, науки и культуры, переводчик, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН. Он хорошо известен как автор исследований квалитативизма Аристотеля, эпистемологии Гастона Башляра, творчества Мишеля Фуко и Габриэля Марселя.

Ни в одной уже изданной книге их автор не выступал в такой степени близости к собственно литературе. Недаром и названа она «Между философией и литературой». В предисловии к книге автор подчеркивает, что занятия философией никогда не отделялись у него глухой стеной от литературы и как предмета изучения, и как собственной практики письма. При этом саму философскую мысль он склонен выражать скорее в литературном опыте с его эстетическими требованиями, чем в чисто научно-академическом жанре. Он также замечает, что при этом «никогда прежде живые впечатления от прочитанных книг и их авторов не были собраны в таком количестве и в таком свободном от какой-то обязывающей дисциплинарной историко-философской рамки» (с. 7).

Работы, представленные в настоящей книге, написаны в основном в последние десять лет. Частично они уже публиковались, однако только в журналах и сборниках. Но нигде не публиковавшихся работ вообще гораздо больше. Весьма важным, на мой взгляд, следует считать признание автора о том, что во многих своих книгах он использует разрозненные записи, не скрывающие своего происхождения из повседневных впечатлений и личного опыта, отделить которые от собственно философского размышления просто невозможно. Как уже отмечалось в рецензии И.И. Блауберг на книгу В.П. Визгина «Философия Габриэля Марселя. Темы и вариации» [см.: Визгин, 2008], философская предметность с ее темами и проблемами, категориями и концептами существует для данного автора внутри личного опыта так, что связь одного с другим не скрывается, а, напротив, раскрывается. А это и придает философствованию личностно артикулированную экзистенциально-литературную окраску [см.: Блауберг, 2009]. Эта характеристика с полным правом может быть отнесена и к другим работам автора, в частности, к данной книге.

В книге собраны научно-философские статьи и философско-литературные эссе. Весь многоплановый массив текстов служит яркой иллюстрацией живого взаимодействия философии (включая ее историю) с литературой, литературоведением и культурологией.

Книга состоит из двух разделов. В первом разделе рассматриваются взаимосвязи философии и культуры. Представляется важным перечислить работы, входящие в первый раздел под заголовком «Философия и культура»: «Как я понимаю философию»;

«К обновлению истории философии: размышление ad hoc»; «Парadoxальность соотношения философии и ее истории»; «Александр Михайлов: опыт философской характеристики»; «Гачев о национальных типах религиозного чувства»; «Гачевская зима с Декартом»; «Философия и музыка»; «Поэзия и философия»; «Слезы сильнее логики: персонализм Альберта Соболева»; «Персонализм как мировоззрение и стиль мысли: мой опыт»; «К истории западной мысли: заметки к теме».

Во втором разделе книги философские проблемы и категории предстают в образе личного опыта автора, который выражается литературными средствами, в результате чего процесс философствования обретает экзистенциально-художественные характеристики.

Второй раздел, который носит название «Литература и философия», включает следующие работы: «Человек и орудие»; «“Неспелые души”: Гачев и Пришвин»; «Александр Дружинин и его дневник»; «Читая мемуары русских западников»; «Прощание с Герценом»; «Одиссея к радости Константина Бальмонта»; «Иннокентий Анненский как мыслитель»; «Читая Ремизова»; «“Голубая звезда” Бориса Зайцева»; «Читая “Замогильные записки” Шатобриана»; «Наш Стефан Цвейг»; «Читая Эрнста Юнгера»; «Читая роман Лонга»; «Из записей».

В открывающем книгу эссе «Как я понимаю философию» автор совершенно справедливо отмечает, что трудно придумать более уязвимую для критического отношения тему, поскольку она «рискует быть воспринятой или как в конечном счете набор произвольных суждений, или же как ряд банальностей и общих мест» (с. 11). При этом он отмечает, что у этой темы есть и другая ее сторона, и суть ее состоит в том, что откровенный разговор, что же такое философия, мало кого оставляет равнодушным (хотя в сообществе профессиональных философов такая тема напрямую обсуждается редко).

Важным обстоятельством для раскрытия данной темы явилось то, что автор много внимания уделил разработке проблемы генезиса науки Нового времени, результатом чего явился вывод о том, что «наука остается загадкой как в своем возникновении и бытии, так и в воздействии на человека и мир» (там же). Этот вывод естественным образом повлиял на решение вопроса о сути философского познания. «Ее познание как области культурной жиз-

ни, включая и ее собственное самопознание, безгранично. Успехи на этом пути достигнуты немалые. Но своей последней тайны философия не выдает и, по-видимому, до конца ее никогда нам не раскроет» (с. 11).

Считаю этот вывод чрезвычайно важным для характеристики творчества В.П. Визгина в целом. Трепетное и бережное отношение к «таинственности» философского познания, как и познания вообще, включая научное познание, отражает такое же трепетное отношение к окружающему миру. Важным для автора выводом является замечание о том, что «философия ближе к *бытию*, чем к *владению*: не мы владеем философией, распоряжаясь ею в наших посторонних для нее целях, а, скорее, она нами владеет, захватывая нас... философский акт – это *напряжение* всего существа человека, отзывающееся в его мышлении и в целом поведении направленностью на обретение *мудрости* как софийного просветления жизни» (с. 12). Автор также иронично замечает, что «пригласительного билета на одно лицо на банкет к мудрости-истине у философа нет. К ней философ идет вместе с другими людьми, а философствующий ум сотрудничает с душой, с миром чувств как способностей цельного человека» (там же). Упоминая тезис Платона о том, что философия есть «беседа души с самой собой», автор делает важный акцент на уверенности в невозможности философии «без перспективы братского единения людей в свете мудрости-истины» (там же). Однако одного стремления к мудрости автор полагает недостаточным, замечая, что «философия – это напряженное стремление к мудрости плюс захватывающая значимость осуществления такого стремления» (там же). Ко всему вышесказанному автор добавляет также еще один важный момент: «настоящее философствование сопровождается чувством уверенности в том, что произведенный акт обладает внутренней очевидностью, ясностью, которую он сам излучает» (с. 13), замечая, что «ясность в мыслях – благо всегда, не только в случае с философским размышлением. Но, на мой взгляд, в философии она особенно дорога, ибо труднодостижима» (там же). Невозможно не согласиться с В.П. Визгиным в том, что внутренняя двузначность, «срединность» философии – фундаментальное свойство ее природы. Она всегда «между»: «между мифом и разумом, между религией и наукой, между наукой и искусством, между полнотой Бого-

жественной жизни и скучостью человеческого удела, наконец, между мудростью и не-мудростью... Поэтому образ пути, движения, перехода – образ самой сущности философского деланья» (с. 13).

Принципиальный момент для автора состоит в том, что он понимает философию как «собственное измерение бытия» (с. 16). Это требование, подчеркивает автор, прекрасно выразил Бердяев. «Я всегда хотел, – говорит он, – чтобы философия была не *о чем-то*, а *чем-то*, обнаружением первореальности самого субъекта» [Бердяев, 1991, с. 88].

По мнению автора, многие чувствуют, что в современном мире главная опасность для философии состоит в падении ее экзистенциального тонуса. Он подчеркивает, что именно предельную *напряженную* устремленность всего существования человека, ориентированного присутствием высшей цели, именно ее обозначали как любовь к мудрости, т.е. как философию. «Речь идет о порыве, захватывающем человека целиком и влекущем его к самораскрытию через самопреодоление. Такой порыв нельзя не назвать экзистенциальным. Он не может не питаться глубоким личным опытом мыслящего любомудра» (с. 16).

Итак, любовь к мудрости как ответ на вызов экзистенциального опыта как «ожога от реальности» – вот живой исток философии.

Размышления о сути философского познания автор продолжает в следующей работе, входящей в первый раздел книги. В ней речь идет о проблемах историко-философского познания.

Мир философии, подчеркивает автор, «многоцветен и неопределенно широк, причем эта широта только возрастает в ходе истории. Мы же обычно смотрим на этот мир сквозь серое стекло *учения*. Вот ключевое слово в нашем историко-философском языке... В таком обедняющем философию взгляде учение выступает высшей и, можно сказать, единственной аутентичной ее формой. Очевидно, что это не так, если мы действительно убеждены в том, что мир философии непредсказуемо изменчив и на удивление многоцветен...» (с. 24). Автор уверен, что обновление истории философии предполагает осознание возможности ее *нестандартных* вариантов, которых может быть выдвинуто немало. «Стандартная, или доминирующая, форма истории философии, как нам представляется, базируется на сциентистском наследии XIX века, будучи

структурирована как своим центром понятием учения, доктрины или системы философа» (с. 25).

Представляется чрезвычайно важным замечание автора, что «попытаться приблизиться к нестандартной истории можно, задумавшись о том, как возможна *нескучная*, но *серезная* история философии?» (с. 32). Общепринятая модель, по его мнению, предполагает, что историк философии, как профессионал, обязан ставить в фокус своих исследований представление об учении как естественной и, можно сказать, единственной канонической форме философской мысли. При таком подходе историко-философская работа, конечно, может быть полезной и нужной не только для целей преподавания философии. Но, увы, при своей известной научной полезности нескучной ей быть трудно. Автор задается важным вопросом, каковы же самые главные условия такой историко-философской привлекательности, достигаемой без ущерба для самой сути дела? Его ответ таков: во-первых, в фокусе внимания историка науки, и в том числе философии, должна быть творческая личность, создающая научные инновации. Второе ее условие требует, по мнению автора, выхода за пределы внутринаучной «*знанияевой*» проблематики в жизнь культурного *сознания* эпохи к ее социокультурным институтам и коммуникациям. «Только помещенное в такой контекст историческое исследование может действительно глубоко осветить вопросы и собственно научно-концептуальные, имеющие прямое отношение к внутренней логике функционирования и развития научного знания» (с. 34). Третье важное условие «*нескучности*» историко-научного исследования, по словам В.П. Визгина, таково: «исторический нарратив необходимо сознательно строить так, чтобы он захватывал не только ум, но и воображение читателя» (там же). Все указанные условия создают своего рода «императив пробуждения в историке художественного начала, идущего в паре с *экзистенциальным* тонусом мысли» (там же).

Именно на этом императиве хотелось бы сделать особый акцент, поскольку он красной нитью проходит через все научное и литературное творчество В.П. Визгина, отражаясь естественным образом и в материалах настоящей книги.

В частности, указанный императив руководит мыслью автора, когда он пишет воспоминания об ушедших друзьях – Сергея

Михайловиче Половинкине и Альберте Михайловиче Соболеве (их памяти он посвящает и всю книгу).

Рисуя образ жизни и творчества Георгия Гачева, автор делает это необычайно бережно и тонко, с легкой иронией и любовью, которые сочетаются с невероятной проницательностью и остротой видения. В своем эссе «Гачевская зима с Декартом» он подмечает даже некое внешнее сходство Гачева с Декартом (кто еще мог уловить это сходство?), которое дополнялось тем обстоятельством, что, как уверен автор, смелостью и находчивостью Георгий Гачев обладал в той же примерно степени, что и Рене Декарт, герой его книги [См. Гачев, 2019].

Осуществив глубокое и всестороннее исследование творчества Георгия Гачева, автор приходит к умозаключению о том, что «Гачев своим экспериментальным диалектико-имажинитивным ходом прорывается к вечному доброму или добре в вечности, иными словами, ему приоткрывается свет оттуда... От злобы дня к добру вечности – вот “царский путь” жизни и мысли Георгия Гачева» (с. 90).

Не впадая в ложный пафос, можно смело провести аналогию этой характеристики жизни и творчества Г. Гачева с принципами подхода самого В.П. Визгина к написанию воспоминаний о чем бы то ни было и о ком бы то ни было.

Указанный принцип находит свое выражение и в том интересном ракурсе, в котором автор анализирует связь поэзии с философией. Его не удовлетворяет такой подход к проблеме, когда «поэзия и философия могут внешним образом сополагаться, практически не задевая одна другую» (с. 109). Он приходит к выводу о необходимости поиска других, более содержательных формул связи поэзии и философии. Этот вывод основывается на его уверенности в том, что «поэтическое в деятельности людей предполагает преодоление рассудочной утилитарной повседневности, будничной обыденности» (с. 110). Одним из способов такого преодоления «непраздничной обыденности» автор называет принцип «совмещения несовместимого». «Совмещение несовместимого», напоминает он нам, – это оксиморон, как и «сладкая скорбь» или «непроницаемая ясность». Суть такого типа словосочетаний как одного из начал поэзии – «состыковать по канонам рассудка противоречащие друг другу слова так, чтобы они, не “схлопнувшись”

в непродуктивную бессмысленность нарочитого алогизма, приоткрыли “окно” в сокрытую реальность как невыразимую средствами одной лишь логики и грамматики» (с. 112).

Зародышевая «клеточка» поэзии в своем окончательном происхождении покрыта тайной, ускользающей от утверждений рациональной теории поэзии. В этом, уверен автор, неотъемлемое условие поэзии, сама ее суть – «быть прорывом в измерение, трансцендентное логическому рассудку с его принципиальной атонией, беззвучностью, укороченным смыслом, урезанным в результате следования лишь нормам грамматики и логики» (с. 116).

Связь поэзии и философии не просто осмысляется автором; она живет в недрах его творческого сознания и находит воплощение в поэтических строках автора [см.: Визгин, 2019].

По мнению В.П. Визгина, достойно внимания то, что корни поэзии и философии являются единными для них обеих. Удивление и озадачивающее недоумение перед космосом с его прекрасным порядком, перед порождающим началом в нем (фюсис) с его изменчивостью и устойчивостью служат истоком, корнем и философии как стремления к высшему и полному знанию, а также, с осторожностью говорит Аристотель, мифа и поэзии. Итак, удивление, сопровождаемое чувством незнания, служит побудительным мотивом его преодолеть или в философском (или научном – по Аристотелю, это одно и то же) познании, или в мифе и поэзии.

Второй раздел книги открывает эссе «Человек и орудие», которое автор считает особенно важным для всей этой книги, а также для понимания его философско-литературных исследований в целом. Оно было написано в конце семидесятых годов и опубликовано в 1989 г. в количестве 150 экземпляров в Институте естествознания и техники, где Виктор Павлович Визгин тогда работал. В нем, по словам автора, взаимное проникновение философской медитации и литературного слова нашло наиболее рельефное выражение. Техническая цивилизация, пишет В. Визгин, всегда вызывала у него своего рода гносеологическое головокружение. «Я не мог понять: как она возможна? Как возможны вагоны, мчащиеся по рельсам и при этом не опрокидывающиеся, как возможны летающие и вычисляющие машины – первые действительно держатся в воздухе, а вторые в самом деле считают и т.д.» (с. 214).

Изумление перед лицом «депо орудий», каким является технически развитая цивилизация, при свежем ее восприятии порождало, как признается автор, своего рода экзистенциальный и эстетический шок, служащий подспудным мотивом, пружиной для попытки понять орудийный характер самой природы человека.

Формировавшаяся в такой ситуации задача выступила, по словам автора, поэтому как задача самоопределения «несовпадающего» типа сознания, находящегося в рефлексивно-критической позиции по отношению к технократическому оптимизму, сознания, осознающего себя как не-массовое и личное, единичное, хотя и далеко, конечно, не единственное в своей типологически заданной логической основе. «Иными словами, сознание *поэтическое* (от греч. «пойэзис» – созидание, творчество) осознало себя на фоне *технократического* сознания как сознания, вытесняющего личность или нивелирующего ее и искажающего ее внутренний, органический и творческий контакт с изменяющейся жизнью и притаившимся в ее тени бытием» (с. 215). Таким образом, возникла проблема не *отвлеченного* мышления, привычного для технократа и «техновера», а проблема *увлеченного* мышления – мышления в своем истоке исповедально-личного и осознанно художественно артикулированного.

В эссе анализируются две взаимоисключающие, но и взаимосвязанные установки: медитативная («созерцательная жизнь») и рационально-активистская, «технократическая» (как деградированная «деятельная жизнь»). Человек рационально использует природное бытие в орудийной деятельности, но в своем художественном творчестве и в философской медитации он устанавливает неутилитарный контакт с бытием, достигая тем самым его целостного постижения и, одновременно, самораскрытия своей личности. В сверхутилитарной творческой связи с бытием кроется в своем истоке и возможность его рационально-технического освоения.

Во второй раздел книги входит в числе прочих очерк «“Голубая звезда” Бориса Зайцева». Представляет несомненный интерес то, с каким чувством любви к жизни описывает автор свои впечатления от чтения «Дневника писателя» Бориса Зайцева [См. Зайцев, 2009].

«Всё у Зайцева-беллетриста – под знаком нежности и полутона, под знаком любви земной, человеческой, ренессансной и,

одновременно – небесно-христианской...» «важно жить интенсивно, быть собой, чувствовать неописуемое течение жизни и все, что она приносит, с восторгом трепетным, с благодарностью и благоговением, по-тагоровски, по-швейцеровски... Всеприемлющее восприятие потока времени – все замечательно, все достойно внимания, во всем жизнь, не боясь непредвиденостей, несовпадений с собой»... «Жизнь – поток, пусть трагический, но светлый, ибо от Бога, и потому прекрасный. Поток этот мягко струится между вечностью и бренностью. Поднимешь голову – звезда над потоком, поддерживающая лирическое настроение странника в беспредельности Божией... Пусть плывет значит – пусть будет так, пусть по-другому, но все будет интересным, если будешь чистосердечным, если не кривить душой и оставаться с живым впечатлением. Везде жизнь, везде люди, везде цветут сады и шуршат дожди. Все – разное, но я, другой, чем все из этого всего, могу его понимать, потому что все сущее я люблю, поскольку оно допущено и освящено Сверхсущим» (с. 346).

Завершается вторая часть книги большим разделом «Из записей». В этих разноплановых и разножанровых записях можно уловить многое из жизненного кредо автора, а также из его духовных устремлений. Например, такое размышление: «Надо только внимательно и долго жить – и все узнаешь, что тебе интересно, все раскроется. Само» (с. 382). Автор не случайно цитирует Федора Степуна: «Только интуитивное постижение духа эпохи и действующих в ней персонажей может превратить исследование, всегда имеющее характер предварительного сведения, в полноценное знание» [Степун, 2009, с. 133]. Именно ориентация на постижение духа эпохи и обретение полноценного знания – главный побудительный мотив творчества Виктора Павловича Визгина. Но полноценное знание не тождественно для него знанию строго научному, объективирующему окружающий нас материальный мир.

«Большинство философов копируют стиль науки, стремясь свою философию уподобить ей. К миру они относятся исключительно как к объекту. Я же стремлюсь его субъективизировать, т.е. за мертвыми формами и абстрактными структурами увидеть живые лица со спонтанной творческой энергией» (с. 387). Автор задается вопросом: не в том ли задушевное, еще почти неосознанное ожидание человека нашего времени, чтобы в речи философа за-

звучал наконец голос обычного человека с его естественными установками, с его болями, страхами и надеждами? Человеку сегодня мало философии как «строгой науки», мало теории – ему хочется слышать человеческую речь, зреющую в глубине его сердца. Он делится с нами таким наблюдением: «люди в последние лет двадцать меньше говорят о своей внутренней жизни, о том, в чем их вера, о сомнениях и даже о творческих планах. Зато несравненно больше стали обсуждать материальные средства в целом и работу информационных машин в частности. Жизнь от этого посегрела, стала как-то холоднее и скучнее, тоскливее» (с. 388).

Специальный параграф автор посвящает разработке такой темы, как «пространство культуры». Пространством культуры он называет литературу, науку, философию, искусство, религию, объединенные в один целостный мир. Главный его признак – неудержимое тяготение к нему человека, конституирующее поток образования, формирующего творческую личность. В поле такого тяготения человек познает мир, развивает свои созидательные способности и начинает тем самым входить в пространство культуры, удерживать его и формировать, развивать как ее субъект. Он в него входит, буквально живя культурой, питаясь ею, и поэтому сам, в конце концов, ее питает. Для человека с таким стремлением смысл жизни его собственной и общей – в созидании культуры, в творческом оживлении и обновлении ее традиций, ее наследия. «Высочайшая оценка культуры как самого важного факта мирового бытия – вот тот характерный момент, наличие которого в обществе показывает реальность присутствия в нем пространства культуры» (с. 392).

В пространстве культуры, в сфере духа важно, пишет В.П. Визгин, не столько запоминать и описывать «факты», сколько с помощью симпатического погружения схватывать порывы мыслящей души, ее скрытые, но устойчивые стремления, их внезапные или долго готовящиеся смены. Найти точный язык для выражения задушевных влечений и разочарований души важнее, чем составить «объективку» личности, попавшей под луч познающего внимания.

Вопросом серьезной обеспокоенности является для автора то обстоятельство, что в наше время «культурное пространство духа стремительно редуцируется до цивилизационно значимой цифры»

(с. 409). При этом он опирается на утверждение Н.А. Бердяева, что «в духовном мире нужно искать незыбломости. В глубине нужно искать точки опоры. Мир внешний не имеет бесконечных перспектив. Безумие в нем устраиваться на веки веков» [Бердяев, 2002, с. 380].

Завершая свою книгу, автор открывает нам свое творческое кредо:

«Я старался вернуть философии человеческий голос, освободить ее от рабского подражания науке, от амбиции стать совершенным знанием абсолюта и, восстановив единство наук, повести людей с негасимым факелом универсальной научной философии к обетованному дворцу рационального устройства на Земле. Иными словами, я хотел увести философствующую душу от колдовских чар таких волшебников-рационалистов, как Эдмунд Гуссерль, указав ей на сокровища лирической философии и экзистенциальной художественной мысли. Поэтому Кьеркегор, Марсель, Жуковский видятся мне не менее интересными и значительными мыслителями, чем Кант, Шеллинг или Гегель. Однако не надо одними жертвовать ради других. Мысль потаенно всегда хранит неизмеримый *простор*, который в свою очередь хранит и ее саму. Места хватит в нем всем. Достаточно услышать призыв *оттуда* и откликнуться на него *собственным* голосом, отбросив морок псевдофилософской и одновременно псевдофилологической схоластики, игры в слова под видом нового понимания вещей» (с. 429).

Очевидно, что автору удалось его замысел, поскольку «голос» его невозможно спутать с другими, он звучит неповторимо и незабываемо. Недаром он замечает:

«Все, что мы делаем и, может быть, в особенности, мечтаем сделать, выходит из сердечной глубины, где мы невидимым образом соединены с миром и Богом теснее, чем где-либо еще в другом “месте”. Но мы стремимся не только раскрыть эту глубину, но и сохранить в нетронутости ее девственную тишину: пусть наши мысли, чувства, стремления “в сердечной тишине встают и заходят оне”» (с. 430).

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – Москва : Книга, 1991. – 448 с.

2. Бердяев Н.А. Смысл истории. Новое Средневековье. – Москва : Канон+ : Ребилитация, 2002. – 448 с.
3. Блауберг И.И. Личный опыт как философия // Пушкин. Русский журнал о книгах. – 2009. – № 4. – С. 73–76.
4. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя. Темы и вариации. – Санкт-Петербург : Издательский Дом Мир, 2008. – 711 с.
5. Визгин В.П. Чистые тетради. Стихи. – Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 528 с.
6. Гачев Г.Д. Французский образ мира. Зимой с Декартом (роман мышления). – Москва : Академический проект : Фонд «Мир», 2019. – 828 с.
7. Зайцев Б.К. Дневник писателя. – Москва : Дом Русского Зарубежья им. А. Солженицына : Русский путь, 2009. – 208 с.
8. Степун Ф.А. Два отрывка из книги «Мистическое мировидение» // Вестник РХГА. – Санкт-Петербург, 2009. – Т. 10, вып. 4. – С. 129–140.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2022 № 3

Художник обложки и художественный редактор М.Б. Шнайдерман

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор С.Е. Шелимова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 15.07.2022

Формат 60×84/16	Бум. офсетная № 1
Печать офсетная	Цена свободная
Усл. печ. 10,0	Уч.-изд. л. 7,8
Тираж 300 экз.	Заказ № 39
(1–100 экз. – 1-й завод)	

**Институт научной информации
по общественным наукам Российской академии наук (ИНИОН РАН),**
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, 117418
<http://inion.ru>

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий**
Тел. : (925) 517-36-91, (499) 134-03-96
e-mail: shop@inion.ru

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
ООО «Амирит»
410004, Саратовская обл., г. Саратов
ул. Чернышевского, д. 88, литер У

