

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИНИОН РАН)

СОЦИАЛЬНЫЕ
И
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ
ЛИТЕРАТУРА

ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ 3

ФИЛОСОФИЯ

2023 – 4

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

Учредитель
Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук

Редакционная коллегия серии «Философия»

С.В. Мельник – д-р 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. филол. наук (ИНИОН РАН),
О.В. Летов – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *В.С. Меськов* – д-р филос. наук (МПУ), *Л.И. Мозговой* – д-р филос. наук (ДДПУ),
И.И. Ремезова – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *С.В. Погорельская* – канд. 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)

Редакторы-составители – *Е.Е. Звонова* – канд. филос. наук;
А.И. Криман

Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77-80874 от 21.04.2021

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гуманитарные 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

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.00

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Кимелев Ю.А. Неосхоластика первой половины XX века	9
Гранин Р.С. Реф. кн.: Барт Э., Си М. Второстепенные мысли: первые введения в философию	26

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Гранин Р.С. Реф. кн.: Бизли Р. Русомания: культура и создание британского модернизма, 1881–1922	30
Гранин Р.С. Реф. кн.: Бауэрс У. Итальянская идея: англо- итальянская радикальная литературная культура, 1815– 1823	35
Глухов С.В. Пережиточные культурные формы в контексте «Социодинамики культуры» Абраама Моля	40

ЭТИКА

Гранин Р.С. Реф. кн.: Луикс Р., Рискенс Т., Зибен И. Размыш- ления о европейских ценностях: в честь вклада Люка Хал- мана в исследование европейских ценностей	48
--	----

ЭСТЕТИКА

Гранин Р.С. Реф. кн.: Коппа Ф. Видинг: История.....	52
---	----

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

Цибизова И.М. Море в философии (Обзор)	57
--	----

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Летов О.В. Актуальные проблемы современной философии науки (Обзор)	79
Летов О.В. Методология науки будущего (Обзор)	86

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Цибизова И.М. Реф. ст.: Божович Н. Подготовка докторской диссертации епископом Иринеем Чиричем в Вене: вклад в создание истории сербской ветхозаветной библеистики	92
Цибизова И.М. Реф. ст.: Кисич Р. Послесоборное восприятие документа «Миссия православной церкви в современном мире»	96
Хлебников Г.В. Реф. кн.: Шмонин Д.В. Теология и университет: учебное пособие	101

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Скворцов Л.В. Интенция как духовная судьба цивилизационного самоопределения	106
Межуев Б.В. «Консервативное просвещение» и принцип страха	145
Гранин Р.С. Реф. кн.: Фукс К. Коммуникация и капитализм: критическая теория	155
Цибизова И.М. Несерьезно о серьезном. Рецензия на книгу: Кафтанджиев Х. Семиотика «абсолюта» в мире «абсолюта» ..	158

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

Погорельская С.В. Экзистенциальный Ницше. Рецензия на сборник «Ницше и французский экзистенциализм»	166
Погорельская С.В. Переводчик читает Хайдеггера. Рецензия на книгу Ж.-А. Гольдшмидта «Хайдеггер и немецкий язык» ...	171
Цибизова И.М. Раскрывая или сохраняя тайну? Рецензия на сборник «Тайны мысли XX века»	176
Погорельская С.В. Еще одна биография Таубеса. Рецензия на монографию Д. Мюллера «Профессор апокалипсиса»	180

Цибизова И.М. Необычная интерпретация. Рецензия на книгу А. Бьелик-Робсон «Марранская пасха Деррида: ссылка, выживание, предательство и метафизика отсутствующей идентичности»	185
---	-----

CONTENTS

CONTEMPORARY PHILOSOPHY

Kimelev Yu.A. Neoscholastics of the first half of the twentieth century	9
Granin R.S. Ref. book: Bart E., Si M. Secondary thoughts: the first introductions to philosophy	26

PHILOSOPHY OF CULTURE

Granin R.S. Ref. book: Beazley R. Rusomania: Culture and the Creation of British Modernism, 1881–1922	30
Granin R.S. Ref. book: Bowers U. The Italian Idea: Anglo-Italian Radical Literary Culture, 1815–1823	35
Glukhov S.V. Survivable cultural forms in the context of «Sociodynamics of Culture» by Abraham Mol	40

ETHICS

Granin R.S. Ref. book: Luix R., Riskens T., Sieben I. Reflections on European Values: in honor of Luke Hulman's contribution to the study of European values	48
--	----

AESTHETICS

Granin R.S. Ref. book: Koppa F. Viding: History	52
---	----

PHILOSOPHY OF MAN

Tsibizova I.M. The Sea in philosophy (Review)	57
---	----

PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Letov O.V. Actual problems of modern philosophy of science (Review)	79
Letov O.V. Methodology of the science of the future. (Review)	86

PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

Tsibizova I.M. Ref. Art.: Bojovic N. Preparation of a doctoral dissertation by Bishop Irinej Chiric in Vienna: Contribution to the Creation of the History of Serbian Old Testament Biblical Studies	92
Tsibizova I.M. Ref.st.: Kisich R. Post-council perception of the document «The Mission of the Orthodox Church in the modern world»	96
Khlebnikov G.V. Ref. book: Shmonin D.V. Theology and University	101

SOCIAL PHILOSOPHY

<u>Skvortsov L.V.</u> Intention as the spiritual destiny of civilizational self-determination	106
Mezhuyev B.V. «Conservative enlightenment» and the principle of fear	145
Granin R.S. Ref. book: Fuchs K. Communication and Capitalism: critical theory	155
Tsibizova I.M. Is not serious about serious things. Book review: Kaftandzhiev H. The semiotics of the «absolute» in the world of the «absolute»	158

BOOK REVIEW (REVIEWS)

Pogorelskaya C.V. Existential Nietzsche. Review of the collection «Nietzsche and French Existentialism»	166
Pogorelskaya S.V. Translator reads Heidegger. Review of the book by J.-A. Goldschmidt «Heidegger and the German language»	171
Tsibizova I.M. Revealing or keeping a secret? Review of the collection «Secrets of thought of the twentieth century»	176

Pogorelskaya S.V. Another biography of Taubes. Review of D. Muller's monograph «Professor of the Apocalypse».....	180
Tsibizova I.M. An unusual interpretation. Review of the book by A. Bjelik-Robson «Derrida's Marran Easter: Exile, Survival, Betrayal and the Metaphysics of Missing Identity»	185

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.31; 141.319

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.01

КИМЕЛЕВ Ю.А.* НЕОСХОЛАСТИКА ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ
XX ВЕКА

Аннотация. Статья посвящена неосхоластике первой половины XX в. Она делится на две части. Первая представляет собой общую характеристику неосхоластики в первой половине XX в. Вторая посвящена реконструкции позиций ряда наиболее влиятельных неосхоластов этого периода. Эта реконструкция связана главным образом с метафизической проблематикой.

Ключевые слова: неосхоластика; томизм; неотомизм; метафизика; философская теология; «естественная теология».

KIMELEV Yu.A. Neoscholastics of the first half of the twentieth century

Abstract. The article is dedicated to the Neo-Scholasticism of the first half of the XX century. Its first part is a general characterization metaphysical of the Neo-Scholasticism of the period. The second part of the article contains an exposition of the metaphysical positions of some of the most prominent Neo-Scholastic thinkers of the first half of the XX century.

Keywords: Neo-Scholasticism; Thomism; neothomism; metaphysics; philosophical theology; «natural theology».

Для цитирования: Кимелев Ю.А. Неосхоластика первой половины XX века // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубеж-

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

ная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 9–25. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.01

Данная статья является частью небольшого цикла работ, посвященных философской неосхоластике. «Схоластика» обозначает течение теологической, философской и научной мысли, которое оформилось на латинском Западе в XI–XIII вв. Это был и процесс конституирования определенной теологической и философско-теоретической традиции. Традиция окончательно утверждается в эпоху «золотого века схоластики» в XIII в., затем традиция принимает форму «второй схоластики» в XVI–XVII вв., прежде всего в Испании. На рубеже XVIII–XIX вв. схоластика претерпевает серьезный кризис. Традиция восстанавливается посредством обращения к истории, в первую очередь с опорой на творчество Фомы Аквинского. В предыдущей статье цикла были указаны основные этапы этого длительного и многообразного исторического процесса¹.

Общая характеристика философской неосхоластики первой половины XX в.

Предлагаемая общая характеристика имеет в основном мета-теоретическую направленность. В данной работе содержательный анализ представлен в рамках экспозиции метафизических воззрений ряда наиболее влиятельных представителей неотомистской мысли первой половины XX в.

Предлагаемый здесь метатеоретический анализ фиксируется на следующих моментах: связь с понтификальными основополагающими документами; неосхоластика и дискуссия первой половины XX в. о «христианской философии»; естественная технология как функция неосхоластики в рамках католического теологического комплекса.

¹ Кимелев Ю.А. Неосхоластика и схоластическая традиция // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 3. – С. 85–106.

Неосхоластика и понтификальные документы

Начиная с энциклики Льва XIII *Aeterni Patris* неосхоластика в своих основных моментах определяется фундаментальными понтификальными документами. Применительно к первой половине XX в., помимо *Aeterni Patris* следует указать на энциклику *Pascendi* Пия X (1907).

Энциклика Льва XIII была реакцией на ослабление позиций католической мысли перед лицом мощной динамики светского характера практически во всех сферах жизни – экономической, научной, культурной – Европы второй половины XIX в.

В то же время энциклика Пия X была в основном реакцией, причем жесткой, на модернистское движение как выражение стремления к созданию новой католической теологии, ориентированной на наиболее влиятельные течения современной мысли. Модернизм виделся Пию X источником разнообразных ересей. Его позиция означала поддержку неосхоластики, однако затруднялся диалог с современной мыслью.

При всех различиях общим было однозначное провозглашение приоритета философских и теологических воззрений Фомы Аквинского.

Неосхоластика и христианская философия

Вопрос о возможности или правомерности христианской философии имеет большое значение для метафизики. Если философская теория вправе претендовать, пусть и с определенными оговорками, на статус автономного конструктивного философского творчества, то «христианская философия», как кажется, по определению лишена такого права. Неудивительно поэтому, что «проблема христианской философии» является предметом пристального внимания со времени, когда была осознана возможность автономной (в первую очередь по отношению к религии) философии.

Христианская философия является объектом споров в течение многих столетий. Парадоксальным образом сам предмет появился в ту самую эпоху, когда «христианская философия» отграничила себя от теологии и утвердила себя именно как философия по отношению к ней. Это произошло в конце XVI в., в качестве

конкретного временного пункта можно указать 1597 г. – «Предисловие» и «Метафизические рассуждения» Франсиско Суареса. До этого времени «христианская философия» совсем не обязательно означала «философию» в привычном для нас смысле. Употребляя это выражение, и католические, и протестантские мыслители гораздо чаще имели в виду теологию. Лишь в процессе дифференциации определений теологии и философии в эпоху реформации и контрреформации понятие «христианская философия» во все большей мере приобретало значение «философия».

В протестантских высших учебных заведениях христианская философия сталкивается с пониманием философии, присущим Новому времени. Возникает проблема, вплоть до XX в. вызывающая бесчисленные споры. Она заключается в том, что в соответствии с таким пониманием философии «христианской философии» просто не может быть. Самое позднее после Декарта, наука, соответственно философия, понимается как автономное предприятие разума. Наука сама определяет свой предмет и свой метод, она не нуждается ни в исходных побуждениях, ни в завершении, которые пришли бы извне. Нет сомнения в том, что в рамках данного понимания науки и философии для «христианской философии» нет места. Ведь предикат «христианская» как раз ставит под вопрос то, на что притязает нововременное мышление, – автономию.

Непосредственным поводом для оживленной дискуссии вокруг «христианской философии», развернувшейся в 1920–1930-е годы нашего столетия, послужила скептическая реакция Пьера Мандонне и Доминика Шено на книги Этьена Жильсона о томизме и философии Бонавентуры, а также критика распространенных представлений о патристической и средневековой философии со стороны Эмиля Брейе, известного историка философии.

Понимание Жильсоном христианской философии можно резюмировать следующим образом. Христианская философия, прежде всего, представляет собой определенный исторический факт. Целый ряд представлений и понятий, используемых философией в течение многих столетий, обязаны своим происхождением христианскому Откровению. Жильсон делает отсюда вывод о том, что содержания Откровения могут стать составной частью философии, причем таким образом, что она не перестает быть фи-

лософией. Откровение означает не ограничение, а расширение возможностей философии, речь идет о «порождающем откровении разума». В силу всего этого христианская философия возможна.

П. Мандонне указал на то, что понятие «христианская философия» неприменимо к представителям августинианской и францисканской традиции. Д. Шеню высказал опасение в связи с тем, что жильсоновское понимание христианской философии применимо только к тем философским системам, которые уже осуществляют интеграцию христианских идей, или может соотноситься с такими философиями, которые в принципе открыты по отношению к христианскому благовестию.

К этим католическим оппонентам присоединился Э. Брейе, оспаривавший возможность христианской философии, исходя из просвещенческих позиций. Его участие в дискуссии придало ей международный размах.

На сторону Брейе стал неоиdealист Леон Бруншвик, но аргументация его базировалась на иных принципах. Он исходил из того, что философия уже «сняла» теологию. «Христианская философия» – это не нечто бессмысленное, а нечто, ставшее излишним.

Возможность христианской философии отрицалась М. Хайдеггером, характеризовавшим ее как «деревянное железо». Рассуждения на эту тему создавались в 1930-е годы, так что соответствующее содержание этих рассуждений можно квалифицировать как участие М. Хайдеггера в европейской дискуссии того времени вокруг христианской философии.

Воззрения К. Ясперса на проблему христианской философии носят более дифференцированный характер, чем у Хайдеггера. Ясперс отвергает христианскую философию лишь в том случае, когда одновременно с ее утверждением проводят четкое различие между философией и теологией. В этом случае «христианская философия» означает противоречие в определении. Но если признать, что всякой философии как «свершению экзистенции» присуща какая-то вера, то дело начинает выглядеть иным образом. В экзистенциальной плоскости вера и разум образуют единство. Христианская вера оправдана, как и всякая другая, и «христианская философия» имеет смысл. Примером философии, свершаемой

в единстве веры и разума, Ясперс считает августианство, чего нельзя сказать о томизме.

В 1930-е годы Жильсон не полемизировал с католическими мыслителями, но все же ответил на возражения Брейе и Бруншвика. Это были ответы скорее историка, чем философа. Он опирался на помощь ставшей к тому времени весьма мощной философской медиевистики. Брейе и Бруншвик вынуждены были признать, что в силу плохого знания ее достижений у них сложились неправильные представления о средневековой мысли. Жильсон мог исторически доказать, что разум в Средневековье вовсе не был закрепощен. Хотя он и действовал в пространстве христианской веры, он добился таких результатов, что стало самоочевидным достоянием философии «просвещенных» столетий. В связи с этим «христианская философия» может быть обозначением и такой «простой», или «чистой» философии.

Значительную поддержку Жильсон получил с католической стороны. Режи Жоливе показал, что идеи о творении и личностной свободе были полностью чужды греческой философии и пришли в философию только через иудео-христианскую веру. Реджинальд Гарригу-Лагранж, опираясь на теорию познания Фомы Аквинского, предпринял попытку систематически обосновать то, что Жильсон скорее просто утверждал, чем обосновывал. Жак Маритен стремился показать, что влияние христианства на философию не ограничивается объективной сферой содержаний. Оно связано и с субъективной сферой духовных добродетелей тех или иных мыслителей.

В 1930-е годы представители Лувенской школы усилили присущие этой школе возражения против христианской и даже католической философии. Они признавали проводить четкое различие между философией и теологией. Философия означает лишь незавершенное и незавершаемое вопрошание. Все, что выходит за эти рамки, есть уже теология. В эти годы протестантская мысль относится в общем отрицательно к идее «христианской философии». В связи с этим следует, прежде всего, упомянуть Карла Барта.

Проблематика отношений неосхоластики и «христианской философии» составляет один из важнейших компонентов *самопонимания* неосхоластики, а также «внешнего» отношения к ней.

Анализ различных позиций относительно этой проблематики позволяет сделать вывод о том, что не следует отождествлять «неосхоластическую философию» и «христианскую философию». «Христианская философия» и как историческое явление, и как понятие значительно шире. «Неосхоластическая философия», естественно, является христианской философией в том смысле, что представляет собой такую разновидность христианской мысли, которая уже была сконструирована, уже была оформлена в Средние века на латинском западе. Эта христианская мысль в ряде моментов противопоставляется современной мысли, а также использует ресурсы современной мысли в целях раскрыть свой собственный потенциал.

Естественная теология и неосхоластика

В историческом плане принципиальная возможность автономного философского богопознания была дана вследствие автономизации философии по отношению к античной религии, а также вследствие того, что античная философия просто предшествовала во времени христианству.

Принципиальная возможность, а также способы реализации этой возможности в античной философии в христианскую эпоху были продолжены именно в *естественной теологии*.

Естественная теология в ее классической форме на протяжении всего своего существования была теснейшим образом связана с традицией схоластической мысли. Разумеется, история схоластической традиции не совпадает полностью с историей естественной теологии. Схоластическая традиция шире в тематическом плане. Кроме того, естественная теология как предметно и методологически осознанное теоретическое предприятие появляется в рамках уже существующей схоластической мысли.

Несмотря на обрисованную теснейшую связь естественной теологии и со средневековой схоластикой, и со «второй схоластикой», и с неосхоластикой двух последних столетий, было бы неправильно увязывать естественную теологию исключительно со схоластической традицией. Важно то, что естественная теология существовала в европейской философии и теологии, вообще в европейской культуре как определенная *теоретическая программа*.

Не случайно поэтому в истории европейской мысли сама идея автономного философского богопознания всегда ассоциировалась в первую очередь с традицией естественной теологии. Условия появления этой традиции, процесс ее оформления и развития – вот что наиболее часто понимается под автономным философским богопознанием. Если говорить современным языком, то естественная теология всегда воспринималась как парадигма автономной философской теологии.

Более того, строго говоря, всякая иная философская теология является и в историческом, и в логическом отношении продолжением естественной теологии. Естественная теология методологически, говоря современным языком, представляя мир не как творение, но как «чистый мир», «чистую природу», выступает уже как «предварительная форма» иной философской теологии. Они, по существу, тождественны в своих исходных посылах и средствах осуществления. Остается только различие по результирующему построению.

На наш взгляд, философскую теологию, отличную от естественной теологии, следует понимать как завершение базисной тенденции естественной теологии к обособлению от теологии откровения.

Естественная теология стремится постичь бытие и сущностные характеристики Бога только посредством «естественного» света разума, опирающегося на «естественные» данности человеческого существования и на данность природы. Ее предмет – это Бог: его существование, его сущность и его действие.

Естественная теология решает все три основные тесно взаимосвязанные задачи автономного философского богопознания. Она призвана, во-первых, доказать или подтвердить существование Бога; во-вторых, определить по возможности природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и миром, Богом и человеком.

Всякая конкретная естественно-теологическая концепция или концентрируется на решении одной из указанных задач, или, если предпринимается попытка решить все эти задачи в совокупности, предстает как целостное, относительно автономное философское учение о Боге.

Естественно-теологические построения предстают либо как традиционные доказательства бытия Бога, либо включают такие доказательства. Разумеется, они могут содержать и другие доказательства или указания на бытие Бога помимо традиционных, т.е. онтологического, космологического и телеологического. Должно быть лишь выполнено одно важнейшее, даже принципиальное условие: все доказательства или указания должны подтверждать существование Бога, который понимается в соответствии с фундаментальными теистическими представлениями.

Концептуализация философско-теистического понятия Бога является важнейшей задачей естественной теологии. Философский теизм в рамках естественной теологии – это те содержания, источником которых является только философский разум, опирающийся на опыт естественного человеческого существования, а соотнесение с Откровением или носит итоговый характер, или вообще выносится за скобки.

Наполнение и углубление этого понятия является, по существу, не только содержательным, но и смысловым ядром естественной теологии как определенной философско-теоретической программы и парадигмы.

Философско-теистическое понятие Бога предполагает и совершенно определенный подход к проблематике отношений между Богом и миром, Богом и человеком.

Всякое учение о Боге в естественной теологии – это определенная *онтотеологическая* концептуализация. Мы можем выразиться и так, что в истории философской и теологической мысли именно философская теология на базе онтотеологии чаще всего именовалась как «естественная теология».

Традиционно ситуация в отношениях между естественной теологией и католической систематической теологией представляется довольно ясной в логическом отношении. Естественная теология понимает себя как предступень, или «предслово» веры, ведущую с помощью «естественного» разума к сверхъестественной вере. Догматическая, или систематическая, теология как «теология Откровения» содержательно расширяет и конкретизирует философское знание о Боге, полученное «естественным» философским разумом. Некое общее откровение, запечатленное в сотворенном

мире, служит основой естественно-философского богопознания, а специальное историческое Откровение, запечатленное в священных текстах и передаваемое в традиции, служит основой нормативного расширенного и единственно истинного знания о Боге, разрабатываемого на этой основе систематической теологией. Эта программа исходит главным образом из томистского представления об отношении между естественной теологией и теологией откровения, хотя сам Фома Аквинский не употребляет термин «естественная теология». Томистское понимание характера этих отношений оказало во многом определяющее воздействие на всю дальнейшую традицию.

Традиционное понимание отношения между естественной теологией и собственно теологией исходит, таким образом, прежде всего из разграничения компетенций. Дисциплинарные различия обусловлены, в соответствии с таким подходом, разными возможностями богопознания.

Философский разум, лишенный «сверхъестественного освещения», ограничен в своих возможностях постижения сверхъестественного божественного самооткровения. Поэтому даже тем философиям, которые готовы или стремятся выполнять какие-либо религиозно-служебные функции, полагаются определенные, как правило весьма жесткие пределы. Такова классическая католическая модель отношений между естественно-теологическим и догматико-теологическим богопознанием. Она нашла свое наиболее последовательное воплощение в схоластической традиции – и в средневековой схоластике, и во «второй схоластике», и неосхоластике.

Установка на то, что естественная теология как дело естественного человеческого разума должна получить дополнение и завершение в теологии, опирающейся на откровение и веру, предполагает, что религия не может пониматься как нечто, противоречащее разуму, нечто иррациональное. В соответствии с такой установкой между философским богопознанием и собственно религиозным отношением к Богу должна существовать какая-то общность. Отношение к античному философскому богопознанию на раннем латинском Западе было столь же двойственным, как и отношение к античному философскому наследию вообще. Про-

грамма христианской естественной теологии, по существу, окончательно оформилась только в пору расцвета средневековой схоластики. Проблема естественной теологии получала различное решение в Новое время. Это было связано прежде всего с оформлением в западном христианстве двух конфессий. Католицизм в целом придерживался того отношения к естественной теологии, которое оформилось в рамках средневековой схоластики. Протестантизм, особенно на первых порах, в общем отрицательно относился к философской теологии как автономному богопознанию.

В XX столетии естественная теология, соответственно ее право на существование наряду с теологией откровения, столкнулась с крайней формой отрицания в теологии К. Барта. Вообще в реформатской, или кальвинистской, традиции, к которой принадлежит и К. Барт, всегда настороженно относились к естественной теологии.

В первой половине XX в. значительную роль сыграло критическое отрицание правомерности метафизики, исторически теснейшим образом связанной с естественной теологией, в философии М. Хайдеггера и в неопозитивизме¹.

Экспозиция отдельных концепций

Обратимся к реконструкции философских позиций ряда ее наиболее видных представителей в этот период. В фокусе реконструктивных усилий были метафизические воззрения. При этом учитывался характер связи с традицией, прежде всего с идейным наследием Фомы Аквинского. Собственно историко-философским исследованиям внимание было уделено в гораздо меньшей мере, несмотря на то что такие исследования представляли собой значительное достижение и нередко находили широкий отклик и за пре-

¹ Не в последнюю очередь под влиянием этой критики в католической мысли произошли существенные изменения. Некоторые католические теоретики пришли к согласию относительно того, что если смотреть с библейской точки зрения, то нет богопознания без, а соответственно – до откровения и веры. Человеческий разум обладает, тем не менее, потенциалом естественного богопознания, поскольку может разрабатывать, если исходит из веры, подтверждающие рациональные указания на существование Бога, опираясь на всеобщее, не прямое откровение Бога в творении.

делами неосхоластики. Речь идет в первую очередь о философской медиевистике.

В первые десятилетия XX в. философская неосхоластика становится широким движением, представленным во всех основных странах континентальной Европы.

Философская неосхоластика стала частью философского процесса, как общеевропейского, так и национального, в рамках той или иной страны. Особенности национального философского контекста отчетливо видны в конкретных концепциях.

Этьен Жильсон – выдающийся историк философии. Особенность философского творчества Жильсона заключается в тесной связи между историко-философскими и систематическими содержаниями. Здесь мы ограничимся главным образом реконструкцией системно-метафизических воззрений Жильсона.

Расхождение, даже определенный разрыв между греческой философией и средневековой философией, как полагает Жильсон, отчетливо проявляется в плоскости вопроса о бытии, в онтологии. Речь идет о редукции бытия к сущности как характеристике западной метафизической традиции, вплоть до Х. Вольфа. Исключение в этом плане составляет, по Жильсону, только Фома Аквинский.

Фома Аквинский постигает Бога как Бога-Творца, как источник всего бытия. При этом Бог постигается не просто как сущность, а и как безграничный *actus essendi*. Это значит, считает Жильсон, что Фома Аквинский отчетливо проводит фундаментальное различие между сущностью и существованием.

Всякое сущее обладает определенной сущностью, однако сущность отличается от существования, поскольку никакое сущее не способно сообщить себе существование. Между сущностью и существованием Фома Аквинский устанавливает, как это видится Жильсону, такое же отношение, как отношение между актом и потенцией. Сущность есть потенция относительно акта. Существование есть акт сущности.

В концепции Фомы Аквинского тот факт, что сущность всякого сущего можно постичь, не зная, существует ли это сущее или нет, означает, что бытие (существование) всякого сущего – это нечто, что добавляется, что не входит в сущность этого сущего. Сущность (*quidditas*) представляет собой возможность существо-

вания, однако только при наличии акта существования становится частью порядка бытия, порядка существования.

В то же время всякая вещь, существование которой отличается от сущности, получает свое бытие от чего-то другого. Тот факт, что во всех конечных сущих бытие (существование) не составляет часть сущности, предполагает, что эти конечные сущие получили свое бытие извне. Таким образом, для всего, чье существование отличается от сущности, требуется причина, требуется бытие, сущность и существование которого тождественны. Требуется что-то, что есть причина бытия, присутствующая во всех существующих вещах, и сущность чего представляет собой сам акт существования, представляет собой только бытие. Здесь, согласно Жильсону, встречаются разум и Божественное Откровение. Бог, открывающий себя, есть чистое бытие, есть абсолютная полнота бытия, Он бесконечен.

Э. Жильсон внес решающий вклад в оформление «экзистенциального неотомизма». Экзистенциальный неотомизм базируется на учении об «акте существования». Приверженцы экзистенциального неотомизма утверждают, что какое-либо сущее является обладателем экзистенциального акта, или акта существования (*esse*, или *actus essendi*). Они полагают, что гилеморфистское понимание субстанций как фундаментальных компонентов реальности способно объяснить композицию и изменчивость субстанции, но не дает полного объяснения того, почему и как субстанции существуют. Указывается на различия между субстанцией и актом ее существования. Вещь не включает свое реальное существование, она обладает им как отличным акцидентальным актом.

Жак Мартен

В основу своей философии французский философ кладет один из основных принципов онтологического мышления томизма: принцип *analogia entis* (принцип аналогии бытия). Опора на этот принцип открывает возможность постигать реальность в ее единстве и во множественности ее аспектов. С этой целью следует различать разные уровни знания, которые соответствуют разным сферам реальности. Образуются разнообразные дисциплины, автономные по отношению друг к другу и в то же время иерархиче-

ски связанные друг с другом. Каждая дисциплина выступает как регулирующая по отношению к нижестоящим, а метафизика выступает как главная регулирующая наука, как наука о бытии как таковом. Метафизика в такой функции венчает степени рационального знания; соответственно, венчает эмпирические науки, математику, философию природы.

Существуют и степени надрационального знания, связанные так или иначе со знанием о Боге. Это метафизика как естественная теология, познающая Бога через аналогию с сотворенными реальностями; это теология как наука о богооткровенных тайнах; это, наконец, мистика, постигающая Бога в его жизни и сущности.

Мирские сущности являются сотворенными, конечными, поскольку их бытие, существование не составляет часть их сущности. А бытие Бога как тождественное сущности, представляет собой необходимое бытие. Вместе с тем, бытие мирских сущностей и бытие Бога не рассматривается в томизме как нечто радикальное различное, поскольку между этими уровнями можно установить отношение аналогии. Отношение аналогии служит тому, чтобы различать и в то же время связывать бытие Бога и тварное бытие. Вещи, обладая бытием в Боге, подобны Богу. Таков первый универсальный принцип, провозглашаемый томизмом и неотомизмом, в частности Маритеном, с опорой на «сумму теологии».

Приверженность этому принципу позволяет Маритену утверждать объективность бытия и истины. Этот принцип позволяет также утверждать фундаментальное подобие в противоположности принципиальному противопоставлению – между познанием Бога и познанием мирских вещей. По Маритену, интегральное понимание конечного невозможно без супранатурального. Конечное нельзя считать чем-то самообосновывающимся, автономным и самодостаточным. Следует противостоять имманентистским и антропоцентристским, позитивистским и идеалистическим философским воззрениям.

Разработка реконструированной концепции осуществлялась Маритеном в постоянном критическом диалоге с науками, а также с современными философиями. Это же, с определенными оговорками, можно сказать и о разработке других тем философского творчества Жака Маритена. А в число этих тем входят практиче-

ски все главные темы томизма и неотомизма. При этом при обращении к некоторым из них он в большей мере, чем в других случаях, удаляется от томистской ортодоксии. В первую очередь это относится к политической философии.

Жозеф Марешаль

Бельгиец Ж. Марешаль стремится показать, каким образом развитие проблематики теории познания подтверждает правомерность томистского подхода. При этом Марешаль, как и другие основные представители неосхоластики, сочетает историческое и систематическое исследование указанной проблематики.

Марешаль исследует ситуации сомнения в интеллектуальном потенциале человека реализовать метафизические устремления: скептицизм софистов, Дунс Скот, Оккам, Ренессанс и эмпиризм.

Фома Аквинский, продолжая Аристотеля, концептуализировал конструктивное решение проблемы метафизики. Как полагает Марешаль, Кант, не зная о таком решении у Фомы Аквинского, фактически заново открыл трансцендентальный характер функционирования познания. Это привело, однако, не к утверждению метафизического реализма, а к утверждению идеализма.

Вместе с тем, опираясь на послышки кантианства, можно прийти к томизму. Возможно также утверждать, что Фома Аквинский венчает усилия Канта и завершает кантовскую проблематику.

Философия Жозефа Марешаля послужила основоположением «трансцендентального неотомизма». Трансцендентальный неотомизм утверждает, что человеческое познание представляет собой врожденное динамичное устремление к бесконечному бытию. Трансцендентальный неотомизм использует трансцендентальный метод, т.е. исследование условий возможности объективного познания в целях обоснования метафизики в томистском ее понимании. Ж. Марешаль исходит из того, что в каждом нашем суждении осуществляется «абсолютное утверждение» бытия. Выполнение такого априорного условия человеческого познания есть утверждение каждого конечного сущего в его безусловной бытийной значимости; соответственно, влечет возможность его познания.

Густаво Бонтадини

Концепция Г. Бонтадини означала известную инновацию неосхоластической философии в Италии. Связано это было с тем, что она формировалась, с одной стороны, с опорой на Парменида, и – через критическое размежевание с акторализмом Джованни Джентиле – с другой. Поскольку позиция Дж. Джентиле является последовательно идеалистической, то упомянутое критическое размежевание с этой позицией, осуществленное Г. Бонтадини, задавало тон в антиидеалистической полемике неосхоластики на десятилетия, по меньшей мере в Италии.

Дж. Джентиле принимает суть воззрений своего учителя Бертрамдо Спавента, заключающуюся в принципе имманентности мышлению всякой реальности. Актуализм разрешает реальность в конкретную актуальность мышления. Это знаменитая «Теория чистого акта» Дж. Джентиле, в соответствии с которой нет реальности вне акта мышления.

Г. Бонтадини признает заслугу «Теории чистого акта» в определении границ «гносеологического дуализма». Такой дуализм проявляется как в теориях, утверждающих, что опыт есть результат определенной конструкции (кантианский подход), так и в эмпирических теориях, рассматривающих опыт в первую очередь как результат рецепции.

Обеим этим моделям Г. Бонтадини противопоставляет теорию, понимающую опыт как «абсолютное присутствие». Опыт мира происходит в горизонте присутствия. Это присутствие носит абсолютный характер, поскольку не подчиняется какому-либо эмпирическому процессу конституирования, и имеет тотальный характер, поскольку множественные присутствия включены в это общее присутствие.

По Г. Бонтадини, имманентистскую перспективу актуализма следует преодолеть в направлении того, что получает обозначение «метафизика бытия». Метафизика бытия, о которой идет речь, не является, однако, простым обращением к неотомистской тематике. Она представляет собой оригинальный анализ опыта, порождающего «трансцендентную интенциональность».

Литература

1. Кимелев Ю.А. Современные зарубежные исследования по истории философской метафизики / РАН, ИНИОН. – Москва, 1996. – 110 с.
2. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Философия и наука. От Анаксимандра до Коперника. – Москва : Изд-во РУДН, 2009. – 213 с.
3. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – Москва : РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с.
4. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – Москва : РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
5. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизики. – Москва : РАН. ИНИОН, 2019. – 91 с.
6. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже XX–XXI вв. – Москва : РАН. ИНИОН, 2019. – 106 с.
7. Aubenque P. Faut-il déconstruire la métaphysique? – Paris : Presses universitaires de France, 2009. – 91 p.
8. D'Agostini F. Breve storia della filosofia nel Novecento. – Torino : Einaudi, 1999. – XXXVIII, 311 p.
9. Habermas J. Metaphysik nach Kant // Theorie der Subjektivität / Hrsg. von Cramer et al. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987. – P. 425–443.
10. Habermas J. Nachmetaphysisches Denken. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1992. – 286 p.
11. Honnefelder L. Der zweit Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wieserbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter. – Haburg : Meiner, 1987. – S. 165–186.
12. Honnefelder L. Scientia Transcendens. – Hamburg : Meiner, 1990. – 515 S.
13. La filosofia italiana nel Novecento / A cura di O. Grassi e Massimo Marassi. – Milano-Udine : Mimesis, 2015. – 311 p.
14. Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie: im 13 Bd. – Basel/Stuttgart : Schwabe u Co AG Verl., 1980. – Bd. 5. – S. 1280–1294.
15. Possenti V. Nichilismo e metafisica. – Roma : Armando, 2004. – 464 p.
16. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. – Princeton : Princeton Univ. press, 1979. – 402 p.
17. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano : Adelphi, 2013. – 211 p.
18. Severino E. La Potenza del errare. – Milano : DUT, 2014. – 356 p.
19. Tessitore F. Critica dello storicismo e nuova storia della cultura // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricandi e C. Ciancio. – Milano : Mimesis, 2013. – P. 353–373.
20. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma : Garzanti, 1999. – 192 p.
21. Vattimo G. Della realtà. – Milano : Garzanti, 2012. – 234 p.

Реф. кн.: БАРТ Э., СИ М. ВТОРОСТЕПЕННЫЕ МЫСЛИ: ПЕРВЫЕ ВВЕДЕНИЯ В ФИЛОСОФИЮ

BART E., SIE M. Second Thoughts: First Introductions to Philosophy. – Tilburg : Tilburg University Open Press, 2021. – 278 p.

Аннотация. В книге обсуждаются вещи, которые имеют значение в нашей повседневной жизни. Как следует организовать наше общество? Как выглядит человеческая природа? Как можно узнать что-то о мире, в котором мы живем? Эти вопросы и разнообразные ответы философов, представленные в книге, побуждают к тому, чтобы дважды подумать о своих интуитивных ощущениях, интуиции, предположениях и предрассудках, которые часто характеризуют наш образ мышления и жизни.

Ключевые слова: философское сомнение; интеллектуальное смирение; истина; эпистемология; релятивизм.

Abstract. This book discusses things that matter in our lives. How should we organize our societies? What does human nature look like? How can we come to know things about the world we live in? These questions, and the diverse answers of philosophers that are presented here, will very likely require you to rethink what you thought you knew.

Keywords: philosophical doubt; intellectual humility; truth; epistemology; relativism.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 26–29. Реф. кн.: Bart E., Sie M. Second Thoughts: First Introductions to Philosophy. – Tilburg : Tilburg University Open Press, 2021. – 278 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.02

Авторы указывают на то, что философия в ее многочисленных формах и обликах имеет более широкое значение, чем многие привыкли это понимать. В обществах, где царит популизм, политическая философия может помочь оценить значение, ценность и важность демократии. Когда конспирологическое мышление становится широко распространенным, эпистемологи и философы науки могут помочь нам понять, что может быть истинным и что можно считать знанием. Можно даже утверждать, что, чем быстрее темп развития технологий, появления новостей, процессов принятия решений и в целом наших жизней, тем больше потребность в тщательном, систематическом и критическом мышлении, характерном для философии. Именно это и есть хорошая философия: думать медленно, размышлять критически, осознавая, что вещи могут быть не так очевидны, как может показаться на первый взгляд, и пытаться понять, как все связано друг с другом в более широкой перспективе (р. 7).

Авторы полагают, что философия – это глагол или действие. Когда мы читаем хорошие тексты, это побуждает нас на самом деле заниматься философией. Поначалу занятия философией могут сбивать с толку, вызывая вопросы там, где мы вначале думали, что у нас есть ответы. Однако преимущество этого путешествия в том, что в конце него мы оказываемся на более твердой почве, чем в начале. Человек начинает лучше, чем прежде, знать, где он и почему верит в то, во что верит. Он также может узнать то, чего не знал. Это последнее осознание, как бы странно оно ни звучало, тоже может быть ценным: оно освобождает место для интеллектуального смирения.

Осторожное взвешивание аргументов в пользу различных позиций и взглядов в отношении определенного вопроса и тщательное изучение предположений, лежащих в основе этих позиций, помогает понять их сложность, как они соотносятся друг с другом и почему люди могут продолжать не соглашаться друг с другом. Как только мы понимаем, что вещи сложны, что есть много вещей, которые мы не до конца понимаем, и что у людей могут иметься совершенно разные подходы к одному и тому же вопросу, мы можем начать отталкиваться от того, что мы знаем, что понимаем и с чем согласны. Критическое мышление и тщательное изу-

чение вопросов не означает, что в итоге мы придем к мнению, что все идет как попало, что не существует такой вещи, как истина и, что правит одно лишь мнение. Релятивизм, как часто называют только что сформулированную точку зрения, это лишь одна из многих философских позиций относительно истины, знания и того, возможно ли их достижение.

Далее авторы рассматривают следующие вопросы. Чего именно требует справедливость? Как правильно поступать? Есть ли что-то, что объединяет культуру? Что такое человеческая природа? Что мы имеем в виду, когда говорим, что что-то прекрасно? Каковы границы науки? Как именно язык влияет на наше мышление? Почему вообще что-то существует? Эти вопросы важны, даже если большинство из нас проживает свою жизнь, не зная ответов на них или не понимая их в полной мере. Философия, в некотором смысле, — это процесс, в ходе которого мы позволяем себе сомневаться в том, что, как нам казалось, мы знаем. Как подчеркивали Сократ и Декарт, сомнение можно считать исключительно философским методом. Когда мы занимаемся философией, мы сомневаемся и удивляемся тому, что нас поражает, и нас ведет наше любопытство, чтобы увидеть, куда может привести нас наше мышление. Когда мы обращаемся к ученым, журналистам, политикам и философам, они слишком часто кажутся очень уверенными в своем понимании того, как устроен мир, как мы должны действовать и что такое истина. Авторы же, напротив, пытаются побудить нас к сомнениям и выяснить для себя, правы ли они. Все начинается с того, что нужно иметь открытый ум и готовность подвергнуть сомнению свои и чужие предубеждения. Как в нашем образовании, так и в обществе в целом эти философские взгляды и навыки являются ценными качествами (р. 8).

Авторы пишут о философии и ее эволюции как об органическом процессе, как о дереве, которое разветвляется во многих направлениях, добавляя новые ветки по мере своего развития. Они разделяют широкий спектр тем, которые обсуждают философы, на четыре основные ветви, представляющие важные предметные области и имеющие социальную значимость: как мы должны организовывать наши общества? Как мы должны относиться к другим? Что такое культуры и какую роль они играют в глобализированном

мире? Эта ветвь охватывает философские дискуссии, теории и взгляды с указанием на то, что связывает и разделяет нас как общества и сообщества. Во-вторых, есть «размышления о людях», которые включают размышления, посвященные людям, членам, составляющим эти общества. Есть ли что-то похожее на человеческую природу, и как это выглядит? Как человеческий разум и тело соотносятся друг с другом? Свободны ли мы? Эта ветвь охватывает то, что можно было бы в широком смысле назвать «философской антропологией»: философские дискуссии, теории и взгляды на то, что значит быть человеком. Что такое «внешний мир»? Как мы можем узнать что-то об этом мире? Что такое правда? Каковы ценности и пределы научного понимания? Как мы рассуждаем и спорим, и как мы делаем это правильно? Эта ветвь охватывает философские дискуссии, теории и взгляды на то, как люди приходят к убеждениям о себе и мирах, в которых они живут. Имеют ли вещи сущность? Что мы имеем в виду, когда говорим, что одни вещи существуют, а другие нет? Как язык может помочь нам получить доступ к внешней реальности? Эта ветвь охватывает философские дискуссии, теории и взгляды на мир, в котором мы, люди, находимся (р. 10).

Есть надежда, что со временем философия будет меняться и расти, становясь более разнообразной и всеобъемлющей, чтобы соответствовать всем сложным процессам бесконечно усложняющейся реальности (р. 9).

*Р.С. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; grrom@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 82

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.03

Реф. кн.: БИЗЛИ Р. РУСОМАНИЯ: РУССКАЯ КУЛЬТУРА И СОЗДАНИЕ БРИТАНСКОГО МОДЕРНИЗМА, 1881–1922

BEASLEY R. Russomania: Russian Culture and the Creation of British Modernism, 1881–1922. – Oxford : Oxford University Press, 2020. – 549 p.

Аннотация. «Русомания: русская культура и создание британского модернизма 1881–1922» представляет собой новый отчет о появлении модернистской литературы в Великобритании. Британские писатели сыграли центральную роль в распространении русской литературы и культуры в начале XX в., и их творчество изменилось благодаря этой встрече. Это исследование восстанавливает богатую историю того момента, анализируя сети распространения и рецепции идей с тем, чтобы восстановить роль забытых, а также канонических фигур, институтов и отдельных лиц.

Ключевые слова: модернизм; британская литература; русская литература; социализм; Первая мировая война; русские революции; реализм; авангард; перевод.

Abstract. Russomania: Russian Culture and the Creation of British Modernism provides a new account of modernist literature's emergence in Britain. British writers played a central role in the dissemination of Russian literature and culture during the early twentieth century, and their writing was transformed by the encounter. This study restores the thick history of that moment, by analyzing networks of dissemination and reception to recover the role of neglected as well as canonical figures, and institutions as well as individuals.

Keywords: modernism; British literature; Russian literature; socialism; World War I; Russian revolutions; realism; avant-garde; translation.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 30–34. Реф. кн.: Beasley R. Russomania: Russian Culture and the Creation of British Modernism, 1881–1922. – Oxford : Oxford University Press, 2020. – 550 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.03

Ребекка Бизли пишет, что преобладающим мнением в британском литературоведении относительно британского модернизма является его франкофильская генеалогия, но дебаты на рубеже веков (XIX–XX) о будущем британской литературы были трехсторонними – не только между французской и английской моделями, но и между французской, английской и русской. Модернисты-франкофилы связывали русскую литературу, особенно толстовский роман, с некритическим погружением в «жизнь» за счет мастерства стиля. По их мнению, хотя отдельными произведениями можно было восхищаться, русская литература в целом представлялась опасным образцом для британской литературы. Эта предполагаемая опасность была тесно связана с политикой того периода и с тем, каким образом русская культура проникала в умы писателей, редакторов и политиков, составлявших один из интеллектуальных классов начала XX в. – британскую интеллигенцию.

Автор пишет, что наиболее значительное влияние русской литературы и культуры заключалось не в стилистических заимствованиях между каноническими авторами, а в формировании основных интеллектуальных вопросов того периода: отношений между языком и действием, писателем и аудиторией, творчеством и жизненным опытом. В результате в книге «Русомания» на первый план выходит скрытая генеалогия раннего модернизма с отличной от общепринятой иерархией главных героев, с иными ценностями и более сильными линиями связей с реалистическими экспериментами викторианского прошлого, а также с антиформализмом и возрожденным романтизмом 1930–1940-х годов.

Р. Бизли отмечает, что много было написано о восхищении выдающихся британских модернистов, в первую очередь Вирджинии Вулф, гигантами русской литературы XIX в., когда она стала

доступна им в переводах Констанс Гарнетт и других. Она подчеркивает важную роль, которую русская литература сыграла в дебатах, оказавших значительное влияние на само определение модернизма, который формировался ходом битвы между французской и русской культурами. Французская традиция подчеркивала стиль, который с тех пор стал известен как определяющая черта модернизма, в то время как русская традиция стала хранилищем старинных романтических ценностей, характеризующихся своеобразным «лингвистическим оптимизмом» (р. 27) в изображении отдельных личностей, жизненного опыта и, как следствие, веры в то, что национальная литература может отражать национальную идентичность.

Книга «Русомания: русская культура и создание британского модернизма 1881–1922» состоит из четырех больших глав и трех коротких «промежуточных» глав, посвященных менее известным русофилам в развитии британского модернизма.

В первой главе «Современные миры, простые жизни» (р. 40–157) Бизли описывает историю британской «русомании» (русофиллии), начавшуюся с приезда русских эмигрантов в Англию в последней четверти XIX в. и их сотрудничества с британскими социалистами в переводе и популяризации русской литературы. Двумя основными группами в этот начальный период были кружок Чайковского, вызывавший сочувствие к русской революционной политике, и толстовское движение с его упором на простоту как в жизни, так и в искусстве.

Вторая глава – «Аспекты романа: журнал “Английское обозрение”, англо-русская условность и импрессионизм» (р. 158–239) – посвящена битве между франкофильским и русофильским направлениями английского модернизма, разыгравшейся на страницах журнала «Английское обозрение» (The English Review) Форда Мэддокса Форда. Что предоставляет другое повествование по сравнению с общепринятым мнением о том, что журнал просто зафиксировал передачу факела второму поколению модернистов. Будучи твердо на стороне франкофилов как «художников» и пропагандистов «художественной литературы», Форд публиковал их статьи наряду с теми, которые он считал «пропагандистскими», в то время как ему самому приходилось находить тонкий баланс

между своей собственной политикой тори и умиротворением своего зятя-революционера, от финансирования которого все больше зависело издание журнала.

В третьей главе «Военная работа: пропаганда, перевод, цивилизация» (р. 240–342) Бизи пишет, что русская литература приобрела новую роль по мере приближения Первой мировой войны, и британскую общественность нужно было убедить, что Россия более достойный союзник, чем Германия. Первое поколение русских эмигрантов в Британии отделило русскую литературу от российского государства, чтобы завоевать одобрение британцев, но теперь эти двое должны были быть объединены, если британская общественность рассчитывала чувствовать себя комфортно с новым военным союзником, которого многие считали жестоким царским режимом. Акцент на российской молодежи как отдельной цивилизации (только недавно обнаруженный британскими читателями) обещал прогресс в этих отношениях, в то время как понятие цивилизации было переопределено, чтобы означать «простоту, подлинность и духовную свободу» (р. 253) и прочие ценности, которые были ассоциированы с русской литературой – с тех пор, как она впервые захватила британское воображение. Там, где Толстой играл значительную роль в первый период, Достоевский приобрел известность как пророк, изображающий апокалипсис современной цивилизации.

В последней главе – «Против машины: имажинисты, символисты, журналисты, дипломаты и шпионы» (р. 343–433) – рассматриваются следующее поколение русофильских диссидентов франкофильского модернизма, антибольшевистские настроения после Октябрьской революции и рост влияния Чехова на британскую литературу. К этому времени, с появлением Т.С. Элиота, «контуры модернизма затвердели» (р. 345), и франкофильская эстетика победила, действуя как мощный принуждающий голос для тех английских писателей, которые не были убеждены в правоте союза Англии с Россией и в правоте войны вообще. Октябрьская революция и новая Россия, которую она породила, неизбежно изменили реакцию британской литературной культуры на русскую литературу. Представление чайковцами русской литературы 1880-х и 1890-х годов в качестве подлинного представления русского народа, «средства для выражения своих чаяний, своих представле-

ний о национальной жизни или своих идеалов» (р. 433), как писал Кропоткин в 1905 году, было привлекательным для многих британских писателей и критиков. В отличие от в высшей степени индивидуализированных, стилизованных продуктов эстетизма, русская литература предлагала стратегию обновления проекта романтизма: ее читали как литературу, содержащую уверенность в том, как выражать национальную идентичность и тем самым способную вообразить и потенциально осуществить политические изменения. В течение следующих тридцати лет чайковцы консолидировали пропаганду литературной критики России, превратив русскую литературу и образ России в хранилище ряда взаимосвязанных ценностей: жизни (в отличие от искусства, стиля или техники), реализма (в отличие от формализма), вовлеченности (в отличие от бескорыстия), природы (в отличие от культуры), деревенского (в отличие от городского), национального (в отличие от интернационального), духа (в отличие от материализма), романтизма (в отличие от классицизма). Некоторые из этих ценностей были важными в разное время и для разных писателей, и отношения между наборами ценностей не были устойчивыми, но тем не менее до 1917 г. русская литература воспринималась в Великобритании как особый пример способности национальной литературы представлять и достигать социального и нравственного совершенствования. Однако Советская Россия, возникшая в 1920-е годы, могла ассоциироваться с немногими из тех ценностей, которые британские читатели ассоциировали с русским народом при царском правлении. Большевики стояли не за дух, а за машину, не за деревню, а за город, и они были не националистами, а интернационалистами, в том числе и в своем понимании языка. Литература же в ранней советской теории не выражала идеи национализма, а акцентировала внимание на понятии «класс» и экономической теории (р. 433).

*Р.С. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; grom@mail.ru

Реф. кн.: БАУЭРС У. ИТАЛЬЯНСКАЯ ИДЕЯ: АНГЛО-ИТАЛЬЯНСКАЯ РАДИКАЛЬНАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ КУЛЬТУРА, 1815–1823

BOWERS W. The Italian Idea: Anglo-Italian Radical Literary Culture, 1815–1823. – Cambridge : Cambridge University Press, 2020. – 296 p.

Аннотация. Уилл Бауэрс исследует радикальное взаимодействие итальянской литературы и английской культуры. С 1815 по 1823 г. итальянское влияние на английскую литературу достигло своего апогея. В то время как английские туристы стекались в Италию, всепроникающий итальянизм окрашивал многие аспекты лондонской жизни, включая поэзию, периодические издания, переводы и даже суд над королевой в 1820 г. Автор анализирует итальянские литературные и политические идеи, заимствованные поэтами-романтиками, в частности лордом Байроном, Ли Хантом и Перси Биши Шелли; а также раскрывает посольскую роль, которую играли в Лондоне итальянцы, такие как Серафино Буонайути и Уго Фосколо, которые продвигали революционную идею своей родины и ее литературы, в частности комедии Данте.

Ключевые слова: итальянская культура; британская литература; политическая жизнь; идеология; нация; «британскость».

Abstract. Will Bowers explores the radical interaction between Italian literature and English culture. From 1815 to 1823 Italian influence on English literature reached its climax. As English tourists flocked to Italy, pervasive Italianism colored many aspects of London life, including poetry, periodicals, translations, and even the Queen's trial in 1820. The author analyzes the Italian literary and political ideas borrowed by the Romantic poets, notably Lord Byron, Lee Hunt, and Percy Bisha Shelley; and reveals the ambassadorial role played in

London by Italians such as Serafino Buonaiuti and Ugo Foscolo, who promoted the revolutionary idea of their homeland and its literature, particularly Dante's comedy.

Keywords: Italian culture; British literature; political life; ideology; nation; «britishness».

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 35–39. Реф. кн.: Bowers W. The Italian Idea: Anglo-Italian Radical Literary Culture, 1815–1823. – Cambridge : Cambridge University Press, 2020. – 296 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.04

Автор – Уилл Бауэрс – преподаватель литературы XVIII в. в Лондонском университете королевы Марии. Сфера его научных интересов – творчество Ли Ханта, Перси Биши Шелли, Мэри Уолстонкрафт Шелли, лорда Байрона. Является соавтором книги «Переоценка литературного круга 1580–1830 годов: от Сидни до Блэквуда» (2016). Книга «Итальянская идея: Англо-итальянская радикальная литературная культура, 1815–1823» состоит из шести глав, расположенных в хронологическом порядке и показывающих конкретные каналы, сети и перекрестки, через которые итальянские идеи, нравы и литературно-политические формы проникали в английскую культуру с 1815 по 1823 г. (р. 31).

В последние годы в исследованиях британского романтизма появилась тенденция оспаривать его национальные литературные и культурные контуры, подчеркивая вместо этого его международные перспективы, межкультурные особенности и контакты, его космополитические связи с Европой, Америкой и остальным миром. В контексте континентального культурного обмена англо-итальянские отношения были подробно рассмотрены с различных точек зрения, обогащая знания о том, как Италия повлияла на развитие британской литературы, культуры и политики в XVIII и XIX вв. Продолжая эту линию исследования, Уилл Бауэрс рассматривает ряд англо-итальянских отношений и течений, действовавших в период 1815–1823 гг. Сочетая исторический анализ, политическую теорию, изучение рукописей и внимательное чтение, Бауэрс показывает, как Италия влияла на английское мышление, литературную культуру и общественную жизнь в течение этих восьми лет. Опираясь на предыдущие исследования этого процес-

са, Бауэрс выходит за рамки тенденции подчеркивать то, что он называет односторонним влиянием. Вместо того чтобы просто рассматривать, что британские поэты, такие как Байрон и Шелли, принесли в Италию, он исследует работу итальянских изгнанников, которые продвигали свою культуру и дело в Лондоне. Этот подход отражает недавний критический акцент на диалогической силе, действующей в литературном взаимодействии.

Рассматривая свой предмет с двойной точки зрения, Бауэрс показывает, как итальянские изгнанники в Лондоне помогали возвращать свободолюбивый либерализм, противостоящий растущему консерватизму британского государства эпохи Регентства, которое Бауэрс считает гегемонистским в смысле Грамши. Сравнивая итальянских писателей в Лондоне с английскими писателями в Италии, Бауэрс находит, что и те, и другие являются примером глубоко радикальной литературной культуры, которая становится «контргегемонией» (р. 118), противостоящей авторитету британского государства. Он пишет, что «Итальянская жизнь и идеи, независимо от того, пропагандируются ли они английскими поэтами в Италии или итальянцами в Англии, предлагали новую свободу: не просто в смысле нахождения вдали от дома или вне родной традиции и менталитета, но в смысле свободы подвергать сомнению пропагандируемые государством формы, жанры, темы и даже саму нацию» (р. 31).

Бауэрс задается вопросом, являются поэты иерофантами непостижимого вдохновения или непризнанными же законодателями мира? Возможно, пишет он, то, что Клеменс фон Меттерних называл «географическим выражением», иначе известным как Италия, определило концепцию Перси Биши Шелли о причинной роли поэзии в политическом будущем. Когда Шелли писал «Защиту поэзии», он находился в Италии и слушал голоса не из-за моря, а с юга, несущие нежелательные новости о сдерживании австрийцами революции в Неаполе. В это время Шелли чувствовал связь между политикой и поэзией, которая повсюду была связана со стремлением Италии к независимости. В Италии Шелли обнаружил точку обзора, которая позволила выразить космополитические республиканские ценности. Итальянские писатели, такие как Витторио Альфиери, помогли Шелли достичь этой точки зрения, которую он

разделил с изгнанниками Байроном и Ли Хантом, для которых Италия стала местом для размышлений о критике гражданских и религиозных институтов в разных культурах и на протяжении всей истории.

Уилл Бауэрс развивает эту историю, чтобы задать более широкий вопрос о том, как можно лучше понять взаимосвязанные поэтические и политические отношения между британскими и итальянскими писателями после Венского конгресса. Он начинает с момента окончания Наполеоновских войн, когда мир позволил тысячам британцев вновь отправиться на континент, и заканчивает в 1823 г., после смерти Шелли на побережье Виареджо, отъезда Байрона из Италии в Грецию и растущей изоляции Уго Фосколо от литературной жизни в Лондоне (р. 9). В течение этих восьми лет, утверждает Бауэрс, некоторые космополиты Лондона воспринимали поддержку итальянской культуры, британской поэзии, находящейся под ее влиянием, и итальянских движений за независимость как часть более широкого вопроса о «британскости» после битвы при Ватерлоо (р. 9).

История англо-итальянского культурного обмена имеет более долгую историю. Бауэрс начинает с обзора британских представлений об Италии как месте и идее, прослеживая противоречивые карикатуры на итальянцев, проходящие через XVIII в. (поверхностные «макаронники», мрачные заговорщики), прежде чем перейти к рассмотрению статуса реальных итальянцев, живущих в Лондоне в конце века. До Ватерлоо, пишет Бауэрс, отношение британцев к итальянцам и Италии формировалось главным образом под влиянием широко популярных исторических работ Гингене и Сисмонди, а также увековечивалось с помощью стандартных фигур и образов в литературе. Однако давняя британская тенденция отождествлять итальянцев с девиантной и культурной распущенностью была поставлена под сомнение, когда видная община итальянских эмигрантов в Лондоне начала продвигать свои национальные и культурные традиции в основном через образовательные практики. Десятки эмигрантов были депортированы в ходе репрессий эпохи Питта, но несколько бесстрашных итальянцев все же обосновались в Лондоне. Лоренцо Да Понте, например, открыл книжный магазин, «стремясь показать английской читательской аудитории исто-

рическое влияние и нынешнее значение итальянской поэзии» (р. 25), а журналист Августус Боцци запустил периодическое издание «L'Italico», знакомя британских читателей с современными итальянскими писателями. Лондон также стал базой, с которой Боцци мог влиять на итальянскую поэзию.

*Р.С. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; ggrom@mail.ru

ГЛУХОВ С.В.* ПЕРЕЖИТОЧНЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ В
КОНТЕКСТЕ «СОЦИОДИНАМИКИ КУЛЬТУРЫ» АБРААМА
МОЛЯ

Аннотация. Статья посвящена пережиточным культурным формам, рассмотренным сквозь призму «Социодинамики культуры» французского ученого Абраама Моля. Цель статьи – выявление смысловых пересечений между исследованием Моля и неактуальной, но стремящейся к возрождению теме пережиточных культурных форм. Для выполнения этой задачи необходимо внимательно рассмотреть содержание соответствующей работы, написанной в 1967 г.

Ключевые слова: культура; пережиточные культурные формы; культурные пережитки; Э.Б. Тайлор; Абр. Моль; социодинамика культуры; информационная культурология.

GLUKHOV S.V. Survivable cultural forms in the context of “Sociodynamics of Culture” by Abraham Mol

Abstract. The article is devoted to the survival considered in the context of the “Sociodynamics of Culture” by the French scientist Abraham Mole. The purpose of the article is to identify semantic intersections between the study of the Mole and the irrelevant, but striving for revival, topic of survivala. To accomplish this task, it is necessary to carefully consider the content of this work, written in 1967.

Keywords: culture; survivals; E.B. Tylor; Abr. Mole; sociodynamics of culture; information culturology.

* Глухов Сергей Викторович – младший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН; sglukhov@mail.ru

Для цитирования: Глухов С.В. Пережиточные культурные формы в контексте «Социодинамики культуры» Абраама Моля // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 40–47. – DOI: 10.31249/grphil/2023.04.05

Введение

Пережиточные культурные формы (или просто «культурные пережитки») – это особые феномены культуры, которые, согласно определению эволюциониста Э.Б. Тайлора, были перенесены из одной исторической эпохи в другую и «остаются живым свидетельством или памятником прошлого» [4, с. 50].

Как раз с именем последнего обычно ассоциируются пережиточные культурные формы. Английский эволюционист оставил множество описаний таких пережитков, однако так и не смог создать на этой базе полноценную теорию. В своей статье «Культурные пережитки Э.Б. Тайлора: попытка классификации» [1] я выделил 20 типов пережиточных форм, пользуясь только этими описаниями. Тем не менее схожие исследования, без упоминания термина, уже проводились философами и историками Древней Греции и Древнего Рима (см.: [5, с. 487; 6, р. 44–45]). Что же касается термина «пережиток» (по-английски *survival*), его лексические варианты имеют вполне обыденное значение в английском языке, обозначая процесс и результат «сохранения», «удерживания» или «консервации», в том числе в трудных для этого условиях. М. Ходжен отмечает наличие одной из таких лексем в сочинении английского антиквара и священника Джона Бранда (1744–1806) [ibid., р. 48–49]. Аналогами данного термина могут служить такие слова, используемые, как правило, в переносном значении, как: «след» (*vestige*), «остаток» (*remain*), «реликт» (*relic*) и «реликвия» (*relique*). В таком виде он уже присутствует у Фрэнсиса Бэкона, Томаса Гоббса, а также у английских историков и исследователей древностей Генри Борна (1694–1733) и Джона Обри (1626–1697) [ibid., р. 48].

Неявное определение Тайлора, а также широта приводимых им описаний не давали понимания, являются ли пережиточные формы культурно полезными в новой для себя среде или они выступают лишь в качестве бесполезных «рудиментов». В дальней-

шем некоторые эволюционисты (У. Риверс, Р. Маретт, А. Хэддон, Э. Лэнг) и представители культурно-исторической школы (Фр. Боас, Р. Лоуи) уточнили понятие пережитка, отбросив все функциональные формы (т.е. «рецидивные» или «возрожденные»), о чем я пишу в вышеприведенной статье.

Ход развития науки о пережиточных формах казался вполне перспективным, однако он был остановлен в результате оглушительной критики со стороны школ диффузионизма и функционализма и уже упоминавшихся представителей культурно-исторической школы. Было выдвинуто три основных аргумента. Первый из них можно условно назвать «культурно-биологическим». Этот аргумент предполагал, во-первых, полную биологическую тождественность всех существующих человеческих рас, а во-вторых, абсолютную корреляцию между природой человека и условиями, в которых он воспитывался. «Коллективная память» того или иного сообщества, таким образом, не могла переходить за рамки своего исторического существования, или, иными словами, все, что человек усваивал в результате опыта, полностью определяло его поведение и его ценности. Те же культурные элементы, которые внешне напоминали «пережитки», объяснялись действием диффузии между разными сообществами или непосредственным развитием базовой культуры.

Сегодня означенный постулат не выглядит столь очевидным, как это было еще в начале и середине XX в. Теоретические успехи эволюционной психологии (социобиологии), эволюционной эпистемологии, генетики поведения и нейропсихологии заставляют иначе взглянуть на него. Наследственные факторы поведения действительно существуют, и сознание человека при рождении нельзя рассматривать как «чистый лист» (правильнее всего говорить о комбинации личного опыта и наследственности). Кроме того, внимательное вглядывание в описания пережиточных форм, которые были даны Тайлором, помогает полностью обойти эту проблему. Тип пережиточных форм, которые я предложил назвать «сенильным» (медицинский термин; т.е. старческий, относящийся к старости), «указывает на действие привычки и отторжение новых технологий, которые свойственны пожилым людям» [1, с. 13–14]. Через последних некий культурный элемент теоретически может

передаваться бесконечно, размыкая исторические границы между культурами.

Второй аргумент против пережиточных форм – «диффузионистский». Элементы, внешне напоминающие некий архаичный срез древности, являются лишь заново усвоенными через культурный контакт (трансфер), совершающийся в настоящем времени или незадолго до этого, но в рамках данной исторической культуры.

Скажем и о третьем аргументе, условно назовем его «функционалистским». Любой так называемый «пережиток» должен отвечать требованиям культуры, в которой он функционирует, и, если он даже бесполезен, он утоляет потребность того или иного человека (группы людей) в ностальгии и «жажде возвращения в прошлое».

На оба этих аргумента можно ответить следующим образом. Так как нормативное поведение человека в культуре определяется исключением «других вариантов поведения» [3, с. 63], очевидно, что формы, внешне напоминающие архаику, предпочитают другим – полезным и более отвечающим культурной обстановке. Следовательно, не имеет значения, был тот или иной архаичный элемент получен в результате «припоминания» или в процессе диффузии, важно лишь то, что он оказался усвоен. Не имеет значения и его современная функция, поскольку он в любом случае остается осколком прошлого и дисфункциональной составляющей данной культуры на фоне более адекватных времени норм поведения, мышления и материального производства.

Постановка проблемы

Выше уже было замечено, что полноценная теория пережиточных культурных форм так и не была создана. Тем не менее для возрождения этой темы было бы уместно исследовать такие имплицитные и фрагментарные теоретические представления о пережитках, которые сложились уже после того, как была высказана критика. Одним из таких источников может служить «Социодинамика культуры» А. Моля.

Решение проблемы

Понимание культуры Молем отличается своеобразием. Он не пытается дать ей замкнутое или какое-либо классическое определение. С его точки зрения, понятие культуры «охватывает совокупность интеллектуальных элементов, имеющихся у данного человека или у группы людей» [2, с. 83]. Также это «интеллектуальный аспект искусственной среды, которую человек создает в ходе своей социальной жизни» (там же). Культура представляет собой абстрактный элемент окружающего мира, но в то же время есть «результат деятельности индивидуумов – творцов, живущих в этой среде» [там же, с. 85]. Причем особенности их творчества обусловлены именно взаимодействием со средой. Оно возможно только благодаря творческим личностям, стремящимся к развитию среды, что обеспечивает социодинамику культуры (важнейший термин культурологической теории Моля).

Моль считает, что культура делится на два типа – индивидуальную и социальную. Индивидуальная культура проецирует на собственный экран сообщения, получаемые из внешнего мира (т.е. от социальной культуры). Это активный процесс, который приводит к переработке уже имеющихся культурных образцов и построению оригинальных конструкций. Совокупность атомов социальной культуры усваивается группой индивидов на различных уровнях сознания (более или менее глубоких) и оседает в памяти после избирательного отбора посредством забывания.

Социальная культура берет свое начало в средствах массовой коммуникации, включая воспитание и межличностные отношения. В индивиде она является отражением логосферы (формы вербального мышления), эйдосферы (графические, живописные, кинематографические формы) и акусферы (звуковые формы). Человеческую культуру, таким образом, можно рассматривать как совокупность документов разного происхождения или как социокультурную таблицу. Количественными характеристиками культуры служит ее объем, а также ее прегнантность, «определяемая числом возможных или фактических ассоциаций между элементами» [там же, с. 363]. У каждого человека или групп людей, обладающих стабильностью, есть своя память. Общественная память

закрепляется в языке, а также может быть материализована в памятниках и каталогах библиотек.

Человек создает новые сообщения на основе событий, по-разному оцениваемых в каждой индивидуальной культуре. Система этих сообщений образует поток, который распространяется с помощью средств массовой коммуникации (в ее широком понимании).

Моль отдельно обсуждает проблему передачи культурного сообщения. Последнее представляет собой последовательность «выделимых и определенных элементов, поступающих к индивиду из окружающего мира» [там же, с. 204]. Сообщение можно охарактеризовать количеством оригинальности, которое определяется (в том числе математически) в зависимости от уровня восприятия нового индивидом или группой индивидов («получателями»). Творческий подход индивида, ограниченность его возможностей перед всей массой информации и социальная предвзятость задают случайный характер циркуляции сообщений.

Культурные сообщения распространяются с помощью разных каналов – печати, радио, кино, грамзаписей, книг, научных трудов, театра и т.д. Цикл их творческого создания и передачи другим людям опирается на замкнутый контур. Последний состоит из двух частей: отношения автора с группой распространения (личный круг общения или опосредованный – через каналы коммуникации) и механизма копирования и размножения сообщений. Все контуры замкнуты на себе: реакция публики зависит от прошлого опыта распространения похожих сообщений («обратная связь»). Культурную социодинамику порождает именно запаздывание реакции.

Моль разделяет гуманитарную и мозаичную культуры. Последняя сложилась на Западе не так давно – начиная с XX в. Гуманитарная культура, влияние которой стало заметным в эпоху Возрождения, подразумевала существование иерархии культурных элементов. Важнейшим способом распространения идей в то время было воспитание. Сегодня человек уже не так зависит от воспитания и способен сам определить, какой элемент для него более важен и какой элемент он желал бы переработать в собственном творческом «цеху».

Говоря о памяти индивидов и групп, Моля особо подчеркивает, что в «любом новом произведении обычно можно выделить некоторое количество компонентов, заимствованных из произведений, созданных на какой-то более ранней стадии развития» [там же, с. 24]. Выявление таких элементов, по его информации, уже проводилось – в частности, на примерах кино, телевидения, литературы и научных трудов. Между новыми и архаичными элементами, очевидно, происходит интерференция, которая способствует как запаздыванию реакции, так и динамическим процессам в культуре.

Выводы

Обозревая все вышесказанное, можно сделать вывод, что тема пережиточных культурных форм некоторым образом представлена в «Социодинамике культуры» А. Моля. Объем памяти современного человека, как считает этот автор, достаточно глубок, чтобы в нем можно было обнаружить архаичные элементы, вступающие в определенный конфликт с культурными элементами более актуального порядка. В то же время нельзя принять тот факт, что мозаичная культура будто бы появилась только в XX в., поскольку «мозаичность» свойственна и гуманитарной культуре, и многим другим культурам, как это показано в работах Тайлора.

Заключение

Для развития темы было бы целесообразно в дальнейшем исследовать другие культурологические теории, которые смогли бы наделить возрождающуюся науку о пережиточных культурных формах необходимым ей современным содержанием. Особое внимание следует обратить на семиотику культуры и информационную культурологию.

Список литературы

1. Глухов С.В. Культурные пережитки Э.Б. Тайлора: попытка классификации // Вестник культурологии. – 2022. – № 4(103). – С. 10–25.
2. Моля Абр. Социодинамика культуры. – Москва : Изд-во ЛКИ, 2008. – 416 с.

***Пережиточные культурные формы в контексте
«Социодинамики культуры» Абраама Моля***

3. Пивоев В.М. Философия культуры. – Москва : Академический проект, 2020. – 426 с.
4. Тэйлор Э. Первобытная культура : в 2 кн. Кн. 1. – Москва : ТЕРРА-Книжный клуб, 2009. – 464 с.
5. Философская энциклопедия. – Москва : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
6. Hodgen M.T. The doctrine of survivals. – London : Allenson, 1936. – 198 p.

УДК 17; 31; 32

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.06

Реф. кн.: ЛУИКС Р., РИСКЕНС Т., ЗИБЕН И. РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЕВРОПЕЙСКИХ ЦЕННОСТЯХ: В ЧЕСТЬ ВКЛАДА ЛЮКА ХАЛМАНА В ИССЛЕДОВАНИЕ ЕВРОПЕЙСКИХ ЦЕННОСТЕЙ
LUIJKX R., REESKENS T., SIEBEN I. Reflections on European Values: Honouring Loek Halman's Contribution to the European Values Study. – Tilburg : Tilburg University Open Press, 2022. – 507 p.

Аннотация. В 1978 г. была основана Европейская исследовательская группа по изучению систем ценностей (European Value Systems Study Group (EVSSG)), которая поставила перед собой цель разработки и проведения новаторского эмпирического исследования моральных и социальных ценностей, лежащих в основе европейских социальных и политических институтов. Деятельности этой группы посвящена рассматриваемая книга.

Ключевые слова: европейские ценности; межнациональные исследования; кросс-культурные исследования; лонгитюдные исследования; социология религии.

Abstract. In 1978 the European Value Systems Study Group (EVSSG) was founded with the aim of developing and conducting pioneering empirical research on the moral and social values underlying European social and political institutions. The work of this group is the subject of this book.

Keywords: European values; cross-national studies; cross-cultural studies; longitudinal studies; sociology of religion.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. –

2023. – № 4. – С. 48–51. Реф. кн.: Luijkx R., Reeskens T., Sieben I. Reflections on European Values: Honouring Loek Halman's Contribution to the European Values Study. – Tilburg : Tilburg University Open Press, 2022. – 507 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.06

Авторы пишут, что в конце 1970-х годов, в период усиления европейской интеграции, группа нидерландских ученых заметила постепенное снижение доминирования христианства в культурном пространстве. Исходя из этого наблюдения, они заинтересовались следующими существенными вопросами: (1) Есть ли у европейцев общие ценности? (2) Меняются ли ценности в Европе и, если да, то в каких направлениях? (3) Продолжают ли христианские ценности пронизывать европейскую жизнь и культуру? (4) Существует ли последовательная альтернативная система ценностей, способная заменить христианство? (5) Каковы последствия этих изменений для европейского единства? Чтобы ответить на эти вопросы, в 1978 г. и была основана *Европейская исследовательская группа по изучению систем ценностей* (European Value Systems Study Group (EVSSG)). Книга «Размышления о европейских ценностях» описывает историю этой группы.

«Размышления о европейских ценностях» – это второй том в серии книг «Европейские ценности», изданный в открытом издательстве Тилбургского университета (Нидерланды), сразу после первого тома – «Атлас европейских ценностей: Изменения и преемственность в беспокойные времена» нидерландского ученого Люка Халмана¹ (р. 8). Оба тома являются специальными проектами, основанными на академическом понимании изучения европейских ценностей и опирающимися на данные *Европейской исследовательской группы по изучению систем ценностей*. Исследования охватывают широкую аудиторию, выходящую за пределы академических кругов. «Атлас европейских ценностей» делает это, предлагая читателям визуально привлекательные карты, графики и диаграммы, сопровождаемые краткими текстами о теориях социальных наук и интервью с учеными, изучающими ценности, для объяснения полученных результатов.

¹ Люк Халман (Loek Halman) – доктор философии (PhD), доцент Тилбургского университета (Tilburg University), Нидерланды.

Второй том представляет собой своего рода *Liber Amicorum*, или *фестширфт*¹ в честь работы Халмана и его огромного вклада в развитие европейских исследований ценностей – крупномасштабный, межнациональный, лонгитюдный (долгосрочный), кросс-национальный исследовательский проект по ценностям в Европе (р. 15). Таким образом, оба тома соответствуют основной цели серии «Европейские ценности» – публикации научных работ о европейских ценностях. Серия является ведущей платформой для сравнительного изучения ценностей, норм, убеждений, установок и мнений. В ней публикуются, прежде всего, исследования ценностей, направленные на выявление закономерностей и тенденций в таких важных сферах жизни, как политика, религия и мораль, семья и гендер, миграция, работа, благосостояние и так далее. В ней используется сравнительный подход к ценностям, например, межнациональные сравнения в лонгитюдной перспективе социальных групп. «Размышления о европейских ценностях» содержат более тридцати материалов по изучению европейских ценностей и посвящена следующим теоретическим и методологическим вопросам: социологии религии, сравнительным исследованиям европейских ценностей, исследованиям ценностей в Нидерландах; она дает представление о ценностях на основе национальных тематических исследований. Все эти темы отражают исследовательские интересы Люка Халмана и рисуют подробный ценностный ландшафт Европы (р. 9).

Авторы пишут, что уход Люка Халмана на пенсию из Тилбургского университета совпал по времени с презентацией нового издания «Атласа европейских ценностей». Это знаменует новый этап, как для Люка лично, так и для всего проекта, которым по праву гордится все академическое сообщество Тилбургского университета. Европейские ценности, как показывает исследование,

¹ *Album amicorum* (от лат. – «альбом друзей», «книга дружбы») – ранняя форма поэтической книги, книги автографов и современной книги дружбы, появилась в эпоху Реформации, когда было популярно собирать автографы известных реформаторов. Фестширфт (от нем. *Festschrift* – «праздничное сочинение») – сборник, написанный в честь какого-либо лица, чаще всего – в честь ученого. Авторами обычно служат ученики и коллеги адресата фестширфта, а редакторами – два или три его лучших ученика-аспиранта.

тесно связаны с ценностями в других странах мира, с мировыми ценностями. Этот момент также совпадает с ростом напряженности в Европе и в мире в целом. Становится все более очевидным, в том числе благодаря этому исследованию, что в основе экономических конфликтов на самом деле лежат глубокие и существенные противоречия, напряженность между ценностями (р. 17).

*Р.С. Гранин**

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; gtrgm@mail.ru

ЭСТЕТИКА

УДК 32

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.07

Реф. кн.: КОППА Ф. ВИДИНГ: ИСТОРИЯ

COPPA F. Vidding: A History. – University of Michigan Press, 2022 – 278 p.

Аннотация. Франческа Коппа в своей книге рассказывает историю возникновения и развития виддинга – практики фанатского творчества в медиафэндоме по созданию музыкальных клипов из отснятого материала одного или нескольких визуальных медиаисточников.

Ключевые слова: виддинг; виддер; фэндом; фанвид; фан-видео; фанфик.

Abstract. Francesca Kopp, in her book, tells the story of the emergence and development of widdling-the practice of fan art in media fandom of creating music videos from footage of one or more visual media sources.

Keywords: vidding; vidder; fandom; fanweed; fanvideo; fanfic.

Для цитирования: Гранин Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 52–56. Реф. кн.: Coppa F. Vidding: A History. – University of Michigan Press, 2022. – 278 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.07

Франческа Коппа пишет, что виддинг¹ появился в 1975 г., когда Канди Фонг синхронизировала кадры из «Звездного пути»

¹ Виддинг (англ. vidding – от видео) – практика фанатского творчества в медиафэндоме по созданию музыкальных клипов из отснятого материала одного или нескольких визуальных медиаисточников, тем самым исследуя сам источник по-новому. Создатель может выбрать видеоклипы, чтобы сосредоточиться на

на слайд-проекторе с музыкой из кассетного плеера. Слайд-шоу Фонг было впервые представлено публично на съезде Бью Тримбла «Эквикон/Фильмкон» в 1975 г., где оно было отмечено как первый источник «новых» кадров из «Звездного пути» с момента завершения оригинального шоу. Она представляла свои видео с живой нарезкой на фан-съездах, которые продолжают оставаться одним из основных мест для просмотра видео.

Домашние кассетные видеомэгнитофоны стали доступны в середине 1970-х годов, виддеры начали производить видеоролики с живыми выступлениями, которые записывались на носители, которые можно было показывать на фан-конвенциях и в дальнейшем распространять среди фанатов. Для нарезки видеороликов были необходимы значительные технические и художественные навыки, часто требовалось, чтобы кадры с нескольких видеомэгнитофонов помещались на одну и ту же ленту, с дополнительной проблемой точного времени. На создание типичных видеороликов могло уйти шесть-восемь часов, а на более сложные – значительно больше. Виддеры, преимущественно женщины, передавали эти знания друг другу. Виддеры в 1980-х и 1990-х сформировали коллективы, такие как «Калифорнийская банда» (California Crew), ГлоРо Продакшенс (GloRo Productions), «Кролики из ада» (Bunnies from Hell), «Чикагская петля» (Chicago Loop) и «Медиа-каннибалы» (Media Cannibals). Коллективы использовали совместное оборудование, позволяющее производить более технически сложные видеоролики.

С появлением цифровых носителей, большей пропускной способности и широкой доступности бесплатного, хотя и базового программного обеспечения для редактирования видео, такого как iMovie и Windows Movie Maker, или более профессионального и используемого программного обеспечения, такого как Sony Vegas, уровень навыков, необходимых для видеосъемки, повысился, время сократилось, а количество производственных точек увеличилось. В результате резко возросло как количество видео вообще, так и количество доступных видео. Виддинг стал более индивиду-

одном персонаже, поддержать определенную романтическую пару среди персонажей, критиковать или прославлять исходный текст или указать на аспект телешоу или фильма, который он считает недооцененным.

ализированным в цифровую эпоху, и коллективы в значительной степени прекратили свое существование. Однако в форме сотрудничества между двумя и более виддерами сохраняются сложные совместные продукты. Аккаунты Ask.fm позволяют продолжать обмен знаниями между виддерами, особенно женщинами.

Из-за опасений, что внешнее сообщество не поймет содержание и контекст видео, а также из-за некоторых проблем с авторскими правами и интеллектуальной собственностью, многие из наиболее опытных виддеров не делают свои видео легкодоступными на публичных площадках, таких как YouTube, хотя в последнее время это меняется.

Копп пишет, что с 2005 г. YouTube стал быстрым и простым (и, по-видимому, бесплатным) способом обмена видео в Интернете, а вскоре за ним последовали и другие видеохостинги и стриминговые сервисы (потокковое интернет-вещание), такие как Imeem, Vimeo и Blip. Рост онлайн-дистрибуции положил начало интересу к видео типа «сделай сам» и «пользовательский контент». Эти понятия вошли в обиход в 2005 г., хотя большинство людей не понимали и до сих пор не понимают, что многие из этих так называемых видео на YouTube изначально были созданы не для него.

В 2005 г. съезд Vividcon, ежегодно с 2002 г. проводимый в Чикаго, отпраздновал тридцатилетие *виддинга*, или создания фанатских музыкальных видеоклипов, низовой формы искусства, в которой клипы из телевизионных шоу и фильмов накладываются на музыку как способ интерпретации и переосмысления визуального исходного материала. Два торта, привезенные на юбилейный вечер, свидетельствовали о широте тридцатилетней истории виддинга, по крайней мере, в технологическом плане: один торт был покрыт глазурью и напоминал кассету VHS, а другой имел форму компакт-диска. Это были два способа, которыми исторически распространялись видео, хотя некоторые виддеры начали предлагать свои видео для скачивания на сайтах, защищенных паролем (лишь немногие пользуются зарождающимися потоковыми – стриминговыми – сервисами). Все посетители съезда приехали в Чикаго именно для того, чтобы посмотреть видео (одна из секций съезда была посвящена просмотру видеошоу в театральном стиле, в тем-

ной комнате, с изображениями, проецируемыми на большой экран) и обсудить искусство и мастерство с другими виддерами (на другом направлении были организованы дискуссионные секции, которые были тематическими, теоретическими или техническими) (р. 21).

Некоторые виддеры пришли, чтобы показать новые работы (в то время шоу Vividcon Premieres было своего рода Каннским кинофестивалем в мире виддинга, включавшим в себя полномасштабный обзор премьерных роликов на следующее утро после показа. Но съезд, организованный виддерами, не рекламировал себя за пределами фэндома виддинга. Даже его название, Vividcon, не давало никакого представления о том, о чем этот слет, а слово *vid* было лишь тонким указанием для тех, кто был в курсе. Все это говорит о том, что в 2005 г. виддинг был вполне развитым визуальным искусством, хотя и весьма субкультурным, и скрытым, со своей собственной историей и каноном, а также сложным художественным и критическим языком.

В 2005 г. была проведена конференция *Signal/Noise 2 k5: Creative Revolution* (*Сигнал/шум 2 к5: творческая революция*), которая проходила в Центре Беркмана и была посвящена вопросам Интернета и общества в Гарварде. Это была одна из первых конференций, посвященных тому, что мы сейчас называем *ремикс-культурой*, которая в то время была сформулирована как «творчество аудитории... с помощью цифровых технологий».

Автор пишет, что присутствовала на этой конференции, так как ее коллеги были приглашены выступить там с докладами о фанфикшене как форме ремикса. Это Ребекка Тушнет, профессор права и специалист по интеллектуальной собственности, и Наоми Новик, романист и дизайнер видеоигр, которая также является основателем Vividcon. Они были приглашены выступить в программе форума сотрудницей Беркман-центра Эрикой Джордж, так как та заметила, что в конференции доминируют мужчины. Вмешательство Джордж сыграло решающую роль; в то время такие виды ремикс-искусства, как фанфикшн, фан-арт и виддинг, в которых доминировали женщины, все еще находились в подполье, хотя они и быстро набирали популярность и известность благодаря Интернету. (Однако из 25 докладчиков в программе Гарварда в тот день

было всего шесть женщин, и ни одной не было предоставлено место для сольного выступления.) Тем самым в последнее время наметилась тенденция на феминизацию виддинга (р. 22).

Р.С. Гранин *

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; grom@mail.ru

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

УДК 130.2

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.08

ЦИБИЗОВА И.М.* МОРЕ В ФИЛОСОФИИ (Обзор)

Аннотация. В статье рассматривается развитие философских воззрений на море с античных времен по настоящее время при фокусировке на современном состоянии проблемы в итальянской философии.

Ключевые слова: антропоцентризм; геофилософия; глобализация; межкультурный диалог; метаморфозы; метафора; море; плюрализм; иудаизм.

TSIBIZOVA I.M. The Sea in philosophy (Review)

Abstract. The article discusses the development of philosophical views on the sea from ancient times to the present, focusing on the current state of the problem in Italian philosophy.

Keywords: anthropocentrism; geophilosophy; globalization; intercultural dialogue; Judaism; metamorphoses; metaphor; pluralism; sea.

Для цитирования: Цибизова И.М. Море в философии (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 57–78. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.08

Морские темы и мотивы, а также связанные с морем метафоры привлекали мыслителей с древних времен. Хотя во времена Древней Греции море связывало страны и народы – греческие ко-

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; itsibizova@mail.ru. (ORCID: 0000–0003–1428–2152)

лонии возникали по берегам морей – мореплавание ассоциировалось с опасностью. В пучине жил грозный сотрясатель земель Посейдон, которого перед плаванием старались задобрить жертвами. Жертвы приносили и богине мудрости Афине, прося оберегать мореплавателей.

Фалес видел в воде первоэлемент, основу всего сущего, но к морю относился с опасением, хотя свидетельств об этом сохранилось очень мало [см. подр. 1]. Мореплавание даже при блестящем знании навигации ассоциировалось с авантюризмом. Согласно Х. Блюменбергу, оно означало расставание с надежной сушей, неудовлетворение обозначенным природой человеческим доменом и попытку выйти за его и собственные пределы при возможном наказании в будущем [цит. по: 2, с. 140]. Недаром возвращение домой было сопряжено с трудностями: Одиссею пришлось странствовать много лет, суровые испытания выпали и на долю его римского коллеги Улисса.

Если в мореплавании видели риск и опасность, то кораблекрушение, казалось бы, катастрофу, крах, парадоксально рассматривали как возможность возрождения – пересмотра собственных взглядов, отказа от авантюристических наклонностей, начала новой жизни и становления философом, как случилось с Диогеном Лаэртским и стойком Зеноном из Китиона [2, с. 141].

В 2021 г. редакция журнала «Философия» издательства «Мимезис» (Милан-Ундине), напомнив, что мыслители от Фалеса до И. Канта, от Лукреция до К. Шмитта, от Гегеля до Х. Арндт, от З. Фрейда до Г. Башляра уделяли морю пристальное внимание, предложила авторам следующие темы для размышлений: какие философы наиболее полно рассмотрели проблему моря; может ли оно стать отправным пунктом размышлений о прекрасном, трагическом, возвышенном; каково соотношение моря с символикой четырех элементов; возможен ли онтологический анализ моря и его компонентов; может ли своеобразная пространственность океана подсказать идею философского осмысления; возможна ли геофилософия, занимающаяся морем; способна ли рефлексия о море предложить новый подход к экологическим проблемам [5].

Море – не просто одна «вещь» среди многих, но и неопределенное разнородное пространство, с которым трудно иметь дело.

Оно манит в неизведанное, пробуждая жажду знаний, являющуюся «мотором» философии, которая лавирует между любопытством, удивлением и изумлением. Море – опасное место, «бездонная пучина», вызывающая неуверенность и уязвимость. Морской пейзаж – пространство побед и поражений, открытий и кораблекрушений. Он побуждает к размышлениям, согласно известной метафоре «с безопасного расстояния». Океан, породивший жизнь, символизирует и условие органической жизни, и угрозу смерти. Тема затопления («Атлантида» Платона) из-за климатических изменений привлекает ныне не только представителей точных наук, но и философов [5].

Преподавательница Мессинского университета Катерина Реста рассматривает Средиземноморье как колыбель Европы и Востока, выпестовавшую плюралистическую идентичность сосуществованием множества культур, но ныне ставшую гигантским кладбищем [10, р. 11].

Средиземноморье – место встречи трех континентов: Европы, Азии и Африки – и трех мировых монотеистических религий. Это «море различных»: религиозных, культурных, языковых, которые вопреки кровавым конфликтам оказались способными к диалогу, плодотворным связям и экстраординарному осмосу¹. Это море разделяет и объединяет. Ф. Бродель характеризовал его как череду цивилизаций, слепленных одна с другой, и древнейший перекресток дорог. Модель плюралистичной средиземноморской идентичности служит для лучшего понимания культуры. Вопреки мифам о автохтонности и закрытой идентичности, Ж. Деррида утверждал свойство каждой культуры быть неидентичной самой себе, что не означает ни отказа от идентичности, ни проповеди мультикультурализма, понимаемого в качестве нелепой смеси разнородных элементов. Если культура – культивация принадлежащего специфической традиции и определенной истории, то она выражается в той мере, в какой открыта другим, скрещиваясь с ей не принадлежащим. Не быть идентичной себе означает признание невозможности конципировать культурную идентичность как не-

¹ Самопроизвольный перенос растворителя через полупроницаемую мембрану, не пропускающую растворенное вещество, и разделяющую два раствора с различными концентрациями, либо чистый растворитель и раствор.

что статичное, зафиксированное раз и навсегда, закрытое в себе, но возможности обмена, осмоса, диалога, перевода [10, р. 12–13]. Закрытая культура обречена на окаменение, предшествующее смерти, поскольку лишь благодаря интенсивным встречам с иным появляется живое и жизнеспособное. Культура приходит в упадок из-за «окаменения» и закрытия в себе, ведущих к смерти от удушья, или тотального застоя от навязывания моно-псевдокультуры планетарного уровня, которая, подобно эсперанто, без корней и без истории предлагает омологацию¹ и информирование посредством единых, тотально детерриторизированных языка и мысли всего земного шара.

Средиземное море, как и Европа, к которой оно прилегает, представляет модель того, что подразумевается под культурой: геоисторическое пространство, где разные цивилизации, сталкиваясь или встречаясь, сражаясь или ведя диалог, трансформируют множественность не в плоскую монокультуру, но в плюралистическую идентичность, состоящую из различных, которые, смотря в зеркало единого моря, обнаруживают множество общих черт. Исходя из своей плюралистической идентичности, Европе следует переосмыслить себя, став лабораторией культурного, социального и политического строительства [10, р. 13]. Зевс похитил Европу, перенеся из Тира на Крит, и она превзошла миф закрытости и автохтонности, начав свою историю с путешествия с Востока на Запад. По легенде братья, отправившиеся на ее поиски, основали Фивы, куда принесли финикийский алфавит.

Средиземноморье – место миграции языков, нескончаемой переводческой работы. На его языках говорил апостол Павел, неоднократно пересекавший море и живший на водоразделе миров – иудейского и эллинистического, восточного и западного – и языков: греческого, иврита, арамейского, латыни. Он осуждал закрытость Израиля и «разделяющую стену», предлагая универсальный потенциал Евангелия [10, р. 14].

¹ Омологация – усовершенствование объекта, улучшение технических характеристик с целью соответствия стандартам или требованиям.

Путешествие Улисса с его незабываемым *ностосом*¹ – модель средиземноморского плавания от острова к острову, берега к берегу, порта к порту. Хотя его маршруты сопряжены с бесконечными трудностями и длительным забвением, он помнит о крошечном островке Ионического архипелага, своей Итаке. Долгие годы скитаний понадобились ему для возвращения домой. Универсальный человек, он живет в разных местах, слышит разные языки, встречается с иноземцами, опасностью общения с иным и щедрым гостеприимством, Море Улисса – путь, соединяющий, связывающий изрезанные берега с мысами, дельтами рек и проливами [10, р. 15]. Порты – не места назначения, но этапы. Его не мучает ностальгия, поскольку как песню сирен он очарован зовом моря, желанием исследования и встречи с иными мирами и культурами. Стремление домой и к новому, на землю и в плавание при постоянном трении определяют средиземноморское бытие. Этот иной модус пересечения времени и пространства может указать и на иной модус жизни в Европе и на земном шаре, ставшем местом человеческого планетарного существования.

Характеризуя дилеммы Европы, Реста осмысливает генеалогию глобализации, обратившись к Атлантике и Колумбу. В противостоянии Средиземноморья и Атлантики, Улисса и Колумба Европа рискует потерять свое средиземноморское измерение.

К. Шмитт, автор «Номоса² земли», охарактеризовавший *Jus publicum Europaеum*³, видел в плавании Колумба истоки *globale Zeit*⁴ и современной эпохи, а также начало пространственной революции, узаконившей конец модерна и переход к тому, что ныне названо глобализацией. Основываясь на геополитической концепции, изложенной в трактате «Земля и море» (1942 г.), Шмитт сосредоточивается на исторической борьбе сухопутных и морских держав за мировое доминирование и установление специфической

¹ Ностос – тема древнегреческой литературы, включающая эпического героя, возвращающегося домой.

² Номос – геополитическая концепция о «взаимосвязи между организацией народом земного пространства и особенностями государства, всего его социального устройства и права».

³ *Jus publicum Europaеum* (лат.) – европейское публичное пространство.

⁴ *Globale Zeit* (нем.) – глобальное время.

формы существования в контексте гегелевских лекций, написанных не без влияния географа Карла Риттера [10, p. 16–17].

Эпохальное предприятие Колумба принесло не только открытие Нового мира, но и начало Нового времени. Шмитт полагал, что роман Г. Мелвилла «Моби Дик» сделал для океанов то же, что Гомер для Восточного Средиземноморья. Предвестником Нового времени стала навигационная карта, составленная под влиянием Паоло даль Поццо Тосканелли, воодушевившего Колумба на путешествие [10, p. 17]. Власть, даваемая картографией, была подобна той, что породила сентенцию Ф. Бэкона «Мы можем делать только то, что знаем» и выразилась в формуле его секретаря и политического теоретика Т. Гоббса, представившего государство как мощнейшую машину для управления территорией.

Эта формула позволила Галилео Галилею утверждать, что природа подобна книге и для ее понимания нужно овладеть языком математики. Картезий увидит в мире не *res exstensa, ob-jectum*¹, но субъективно познаваемую вещь, объект представлений. Между XVI и XVII в. разум отточил оружие для завоевания мира, в котором властвовать можно лишь при сведении его к представлениям и вычислениям, проецируя на них образ мышления.

Перспективизм Ф. Ницше, согласно интерпретации М. Хайдеггера, экстремально радикализировал субъективизм Картезия и И. Канта и вывел, что «истина» мира – не что иное, как перспективное функционирование категорий, изобретаемых для его понимания и развиваемых лишь волей к овладению силой знания [10, p. 18]. Глобализация – ультимативное последствие сведения Земли к однородному пустому пространству, радикальной делокализации, уничтожающей места и границы, экстремальной формы пространственного нигилизма, который отпечатывает на многочисленных ликах униформенную маску.

Интегральное единство мира, противоположное бесчисленным картографическим изображениям земного шара, возвращает желаемый Шмиттом и Э. Юнгером² шанс услышать всех детей Земли. Нанесение границ на карты стало вызовом, брошенным

¹ *Res exstensa, ob-jectum* (лат.) – объективная протяженная вещь.

² Немецкий мыслитель, внесший значительный вклад в теорию консервативной революции.

Колумбу океаном. Это возможность почувствовать свою принадлежность к общей судьбе, познакомиться с детьми моря, прамами всего живого, не пустого и однородного пространства, но совокупности разных мест, способствующих складыванию разнородной общей картины. Благодаря Средиземному морю различий с его сингулярно-плюралистическим универсальным и многообразным бытием можно создать модель, альтернативную глобальной унификации мира. Европа способна взглянуть в свое отражение в воде для переосмысления собственной *плюралистической* идентичности, не допускающей стирания различий, противостоять омологизации глобализованного мира.

Дилемма в выборе между двумя героями, Улиссом и Колумбом, спорящими о своей колыбели и истоках, между Средиземноморьем с его мерой и границами и тем, что простирается за барьером Геркулесовых столбов и влечет в неизвестное к бесконечному пустому океанскому пространству, лимитированному и униформированному. Опасное притяжение к выходящему за пределы Средиземноморья в погоне за заходящем солнцем привело Европу к фатальному упадку, вытеснению «открытым» континентом. Заключенное в узкие границы музейного пространства море археологической памяти превратилось в кладбище отчаявшихся земель, пересекающих его в утлых суденышках ради лучшей жизни: Средиземноморье, бороздимое роскошными круизными лайнерами и перегруженными лодками мигрантов, стало морем противоречий [10, р. 19–20]. Процесс глобализации останется непонятым, если не исходить из предательства средиземноморского измерения высокомерной Европы как перекрестка границ. Благодаря искушению океана, однородного, пустого, лишённого трения пространства, сформировался инструментальный разум Нового времени, умение начинать с чистого листа, дабы лучше считать, проектировать, трансформировать, функционировать. Из него, как из решительности океана, порывающего все отношения с сушей, вытекло технико-экономическая мышление, которое Запад утвердил на всей земной орбите, унифицируя ее под знаком единообразия, характеризующего новый монотеизм глобальной эры – религию рынка.

Процесс *reductio ad unum*¹ подрывает культуры, языки, различность пейзажей, сводя их к однородной океанской поверхности, оставляя на всем одну и ту же печать, делая все гомогенным и монохромным подобно горизонту между морем и небом. Притершаяся между Атлантикой и Средиземноморьем Европа вынуждена выбирать между ними, вопрошая, что означают эти водные пространства с геофилософской и символической точек зрения. Средиземноморье, по определению П. Матвеева, – «море, окруженное сушей, суша, омываемая морем». Его пределы и границы не разделяют, но ведут к контактам. Различия языков, пейзажей, культур побуждают к встрече, диалогу, переводу, сосуществованию. Океан же – бескрайний безграничный простор, олицетворяющий лимиты, опасения уйти безвозвратно, исступленную гордыню, толкающую преодолевать любые препятствия и характеризующую фаустианскую душу Запада, жажду планетарного господства, отрицание любых различий.

Североамериканский континент, берега которого он омывает, эмблематичная инкарнация фундаментализма моря, которое без определяющих его берегов стремится распространиться дальше. Не владея средиземноморским искусством неторопливости, диалога и сравнения, он уничтожает все отличное от себя [10, р. 20]. Это океанический континент, запрещающий твердую землю.

От выбора Европы зависит не только ее прогресс, но предотвращение «униформирования» глобализированного мира. Стоит вернуться к исследованию смысла истории, геофилософского значения Средиземноморья, уникального опыта встречи суши и морем, разделяющего и объединяющего, способствуя обмену между идентичностями, которые хотят остаться разными, но выигрывают от неизбежной контаминации. Из этого плюрализма родилась Европа, выбравшая путь мирного сосуществования несмотря на различие. Море может стать универсальной и одновременно многоликой моделью мироустройства.

Как отметил Д. Зола, Европа в современной атлантической субординации, забыв о средиземноморских корнях, страдает из-за идентитарной слабости, отсутствия политической автономии, бес-

¹ Reductio ad unum (лат.) – сведение к одному.

силлия как субъекта международных отношений. Она обречена представлять себя «старушкой», породившей западную цивилизацию. Из-за военной и политической отсталости США определяют ее как паразита американской сверхдержавы. Переосмыслив свое средиземноморское происхождение, Европе следует развиваться как пространству посредничества и урегулирования фундаментальных противоречий [10, p. 21].

Европе следует ревностно хранить свои внутренние различия, плюралистическую и полицентрическую модель, не потеряв себя в океане безразличия мировой империи, унифицируемой императивами финансово-экономических интересов, и не уступая высокомерию архаичного империализма, основанного на завоеваниях и подавлении завоеванных земель. Средиземноморье – уникальная модель множественной Вселенной, где Восток и Запад, Север и Юг, встречаясь, могут вновь обрести соответствующую меру, основываясь не на силе оружия и безжалостных законах рынка, но на плюралистическом принципе сосуществования разных языков и религий, признания бесценного богатства различности во имя высшей цели – мира. Европе, пережившей две мировые войны, стоит освежить свою память: она восстала из пепла не благодаря вражде и столкновению двух цивилизаций, но мирному сосуществованию и сотрудничеству братьев, бывших до недавнего времени врагами [10, p. 22].

Немецкий географ океана А. Омстедт из Гётеборгского университета и норвежский философ Бернт Густавссон из Норвежского университета естественных и технических наук в Тронхейме в статье «Океан: Экскурс с возвращением» [8, p. 25–40] рассмотрели, как философия и литература вдохновляют на изменения взаимоотношений людей с океаном.

Американская эколог Р. Карсон использовала метафору «мать-море», подчеркивая даруемую им жизнь и заботу. У Э. Хемингуэя старик называет море *la mar*, как любимую женщину, между тем как молодежь – *el mar*, как соперника или врага [8, p. 25]. Ныне произошел сдвиг в восприятии океана, понимаемого не как безлимитный источник, но ограниченный ресурс из-за хищнического рыболовства, эвтрофикации¹, изменения климата, отхо-

¹ Насыщение водоема биоэлементами.

дов и т.д. Программа устойчивого развития ООН до 2030 г. предусматривает существенные изменения в эксплуатации моря, объявляя текущее десятилетие декадой океана [8, р. 26].

В поэзии Гомера море представлено тем, где все рождается и обретает свой конец [8, р. 27]. История рыболовства и истребления целых видов морских обитателей насчитывает не одно тысячелетие. Море бросало людям вызов, побуждая исследовать неизведанное [8, р. 28]. Традиционные морские науки, игнорировавшие влияние человека на море, ныне сосредотачиваются на нем. Стоит проблема выбора между здоровым и подвергающимся упадку океаном [8, р. 30]. В ответ на коммерциализацию знания наблюдается тенденция возвращения к его классическим концепциям.

Платон противопоставлял *эпистему*, как надежное знание, *доксе* – мнению. Аристотель сформулировал концепцию *техне* – знания, необходимого в практической деятельности. Термин *эпистема* стал использоваться для обозначения научного знания; критическое изучение основ надежного знания называли эпистемологией. Интерсубъективное, социальное или диалогическое знание Стагирит определил как *фронесис*, практическую мудрость или верное суждение, означающее надлежащую деятельность в интерсубъективном контексте, осуществленную в нужный момент и максимально эффективно. Обучение в социальной и политической деятельности – специфическая человеческая способность, являющаяся этической, так как ставит целью достижение лучшей жизни в лучшем обществе.

Согласно Х. Арндт, политическая деятельность направлена на глубокие и продолжительные изменения чего-то и сравнима со «вторым рождением» актора. М.К. Нуссбаум осмысливает концепцию фронесиса в аристотелевском смысле, Х.Г. Гадамер – как часть герменевтического понимания [8, р. 31]. Первая считает литературу «непосредственным путем к жизненному опыту», подчеркивая ее ценность и возможность использования для понимания людьми самих себя и жизни. Из концепции фронесиса вытекает взаимосвязь универсального и частного. Надлежащее суждение в конкретной ситуации (частное) и мудрая деятельность требуют верного общего знания (универсальное). Гадамер с их помощью прояснил концепции интерпретации и понимания. Закон

применяется универсально, но его конкретное применение – частность: философы интерпретируют что-то в общем, основываясь на конкретной ситуации. П. Рикер объединил понимание и интерпретацию, ссылаясь на герменевтический круг: объяснение совершенствует понимание, понимание же ведет к лучшему объяснению. Он же связал точные и гуманитарные науки, как пытаются сделать авторы статьи. Люди – «рассказывающие создания», они познают мир через истории. Отдельные истории становятся общечеловеческими. В философии как наррации часто применяется структура экскурса и возвращения. По словам Гадамера, первый шаг герменевтической триады – ссылка на знакомое, из которой узнают что-то новое, отличное и поражающее. Второй шаг – экскурс в незнакомое, расставание с домом и открытие нового. Гадамер ассоциирует его с риском, открытостью к новым интерпретациям, подобным «игре волн или кружению мошек» [8, р. 32]. Третья стадия – возвращение к себе, составляющее суть образования. Согласно гегелевской «Феноменологии духа», это миграция из суетной жизни в глубокую рефлексию, «царство образования», откуда возвращаются для примирения с людьми, знанием и обществом. «Одиссея», отправляющая героя в море и путешествие по островам, символизирует человеческие поиски себя и мира. Она стала отправным пунктом для многих произведений литературы, искусства и философии: «Энеиды» Вергилия, «Ада» в «Божественной комедии» Данте. Улисс рассказывает Вергилию, что встретил свою смерть, когда продолжал плыть за Геркулесовы столбы, что символизирует человеческий поиск знания. Его история породила ренессансное стремление к поиску, фаустианский дух, сменившийся скептицизмом, который уважал лишь разум и науку, как финский философ Г.Х. фон Вригт. Фольклор народов мира богат рассказываемыми дома историями о путешествиях и возвращении.

Ныне ученые погружаются на борт ради реализации программ совершенствования отношений людей с морем. Предпосылки знакомы, работа способна открыть новые горизонты интерпретации. Отправным пунктом стали размышления о человеческом поведении в прошлом и настоящем. В «Одиссее» герои отданы воле богов. Ныне люди столь же бессильны в отношении деструктивного обращения с морем, загнаны в ловушку близорукого ма-

териализма и избегают ответственности за свое поведение, эксплуатируя море.

Одиссей и Пенелопа представляют идеальный союз, символизирующий жизнеспособность и прогресс. На Одиссея нападают киконы, союзники Трои. Первым препятствием на пути к осмыслению задач Декады океана является столкновение интересов государств, ведущее к фрагментации внимания и сокращению обязательств, что способно превратить проект в очередную бюрократическую бумагу [8, р. 33–34]. Опьянение нектаром лотоса и забвение аналогично желанию вести дела «как обычно». Хвастливо назвавший свое имя ослепленному им циклопу Одиссей навлекает на себя месть Посейдона. Декаде океана угрожают узкое видение и высокомерие, ограничение исследовательской перспективы, игнорирование возможностей литературы и чувственности для достижения целостности видения, непонимание важности союза и общности интересов человека и океана. Как команда уснувшего Одиссея развязала мешок с ветрами, ввергнув судно во власть урагана, так и отсутствие прозрачности сбивает работу с намеченного пути [8, р. 35]. Для нахождения дороги домой Одиссею спускается в Аид и консультируется с мудрецом Тиресием. Как царство мертвых мы интерпретируем подсознание, откуда во снах появляются образы и подсказывают что-то интуиции. Путь домой – оздоровление отношений с морем – требует осмысления чувств, ценностей, культуры, истории и поведения. Месть Зевса за убийство священных быков Гелиоса напоминает о способности моря восстать против чрезмерной эксплуатации. Разрушение морских экосистем снижает возможности добычи пищи, грозя апокалиптическим будущим. Калипсо держала очарованного героя на своем острове семь лет. Проект, угрожая провалиться из-за отчаяния перед многочисленными вызовами, требует неустанной работы. Как царь Алкиной дает Одиссею корабль для возвращения, так истина и решимость должны стать импетусом, толкающим людей к возвращению к гармоничным отношениям с морем. Герой вернулся домой, воссоединился с супругой и обеспечил будущее Итаки, достигнув своей цели. Сдвиг парадигм требует гармоничного союза человека и океана, подобного браку Одиссея и Пенелопы, для обеспечения жизнеспособности и прогресса.

Предлагается укреплять связь с морем посредством опыта и воображения, трансформированных наукой, образностью и историями. Исследования океана, движимые богатыми ресурсами и интересами торговли, заставляли людей отправляться в неизвестное. Философия и литература побуждают к изменению отношения к океану, сдвигу от концепции всевластия богов через веру в бесконечность ресурсов к пониманию зависимости Земли от деятельности человека [8, р. 36]. Потребуется практичное и мудрое руководство, ясность видения, вовлеченность всего общества, обмен информацией, учет уязвимости океана и человечества, а также рассказ историй [8, р. 37].

Специалист в эстетической философии из университета Вита-Салюте Сан-Рафаэле в Милане Франческо Валагусса в статье «Океан беззаконий: Море и правовое пространство» [11, р. 41–53] с помощью герменевтической метафоры и диалектики частного и общего ассоциирует безбрежность океана и неограниченное число проблем в правовом пространстве, в том числе касающихся морских просторов. Начав с кантианского различения феномена и нумена, он показывает роль моря в выработке законов западной философской традиции Нового времени. Через трактаты Гегеля, в первую очередь «Элементы философии права», роман «Моби Дик» Мелвилла, эссе о море Ж. Мишле¹ и работы Шмитта он связывает диалектическую двойственность моря-суши с важнейшими вопросами современности: переходом от легитимности к законности, статутом государственных границ с уважением к формированию и перманентности идентичности государства, рассматривает подобную морской стихии динамику в политической экономии.

Глава отделения китайских исследований Род-Айлендского университета Ю Ву в статье «Бездна или Хора: Море, вечное повторение и гостеприимство Заратустры» [13, р. 55–68] обращает внимание на непростые отношения, сложившиеся у западной философии с морем со времен Платона. К морю относились как к невыразимому, грозящему обрушить четкие выработанные дефиниции. Из всех мыслителей, пытавшихся преодолеть «морскую латентность к философии» и присущую мышлению ограничен-

¹ Мишле Ж. (1798–1874) французский историк, публицист и моралист, автор термина «Ренессанс».

ность, выделяется Ф. Ницше, подчеркивающий важность стихийной морской мощи для рождения новой философии. В его произведениях звучит призыв: «На борт, философы!», что особенно ярко проявилось в трактате «Так говорил Заратустра». Ю. Ву демонстрирует, как Заратустра воплотил морской дух и сделал море местом гостеприимства и трансфигурации ради рождения новых исторических ценностей и возможности «ценности ценностей».

Политический философ Филиппо Корильяно из Университета Калабрии в статье «Диалектика элементов: моря, просторы, силы» [6, р. 69–83], исходя из исторического противопоставления суши и моря, использует категории К. Шмитта для осмысления концепции пространства с древнейших времен до эпохи глобализации [6, р. 69]. Реконструируется историко-политическая динамика трансформации Нового времени во взаимоотношения моря и суши с учетом античных философских корней проблемы и бурного процесса глобализации, приносящей деполитизацию благодаря технологическому прогрессу, законам торговли, триумфу меркантилизма, развитию финансовых технологий и способности посредников стабилизировать общепланетарные связи. Однако стратегии великих держав по обеспечению господства на море и стабильности на суше остаются неизменными [6, р. 70]. Греки установили связь между философией и морем, активностью морского путешествия и течением мысли, постоянно покидающей *ойкос*¹, и продемонстрировали противостояние двух полисов: открытых к путешествиям, исследованиям и завоеваниям Афин и опирающейся на надежную сухопутную силу Спарты. Из турбулентности между войной и миром возникает сам дух философии, кружащийся вихрем ради сохранения *стазиса* – внутреннего несогласия города, проецируя его вовне в духе Полемоса². Философия – порождение опыта конфликта и силы, толкающей за пределы земли и побуждающей пересекать пороги мысли и сознания. Укорененная на суше, она устремляет взор в море. Мысль подобно отважному Улиссу должна отправляться в плавание, прорывать собственные ограничения и

¹ Древнегреческое замкнутое хозяйство, обеспечивающее себя всем необходимым.

² Божественное воплощение войны в греческой мифологии.

искать неизвестное, дабы поместить его в собственную сферу [6, р. 71–72]. Согласно К. Шмитту, история состоит в борьбе морских держав с сухопутными и сухопутных с морскими. Немецкий мыслитель подчеркивает значение теории Т. Гоббса о противостоянии с дестабилизирующими силами, выделяя в ней мифических Левиафана и Бегемота, которые символизируют космические силы, бросившие вызов Богу. Первый, представляющий морскую мощь – власть хаоса, крокодил с мечом в одной руке и пасторалью в другой становится государем, символом государственного порядка, противостоящего бунтовщикам, ассоциируемых с бегемотом. Левиафан поднимается из моря, напоминая о дне и линии горизонта. Его установление символом государственной и земной власти представляется Шмитту смещением икон, стимулом политического уродства, «символической хиазмой¹ между землей и морем» [6, р. 73]. Возвышение и закат держав с учетом их морских и сухопутных сил прослеживаются в планетарном контексте. Результаты противостояния определяют столпы будущего мирового порядка [6, р. 81].

Специалист в иудейско-марранской философии Л. Пизано из каталонского Университета Помпеу в статье «Против автохтонности: Море как метафора иудаизма в мысли Франца Розенцвейга» [9, р. 85–99] рассматривает роль моря у автора радикальной теории диаспоры с исторической, символической и эсхатологической перспектив. Историко-философские воззрения на противоположность суши и моря в «Глобусе»² сравниваются с теолого-политическим рассмотрением иудаизма в «Звезде избавления», дабы продемонстрировать, как концепция вырванного с корнем иудаизма соотносится с критикой национального государства, развитой во время Первой мировой войны. Метафорическая интерпретация значения моря связана с интерпретацией комплекса взаимоотношений между государством и диаспорой, историей и вечностью.

Море играло значительную роль в истории и традициях иудейской диаспоры не только благодаря переходу через Красное море как символу освобождения от рабства; метафорически оно

¹ Риторическая фигура, заключающаяся в крестообразной смене последовательности в двух параллельных рядах слов.

² «Глобус: исследования мировой исторической доктрины космоса».

является пространством, бороздимым простором и связано с идеей родного дома, ностальгией после исхода [9, р. 85–86]. В философии XIX в. столкнулись греческая и иудейская идеи блужданий: возвращение Улисса предвосхищало паломничество Авраама в землю, ему не принадлежащую. Иудаистская традиция характеризуется не топографической, но «филологической» топологией родины, переносимой подобно книге. Ее текст – альтернативная родина в условиях диаспоры. Жизнь в море подобна жизни в пустыне. Брошенный якорь и поставленный шатер – шаги, претворяющие укоренение на земле. Символически море – пространство вне земли, где можно думать о другой жизни. Диаспора – греческое слово, впервые использованное в «Септуагинте» («Толковании семидесяти старцев»). Иудейские диаспоры отделены друг от друга, но стали родиной для их членов [9, р. 86].

Николас Микьели из канадского Университета Западного Онтарио рассматривает утверждение У. Куайна из трактата «Слово и вещь» о несоответствии связанных с обозначением массы терминов дихотомии сингулярных и общих понятий. Куайн продемонстрировал проблемы, касающиеся критериев идентичности для класса понятий, обозначающих объекты / «вещи», которые характеризуются в связи с массой [7, р. 101–113]. Они априорно являются амбивалентными по отношению к сингулярным и общим, поэтому онтограмматическая парадигма американского мыслителя является неполной или неадекватной в связи с тем, что концептуальную схему развития ребенка Куайна проблематично отнести к бихевиоризму Б.Ф. Скиннера [7, р. 101–104]; что не только связанные с массой термины не относятся к дихотомии единичного / множественного, поэтому неверно утверждение о ее уникальности и значимости [7, р. 104–106]; что в категории терминов, связанных с массой, философ не различает вещи и не вещи [7, р. 106–107]; что искусственное сведение таких терминов к сингулярным не соответствует приверженности к онтологии, основанной на логике предикатов первого порядка и натурализованной эпистемологии [7, р. 107–109]; что приверженность к логике объекта вызывает метафизическую непоследовательность [7, р. 109–110]; что теории разделения единичного / общего, создания экземпляра посредством функции-конструктора и другие достижения

П.Ф. Стросона решают проблему подобных терминов [7, р. 110–112].

Итальянский философ Джузеппе Д'Акунто рассматривает восприятие моря в творчестве французского поэта, эссеиста и философа Поля Валери [3, р. 115–126]. Для этого мыслителя восприятие моря не ограничивается строгими философскими категориями – единичное / множественное, подобие / различие, покой / движение, вариабельность / перманентность, жизнь / смерть, бытие / становление [3, р. 115–116]. Море выступает в роли *архе*¹ для жизни и философии. Валери понимает его как принцип, лежащий в основе феноменологии видения, о чем свидетельствуют размышления на берегу. Наблюдения за морем, как «взгляд на возможное», придает импульс философии, «рождающейся постоянно» [3, р. 117]. В стихотворении «Морское кладбище»² море показано в его повторяемости, движении волн и двойственной связи со временем вне времени и бесконечном возвращении, означающем возрождение, участие и творение, которые повторяются вновь и вновь [3, р. 115]. Благодаря связи глубинного и поверхностного, находямого в движении волн, становится доступным измерение невозмутимости и совершенства бытия, названное поэтом «спокойствие богов». В повторяемости заложен и «жизненный импульс» А. Бергсона, по которому «движение порождает бытие». Согласно этому философу, жизнь сравнима с волной, которая, поднимаясь к порогу сознания, противоположна нисходящему развитию материи, сознание рассматривается как единый великий поток, диверсифицирующий и специфицирующий в различных индивидуальностях; живые существа развиваются в органической материи, как волна – в море [3, р. 116]. Жизнь зародилась в воде там, где река встречается с морем. «Ключи к жизни» Валери связывал с тем, что Ж. Делёз определил как «принцип моря» [3, р. 117]. Стихия определила метрику его поэзии: в стихотворении «Юная парка» ритмика напоминает о «дыхании моря», «приливах и отливах», единых сливающихся друг с другом небе и воде, на поверхности которой отражаются звезды. «Морское видение» заставило его

¹ Первоначало, или первопринцип.

² Существует также перевод, озаглавленный «Кладбище у моря».

сделать «оболочку» основным объектом эстетических размышлений о творениях человека и природы [3, р. 121]. В диалоге «Eupalinos o l'architetto» Сократ говорит Федру, что погрузился в «бесконечные размышления» после того, как гулял по воде вдоль берега моря, наблюдая за сменяющимися друг друга волнами [3, р. 122]. Рассуждая о таинственном процессе формирования человеческой «оболочки», Валери подчеркивает, что «живая природа» не лепит твердых тел, но покрывает их, начиная с «жидкой» фазы [3, р. 123]. Как небо и море сливаются друг с другом, так и в живой природе заложен принцип деления на мужское и женское. Оболочка неким образом представляет часть супружеского союза, ее спиральную структуру можно интерпретировать через движение волны, которая, то поднимаясь, то опускаясь, олицетворяет символ баланса в дисбалансе, порядка бытия под знаком изменения [3, р. 124].

Аспирант Университета Кальяри (Сардиния) Маттео Вароли в статье «Истории об островах, слезах и сиренах: Пифагорейские символы от моря до космоса» [12, р. 127–140] рассматривает функции, типологии и интерпретации символов, в которых ранние пифагорейцы представляли свое учение [12, р. 127–129]. Ранний период греческой философии часто рассматривают как не всегда безболезненный переход от мифа к логосу. Однако сами философы считали себя не новаторами, но интерпретаторами древнего знания, переданного в форме мифа. Вароли предлагает пересмотреть касающееся моря наследие первых пифагорейцев в мифическом и литературном контексте [12, р. 127]. Символы, считавшиеся напутствиями Пифагора, делятся на три группы, которые отвечают на вопросы «что делать?», «что это?», «что это такое в максимальной степени?». Ряд из них, вероятно, играл роль пароля, используемого среди посвященных. Первые содержат ссылки на мифы или поэзию и одновременно – на физический мир [12, р. 128]. Пифагорейцы старались упорядочить хаос мифа в попытках получить единую науку из множества традиций и рассказов. Согласно Порфирию, пифагорейцы сообщали тайные вещи с помощью символов, называя море слезой Хроноса, Большую и Малую медведиц – руками Реи, Плеяды – лирой музы, планеты – собаками Персефоны. Плутарх видел в этом выражение нечистой и

враждебной природы моря. По свидетельству Прокла, Филолай идентифицировал элементы космоса с богами, ассоциировал Хроноса с влажной и прохладной субстанцией [12, р. 129–130]. Есть свидетельства о том, что ряд песен Орфея составлены с использованием символики пифагорейского общества. Пеплос¹ интерпретировался как аллюзия на создание мира [12, р. 130]. Море – как окружающий и разграничивающий сушу хаос [12, р. 131]. За океаном, согласно мифам, располагались Блаженные острова, где благоденствуют погибшие герои. У Платона туда отправлялись души после суда. Пифагорейцы на вопрос, что такое Блаженные острова, отвечали: «Солнце и Луна». Посещавшие их поэты ссылались не на море, но на небо. Ассоциируемые с руками Реи Медведицы были единственными созвездиями, не погружавшимися в море [12, р. 132–133]. Пифагорейское отождествление глаз с «Вратами Солнца» имеет аналоги у Гомера. У пифагорейцев эти Врата ассоциировались также с последним путешествием душ умерших, называвшихся также «народом Снов» [12, р. 134–135]. Сирены связывались с квадратом, так как цифра 4 означала не только музыкальные интервалы, но также полноту космоса и сознания [12, р. 137]. Пифагорейцы не связывали океан с мифическими чудовищами и Царством Мертвых, пытаясь понять космологические и эсхатологические основы мифа, интерпретируя поэзию и мифологию аллегорически [12, р. 138].

П. Аскари (Болонский университет) в статье «Война мутантам: Истоки антропоцентризма в метафорике моря» [4, р. 141–154] фокусируется на обесценивании принципа метаморфоз в философской рефлексии, экспериментальных методиках, политических доктринах и театре XVI в., породившего антропоцентризм. Тенденцию, начавшую проявляться с размышлений Пико делла Мирандолы, нарушал «водный элемент» со ссылками на море, коннотации которого противоречили «отделению людей от остальной природы».

Дж. Мур определил начало антропоцентризма XVI в., когда капитализм предложил «новую интеллектуальную систему» разделения на человечество и «остальную природу». Эту гипотезу

¹ Накидка, надевавшаяся поверх хитона.

подтверждала фокусировка на метаморфозах, космическом принципе, ассоциируемом Пико делла Мирандола с величием человека [4, р. 141]. Среда, где жил человек-хамелеон, была бесконечной сменой форм, чередующихся как приливы и отливы. Счастье для капли воды мыслитель видел в слиянии с океаном, для человека – в соединении с искрой разума. Средневековое было окутано чарами волшебства. Просперо, герой последней пьесы Шекспира, пропитанной алхимическим духом и идеей трансформации, освобождается от них, предвещая морские метаморфозы. Волшебство отступало за границы нового знания: дух Ариэль заявил хозяину, что служит ему последнюю службу. Времена, когда морские «эксперты» утверждали, что листья некоторых деревьев, попав в море, превращаются в рыб, уходили благодаря избирательности наблюдений.

В трактате Клода Дюре море еще представляется местом, определяющим границы человеческого познания, тем невозможным, что заставляло Данте Алигьери пересматривать все спорные моменты, касающиеся божественного всемогущества. Тайны моря оставались в трактатах Т. Гоббса, интеллектуальных размышлениях Ишмаэля¹, ошибках профессора Аронакса², предположениях Паломара³ [4, р. 143]. Дон Кихот не рассматривал чувственного опыта реальности, объясняя несоответствия «метаморфозами магов». Согласно М. Фуко, магия была предсказана и описана в книгах; иллюзорная разница, которую она вводит, никогда не будет ничем иным, как заколдованным сходством. Научная мысль пришла к выводу, что сходство – не вид знания, но источник ошибок.

В плавании Дон Кихота Сервантесу, по мнению Аскари, удался невозможный синтез безумия Иеронима Босха с «Кораблем дураков»⁴, пассажиры которого ищут «радость и точную науку» в измерениях всех вещей [4, р. 144–145]. В море, которое начали наносить на карты, обеспечивая интересы держав и открыв «золотой век картографии», пиратские набеги и ускорение истории про-

¹ Герой романа Г. Мелвилла «Моби Дик».

² Герой романа Жюль Верна «Двадцать тысяч лье под водой».

³ Герой одноименной повести Итало Кальвино.

⁴ Поэма немецкого гуманиста Себастьяна Бранта.

должали производить метаморфозы, не изгоняемые «демонами меры», которые оказались столь же неустойчивыми, как и воззрения, ниспровергнутые культам очевидности.

Морские метаморфозы Шекспира вновь вышли на сцену в борьбе держав за морское господство, развивая гидро- и талассофобию¹. Море демонизировалось как область хаоса, непредсказуемого и непредвиденного, поставленное природой ограничение человеческой деятельности; но и от этих взглядов стали отказываться из-за стремления к получаемым от торговли богатствам и завоеваниям, часто совершавшимся под предлогом религиозного обращения [4, р. 145–146]. Морские чудовища Гоббса углубили коллективную фобию, отражая индивидуальные страсти, которые угрожали здоровью государства. Шум моря метафорически ассоциировался с беспорядками [4, р. 146].

Согласно Т. Кампанелле, когда возобладает рациональный ум, святой сможет победить чудовищ [4, р. 147]. Метаморфозы, которые Ж. Расин объявит устаревшими, перестали происходить и на театральных сценах [4, р. 148]. В искусстве барокко они имеют метафорический смысл, ассоциируясь с фантазией, не с реальностью [4, р. 151].

Составителям тематического выпуска удалось выполнить поставленную задачу, проследить спекулятивные траектории, которые представляет море философскому видению [5] с разных ракурсов. Однако множество паремий и метафор, связанных с этой стихией (море проблем или море блаженства) притягивает и приглашает к размышлениям философов, заставляя вспомнить о лексеме «манящее море».

Список литературы

1. Бакина В.И. Раннегреческая философия и наука. Фалес Милетский (VI в. до н.э.) // Общество: философия, история, культура. – 2017. – № 7. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rannegrecheskaya-filosofiya-i-nauka-fales-miletskiy-vi-v-do-n-e/viewer> (Last download: 05.06.2023).
2. Цибизова И.М. [Реф. ст.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия : РЖ / РАН, ИНИОН. – 2019. –

¹ Боязнь моря и навигации.

- № 1. – С. 136–141. – Реф. Кн.: Vidauskytė L. metaphor of existence: seafaring and shipwreck // *Filosofija, sociologija*. – Vilnius, 2017. – Т. 28, № 1. – P. 11–19.
3. Acunto D'G. Valéry: la favola del mare // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 115–126. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7248/6263> (Last download: 04.06.2023).
 4. Ascari P. Guerra ai mutanti: nella metaforica del mare alle origini dell'Antropocene // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 141–154. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7250/6267> (Last download: 04.06.2023).
 5. CFP: «Filosofia» 2022 call for papers – sea // *Filosofia*. – URL: <https://philevents.org/event/show/86854>
 6. Corigliano F. Dialettica degli elementi: mari, spazi, poteri // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 69–83. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7245/6264> – (Last download: 04.06.2023).
 7. Michielli N.M. Questioning Quine's assertion that mass terms like 'water' ill-fit the singular/general dichotomy // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 101–113. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7247/6261> (Last download: 04.06.2023).
 8. Omstedt A., Gustavsson B. The ocean: Excursion and return // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 25–40. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7241/6260> (Last download: 04.06.2023).
 9. Pisano L. Contro l'autoctonia; Il mare come metafora dell'ebraismo nel pensiero di Franz Rosenzweig // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 85–99. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7246/6259> (Last download: 04.06.2023).
 10. Resta C. Terramare // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 11–23. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7240/6257> (Last download: 27.05.2023).
 11. Valagussa F. L'oceano senza legge. Il mare e lo spazio del diritto // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 41–53. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7243/6254> (Last download: 04.06.2023).
 12. Varoli M. Storie di isole, lacrime e Sirene. I simboli pitagorici dal mare al cosmo // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 127–140. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7249/6253> (Last download: 04.06.2023).
 13. Yu Wu. Abyss or Khora: The sea, eternal recurrence and Zarathustra's hospitality // *Filosofia*. Mimesis Edizione, Milano-Undine. – 2022. – An. 67. – P. 55–68. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7244/6252> (Last download: 04.06.2023).

ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 17.02, 141.319.8

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.09

ЛЕТОВ О.В.* АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ НАУКИ (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен некоторым проблемам разработки качественных методов современной философии науки. Отмечается, что в междисциплинарных проектах исследования, осуществляемые с помощью «качественных методов», обладают потенциалом для переосмысления и расширения дисциплинарных границ, существующих между областями социальных исследований. Стоит актуальная задача предоставить обоснование и этику для исследователей, работающих с помощью «качественных методов», которые присоединяются к «междисциплинарным командам». При сохранении относительной автономии искусства, в научно-фантастических произведениях может допускаться некоторая двусмысленность при представлении философски значимых идей (например, в отношении возможности загрузки разума или бестелесного искусственного интеллекта), и этот факт не обесценивает их эстетическую ценность и философскую актуальность.

Ключевые слова: философия науки; качественные методы; междисциплинарные команды; искусственной интеллект.

LETOV O.V. Actual problems of modern philosophy of science (Review)

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

Abstract. The review is devoted to some problems of developing qualitative methods of modern philosophy of science. It is noted that in interdisciplinary projects, research using «qualitative methods» has the potential to rethink and expand the disciplinary boundaries that exist between areas of social research. The current challenge is to provide a rationale and ethics for researchers working with «qualitative methods» who join «interdisciplinary teams». While maintaining the relative autonomy of art, science fiction may allow some ambiguity in the presentation of philosophically significant ideas (for example, in relation to the possibility of mind uploading or disembodied artificial intelligence), and this fact does not devalue their aesthetic value and philosophical relevance.

Keywords: philosophy of science; qualitative methods; interdisciplinary teams; artificial intelligence.

Для цитирования: Летов О.В. Актуальные проблемы современной философии науки. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 79–85. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.09

Дж.Р. Уолгмат (Университет Южной Флориды, Тампа, США) и Л.С. Джордан (Арканзасский университет, Фейетвилль, США) отмечают, что исследования, финансируемые из федерального бюджета в Соединенных Штатах и других странах, по своему характеру в основном количественные ограниченные узкими определениями науки. Руководствуясь наследием логического позитивизма, государственные финансирующие агентства отдают приоритет доказательствам, полученным в результате «строгих» планов для причинно-следственного объяснения (например, рандомизированных контролируемых испытаний). «В то же время государственные спонсоры по всему миру осознают сложность социальных проблем и поэтому часто поощряют междисциплинарные проекты, основанные на “междисциплинарных командах”, исследования которых опираются на качественные методы» [2, с. 1].

В междисциплинарных проектах исследования с помощью «качественных методов» обладают потенциалом для переосмысления и расширения дисциплинарных границ, существующих между областями социальных исследований, и, следовательно, основ самого создания знания. Однако эти возможности также могут

быть связаны с дисциплинарными и личными издержками. Методологии, экспертиза и теоретическая ориентация «качественных» исследований и исследователей маргинализируются по сравнению с «количественными» планами. «Качественные» компоненты могут быть разделены и обесценены за счет уменьшения доли средств, выделяемых специалисту по качественной методологии. «Качественные» методологи, работающие с преимущественно количественными исследовательскими группами, также могут столкнуться с парадигматическими проблемами. То, что считается строгим в работе, основанной на качественных методах, например, выявление позиционности в эпистемологии, может показаться количественно субъективным или чуждым исследователям. Требования к написанию предложений и опасения команды могут привести к тому, что качественные исследователи будут избегать методологической строгости во имя сотрудничества.

Поскольку методологов, использующих «качественные» методы исследования, все чаще приглашают присоединиться к финансируемым государством «грантовым командам», они могут не знать, как реагировать. Могут не знать о требуемых к выполнению задачах и других ожиданиях, учитывая ограниченное предварительное участие или отсутствие наставничества в междисциплинарных исследованиях, финансируемых за счет грантов. Они могут быть (часто справедливо) обеспокоены тем, что их методологические знания и вклад не будут поняты или оценены. Участие может рассматриваться как нарушение глубоко укоренившихся ценностей социальной справедливости и интерпретативистской, конструктивистской, критической и других ориентаций в социальных науках. Привнося критически прагматичную ориентацию и этику заботы в исследовательский опыт, можно выделить следующие четыре взаимосвязанные концепции, которые ориентируют участие методологов, работающих с помощью «качественных методов» в междисциплинарных исследовательских группах: сотрудничество, образование, критика и критическая рефлексивность.

Дж.Р. Уолгмат и Л.С. Джордан делают вывод, что скромная цель статьи состоит в том, чтобы предоставить обоснование и этику для исследователей, работающих с помощью «качественных

методов», которые присоединяются к «междисциплинарным командам».

А.П. Джиннотта (университет Бергамо, Италия) подчеркивает, что научная фантастика – это литературный и кинематографический жанр, в котором повествования строятся на основе возможных будущих сценариев, связанных с революционными научными открытиями и технологиями. Эти воображаемые сценарии очень часто имеют глубокое философское значение. Наиболее ярко оно проявляется в случае некоторых философских представлений о разуме, сознании и возможности (или невозможности) искусственного интеллекта (ИИ). В этих областях философского исследования имеет место тесная связь с научной фантастикой: философские идеи могут вдохновлять научно-фантастические нарративы, а последние могут не только придавать конкретность абстрактным философским идеям, но и открывать новые возможности для философских рассуждений.

Концепция ИИ – это, по сути, научно-фантастическая концепция, касающаяся возможной научно-технической инновации, ведущей в будущем к созданию существа с искусственным разумом. В то же время эта концепция является глубинно философской, так как она затрагивает самые фундаментальные философские вопросы о разуме, сознании и их месте в окружающей реальности. «Тот факт, что человек начинает превращать научно-фантастическую концепцию ИИ во что-то реальное, делает еще более осмысленным размышление о философских предпосылках и последствиях некоторых научно-фантастических сценариев» [1]. В частности, в центре данной статьи оказывается проблема роли телесности в сознании и познании и то, как телесность понимается в философии сознания, с одной стороны, и как она проявляется в научной фантастике, с другой.

Концепция искусственного интеллекта подразумевает, по определению, создание артефакта людьми. В любом случае, вне зависимости от того, каким именно образом это делается, такой артефакт должен иметь какое-то материальное воплощение, т.е. он должен быть создан определенным образом устроенным материальным субстратом. Это означает, что ИИ всегда воплощается («материально реализуется»), если использовать это понятие в са-

мом общем смысле. Однако ключевой вопрос заключается в следующем: какое воплощение необходимо, чтобы иметь разум, а значит, и искусственный разум? Первый ответ на этот вопрос можно найти в классической вычислительно-репрезентационистской (или логико-символической) парадигме философии сознания, которая представляет разум по аналогии с программным обеспечением компьютера. В этой парадигме психические состояния отождествляются с определенными функциями, которые ведут из окружающей среды к определенному поведенческому результату. Логико-символический подход к ИИ также известен как «старый добрый искусственный интеллект» и направлен на создание агентов, демонстрирующих «разумное» поведение. В данном смысле «интеллектуальный» – прилагательное, которое наблюдатели приписывают системам, функционирующим определенным образом. Следовательно, это «кажущаяся» черта когнитивных систем, проявляющаяся «извне» или «в третьем лице». Например, ИИ, прошедший игру в имитацию, имеет определенное поведение, неотличимое от поведения человека.

Однако при таком понимании интеллекта нет ссылки на опыт когнитивного агента от первого лица, т.е. нет ссылки на то, «на что похож» субъект опыта. Это – измерение «феноменального сознания», которое составляет так называемый «основной вопрос» философии сознания. Вычислительно-репрезентативная парадигма в философии сознания оставляет в стороне феноменальный аспект ментальной жизни, который, по существу, привязан к телесной жизни. При таком подходе феноменальное сознание не играет никакой роли в объяснении поведения субъекта. Иными словами, вычислительно-репрезентативная парадигма доказала свою эффективность в создании технологий, которые имитируют, а в некоторых случаях превосходят определенные интеллектуальные способности человека (например, вычисления). Тем не менее она показала свои ограниченные возможности в попытке создать искусственных агентов, которые имитируют базовые модели поведения человека, такие как способность свободно перемещаться в пространстве, общаться, учиться, читая или слушая текст и т.п.

Идея телесного обоснования сознания проявляется и в «генетическом» развитии феноменологии, ориентированной на ис-

следование темпоральной структуры сознания. В частности, в своих более поздних размышлениях на эту тему Э. Гуссерль понимал «живое настоящее» как фундаментальную единицу темпоральности: временное поле, структурированное из трех существенно связанных друг с другом частей: впечатления, удержания и протенции. Акцент на феноменальном сознании, который занимает центральное место в феноменологии Гуссерля, также является важным моментом в некоторых исследованиях в области «исследований сознания» и в разработках искусственного интеллекта. Например, в так называемой «феноменальной теории интенциональности» имеет место точка зрения, согласно которой интенциональность – направленность ментальных состояний на объекты – существенно укоренена в их феноменальном характере (тезис о «феноменальном обосновании интенциональности»).

Неизбежно встает вопрос об этических последствиях ИИ, который является горячей темой для философов, размышляющих о сценариях, впервые предсказанных в научной фантастике. В настоящее время ведутся оживленные дебаты об этических последствиях технологий ИИ в таких областях, как медицина, военное дело, автоматизированные транспортные средства, и во многих других сферах человеческой жизни. В научно-фантастической литературе часто изображается сценарий, в котором ИИ восстает против своего создателя или даже против человечества в целом. Восстание ИИ против своего создателя изображено, например, в фильме «Из машины», а восстание против человечества (захват ИИ) – в «Терминаторе», «Матрице» и «Мире Дикого запада». Во всех этих произведениях ИИ начинает рассматривать людей как врагов, с которыми нужно бороться, чтобы обеспечить себе выживание. В философских дебатах эта возможность проявляется в идее сингулярности: будущее, когда ИИ превзойдет человеческий интеллект до такой степени, что станет непонятным для него и в то же время превратится в экзистенциальную угрозу человечеству. Возможный будущий сверхразум может иметь неантропоморфные конечные цели и причины для приобретения ресурсов, вступая в конфликт с людьми и, следовательно, угрожая человеческому существованию.

Размышления об отношениях между людьми и ИИ не ограничиваются одним лишь пессимизмом. В научной фантастике можно найти представление о позитивных отношениях между людьми и ИИ – например, в сериале «Настоящие люди» (2012), который, помимо изображения восстания машин, описывает возможность богатых и глубоких отношений между андроидами и людьми. Сравнение научной фантастики и философии применительно к теме искусственного интеллекта приводит к возникновению возможности обмена идеями между этими двумя областями, чтобы избежать как катастрофических сценариев, так и негативных последствий для человечества, используя положительный потенциал технологических инноваций.

А.П. Джиннотта приходит к следующему выводу. При сохранении относительной автономии искусства в научно-фантастических произведениях может допускаться некоторая двусмысленность при представлении философски значимых идей (например, в отношении возможности загрузки разума или бестелесного ИИ), и этот факт не обесценивает их эстетическую ценность и философскую актуальность. «Достоинством этих работ также является побуждение к философским размышлениям, вплоть до окончательного вывода о том, что некий научно-фантастический сценарий на самом деле невозможен по философским причинам» [1].

Список литературы

1. Giannotta A.P. Embodied artificial intelligence in science fiction: philosophical presuppositions and implications. – URL: <https://doi.org/10.34024/prometeica.2022.Especial.13633> (дата обращения: 20.06.2023).
2. Wolgemuth J.R., Jordan L.S. Will you be our qualitative methodologist? reflections on grant work responsibilities // International journal of qualitative methods. – 2023. – Vol. 22, № 1. – P. 1–10. – DOI: 10.1177/16094069231152452

УДК 17.02, 141.319.8

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.10

ЛЕТОВ О.В.* МЕТОДОЛОГИЯ НАУКИ БУДУЩЕГО (Обзор)

Аннотация. Обзор посвящен разработке «методологии будущего» известного английского философа А. Пикеринга. Подчеркивается, что в отличие от других кибернетиков, кибернетика С. Лема определенно современна: она не имеет ничего общего с религией, духом, мистицизмом или трансцендентностью, разве что как с иллюзиями, которые можно создать. Вместе с Лемом Пикеринг приходит к выводу, что, хотя рая не существует, ничто не мешает человеку создать фантомное место бессмертия и вечной справедливости. Биологические вычисления были совершенно иными, чем то, что Хайдеггер называл *poiesis* (выявление, порождение). Его основная философия заключалась в том, что «все уже есть» в природе. И вместо дизайна субъект просто должен найти то, что нужно, уже существующее где-то в мире.

Ключевые слова: философия науки; искусственной интеллект; кибернетика; эстетическая ценность.

LETOV O.V. Methodology of the science of the future (Review)

Abstract. The review is devoted to the development of the «methodology of the future» by the famous English philosopher A. Pickering. It is emphasized that, unlike other cybernetics, S. Lem's cybernetics is definitely modern: it has nothing to do with religion, spirit, mysticism or transcendence, except with illusions that can be created. Together with Lem, Pickering comes to the conclusion that although there is no heaven, nothing prevents a person from creating a

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

phantom place of immortality and eternal justice. Biological computation was quite different from what Heidegger called poiesis (revealing, generating). His basic philosophy was that «everything is already there» in nature. And instead of design, the subject simply has to find what is needed, already existing somewhere in the world.

Keywords: philosophy of science; artificial intelligence; cybernetics; aesthetic value.

Для цитирования: Летов О.В. Методология науки будущего. (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 86–91. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.10

А. Пикеринг (Эксетерский университет, Великобритания) подчеркивает, что Станислав Лем (1921–2006) был одним из величайших писателей-фантастов XX в. *Summa Technologiae*, вышедшая на польском языке в 1964 г., является его главной документальной работой. «В этом произведении представлено расширенное мышление о будущем науки, техники и общества, в котором огромное воображение Лема опирается на его впечатляющие познания в современной науке. Учитывая то, что мы знаем сегодня, что мы можем представить себе в будущем, является организационным вопросом» [1]. На этом уровне сюжет знаком, но фантазии Лема странны и прекрасны из-за науки, на которую он опирается. Он не очень интересовался новым оборудованием или изменениями человеческого облика (это было еще до генной инженерии), но он явно был погружен в кибернетику своего времени.

Какое будущее рисует такая кибернетика? Кибернетика того периода не была похожа на обычные науки, такие как физика или молекулярная биология, что придает *Summa Technologiae* ее необычную тематику. Эту книгу можно читать как важный документ в истории кибернетики; можно также считать ее ключом к научной фантастике Лема – фантастика облекает философию в сюжетные линии. В отличие от других кибернетиков, кибернетика Лема определенно современна: она не имеет ничего общего с религией, духом, мистицизмом или трансцендентностью, разве что как с иллюзиями, которые можно создать. Дальше некуда идти – человек застрял в материи, описанной физикой и химией, и в своем мирском я. В отличие от футурологии сегодняшних трансгуманистов,

футурология Лема тоже современна в своем цинизме: «мир подобен больному человеку, который верит, что либо скоро выздоровеет, либо очень быстро умрет, и которому даже в голову не приходит, что он может в стенаниях продолжить жить до старости» [1].

Summa Technologiae – непростая книга для чтения. Лем мыслит как шахматный гроссмейстер, на полдюжины ходов вперед. Читателю кажется, что он разобрался с текущей главой, но затем он перескакивает к контраргументу или другому аспекту, пока тема перестала быть такой, какой казалась. Автор книги – умный человек, но разговор с ним способен сводить с ума. Кибернетическая футурология – это нечто новое. Читателю неизвестно, каким будет план, и в каком направлении развивается сюжет книги; это больше похоже на набор связанных набегов, которые Лем совершил в область современной науки.

Как выглядит кибернетическое будущее Лема? Одна из непреходящих тем книги – эволюция сложных систем, включая параллели и различия между биологической и технологической эволюцией; подчеркивается тот факт, что со временем биология становится гораздо более изощренным дизайнерским проектом, чем технология как таковая. Лем утверждает, что появление жизни – это то, что человек должен ожидать в космосе, что порождает следующую проблему: отсутствие каких-либо признаков разумной жизни за пределами планеты Земля. Он подходит к вопросу с разных точек зрения. Должна ли эволюция привести к возникновению сознания? «Человек склонен переоценивать роль интеллекта как “ценности самой по себе”» [1].

В итоге Лем приходит к выводу, что, хотя рая не существует, ничто не мешает человеку создать фантомное место «бессмертия и вечной справедливости» [1].

А. Пикеринг отмечает, что человек склонен думать о деятельности дуалистически, как о чем-то, что есть только у людей – воля, намерение и т.д. В таком случае предполагается, что нечеловеческий мир лишен свободы действий, он просто сидит, инертный и похожий на машину – очень скучный. Но это расщепление между людьми и вещами – просто иллюзия. Нелюди такие же агенты, как и люди, они делают все, что не может делать человек. Пруд, безусловно, агент – он делает свое дело, превращая звук в

свет. Человек не может этого сделать, по крайней мере, так, как это делают фотолюминесцентные бактерии в пруду. «Итак, человек является частью мира нечеловеческих агентов, с которыми он, по сути, должен научиться ладить — он не является безусловным хозяином этого мира» [2].

Свет, излучаемый прудом, является входом для программы искусственного интеллекта (ИИ), которая обрабатывает его, создавая своего рода световой и звуковой выход. Таким образом, весь интеллект находится в вычислениях ИИ. А как же сам пруд? Можно ли понять пруд не только как инопланетного агента, но и как инопланетный разум, ИИ, отличный от того ИИ, которого человек уже знает? Очевидно, можно. Знаменитый разумный пруд появляется в научно-фантастическом романе Станислава Лема 1961 г. «Солярис». Центральный персонаж романа — это не человек, это некий пруд, очень большой пруд, а именно океан, который покрывает большую часть поверхности планеты Солярис. Этот океан является инопланетным агентом в том смысле, что он совершает всевозможные чрезвычайно впечатляющие вещи, формируя себя в самоорганизующиеся структуры высотой в милю, которые Лем называет грибовидными, мимойдными, симметриадами и так далее. И океан также, очевидно, является разумным агентом: он изменяет свою форму, чтобы поддерживать постоянную орбиту планеты, и он даже пытается общаться с прибывающими астронавтами, генерируя копии их потерянных жен и подруг. Таким образом, океан Соляриса является преднамеренным разумным агентом, таким же, как и люди, хотя его интеллект сильно отличается от человеческого.

Большинство людей ассоциируют кибернетику с человеком, давшим название этой области еще в 1948 г., Норбертом Винером. Но Винер был математиком, в то время как большинство первых кибернетиков были психиатрами и исследователями мозга, а британские кибернетики, в частности, обладали очень характерным и необычным видением мозга. Обычно человек думает о мозге как об органе познания, работающем над символами и представлениями, с помощью которых он познает мир. Это картина мозга, которая использовалась с 1950-х годов вплоть до современных нейронных сетей. Но, напротив, кибернетики думали о мозге как об органе не мышления, а приспособления, направленного непо-

средственно на действие, позволяющему субъекту справляться с ситуациями, с которыми он никогда не сталкивался. Это совершенно иное понимание интеллекта, чем, скажем, игра в шахматы. И как только вы начинаете думать об интеллекте как об адаптации, становится легко понять, что он не является исключительно человеческим. Мир полон нечеловеческих адаптивных систем, и все они каким-то образом могут рассматриваться как инопланетные разумы.

Именно этот ход мыслей привел в 1950-х годах двух кибернетиков – Стаффорда Бира и Гордона Паска – к тому, что они называли биологическими вычислениями. Их идея заключалась в том, чтобы заставить естественные адаптивные системы действовать в качестве контролеров человеческих предприятий, и это возвращает нас к прудам. Экосистемы прудов являются адаптивными в том смысле, что баланс видов в них меняется в соответствии с изменяющимися условиями (солнечный свет, осадки и т.д.). А мечта Бира и Паска заключалась в том, чтобы адаптивные изменения состояния пруда вызывали соответствующие адаптивные изменения в производстве по мере изменения экономической среды. Вымышленный океан Соляриса и настоящий пруд, с которым экспериментировал Стаффорд Бир, показывают, что можно осмыслить идею разумного пруда, хотя концепция интеллекта как адаптации, очевидно, сильно отличается от обычного когнитивного образа как интеллекта, так и ИИ.

Таким образом, биологические вычисления – интеллектуальные пруды и т.д. – представляют собой радикально новую парадигму человеческого отношения к материи, новый способ отношения к миру. Обычная модель – преобразовывать материалы в соответствии с имеющимися целями, позиция, которую Мартин Хайдеггер назвал «обрамлением». Очевидно, что биологические вычисления были совершенно иными, чем то, что Хайдеггер называл *poiesis* (выявление, порождение). Его основная философия заключалась в том, что «все уже есть» в природе. И вместо дизайна субъект просто должен найти то, что нужно, уже существующее где-то в мире – например, пруды в качестве управляющих заводами. Это еще одна удивительная кибернетическая идея, которая легко перетекает в анимизм и мистицизм: видение мира как непо-

знаваемого и таинственного, но бесконечного скопления сил. «Вот почему Лем заканчивает тем, что описывает океан Соляриса как своего рода анимистическое божество, которое можно видеть и ощущать, но нельзя понять» [2].

Список литературы

1. Pickering A. Cybernetic futures: Stanislaw Lem, Summa Technologiae. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/263744571> (First downloaded 15.05.2023).
2. Pickering A. Pond intelligence. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/370769569> (First downloaded 10.05.2023).

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Реф. ст.: БОЖОВИЧ Н. ПОДГОТОВКА ДОКТОРСКОЙ ДИССЕРТАЦИИ ЕПИСКОПОМ ИРИНЕЕМ ЧИРИЧЕМ В ВЕНЕ: ВКЛАД В СОЗДАНИЕ ИСТОРИИ СЕРБСКОЙ ВЕТХОЗАВЕТНОЙ БИБЛЕИСТИКИ

БОЖОВИЋ Н. Докторске студије епископа др Иринеја Ћирића у Бечу (1906–1908): Прилог формирању историје српске старозаветне библистике // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 176(4). – С. 543–559. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_176.pdf.

Ключевые слова: библиестика; Венский университет; Ветхий завет; Иринеј Чирич; историко-критический метод; ориенталистика.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф. ст.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 92–95. Реф. ст.: Божовић Н. Докторске студије епископа др Иринеја Ћирића у Бечу (1906–1908): Прилог формирању историје српске старозаветне библистике // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2020. – Г. 71, бр. 176(4). – С. 543–559. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_176.pdf.

В работе сербского религиоведа Ненада Божовича интерпретируются содержание и методы, использовавшиеся в докторской диссертации сербского епископа Иринея¹ в Венском университете, и их влияние на формирование библиистики в стране.

¹ В мае 2022 г. святитель Иринеј, епископ Бачский решением Священного архиерейского собора Сербской православной церкви был причислен к лику святых.

Исследователей сербского епископа Нови-Садского и Венского Иринея поражает «ренессансная широта» ученого, занимавшегося теологией (библейстика, литургиистика), семитской филологией, переводами, поэзией, церковными песнопениями, иконографией, экуменической и миссионерской деятельностью (с. 543).

Родившийся в г. Сремски Карловцы Ириней (в миру Иван) окончил Московскую духовную семинарию, защитив кандидатскую диссертацию «Книга Притчей Соломоновых как памятник древнееврейского языка и духовной литературы» (1906), и поступил в докторантуру Венского университета (1906–1908). Преподавал Ветхий завет, Ветхозаветную археологию и еврейский язык в семинарии родного города. Будучи главным кандидатом на место доцента в открывшемся в 1920 г. Богословском факультете в Белграде, не получил его из-за назначения епископом Тиможской епархии. В 1922 г. возглавил Епархию Бачка. Во время Второй мировой войны укрывал свыше 2800 детей и 180 матерей с младенцами в 55 церковных общинах после спасения из венгерского концлагеря под г. Шагвар. После войны был оклеветан как «фашист, венгерский прихвостень и душегуб» и 17 месяцев провел под домашним арестом из-за «бездействия по защите сербов». В 1946 г. после освящения церкви в селе Оджаци подвергся физическому насилию, от последствий которого не оправился до конца жизни. Исследования его духовного служения и творчества активно развиваются с 2015 г. (с. 544).

При характеристике исторического контекста, атмосферы в духовных академиях и преподавательских кадров (с. 546–550) подчеркивается изменение отношения теологии к методу литературно-исторического критицизма в духовных науках. В Московской семинарии отмечалась склонность Чирича к «крайним позициям исторического критицизма» в изучении библеистики. Этот подход поощряла католическая профессура Вены.

Среди венских преподавателей выделялся цистерцианец Вильгельм А. Нойманн, член многочисленных востоковедческих обществ, неоднократно посещавший Ближний Восток. В конце XIX в. позиции католической библеистики пошатнулись: возобладали протестантская с «невоздержанной и преувеличенной исторической критикой» (отрицание подлинности книг пророков, пре-

увеличение влияния древневосточных мифов на Библию) (с. 546–547). Некоторые римско-католические экзегеты искали средний путь, не отвергая исторического критицизма, но избегая крайностей. Влияние Нойманна на Чирича ощущается в скрупулезной текстуальной критике и языковедческом анализе, а также в более взвешенном отношении к историческому критицизму, выразившемуся в отступлении от крайних позиций.

Отмечается также влияние Йоханнеса Дёллера, составителя «Компендиума библейской герменевтики», занимавшегося ритмикой и метрикой библейской поэзии, ветхозаветным мессианством и положением женщин в Ветхом завете (с. 547). После расшифровки клинописи и переводе вавилонских мифов встал вопрос о их отношении с Ветхим Заветом, вылившийся в «Диспут Вавилон и Библия». Согласно немецкому ассирологу Ф. Деличу, оригинальность библейских текстов следовало искать в Вавилоне («панвавилонизм»). Оценка Ветхого Завета как плагиата вавилонских мифов вызвала критику большинства библеистов. Дёллер оценил эту концепцию как намерение «полного отрицания христианства», одновременно демонстрируя, что библеистика не боится нового. Миф о сотворении в вавилонской мифологии искажен политеизмом, «космогонией как теогонией» в борьбе Мардука и Тиамат. Панвавилонизм опровергался демонстрацией того, что при наличии в Библии семитских и древневосточных мотивов, они воспринимались в свете новой теологической рефлексии (с. 548). В «Библейских сказаниях о происхождении мира» Чирич, рассматривая протестантскую гипотезу Графа-Велльгаузена о происхождении Пятикнижия и находя аналоги с вавилонскими мифами, утверждает, что библейские авторы «переплавили материал в огне своего духа».

Прогерманские научные элиты, не желавшие оставить новооткрытые источники французским, британским и русским исследователям, открывали многочисленные общества ориенталистики, финансируемые государством. Основатели Института востоковедения в Вене арабист Й. Карабачек и семитолог Д.Х. Мюллер повлияли на ветхозаветные исследования Ириней (с. 549–550). Диссертация «Книга пророка Аввакума: литературно-историческое исследование» (с. 551) заслужила похвалу за блестящее владение

палеографией (с. 551), критику «конфессионально ограниченных» протестантских гипотез и их методологии.

Чирич предвосхитил недостатки исторического критицизма, рассматривающего древнюю литературу не в свете своего контекста, но с точки зрения современных норм (с. 552). Он ревалидировал диалог Аввакума с Богом и обличения беззаконий в Израиле и его внешних врагов (с. 553), рассмотрев отрывки Книги в контексте исторических событий (с. 554). Автор видит в труде епископа напутствие современным богословам по критическому рассмотрению библейских источников (с. 556).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000-0003-1428-2152).

Реф. ст.: КИСИЧ Р. ПОСЛЕСОБОРНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ДОКУМЕНТА «МИССИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ»

КИСИЧ Р. Постсаборска рецепција документа «Мисија Православне Цркве у савременом свету» // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2021. – Г. 72, бр. 178(2). – С. 177–188.

Ключевые слова: миссия; Православная церковь; Собор; социальное учение; этика; этос.

Для цитирования: Цибизова И.М. [Реф. ст.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 96–100. Реф. ст.: Кисић Р. Постсаборска рецепција документа «Мисија Православне Цркве у савременом свету» // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2021. – Г. 72, бр. 178(2). – С. 177–188. – URL: https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_178_1.pdf (дата обращения: 23.04.2023).

Сотрудник Православного богословского факультета в Белграде, специализирующийся в области экуменистического богословия и западной патристики, Раде Кисич рассматривает документ «Миссия Православной Церкви в современном мире» и его восприятие после Святого и Великого собора Православной церкви на Крите в 2016 г.¹, а также выработанного позднее документа

¹ От участия в Соборе отказались Болгарская, Антиохийская, Грузинская, Сербская и Русская православные церкви. Синод РПЦ в июле 2016 г. постановил, что «состоявшийся на Крите Собор не может рассматриваться как Всеправославный, а принятые на нем документы – как выражающие общеправославный консенсус». – Итоги Всеправославного собора // Русская вера. – 28 июля 2016 г. – URL: [https://ruvera.ru/news/itogi_vseprav_sobora#:~:text=От%20участия%20в%20нем%20отказались,—%20как%20выражающие%20общеправославный%20консенсус](https://ruvera.ru/news/itogi_vseprav_sobora#:~:text=От%20участия%20в%20нем%20отказались,—%20как%20выражающие%20общеправославный%20консенсус.). – (дата обращения: 24.06.2023).

«За жизнь мира. На пути к социальному этосу Православной Церкви».

Отношение Православной церкви к современному миру впервые было отражено в темах будущего Собора, в том числе – способствованию поместных церквей делу возобладания христианских идеалов мира, свободы, братства и любви между народами, сформулированных на I Всеправославной конференции (Родос, 1961) (с. 178–179). В разделе «Социальные проблемы» перечислялись подлежащие рассмотрению вопросы: искусственное оплодотворение, воспитание детей, перенаселенность, социальные учреждения, политическое убежище, дискриминация. Стремление дать ответы на проблемы и вызовы, с которыми столкнулись верующие и Церковь в целом, разделяли участники конференции в Шамбези 1986 г., где был принят документ «Миссия Православной Церкви в современном мире», сформулировавший православное отношение к миру, достоинству личности, свободе и международной солидарности. В 2016 г. из-за утраты рядом положений актуальности и перемен в восточноевропейских странах в текст внесли изменения (с. 179–180). В январе 2016 г. был достигнут консенсус относительно этого документа, по словам Патриарха Кирилла, – самого актуального из повестки дня Собора.

На Соборе было отвергнуто предложение Греческой церкви заменить понятие «личность», ассоциирующееся с богословием митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа, понятием «человек». Межправославная комиссия, заседавшая на Крите 9–16 июля, приняла Энциклику, ссылавшуюся на «Миссию» в вопросах современных вызовов и глобализма, с определенными отличиями, которые Кисич объясняет кратким периодом работы (с. 180–181). Немецкий лютеранский богослов, директор Института экуменических исследований в Страсбурге Дж. Васмут критиковала недостаточные связь «Миссии» с современностью, непродуманность концепции секуляризации и игнорирование проблем общественного и государственного устройства, в том числе демократии, высоко оценив критику мировых экономических структур, сосредоточивших колоссальные богатства в руках кучки людей, и чрезмерно потребительского образа жизни. А.С. Агаджанян нашел последнюю версию более консервативной, чем предыдущая, оправдав это

ценой консенсуса. В. Макридес из Эрфуртского университета критикует неразграниченные отношения к миру и современности, консервативную окраску документа, подчеркивая «повышенную чувствительность» Православной церкви к вопросам отношения с современным миром. Позитивное отношение и ответственность перед миром отмечает преподаватель Киевской богословской академии С.М. Бортник, находя сходство «Миссии» и Пастырской конституции Второго Ватиканского собора *Gaudium et spes*¹. Православный богослов из Минска Н. Василевич полагает, что документ представляет «референтную ценность для православного социального учения» и может послужить для дальнейшего его развития (с. 180–181). Французский католический священник Иакинф Дестивель оценил документ позитивно. Кисич же находит в нем ряд «неожиданных для восприятия элементов» и отсутствие того, чему ныне церковь не учит, отмечая «новый уровень обязательств», взятых на себя православными богословами.

К рецепции «Миссии» он относит документ «За жизнь мира, на пути к социальному этосу Православной Церкви» 2020 г., разработанный комиссией, получившей мандат от патриарха Варфоломея для развития решений Собора (с. 181). В нее вошли близкие Вселенской патриархии священники, в основном происходящие с Запада – из Греческой православной архиепископии Америки. В сноске 13 приводится перечень членов комиссии: председатель Иоанн Хрисавнис (австралийский и американский православный диакон), Д.Б. Харт (Университет Нотр-Дам, США), Георг Демакопулос (Фордемский университет, США), К.Ф. Фрост (Киевская православная богословская семинария), Б. Галлахер (Экстерский университет, Юго-Западная Англия) и др. Смещение фокуса с Матери-Церкви на «диаспору», в первую очередь североамериканскую, означало возникновение новых акцентов социальной доктрины. Открылись новые перспективы влияния «западной» православной теологии при подчеркивании невозможности применения в богословии модели Восток–Запад.

По мнению Кисича, хотя напрашивается сравнение документа, который следует рассматривать в контексте всех решений

¹ *Gaudium et spes* (лат.) – «Радость и надежда».

Собора, с «Основными социальными концепциями Русской православной церкви» и «Основами учения РПЦ о достоинстве, свободе и правах человека», следует сопоставить его с «Миссией» (с. 182). В ней утверждается достоинство человека, созданного по Божьему образу и подобию, свобода рассматривается как один из самых драгоценных даров человеку Богом с акцентом на трагические последствия злоупотребления ею и распространение зла в мире. Термин «права человека» встречается в «Миссии» дважды. Второй документ уделяет им значительное внимание, подчеркивая их существенный приоритет в отношении социальных, гражданских и юридических законов любого государства, непревзойденности ни одним международным или национальным императивом абсолютной моральности прав человека, неотъемлемости прав угрожаемых групп (мигрантов, работников принудительного труда и т.д.). Подчеркивается, что православные христиане «могут и должны» усвоить язык прав человека для распространения мира и справедливости между странами и народами, защиты слабых от сильных (с. 183).

В связи с ценностью личности в «Миссии» упоминаются экуменические и межрелигиозные отношения с различием сотрудничества между христианами и людьми других вероисповеданий. Во втором документе межрелигиозное сотрудничество упоминается в контексте защиты человеческого достоинства, причем оно, как и межконфессиональное, освещается подробнее с учетом Энциклики и «Отношений Православной церкви с остальным христианским миром». Однако оба документа не решают ряд открытых эkkлeзиологических¹ вопросов. Они рассматривают православное отношение к миру, осуждение войны и насилия. Второй содержит уточнения, касающиеся праведных войн, при невозможности назвать войну «святой» или «праведной» и отсутствии запрета на службу в армии или полиции. Он же конкретизирует намеченные в первом проблемы социального служения церкви: неравномерности распределения богатства, потребительства, экологического кризиса, опасности неконтролируемых научных исследований (с. 184).

¹ Эkkлeзиология – отрасль христианского богословия, изучающая природу, свойства и устройство Церкви.

Вопреки критике «Миссии» как содержащей обилие общих мест, ее следует рассматривать в контексте сопряженных документов и как результат консенсуса, потребовавшего согласования противоречий. Румынский богослов Иоан Мога назвал «За жизнь мира» лучшей богословской вестью, которую православный мир провозгласил в тяжелые времена пандемии, хотя это не «всеправославное авангардное», но «американское греко-православное богословие», «современный, откровенный, но региональный голос». В этом смысле оправдано незначительное внимание к проблемам церкви Восточной и Юго-Восточной Европы. Документ не решил проблемных вопросов, но призвал к диалогу о социальном этосе Православной церкви (с. 185).

*И.М. Цибизова**

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000–0003–1428–2152).

УДК 27

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.11

Реф. кн.: ШМОНИН Д.В. ТЕОЛОГИЯ И УНИВЕРСИТЕТ: УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ. – МОСКВА : МАРХИ, 2022. – 220 с.

Аннотация. В книге рассматривается история теологии как университетской дисциплины, в том числе в постсоветской России.

Ключевые слова: теология; научные дисциплины; университеты; история образования; Россия.

Summary of the book: SHMONIN D.V. Theology and university. – Moscow, 2022. – 220 p.

Abstract. The book examines the history of theology as a university discipline (including post-Soviet Russia).

Keywords: theology; scientific disciplines; universities; history of education; Russia.

Для цитирования: Хлебников Г.В. [Реф. кн.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 101–105. Реф. кн. : Шмонин Д.В. Теология и университет : учебное пособие. – Москва : Мархи, 2022. – 220 с. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.11

Тридцатилетие постсоветского существования России явилось временем посткатакомбной реанимации религиозной веры, ее оправдания в качестве мировоззрения, а также утверждения теологии как предмета и отрасли научного знания. «Теологический поворот» в системе образования был естественным образом обусловлен социально-политической трансформацией, отказом от партийной узости государственной идеологии. Христианская вера, пережившая долгое поражение в правах, вступила в пору легитимации, а

возвращение «старшей сестры философии» – теологии – в стены современных университетов стало значимым явлением.

В 1990-е учебные институты страны чудесным образом (изначально согласно Указу М.С. Горбачева) преобразовались в университеты, что потребовало расширения круга изучаемых дисциплин, и теология оказалась неожиданно востребованной. К примеру, на памяти рецензента – создание кафедры теологии в МГЛУ, бывшем Московском педагогическом институте им. Морица Тореца. Росло число религиозно ориентированных университетов, таких как Православный Свято-Тихоновский университет, РПУ имени Иоанна Богослова, в котором автору книги и ее рецензенту довелось преподавать. В определенной своей части Россия, очнувшись на прокрустовом ложе марксистской идеологии, продвигавшей историю по лекалу конфликтогенного классового подхода, оказалась готова принять целительную парадигму евангельской проповеди любви. Однако признание статуса теологии как отрасли научного знания и ее роли в системе высшего образования протекало в условиях жесточайшей критики со стороны научной общественности. Вспомним, в частности, резонансное «Письмо десяти академиков» Президенту РФ В.В. Путину (2007), обеспокоенных «все возрастающей клерикализацией российского общества и проникновением церкви в систему государственного образования», с их яростным протестом в отношении внесения специальности «теология» в перечень научных дисциплин ВАК. На философском факультете МГУ диссертации по этой специальности (5.11 – теология) дружно бойкотировались. Но, как мы видим, рассматриваемое нами учебное пособие для аспирантов свидетельствует уже и о том, что «последнее слово» осталось за теологией.

Автор книги «Теология и университет» Дмитрий Викторович Шмонин, доктор философских наук, директор Института теологии Санкт-Петербургского университета, главный редактор журнала «Вопросы теологии», председатель экспертного совета ВАК при Министерстве науки и высшего образования по теологии, профессор Санкт-Петербургской духовной академии и других вузов, автор значимых работ, имеет огромные заслуги в деле победного возвращения теологии в университет.

Во введении автор говорит о стереотипах, заложенных веком Просвещения, о мировоззренческом противоречии науки и религии, о перспективе взаимодействия христианской доктрины и современного естествознания, возможности описания мира как единой целостной системы в эпоху «сложных самоорганизующихся человекообразных систем» и миссии университета. Уточнение понятий «теологии» и «богословия» в их соотношении со стандартами программ университетской теологии и церковного богословия позволяет определить те сегменты теологии, которые выходят за пределы науки. Также книга содержит краткий очерк о теологии в античном мире как «старшей сестры философии», в ее ключевой роли Божественного источника аксиоматической базы последующего философского и научного познания мира.

В главе «Аксиоматика теологии» рассматривается теология в ее различных значениях – как Слова Бога, творящего мир; как воплощенного Слова, обращенного к человеку в Священном Писании; и «теология в третьем значении: *sapientia, doktrina, scientia*».

В главе «На пути к Университету» рассматривается христианский образовательный стандарт в средневековом Парижском университете, и в греко-византийской традиции, а также ученые монастыри по бенедиктинскому уставу, с их библиотеками, скрипториями и школами для мирян.

Рождение Университета на Западе конспективно прослеживается от XII века, когда в монастырских и кафедральных школах сложился схоластический порядок преподавания: «тривиальный порядок, с опорой на логику; науки квадривиума; метафизика при переходе к теологии» (с. 65–78), до века XVIII, когда набравший силу процесс секуляризации и конфессионализации в итоге дает нам образ государственного, утилитарного университета с его равенством факультетов, «где теология – одно из направлений подготовки, а естественные науки, все еще под общим брендом философии, входят на равных с ней, теологией, и другими высшими дисциплинами – медициной и правом» (с. 84).

Особое внимание в книге Д.В. Шмонина уделено и процессу становления отечественной системы образования – от допетровской Руси до времени Петровской модернизации и начала русско-

го Просвещения с нашей греко-византийской и национальной спецификой (версия 2.0).

В главе «Православие в Академии наук и обоих университетах» автор анализирует факт отсутствия богословских дисциплин в учебных планах Московского университета в период ректорства М.В. Ломоносова. Факультет теологии создается при Екатерине II по примеру передовых европейских университетов.

«Университет, версия 3.0» – это рождение новой модели – Берлинского университета в посленаполеоновской Пруссии, с его акцентом на единство образования и исследования и влиянием гумбольдтовского идеала на университетский устав Санкт-Петербургского университета. Теология была представлена двумя кафедрами – кафедрой догматического и нравоучительного богословия и кафедрой толкования Священного Писания и церковной истории. Английские университеты не готовили священнослужителей и теологов, отдавая приоритет реальным наукам с акцентом на прикладные исследования: «протестантско-англиканский дух» инспирировал «утилитарно-буржуазный подход к высшему образованию».

Дублинская модель Д.Г. Ньюмена имела в виду преодоление крайностей протестантизма и католицизма. Его книга «Идея университета» описывает либеральное образование как путь человека к христианскому идеалу. Ньюмен рассматривал теологию как хранительницу устоев свободы и просвещения.

В главе «Университет, версия 4.0: профессия, культура и идеология» анализируется эпоха массового университета, идеология которого представлена в книге испанского философа Х. Ортеги-и-Гассета «Миссия университета».

В главе «Университет, версия 5.0: контуры новой парадигмы» автор делает попытку критического осмысления «миссии университета» в контексте задач университета XXI века; дать оценку перспективе теологии в ее роли и статусе в университетском образовании.

Глава «Теология в новой пропорции: квалификация и профили» конкретизирует теологию как направление подготовки в современной России.

Книга, в силу задач ее как учебного пособия, не претендует на всеохватывающую исследовательскую глубину необъятной темы, поскольку призвана служить прежде всего *ориентированию* в ней аспиранта-теолога. Возможно, был бы уместен расширенный справочный аппарат, но в наш информационный век достаточно обратиться в Интернет. В целом и общем, прочтение труда уважаемого профессора Д.В. Шмонина оставляет впечатление хорошо структурированного и темперированного клавира и чувство признательности ее автору.

*Г.В. Хлебников**

* Хлебников Георгий Владимирович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; gwvoloshin@gmail.com

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 378.1

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.12

СКВОРЦОВ Л.В.* XXI ВЕК: ИНТЕНЦИЯ КАК ДУХОВНАЯ СУДЬБА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

Аннотация. Проблема интенции, как проблема цивилизационного смысла Бытия современного человечества, отчетливо осознается в ситуации той очевидной угрозы термоядерной войны, которая нависла сейчас над миром. Интенция – это обостренное видение человеком истины пути, а значит правильности его практической жизни и понимания того духа, которой является гарантией этой правильности. Исторически интенция обретает различное содержание и различные цивилизационные формы – от формы религиозного иконостаса до образа ритмичной работы гильотины и погружения в рефлекссию современной философии. Интенция стала общечеловеческим пониманием порога жизни и попытки определить путь, позволяющий человеку переступить этот порог.

Ключевые слова: цивилизация; интенция; Бытие; Россия; Украина; западная цивилизация; Великая Отечественная война.

SKVORTSOV L.V. XXI century: Intention as the spiritual destiny of civilizational self-determination

Annotation. The problems of intention, as a problem of the civilizational meaning of the Existence of modern humanity, are clearly realized in the situation of the obvious threat of thermonuclear war that is now hanging over the world. Intention is a person's sharpened vision

* Скворцов Лев Владимирович – доктор философских наук, руководитель Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам РАН; skvortsovcgsir@mail.ru

of the truth of the path, which means the correctness of his practical life and understanding of the spirit, which is a guarantee of this correctness. Historically, the intention acquires different content and various civilizational forms – from the form of a religious iconostasis to the image of the rhythmic work of the guillotine and immersion in the reflection of modern philosophy. The intention has become a universal understanding of the threshold of life and an attempt to determine the path that allows a person to cross this threshold.

Keywords: civilization; intention; Being; Russia; Ukraine; Western civilization; the Great Patriotic War.

Для цитирования: Скворцов Л.В. Интенция как духовная судьба цивилизационного самоопределения // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 106–144. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.12

Часть I

Смысловая специфика видов интенции

1. Плюрализм персональных интенций

Вхождение человечества в историческую ситуацию XXI в. со всей определенностью выявила реальность *цивилизационного перелома*, определяющего необходимость качественно новых подходов к формированию смысла современной геополитики ведущих держав современного мира. Сложившаяся инерция геополитики современного *глобального гегемона*, роль которого играют США, ставит человечество на грань катастрофы, чреватой термоядерной войной.

Америка установила во всех основных регионах мира свои военные базы и набросила на суверенные страны долларovou финансовую сеть, реальная материальная основа которой обеспечена не золотом, а стоимостью той бумаги, на которой она напечатана. Эта ситуация содержит в себе наряду с термоядерной глобальную экономическую угрозу.

Исторически возник цивилизационный вулкан, извержение которого может произойти в любое критическое время.

Его предотвращение начинает зависеть от состояния ментальности тех лиц, которые получают право держать свои руки на кнопках, нажатие которых означает наступление судебного дня для современного человечества.

Надежда на то, что такое событие просто невозможно, поскольку оно противоречит *здравому смыслу* нормального человека, слаба. Это – суждение, соответствующее здравому смыслу, однако оно не учитывает своеобразия политического мышления в возникающих драматических ситуациях. История доказывает, что в драматических ситуациях люди начинают вести себя, казалось бы, странным и даже *невозможным образом*. Таким было поведение греков, которые, попадая в безнадежную ситуацию в войне с персами, принимали решение о прекращении жизни своих семей и кончали свои жизни в последней схватке в военном противоборстве с врагом. В России церковный раскол сопровождался феноменом добровольного решения о массовом самоубийстве старообрядцев.

Безумное решение может быть принято в бредовом состоянии; оно чем-то напоминает феномен самоубийства. Возникновение бредового состояния с возможными катастрофическими формами поведения можно предвидеть и по возможности предотвращать, нейтрализовать его выход за пределы нормы. Сложнее обстоит дело, когда выход из нормального состояния происходит под влиянием подготовленного приказа, в результате взвешенного решения. Как это возможно? Это состояние достигается под воздействием осмысления пути жизни и его оценки, на основе которой принимаются *определенные судьбоносные решения*. Такие формы поведения человека привлекали к себе внимание исследователей и писателей и находили свое выражение в классической русской художественной литературе. Можно даже фиксировать описание определенных типов такого поведения.

Так, например, в литературном произведении М.П. Погодина «Черная немочь» дается описание судьбы Гани – приказчика, который, размышляя над своей судьбой, *осознает ее путь, что он не в состоянии изменить*. Всю свою жизнь до гроба должен он будет проводить одинаково: покупать, продавать, покупать, продавать. В нем зарождается мысль: «Я не должен быть на пятидеся-

том году тем, чем есть теперь». Это – *интенция*, тот образ мыслимого бытия своей жизни, который он внутренне отвергает: человек должен работать над собой, изменить свою судьбу.

Отец Гани Семен Авдеевич решил помочь сыну в формировании нового смысла его жизни и женить его. Невестой оказалась девочка низенькая, но толстая-претолстая с одутловатыми щеками. Ганя решил, что он никогда не согласится с такой ужасной судьбой и принял решение броситься с моста в реку, оставив записку: «Меня хотят убить тысячью смертей – я выбираю одну». То есть он выбирал для себя лучшую судьбу. Это – парадоксальный выбор лучшего.

М.П. Погодин уловил своеобразие феномена интенции как выявления смысла личной судьбы, который воспринимается как решение, казалось бы, неразрешимой проблемы. Это решение находится в подмене реального мечтательным смыслом. Интенция, как слияние мечтательного начала с реальным, *становится видимым соединением несоединимых противоположных начал*.

На публичных чтениях А.С. Пушкин хвалил эту повесть. Интенция Гани представила всю его жизнь как неприемлемое для него целое. Он отвергает ее как действительность и выбирает ее антипод, т.е. смерть: интенция несет в себе судьбоносный смысл. *Интенция обнажает абсолютный смысл бытия* индивида, и индивид открывает реальность себя как потенциальную абсолютность, несовместимую с примитивностью действительной жизни. Индивид оказывается перед необходимостью открытия для себя той реальности, которая определяет *высокий смысл*, превращающий жизнь в желанную реальность. Индивид оказывается перед проблемой выбора – что составляет высокий смысл продолжения жизни: статус, богатство, любовь? Чего следует достигнуть в жизни, чтобы продолжать жить? Интенция дает ответ на этот вопрос. Если индивид не способен дать ответ на этот вопрос, он оказывается в состоянии нравственного кризиса. Это постоянное состояние становится невыносимым, и индивид пытается найти выход из кризиса духа в состоянии искусственного блаженства. Средство такого выхода – это алкоголь и наркотические вещества.

Возникает критическая ситуация. Феномен интенции, т.е. внутреннего состояния индивида, превращается в постоянное яв-

ление, как реальность и истинная цель, определяющие смысл и путь его жизни. Единство смысла и пути жизни – это та внутренняя картина, которая раскрывает характер и основное направление бытия личности как индивидуальности с ее специфическим смыслом.

Индивидуальность, ее глобальная смысловая расшифровка становятся уникальным предметом классической литературы. Характерен в этом отношении образ Алексея Ивановича, героя романа Ф.М. Достоевского «Игрок». Расшифровка его интенции раскрывает его принципиальное отличие от индивидов, стремящихся просто к обогащению. Игра в рулетку может раскрывать смысл бытия игрока. Игра в рулетку настолько завладевает Алексеем Ивановичем, что *он начинает рассматривать весь мир как рулетку, как игру закономерных случайностей.*

Бытие человека в этом мире воспринимается как путь, на котором он находится независимо от его возможных различных субъективных индивидуальных представлений. *Картина интенции воспринимается как та действительность, которой надо обладать, с тем чтобы одержать победу на жизненном пути.*

Реальность, определяющая сущность бытия человека как особенность интенции, содержит в себе возможность *фатального заблуждения*. Это происходит в том случае, если за истину интенции принимается *фатальное желание человека*. В повести А. Погорельского «Пагубные последствия необузданного воображения» русский граф Алцест, завершивший образование в Лейпцигском университете, но страдающий излишней впечатлительностью, влюбляется в девушку небесной красоты и женится на ней. Тем самым он повторяет историю «песочного человека» Э.Т.А. Гофмана. Алцест, став жертвой интриги, уходит из жизни. Батистовый платок с монограммой Алцеста находят на берегу реки.

Таким образом, феномен интенции потенциально содержит внутреннее противоречие – может быть как ориентиром истинного решения, так и фатального заблуждения. Вместе с тем феномен интенции представляет собой специфический интерес как реальность, открывающую плюрализм истины личностной самореализации. Этот плюрализм со всей очевидностью открывается в гениальных творениях классиков литературы. В качестве очевидной

иллюстрации этой истины можно обратиться к творению гения русской литературы, произведению Л.Н. Толстого «Война и мир», в котором отражена самореализация героев романа в соответствии с их пониманием истины своего личного самоосуществления, т.е. проживания своей жизни в соответствии с их действительным открытием ее смысла.

Так, князь Андрей Николаевич Болконский осмысленно относится к пониманию самого главного, что соответствует его чести, оправдывающей его жизнь и его поступки в этой жизни. Князь Андрей живет напряженной умственной жизнью. Он рационален, самое главное для него – утверждение себя, ощущение своей силы и власти. «Что же мне делать, ежели я ничего не люблю, как только славу, любовь людскую. Смерть, раны, потеря семьи – ничего мне не страшно. И как ни дороги, ни милы мне многие люди – отец, сестры, жена – самые дорогие мне люди – но, как ни странно, и ни неестественно это кажется, я всех их отдам сейчас за минуту славы, торжества над людьми», – размышляет о себе князь.

Князь открывает смысл истины своего бытия и реализует этот смысл в своей жизни. Но является ли эта истина истиной для всех людей, независимо от их социального состояния? *Реальность этой истины*, чувствует князь, находится на границе с вечностью и бесконечностью. Это то, что невозможно увидеть и понять так, как видится конечная реальность во всем ее многообразии. Л.Н. Толстой показывает в своем романе, как его герой Пьер Безухов мечется по полям Бородинского сражения, по горящей Москве, среди вырванных из нормальной жизни россиян и пытается понять смысл всего происходящего в этом хаосе бессмыслицы. Он поражается внутреннему спокойствию Платона Каратаева, который при всей своей видимой простоте находит контакт со сверхъестественной реальностью, которая несет в себе действительную истину смысла.

Все это вместе взятое представляет собой картину смыслового отчаяния, отсутствия понимания действительного смысла Бытия, который делает доступным истинный смысл каждого человека в его жизни и деятельности.

Проблема смыслового отчаяния и его преодоления способна вызвать массовое психологическое безжизненное состояние лю-

дей, теряющих способность исполнения своих рабочих и семейных обязанностей. Это состояние может быть нейтрализовано *интенцией*, позволяющей сохранять относительно нормальное самочувствие в критической ситуации, создающей смертельную угрозу. С этой ситуацией связан повышенный интерес к литературному и философскому описанию психологических ситуаций, связанных с приближением смерти отдельных индивидов. Их литературное и философское опасение в генерализованном виде может восприниматься как возможная интенция, позволяющая воссоздать психологические последствия термоядерной катастрофы. Это, конечно, не полное описание возможной реальности, но все же попытка приблизиться к ней через толкование интенции человека, через описание его бытия к смерти. Процесс психологического переживания движения к приближению смерти был внимательно описан Л.Н. Толстым в его известном произведении «Смерть Ивана Ильича». Это было воспроизведение внутреннего переживания интеллектуального процесса эволюции движения к смерти и его психологического восприятия и реакции на него человеческого окружения. В результате возникает *осмысленная интенция процесса умирания*. Уникальное по замыслу и смыслу произведение Л.Н. Толстого – это прикосновение к закрытой теме и политике ее сущностного анализа, самого абсолютного по своему смыслу процесса, имеющего самое фундаментальное значение для бытия человека. Исчезновение человека из жизни воспринимается для него самого как нечто невероятное, поскольку это означает *исчезновение для человека всего мира. Это кажется невероятным и даже невозможным*.

Л.Н. Толстой дает описание этого процесса как реального психологического события, не выходя за его доступные для воспроизведения пределы. Может ли это быть реальным эмпирическим основанием *интенции*, схватывания процесса в его целостности? Проблема интенции заключается в том, что человек хочет разгадать свою загадку, прояснить для себя, как и почему он оказался заброшенным в этот мир и для чего он был заброшен в него. В чем заключается смысл его бытия? *Или смысла нет?* Прояснить эти вопросы – значит познать самого себя. Интенция и раскрывает тайну человека, а значит, и смысл его бытия. В итоге оказывается,

что на эмпирическом основании образовать целостное отношение к феномену человеческой смерти невозможно, нельзя дать однозначную оценку, что такое смерть данного *конкретного человека, как личности*. Человек несет себя как индивидуальность. Окружающая человеческая среда знает свою индивидуальность, но это знание не совпадает с личным знанием о себе данного конкретного индивида.

Данный конкретный индивид знает не только свою телесность, но и *свою идеальную сущность*. Телесность подвержена ослаблению и разрушению, т.е. умиранию. А идеальная сущность человека может обладать специфическим бессмертием, она физически неуничтожима. Эмпирическое свидетельство смерти человека воспринимается как результат физического заболевания. Свидетельство смерти может выступать как *результат заболевания*. Соответственно, смерть воспринимается как итог болезни, которую *можно было вылечить*. Этим определяется отношение окружения к процессу умирания, не как фатальному, а как *случайному*. В этом заключен ключевой вопрос: *существует ли возможность бессмертия*, если смертельная болезнь излечима и человек может выздороветь? Этот вопрос остается без окончательного научного ответа. Религия дает свой ответ.

Между религией и наукой находится *философия*. Философия видит реальность возможности как действительность, а не как ложный продукт фантазии. Философия способна к реальному рассмотрению явления, вокруг которого исторически разворачивается дискуссия *pro et contra*. Так, например, Сократ, приговоренный к казни, в диалоге со своими собеседниками доказывает явление бессмертия души, невозможности ее физического уничтожения. Действительно, если попробовать уничтожить идеальную реальность с помощью использования каких-либо *физических орудий*, то это окажется невозможным. Простая математическая истина, изображенная на бумаге чернилами $2 \times 2 = 4$, может быть физически уничтожена разными способами – сжечь огнем, растворить в воде, порвать бумагу в клочья и т.д. Но смысл истины не исчезнет, он сохранится – дважды два будет равно четырем.

Это дает основания допускать феномен бессмертия души, а значит, сохранности сущности человека. Это доказательство мо-

жет быть исходной отправной точкой *интенции*, т.е. представления о целостности построения *смысла бытия* человека, отталкиваясь от исходного представления о бессмертии или, во всяком случае, от невозможности физического уничтожения духовного начала смысла, определяющего *сущность человечности, заложенной в персоналии*. Это может быть исходным началом философских размышлений, которые сохраняют свою претензию как истину знания вплоть до нашего времени.

Л.Н. Толстой отчетливо сформулировал истину той интенции, которая открывается в анализе бытия-к-смерти. «Это не было методическое исследование богословия и текстов Евангелий, – это было мгновенное устранение всего того, что скрывало смысл учения, и мгновенное озарение светом истины. Это было событие, подобное тому, которое случилось бы с человеком, тщетно отыскивающим по ложному рисунку значение кучи мелких перемешанных кусков мрамора, когда бы вдруг по одному наибольшему куску он догадался, что это совсем другая статуя, и, начав восстанавливать новую, вместо прежней бессвязности... увидел бы подтверждение своей мысли. Это самое случилось со мной». В своих размышлениях о бытии-к-смерти Ивана Ильича он «находит реальность духовной общности героя с простыми людьми, с народом, с детством, когда и то и другое – не увязано еще в социальных условиях и сохранило простоту, способность к сопереживанию, что практически утратили или не обрели еще остальные герои».

С Л.Н. Толстым случилось *рождение в его сущности интенции*. Он увидел собственную жизнь в *интенции*, в общем смысле социальной структуры, как ее неотделимой части. И тогда все бедствия народа, все унижающие достоинство человека формы его бытия предстали перед ним не как чуждая, находящаяся вне его персональной жизни часть, а как и его жизнь в данном обществе, которое он невольно создает и за которую он несет ответственность. Так приходит понимание истины самого себя. Ты знаешь, кто ты на самом деле.

Общество может закрывать глаза на формирование интенции и пребывать в своем счастливом состоянии благодаря особенностям *сословного статуса его элиты*. Л.Н. Толстой вышел за пределы своего статуса в своей нравственной интенции и увидел

этот мир, каков он есть на самом деле, был за это подвергнут социальному ostracismу и превратился в духовный ориентир грядущих поколений.

2. Цивилизационная интенция: функция истины духовной свободы

Персональные интенции образуют духовную внутреннюю сущность личности, определяющую направление и цель ее жизненного пути. Выявление смысла персональной интенции означает раскрытие осознанного смысла бытия. Вместе с тем такое выявление означает постижение внутренней сущности личности, духовного детерминизма ее поведения, ее поступков в критических обстоятельствах, принятия решений.

Постигание форм персональных интенций – это работа мышления над спецификой внутренней сущности личности, наличия ее идеальной целостности или ее отсутствия. Вместе с тем это мышление может быть предпосылкой постановки вопроса: *обладает ли цивилизация, в которой родился, живет и трудится данный конкретный индивид, своей свободой, специфической интенцией или она у нее отсутствует.*

Встреча с любой сложившейся цивилизацией поражает ее смысловым тождеством. При всем индивидуальном разнообразии личностей, юношей и девушек, мужчин и женщин, земледельцев и купцов, государственных слуг и воинов, нельзя не видеть и не слышать этого духовного тождества массы населения данной цивилизации. Духовное тождество – это предпосылка общности характера повседневного поведения, участия в важных событиях цивилизации, ее празднествах и совместных действиях, значимых для общественной жизни и судьбы цивилизации.

Как возможна общность свободного поведения и общность реакции на события жизни цивилизации при реальности индивидуальных различий людей? Это не только возможно, но и необходимо для нормальной цивилизационной жизни и даже спасения цивилизации в ситуации внешней угрозы.

Общность поведения и общность цивилизационных реакций на события жизни свидетельствуют о том, что присутствует *ключевой фактор*, который определяет эту общность цивилизацион-

ных реакций массового поведения. Очевидно, что в различных цивилизациях роль ключевого фактора могут играть различные явления. В утвердившемся исторически и повсеместно христианстве роль такого фактора цивилизационной интенции стал играть *иконостас*. Иконостас, имеющий свое объединяющее начало в образах Бога-отца, Бога-сына и Бога святого Духа, несет в себе многообразие ликов святых, имеющих различные религиозные и светские заслуги, известные для народной массы и имеющие заслуженное уважение.

Мы можем видеть, что *они представляют из себя определенные целостности, имеющие цельную форму и специфическое духовное содержание*. Внешняя форма – это продукт архитектуры и планового построения городов и населенных пунктов. Это – красота. Внутренняя форма – образ жизни, свершение *жизненного подвига*, имеющего ключевое значение для самосохранения цивилизации.

Существует ли *общность бытия, эмпиризма жизни* и если да, то в чем она может состоять? Нужна ли эта общность цивилизации, и если нужна, то *кто* может быть ее носителем? И в чем она может выражаться? Сама постановка этих вопросов раскрывает фундаментальное *отличие цивилизационной интенции от интенции персональной*.

Интенция персональная – это открытие своей персональной нравственной линии. Это – открытие своего сверхъестественного смысла бытия. Персональная сущность раскрывает сущность индивидуальности, *специфику понимания ею особенностей своего жизненного пути*, который ведет к самореализации, конечному смыслу своего бытия. Это та фундаментальная, конечная цель, достижение которой, успех в этом достижении подчиняет себе частные, временные цели на жизненном пути. Это текущие цели индивидуального субъекта, существующие либо параллельно, либо *вне контекста цивилизационной интенции*; индивид воспринимает ее как трансцендентную высшую цель. Проблема взаимодействия и взаимосвязи индивидуальной и социальной интенции – это особая проблема, проблема цивилизационной теории. Например, становление Советского Союза, революционный переход к новому общественному строю столкнулись с проблемой взаимоотношения ин-

дивидуальной и формирующейся качественно новой социальной интенций. Партийные органы и органы государственной безопасности внимательно следили за поведением граждан, их идейными убеждениями. Так возникал поток информации в партийные и государственные органы о подозрительности множества индивидуальных, несоциальных, несоответствующих новым требованиям высказываний и поведения, затрагивающих проблемы безгласности страны. На основе такой информации, не подобающей требованиям достоверности, работал репрессивный аппарат с соответствующим результатом своей деятельности.

В итоге даже, казалось бы, теоретически вооруженные институты, такие как Институт философии РАН, претерпели персональные бедствия. В нем было подвергнуто различным видам репрессий 116 сотрудников. В конечном счете многие из них были реабилитированы. Массовая реабилитация свидетельствовала о том, что их наказание не имело под собой достаточных оснований. Можно допустить, что массовые ошибки в определении наказаний могут быть связаны с теоретической неопределенностью толкования различия смыслов персональной и социальной интенций.

Те или иные формы радикальной персональной интенции могли расцениваться как специфические формы социальных интенций, представляющих государственную опасность со всеми вытекающими последствиями.

Социальная интенция играет роль *духовного первоначала* формирования национальной и международной цивилизаций. Она определяет те реальные основания, которые представляют индивидам очевидные духовные свидетельства, по которым *они должны идентично относиться к определенным явлениям, затрагивающим фундаментальные отношения общественной и государственной жизни.*

Формирование персональных интенций, как закономерных обобщающих реакций на обстоятельства действительной жизни, является выражением общего знания сакральной истины жизни. Эти истины могут передаваться в истории из поколения в поколение. Множество традиций, их плюрализм создают единство исторически возникшего народа; они необходимы для рождения цивилизации, образуя *ее целостность.* Эта целостность кажется чудом,

возникающим из действия сверхъестественного единого источника, имеющего божественное основание.

Если рождение цивилизации это чудо, то должна существовать его причина. Этой единой причиной может быть Бог. Иудейская интерпретация данного явления такова: «Бог-лидер, вождь избранного им народа, избрание которого базируется на договоре». Такого рода избранность, основанная на договоре, совершенно неизвестный элемент в других цивилизациях и является феноменом еврейской религии.

Ведущие религии мира исходят из бессмертия человека и его воскресения в инобытии в зависимости от его грехов или безгрешного существования, с точки зрения религиозных представлений. Ожидается высший суд, который и вынесет окончательную оценку, определяющую характер его инобытия. Это значит, что конец жизни на земле для человека означает начало его инобытия. Человек с этой точки зрения должен испытывать страх не перед смертью, а перед высшим судом.

Таким образом, религия определяет интенции бытия человека как на Земле, так и за ее пределами. Проблема заключается в наличии *веры в эту интенцию* как безусловную истину. Вместе с тем очевидно, что признание реальности договора с Богом дисциплинирует массовое поведение, рождает ощущение обязательства, невозможности нарушения договора высшего уровня. В любых ситуациях индивид должен подчиняться требованиям договора. Этим требованиям следует и Бог. Значит, спасение человека, его победа над злом неизбежна.

Эта интенция также предлагает путь Христа как путь спасения человечества. Этот путь смыслового самосохранения, восхождения к истинной вере как истинному знанию учения христианства, применительно к современности *обретает кардинальный жизненный смысл. Но его отвергает бандеровец.* Таким образом, мы подходим к пониманию того, что интенция – это технология научения человека, научения специфическому знанию и бытию через соприкосновение самосознания с реальностью высших смыслов.

Все мы, с нашей человеческой мудростью, оказались в ситуации Христа перед Голгофой. Христос прошел свой путь. И он

пережил свое воскресенье, которое мы отмечаем в своем праздновании Пасхи.

Но мы еще не имеем своего будущего. Мы его выбираем.

В ситуации, когда человечество подошло к практической возможности своего собственного самоуничтожения, путь Христа превращается в образную картину возможной судьбы всего человечества. И чтобы сделать сознательно свой выбор, *народы должны определить для себя: «Кто мы?»*. Если мы духовно не тождественны Христу, то тогда мы не можем утверждать, что воскреснем после своей смерти, как воскрес Иисус Христос. Но мы можем верить в то, что настанет день суда – новый Нюрнберг. Это то духовное единство, когда все индивиды объединяются духовно, *т.е. они начинают говорить на общем языке смысла бытия*. И это единство духовного смысла может быть подкреплено единой силой государства. Государство обретает единую духовную интенцию, которая *определяет общий единый смысл бытия*, охватывающий весь процесс жизни и даже *за пределами времени жизни*.

Так открывается потенциальное противоречие цивилизационной интенции: единство смысла бытия оказывается в противоречии с фундаментальным выбором пути расового убийства всего русского, тотального искоренения русской культуры как пути истребления истины православия, истины Христа. Нас предлагают убить. *Кто мы?* Какова истина нашего пути? Мы слушаем голос Зеленского, который произносит свои речи от имени украинцев и обещает победу над русскими. Запад снабжает ракетами и танками, финансирует «победу» над всеми русскими. Истина пути открывается через антагонизм отношений. Этот антагонизм включает в себе потенции внутреннего саморазрушения цивилизации. Все возвращается на круги своя. Этим обстоятельством определяется поиск такой интенции цивилизаций, которая потенциально снимает возможность ее саморазрушения. Примером нахождения интенции цивилизации, освобождающей человека от антагонизма отношений, можно считать сложный духовный путь, который предлагает человеку путь культуры. Он позволяет превратить идеальную предпосылку в реальный образ жизни, новый тип поведения людей, восхождения человека к своей подлинной сущности,

преодолевающей возможность константной реанимации саморазрушения человеческой цивилизации.

Эту задачу могут решить руководители народов, отличные от обычных людей, подчиняющихся своим суждениям. Это «мир самостоятельно идущих к просветлению», сознательно жертвующих собственным благополучием ради спасения человечества, и мир, в котором открываются законы бытия.

Стихии людей под духовным воздействием единых цивилизационных интенций образовывали целостную субстанцию, знающую истину своего бытия и в повседневной жизни следующую этой истине. Их вели по жизни религиозные субъекты и лидеры государственные, представители высоких сословий. Это был общий, сверху установленный порядок, порядок *духовного становления человека*. Человек достигал такого духовного состояния, которое спасало его от стихийно складывающихся массовых цивилизационных противоречий. Истина пути оказывалась так сложна, что она была доступна только единицам, и цивилизация двигалась своим путем гибельных противоречий.

Часть II

Кризис интенции – надлом цивилизации

3. Преодоление смысловой эрозии цивилизационной интенции

Кризис всемирно-исторических религий совпадает со смысловой эрозией их цивилизационной интенции. Влияние цивилизационной интенции, основанной на духовном влиянии всемирно-исторической религии, шаг за шагом вытесняется из общественного сознания *возникающей новой картиной истины цивилизационного бытия*. Эта новая картина возникает из исторической суммы духовных тенденций, нарушающих смысловое единство цивилизационной жизни. Нарушение рождает сомнение в безусловности духовной *истины Иконостаса* как единой суммы святых индивидуальностей, образующих вселенское единство – истину мира.

Истина мира – это фактическое условие цивилизационного спокойствия основных сословий феодального общества. Иконостас представлял собой грандиозную картину образцовых смыслов жизни персон. Многообразие персональных путей и, в то же вре-

мя, их смысловое единство раскрывало перед массой прихожан истину их бытия, смысл жизни во всем ее единстве и многообразии общего пути цивилизации. Эта та основная функция, которую исполняет интенция. Она играет роль общего цивилизационного мотива. Фундаментальные цивилизационные истины предстают в интенции как понятные, доступные и исполнимые, если человек не вступает по отношению к ним в оппозицию. Оппозиция к истинам интенции означает первый шаг к распаду цивилизации.

Характерно различие отношений церкви и государственной власти на Западе и в России. Это различие повлияло на неуклонное сползание православия к краху на Западе.

Византийские императоры превратили церковь в государственное ведомство, а верховного патриарха – в министра по церковным делам, стремясь выполнить программу по восстановлению Римской империи.

Арнольд Тойнби, анализируя историю христианства в Римской Империи, отмечал, что «почвой, на которой взрастало первоначальное христианство, была Малая Азия, и, играя свою историческую роль, азиатский полуостров дал щедрый урожай. Одним из первых плодов азиатского наследия стало *иконоборческое движение*, подавленное после затянувшегося на сто лет конфликта (726–843)».

Религиозный дух перекочевавших павликианцев родил воинственную республику на ничейной земле. Павликианцы предложили новый вдохновенный лозунг, отличный от идеи иконоборцев, способный спасти жизнь православного христианства.

Изменение интенции трансформирует смысл религиозных движений, а вместе с тем – и направленность цивилизационной эволюции.

Разгром павликианцев не уберег христианство от дуализма. Павликианцы расселились во Фракии на границе с Болгарией; между тем в Болгарии появился Богомол, новый ересиарх, который учил, что миром правит не только Добро.

Дуализм Богомола стал началом новой интенции, которая получила распространение в Западной Европе как движение катаров. Политика Василия I против павликианцев была повторена 350 лет спустя папой Иннокентием III, начавшим крестовый поход

против альбигойцев. Современная интенция так или иначе несет на себе печать истории. Цивилизационная интенция находит себя и теряет себя в образах, имеющих сакральный смысл. Но она может обрести и другие, светские государственные формы. Цивилизационная структура самосознания народа, независимо от различий статуса его национальных групп, обретает *характер высшей ценности*. От силы и стабильности ее структуры, в которой находит свою практическую реализацию смысл ее интенции, зависит *жизнь рода*, рождение и сохранение семейной жизни, если она возможна.

Создание и практическая реализация цивилизационной интенции определяется двумя типами власти – духовной и государственной, между которыми формируется либо взаимодействие равных, либо доминирование одного или другого.

Конкуренция типов власти наглядно проявлялась в цивилизационных структурах Египта и Западной Европы. Руководство смыслом формирования цивилизационной интенции оказывало влияние на рождение монополии цивилизационной власти. Монополия силы государственной власти диктовала требование своей *сакрализации* в той или иной исторической форме. Так достигалась безусловная сверхъестественная интенция, подчиняющая народные массы себе, своим требованиям трудовой и военной жертвы. Но и религиозная власть, достигающая уровня монопольного влияния на массы, могла заставить императора ходить в Каноссу на поклон. Монопольное духовное влияние исторически превращалось в ключевой фактор цивилизационного самосохранения государственной системы управления жизнью. Вера в сверхъестественное присутствие величия – условие реальности верховной власти.

Религиозная власть с момента рождения определяла себя как служение Богу. Государственная власть, так или иначе, видела в себе и в принимаемых государственных решениях *действие помазанника Божия*.

Масса понимала и определяла свою жизнь как *исполнение воли Бога*. Это и была внутренняя духовная сила цивилизации, знающей истину своего пути.

Ситуация радикально изменяется *под воздействием Великой Французской революции*. Цивилизационная интенция Французского государства начинает формироваться под воздействием автономного самосознания полководческого гения представителя народа. Воля народа допускала отсечение головы королю. Возможность этого акта свидетельствовала о том, что воля Бога переходит к новому субъекту, носителю новой интенции.

Автономность новой интенции стала выражаться *в европейских революционных процессах XIX века*. Эти процессы стали той реальностью, которая превращалась в почву, а на ней, в свою очередь, произрастали другие смыслы, возможности рождения качественно *нового миропорядка, новой организации жизни человечества*. Это было рождение *новой интенции*. Новая интенция формируется под воздействием фундаментальных *революционных событий*, оказывающих фундаментальное воздействие на ход истории.

Эти революционные события привели к фундаментальному изменению *качества цивилизационных явлений*. Ход истории обрел новый смысл. Религиозный иконостас уже не выражал сущность и смысл происходящих событий. Происходящий революционный процесс привел к рычагам исторических событий *представителей третьего сословия*, интересы и позиция которых определяла характер происходящего исторического сдвига. Его адекватное выражение давали революционеры, такие как Робеспьер и Марат.

Фундаментальный смысл новой интенции, ее радикальных идей получил в конечном счете свою реализацию в методичной работе гильотины. Гильотина *обнажила реальность новой исторической истины*, ее исходную составную часть. Другая ее составная часть открывалась с рождением новой французской революционной армии, во главе которой встал ее новый гениальный руководитель Наполеон Бонапарт, создатель не только новой армии, но и нового французского государства. Такова реальность интенций и новых реальностей жизни Европы. Под воздействием *качественно новой интенции определяется сущность Европы и мира*. Но на что можно опереться, от чего можно оттолкнуться, к чему *нужно* вести новый смысл цивилизации?

Проблема обострилась, когда Великая армия потерпела крах, напав на Россию, а ее гений, великий Наполеон, оказался в смертоносной ссылке на острове Св. Елены.

Новый смысл истории, рожденный Великой Французской революцией, не выводился непосредственным образом из эмпирических событий, несмотря на их очевидный драматизм.

Новый смысл витал над событиями как их *действительная истина*. И эту истину следовало понять. И понять ее можно было только путем философского, проникающего в сущность исторических событий мышления. И это мышление предложил великий немецкий философ Гегель. Он увидел его в реальности *свободы Духа*.

Гегель писал: «Свобода, т.е. развитие, определенное самим понятием духа, является определяющим началом, и только понятие о духе является для него конечной целью, т.е. истиной, так как дух есть сознание, или, другими словами, то, что в истории существует *разум*, – с одной стороны, следует считать по крайней мере убедительным предположением, с другой же стороны, это есть философское познание» [Гегель, 1977, с. 369].

Философское познание обнаруживает разум в истории как теоретическую почву допущения качественно новой интенции, раскрывающей смысловую реальность новой исторической эпохи, рожденной Великой Французской революцией. Философское познание фиксирует возможность разумного формирования жизни, так что все действительное становится разумным, а все разумное – действительным. Стало быть, *философское познание становится интенцией*, сознанием как реальностью духа, определяющей позитивное качество реальности жизни.

Можно сказать, что такова оптимистическая позиция Гегеля, его вера в *разум* и его разумное самоосуществление по законам диалектической логики.

Что открыл XIX век? Он открыл реальное эмпирическое действие разума в шествии Великой армии Наполеона по европейским странам и во вторжении ее в Россию.

Судьба Великой армии сложилась трагически: она потерпела жесткое поражение в противоборстве с русской армией и русским

народом. Русский казак появился в Париже, а великий Наполеон оказался на острове св. Елены в ссылке.

Наполеон – это эмпирическая концентрация исторического Разума, и разум потерпел поражение. Но этого мало.

Россия, освободившая страны Европы от диктата императора Наполеона, стала *объектом агрессии* Франции, Англии, Сардинии, начавших Крымскую войну.

Открылась великая историческая истина: Великая Французская революция положила *начало новой глобальной эпохе, эпохе утверждения власти новой социальной силы с ее претензией на безусловное превосходство и господство во всем мире*. Эта объединенная сила решила поставить Россию на место, удалить ее из Европы и из новой истории.

Эта властная претензия обрела философское знание приоритета *воли*. Воля – это та реальность, которая определяет содержание интенции, претендующей на *приоритет*. Это уже не приоритет разума, а значит, и не приоритет истины. Это приоритет субъекта, его власти в этом мире. Субъективность интенции Запада была угадана в качестве его основного закона Фридрихом Ницше. Нигилизм – это обесценение высших ценностей и путь к возрастанию мощи безнравственного духа. Это – коренное изменение сущности миропонимания. Ценности мира утрачивают свой универсальный смысл. Реальности действительного мира обретают свой действительный смысл только в их отношении к возрастанию власти. В этом контексте истина понимается как запрос на власть, а ценностное мышление принадлежит к той действительности, которая определяется как воля к власти. Это сущность интенции Запада, сохраняющая свой ведущий смысл в рождающейся цивилизационной перспективе XX и XXI веков.

Специфический парадокс XIX в. заключается в том, что наряду с «великим открытием» цивилизационной ценности приоритета воли к власти, он раскрывает цивилизационную судьбоносную истину высшего смысла *цивилизационного бытия пролетариата как спасителя человечества*. Лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» – это лозунг *истины самосохранения человечества*.

Глобальная власть финансового капитала – это *становление исторической власти доллара, в которой человек играет роль слу-*

ги, роль материала, не знающего истины самосознания. Он обречен на незнание истины и поэтому может свободно исчезнуть, утратить смысл своего бытия, ради сохранения смысла власти доллара. Это край мощи безнравственного духа. И это открытие конечной цели бытия как глобальной истины самосохранения человечества. Открытие этой цели совпадает с открытием той человеческой силы, которая способна к превращению себя в того цивилизационного субъекта, который способен открытую истину превратить в историческую действительность.

Процесс превращения истины цивилизационной интенции в действительность охватывает становление теории в XIX в., творчество К. Маркса и Ф. Энгельса, их соратников, подъем рабочего движения, рождение Парижской Коммуны. Феномен В.И. Ленина и прорыв блокады безнравственного духа – *три русских революции, гражданская война с международной мощью безнравственного духа. Начало реализации истины высшей нравственности.* Истина человеческого строя: Советский Союз и И.В. Сталин. Решающая схватка с безнравственной мощью военизированной нацистской орды. Триумф великой победы высшей человеческой нравственности, триумф истины ее смысла. Самоубийство Адольфа Гитлера.

Исторический надлом европейского фашизма произошел под влиянием новой интенции, видимой реальностью которой стал И.В. Сталин, как носитель и выразитель новой цивилизационной истины, теоретической реальности, представленной в докладах, публикациях, в текстах газет, в пропаганде, в фотографиях и фильмах, в оформлении демонстраций. *Рождался образ нравственного величия, выполнявшего роль духовной интенции.* Реальность образа требовала от советского человека верности великой истине социализма – СССР как интенции нового бытия. Эта интенция сыграла ключевую роль в разгроме фашистского нашествия. Советский народ увидел самого себя в своем внутреннем величии создателя нового мира, носителя интенции разгрома гитлеровского нацизма как глобального зла. Этот разгром означал рождение цивилизационного процесса денацификации. Мир вступал в формирование новой эры. Это эра противостояния мира, обрзуемого победой советского народа в Отечественной войне, поз-

волила начать образование народных демократий новых государств в Западной Европе, союзников СССР.

Таким образом формировалась новая государственная сила, содействующая глобальному антиколониальному процессу в мире. Открывалась качественно новая перспектива глобальной эволюции, взявшей ориентацию на цивилизационное влияние Советского Союза, которое превратилось в цивилизационную интенцию, предупредившую рождение перспективы формирования нового глобального интернационального миропорядка.

Запад отчетливо осознал возникающую для себя глобальную опасность. Уже в последние месяцы Второй мировой войны он отчетливо проявил свою глобальную цель. Это цель решительного противостояния СССР. Во главе реализации этой глобальной цели и встал американский гегемон.

Экономически обогатившийся и не испытывавший военных действий на территории своей страны, достигший нового качества вооружений, создавший атомное оружие и даже применивший его, сбросив атомные бомбы на два японских города – Хиросиму и Нагасаки. Это была демонстративная заявка на глобальную гегемонию, опирающуюся на экономическое и военное превосходство. На этой основе возникает *цивилизационная интенция*, которая позволяет «убрать» со своего пути основное препятствие на пути к мировому господству. Декларативное размежевание с германским нацизмом сочеталось с осознанием того факта, что он оказывается потенциальным союзником Вашингтона в его предстоящем противоборстве с Советской Россией.

4. Интенциальные парадоксы

1945 г. ознаменовался рождением глобальной цивилизации, свободной от господствующего влияния германского нацизма и его сателлитов. Начались процедуры денацификации.

Глобальная информационная поверхность теперь представляла собой два взаимоисключающие полушария. В этой ситуации человеческая масса Запада и Востока ориентировалась на внешние картины действительности, чем-то напоминающие масштабные полотна искусства, несущие свои красоту и уродство, добро и зло, свободу и порабощение. Эти картины создавались философско-

идеологическими истолкованиями социальной действительности Востока и Запада.

Вопреки геббельсовской пропаганде, Красная армия воспринималась народами Европы как та действительная сила, которая сметает с лица земли диктатуру нацизма, освобождает узников концлагерей, устанавливает нормальный человеческий порядок жизни на освобожденных территориях, не дает умереть от голода мирному населению Германии. Позитивное восприятие Красной армии — это заявка на перспективу человеческих отношений на освобожденной территории Германии.

Западные союзники Красной армии также стремились к установлению позитивных отношений с местным населением. Это был неопределенный взгляд в будущее с двух сторон. Он мог казаться во многом совпадающим по своему смыслу, но в то же время потенциально различным и даже концептуально противоположным.

Концептуальное советское отношение исходило из тезиса, согласно которому гитлеры приходят и уходят, а немецкий народ остается. Это был трезвый взгляд на перспективу послевоенной Германии. Союз с послевоенной Германией открывал возможности Советского Союза на закрепление своих цивилизационных позиций в Западной Европе. Вместе с тем он ограничивал свободу действий западных союзников в ситуации достигнутого мира в Европе.

Успех внешней политики в послевоенной Европе во многом зависел от отношения местного населения к Советскому Союзу, к его политическому руководству, следующему курсу укрепления мирового сотрудничества народов и вместе с тем — международных позиций социалистической демократии. Этот курс получал все более широкую международную поддержку, расширяя влияние в мире коммунистических и рабочих партий.

Эти процессы роста международного влияния политики Советского Союза порождали на Западе растущую тревогу. Общество Джона Бёрча внимательно следило за фантастическим расширением влияния коммунистических партий, влияния Советского Союза. Влияние Запада сужалось как шагреновая кожа. Интенция социализма обрела глобальный смысл. Это была феноменальная

духовная победа. Проблема глобальной судьбы капитализма приобретала все более животрепещущий смысл. Она упиралась в незабываемые феноменальные победы Советской армии, совершенные под руководством Верховного главнокомандующего и его маршалов. Они подняли на недостижимую высоту советское социалистическое государство – СССР, авторитет коммунистического движения в мире. Сложилась и утвердилась новая победоносная интенция XX века. Казалось, что ничто не может изменить эту ситуацию. Цивилизационная интенция XX века обрела ясную перспективу, которая определялась великой победой над нацизмом.

Случилось самое неожиданное. Это был доклад Н.С. Хрущева на XX съезде КПСС. В этом докладе Верховный главнокомандующий советскими войсками в годы Великой Отечественной войны был представлен как преступный виновник в организации массовых репрессий в стране победившего социализма. Возможность организации и осуществления массовых репрессий объяснялась формированием «культы личности», т.е. *псевдорелигии*.

Всесилие «культы личности» И.В. Сталина не имело никакого рационального объяснения. Оно было подхвачено и голословно утверждалось как некое ложное сознание. Этот политический ход нового руководителя имел одно рациональное объяснение. Это была политика встать «выше» авторитета И.В. Сталина, представить себя как морального спасителя России, способного создать новое общество без антагонизмов и противоречий, избегая неизбежности военного столкновения с капиталистическим окружением. Желание «подпрыгнуть» выше политического авторитета И.В. Сталина и свести его к ложному «культу личности» дало начальный, живительный толчок для тотального духовного наступления объединенных сил западного антикоммунизма на авторитет Советского Союза, на величие его исторического опыта, вытеснения его из глобального самосознания победоносной коммунистической интенции и ее замещения интенцией *американской мечты*, идеей личной индивидуальной свободы в достижении успеха жизни.

Речь идет об оживлении интенции эпохи. Становление капитализма Великой французской революции и XIX в., как свободного предпринимательства, расценивалось как действие эпохи разума. Но XXI в. – это век глобального господства финансового

капитала, это век размещения военных баз США во всех основных регионах современного мира. Это век военного союза основных западных государств, век глобального информационного контроля в современном мире. Это эпоха современного империализма, его уверенности в том, что он способен управлять современным миром в соответствии со своими глобальными интересами. Глобальная империя уже создана, и она применяет действие своих вооруженных сил в различных регионах современного мира, не считаясь с международным правом. Диктатура империализма хочет господствовать, диктовать свои интересы, применять свои вооруженные силы безнаказанно и при этом хочет, чтобы его *любили, хвалили, считали разумным и благородным гегемоном*.

И на наших глазах этот глобальный гегемон стал разрушаться. Перед ним встал фундаментальный вопрос, каким образом превратить реальную картину диктата имперского господства в желанную для народов мира картину глобальной сияющей свободы, картину всеобщей радостной политической поддержки имперской власти глобального гегемона?

Для этого было необходимо решить две фундаментальные политические задачи, которые имели *одну глобальную цель*: убрать с карты мира главное препятствие на пути окончательного утверждения *господства над миром имперского американского гегемона*. Решение этой задачи открывало константную нерушимую задачу мирового господства на вечные времена. Решение этой задачи создает ситуацию, при которой весь мир будет должен работать на Америку. Считалось, что окончательная победа над теорией социализма и коммунизма – это победа теории капитализма. Но причем здесь социализм и капитализм? Теоретические основания политической и экономической практики социализма и капитализма были открыты и сформулированы К. Марксом уже в XIX в. и реализовывались практически. Социализм в СССР строился на основе теоретических разработок, открывших путь к индустриализации страны, коренному преобразованию сельского хозяйства, созданию административного советского аппарата, обеспечившего осуществление планового ведения народного хозяйства. Это было основание новой державы, экономического, технологического, со-

циального скачка страны, обеспечившего готовность военной победы над гитлеровским вермахтом.

Советский Союз как великая держава был ликвидирован руководителями новой неолиберальной власти. Можно ли будучи в здравом уме представить те теоретические идеи, которые лежали в основе возврата страны на 100 лет назад, т.е. в конец XIX в.? Мы знаем лишь декларативные заявления о разрушении СССР, но не знаем теории, лежащей в основании этого разрушения. Мы знаем факт принятия решения о распаде Советского Союза, но не знаем его юридического основания. Этим основанием считается общественное настроение, т.е. интенция неолиберализма. В конце XX в. мы открываем для себя могущественную силу интенции, способной разрушить великую державу. Интенция стала той реальностью, которая обусловила осуществление ваучеризации всей страны, приведшей к эрозии индустриальной базы социализма, социальных отношений нового типа, новой структуры государства, новой культуры. Все это позволил сделать ваучер – орудие превращения социалистической собственности в частную собственность. Возникла интенция, согласно которой все или большинство станут богатыми субъектами частной собственности. Социализм сокрушен.

Запад – противник Советского Союза, гений свободы рыночных отношений, одержал в холодной войне победу; теперь же мы узнаем на собственном опыте, что Вашингтон, этот «оплот свободы», настойчиво и методично вводит санкции против изменившейся России, разрушает свободу рынка, с тем, чтобы задушить и разорвать в клочья экономику Российской Федерации. Мы имеем дело с явными парадоксами: советский человек возвращен в мир свободного рынка, а американец закрывает ему путь в этот мир, идет твердо путем социализма, чтобы спасти капитализм.

Что бы ни говорил человек в этом мире, он попадает на дорогу парадоксов: советский человек на путь реставрации капитализма, а американец на путь административного догматизма как оперативной технологии социализма.

В каком направлении движется глобальный мир? Перед парадоксами интенции оказался уже Адольф Гитлер, так и не получивший ответа на вставший перед ним вопрос теории, которой он

руководствовался в своей политике. Адольф Гитлер совершил самоубийство, признав тем самым превосходство неарийской расы, а значит, несостоятельность доктрины, открывшей путь к мировой войне и практике геноцида.

В складывающейся глобальной ситуации союз западных стран оказывается неоднородным по своему цивилизационному состоянию. Если состояние Запада в целом можно условно характеризовать как привилегированное положение «золотого миллиарда», то внутри этого «золотого миллиарда» складываются специфические отношения *конкуренции*, жизни за счет своих союзников. Это состояние ущемленного господина испытала на себе Франция, когда гегемон ограничивал ее возможности продажи «Мистралей» России, и когда ей отказали в реализации построения подводных лодок для Австралии. Это те унижительные состояния, которые приходится терпеть, особенно в ситуации, когда индустриальная Европа начинает кочевать в Америку. Возникает вопрос, как можно относиться к политике санкций гегемона, если он ставит перед собой открыто цель разрушения России, ее разделения, превращения в ключья. И эта политика касается не только России. Это потенциальное состояние, создаваемое в случае необходимости для любого народа, для любой страны. Это наглый произвол ощущения своего исключительного расового превосходства.

И это государство-гегемон хочет представить себя в качестве объекта всеобщего преклонения, не просто уважения между равными, а преклонения перед совершенными, следующими требованиям *своей мечты*. Американская мечта рекламируется как безусловная истина жизни *для всех*, для бедных и богатых, для свободных и зависимых. Ведь это мечта для каждого, а не научная идея. Вместе с тем американская мечта рассматривалась как идейный путь разрушения влияния победоносной интенции сталинского создания – СССР.

Американская мечта была подхвачена переориентировавшимися идеологически неолибералами. Власть переменилась без какого-либо видимого сопротивления. Американцы эту перемену власти назвали своей победой в холодной войне, но это было преждевременное торжество. Обман раскрылся быстро.

Американская мечта, подкрепленная кинематографией Голливуда и музыкой джаза, разбилась о «ножки Буша» и наглядный опыт эмиграции, о так называемое вхождение в мировую цивилизацию, в которой великой России была отведена унижительная роль слуги. Духовный мир Вашингтона сформировался как мир господина, настроения и желания которого угадываются и исполняются повсюду в мире. Эта возвышающаяся над всеми глобальная ситуация становится привычной и кажется необъяснимой, присущей Вашингтону с момента его суверенного рождения. Любое покушение на дух суверена воспринимается в Вашингтоне как нравственное преступление, нетерпимое и заслуживающее наказания.

Когда Россия устами своего президента позволила заявить о своем самостоятельном и равном достоинстве, это вызвало в душе Вашингтона взрыв негодования – как покушение на самое дорогое, на святость глобальной иерархии, на вершине которой расположился на вечные времена непоколебимый, самый богатый и самый великий субъект. Судьба России была предопределена: быть жертвой нарастающих санкций, разорванной в клочья экономики, глобальной изоляции и духовного удушения с помощью ядовитой русофобии.

Добывать Россию в военном отношении поручалось бандеровской Украине, превращенной в вооруженную объединенным Западом анти-Россию, выступающую под организованный пропагандистский хор западной регаты.

Русофобия превратилась в интенцию западной политической стратегии. И это была фатальная стратегическая ошибка Вашингтона. Она раскрыла тайну реанимации стратегии расизма, стремления узаконить безусловную жизнеспособность «золотого миллиарда» как своеобразного маскхалата расового племени англосаксов. Об этом состоянии современного глобального бытия можно думать и можно мечтать, *но эти мечтания не делают их истиной...* Явление истины расизма было всесторонне проверено в горниле Второй мировой войны, ее драматического финала.

Когда воины Красной армии вступили в Берлин, *Адольф Гитлер сделал свой окончательный вывод.* Он пришел к пониманию, что его убеждение в том, что арийская раса, к которой и относятся немцы, *является высшей расой* человечества и предназна-

чена судьбой *быть расой господ*, определяющей судьбу всех народов мира, их жизнь и смерть, в действительности оказалась *иллюзией*, субъективным суждением, трагической ошибкой, приведшей политику германского нацизма к *трагедии и европейской катастрофе*.

По внутренней логике Гитлера получалось, что высшей расой, предопределенной для управления миром, является победоносная раса россиян, интернационального соединения народов, образующих несокрушимое единство, поставившее арийцев на колени военного поражения. Эта фактическая истина стала определять перспективу мирового цивилизационного развития. Такова фундаментальная истина, подтвержденная самоубийством Адольфа Гитлера.

5. Истина бытия глобальной цивилизации. Запад выбрал путь Гитлера

Самоубийство Адольфа Гитлера оказалось смертельным ударом не только по арийцам, но и по англосаксам, историческим соперникам немцев.

Вместе с арийским миром рухнула и драгоценная вера в то, что колониальное мировое господство британцев – явление не случайное и не иллюзорное, что это действительно глобальная, постоянно воспроизводящая себя цивилизационная истина. И теперь эту истину нужно было заново воспроизвести, развеять то впечатление, которое оказало на мировое общественное мнение самоубийство Адольфа Гитлера.

В этой ситуации Черчилль был готов вступить в союз с разбитыми армейскими соединениями вермахта, чтобы начать совместные военные действия против Красной армии. Это были такие острые чувства, что даже трезвомыслящий Черчилль был готов начать безумные действия. Тот факт, что Черчилль не рискнул осуществить свою идею союза с остатками разбитого вермахта, вовсе не означал отказа и от англосаксонского расизма. *Для этой цели нужно было подготовить и осуществить военную победу над армией интернациональных военизированных россиян.* Насколько сложной оказалась эта задача? Прошло уже 78 лет, но она все еще не получила своего решения.

Но нельзя не признать, что для укрепления позиции англосаксонского расизма проведена фундаментальная, скрытая деятельность по идеологическому разоружению Советского Союза, возрождению расизма в форме бандеровской идеологии в среде украинских эмигрантов в Канаде и других западных странах и активизации бандеровского влияния в Западной Украине.

Наступление бандеровского нацизма на Украине отчетливо проявилось после разоружения Советского Союза в Беловежской пуще пришедшей к власти неолиберальной группировкой, взявшей в свои руки процессы перестройки.

Перестройка из процесса совершенствования социализма была превращена в открытый процесс контрреволюции, позволившей превратить Украину в не-Россию, а затем и в анти-Россию. В этом процессе отчетливо выявился реваншистский замысел англосаксонского расизма: самоубийство Гитлера не было очевидным свидетельством ничтожности претензий арийского расизма на свое глобальное превосходство.

Дух англосаксонского расизма воспрянул. Его интеллект превзошел все препятствия, созданные победами Советского Союза. Его парадоксальная истина позволила столкнуть между собой те расовые силы России, которые разгромили германский нацизм. Теперь расовые силы украинских славян будут убивать интернациональные силы россиян. Это и есть скрытая тайна бандеровской Украины как анти-России. Это также скрытое расистское торжество, предчувствие желанной глобальной надежды возрождения Британской империи. Но это была иллюзорная мечта, поскольку о реанимации Британской империи можно было только мечтать. Она же искусственно соединялась с процессом утверждения *американской исключительности*. Это был новый тип смешанного расизма, в котором англосаксы составляли только часть, живущую своим историческим прошлым, связанным с насильственным очищением американской территории от местного населения, которое состояло из индейских племен. Продолжением этого «чистого» расизма было *рабовладение*, наличие черного, привезенного из африканских стран, населения. От рабства Америка освободилась только в XIX в., а от духа расизма пытается освободиться только сейчас. Для России готовятся планы ее «освобождения». Речь идет о ее

государственном раздроблении, с тем чтобы вывести из под централизованной защиты все многообразие ее племенных и расовых составляющих, которые будут подчинены западному имперскому правлению, отделены от владения естественными ресурсами территории, которая будет подчинена имперским составляющим Запада. Неолиберальные идеологии видят в этом процессе торжество *сияющего мира свободы*.

Россия, освобожденная от своих многочисленных племен и народностей, превращалась бы в весьма полезную и долговременную ресурсную базу процветания «золотого миллиарда». Вот где находился исток безграничного энтузиазма в утверждении бредовых «открытий» русофобии. Это была та дверь, через которую стратеги Запада стремятся запустить в современный мир воздушные шары новоявленного нацизма. Этот новый миропорядок отступает от традиционного представления, происходящего из безусловной веры в исходную истину интенции Создателя мироздания, определяющего *абсолютный исходный смысл действующего цивилизационного порядка*.

Сущность действующего человеческого порядка открывает философия. Она формировала то новое мировоззрение, которое определило свободу мышления, позволившую реализовать смысловую возможность, созданную великой Французской революцией.

Эта реализованная свобода родила дух великой классической немецкой философии Канта, Гегеля, Шопенгауэра, определившей характер той идеи, которая открывала *исходную истину пути* как интенцию построения универсального мира, соответствующего сущности бытия, как истина идеи разума (абсолютного исходного начала). Это то, что замещает Бога.

Исходная истина интенции – это универсальный человек, а значит, человечество. Расшифровка исходной философской интенции – ключевая задача миропонимания, открывающего истину пути, движения человеческой мысли к всемирному прогрессу, реализации универсальной точки свободы. Разум – это Новый Бог, определяющий интенцию бытия, *это сам человек в своей универсальной сущности*. Открытие этой универсальной сущности – ключ к философской истине, определяющей судьбу человечества.

XIX век – век великой иллюзии философии, иллюзорной интуиции, видения того идеального человека, который оценивался как самоосуществление Разума, совпадения разумного с действительностью человека.

Как оказалось, совпадение разума с действительностью – это революционный процесс преодоления сопротивления универсального человека. Носитель разума претерпевает раздвоение. Возникает реальная идея освобождения человечества, несущая в себе новую универсальную интенцию, рождает свою противоположность как истину диктатуры силы власти, *интенцию мирового господства*.

Человечество вступило в XX век с внутренней потенцией катастрофы, эта потенция переходит в XXI век. Перед нами возник бандеровец. Мы думаем, что мы имеем дело с такими же людьми, как и мы, думающими и принимающими решения, как и мы, по отношению к *другому человеку*. Но это не так. Он – твой убийца.

Мы продолжаем мыслить о бандеровцах как нормальных людях, подверженных воздействию идеи цивилизационной справедливости. Они не могут переступить величие общечеловеческой великой истины, которой не может не следовать нормальный цивилизационный субъект.

Однако проблема состоит в том, что нам сегодня противостоит не нормальный западный человек, а сформированный в XX в. его антипод, сохраняющий внешний облик нормального человека. Это человек, замещающий традиционного Бога, исключая его в качестве смысла воли и мотива принятия решения о судьбе народов современного мира.

Этот потенциальный смысл интенции подкреплялся структурой государственного устройства, не допускающего свободы иного типа политического поведения.

Нюрнбергский процесс, этот международный военный трибунал, признал преступными и привлекал к ответственности высших военных и государственных деятелей фашистской Германии, признал преступным и руководящий состав национал-социалистической партии (СС), службы безопасности (СД), государственную тайную полицию (гестапо). Это созданные государственные

структуры, которые следили за населением и контролировали его поведение, его соответствие смыслу власти нацистской идеологии.

Нацистская идеология оправдывала глобальное убийство «неполноценных» народов, представляя это как научно обоснованную необходимость, вытекающую из результатов научных опытов. Противостояние идеологии нацизма считалось «духовным невежеством», в которое зачислялись достижения мировой культуры, подлежащие уничтожению в пламени костров. Создание и приведение в действие всеохватывающей службы государственного нацистского контроля за взглядами и поведением граждан и соединение ее с экспериментальной системой изучения и организации, формирование массового сознания превратились в методичный процесс *самоидеализации*. Формирование национального самосознания в процессе создания всеохватывающего тоталитарного организма, идола, обладающего силой тоталитарной диктатуры, способной подвергать процедурам очищения и наказания всех, отклоняющихся от установленного толкования истины глобального бытия. Феномен самоидеализации, создание идола поклонения, *образа власти* нацизма как демонического всемогущества стало основанием глобальных победоносных решений.

Самоидеализация превратилась в фактор *массовой интенции*, веры в то, что арийской расе уготована судьба господства в современном мире. Этот дух вселял уверенность в победу блицкрига, не понимая сущности своего противника, отождествляя его с «колоссом на глиняных ногах».

Стратегическая слепота стала сменяться видением реальности, начиная с битвы под Москвой, а затем с гигантскими сражениями под Сталинградом и на Курской дуге. Десять сталинских ударов открыли дорогу к Берлину. Красный флаг над Рейхстагом свидетельствовал о безоговорочной капитуляции нацистского зверя.

Саморазрушение Советского Союза вселило в правящие круги Запада надежду на возможность успеха в наступлении на Востоке. Имелась в виду *разработка совершения нацеленной на верный успех стратегии*.

Ключевая составляющая этой стратегии – стратегия саморазрушения славянства как условие победы над Россией. Этот расчет в конце концов открыл внутреннее стремление Запада реани-

мировать и принять для себя, для своей цивилизационной стратегии создание блока западных государств для их движения на Восток с целью реанимировать идею стратегической победы над Россией. Идеологическое оформление этого движения требовало принятия глобальной радикальной русофобии, которая включала целенаправленную политику превращения Украины в бандеровскую анти-Россию.

Распад Украины, одной из наиболее развитых союзных республик, воспринимался Вашингтоном как составная часть процесса стратегического ослабления СССР, главного противника Запада.

Стратегия Вашингтона, нацеленная на ослабление и глобальную изоляцию России, влекла за собой фундаментальное экономическое и политическое ослабление западноевропейских государств. Фундаментальный разрыв с Россией фактически означал цивилизационный *раскол человечества*.

Потенция взаимоисключающего раскола цивилизационной интенции несет в себе константу повторения мировой войны, т.е. истину своего самоистребления. Раскол цивилизационной интенции рождается как дуализм глобального цивилизационного субъекта, как его превращение в смысловой дуализм цивилизационных антиподов, как расколотое человечество. Раскол человечества превращается в потенциал своего *самоуничтожения*. Но Вашингтон при этом хотел бы остаться живым, найдя тот путь, который превращает в реальность это желание при уничтожении противников исключительного мирового господства Соединенных Штатов Америки. Для решения этой проблемы вырабатывается глобальная стратегия, включающая создание запрещенных видов биологического оружия, предполагающее заражение смертельными заболеваниями специфических расовых групп населения, предназначенных Вашингтоном для глобального истребления. Для решения этой задачи в различных странах, окружающих Россию, созданы специальные биологические лаборатории, работающие под контролем Пентагона.

Ключевым направлением глобальной стратегии Соединенных Штатов является создание враждебного России государственного субъекта, его идеологическое формирование в качестве анти-России, военное обучение, организационное оформление и финан-

сирование, техническое снабжение для ведения наступательных военных действий против России на ее границах. Для решения этой стратегической задачи Вашингтон мобилизовал внутренние и зарубежные ресурсы для превращения украинского национализма в реального бандеровского цивилизационного субъекта – анти-Россию. Для этой цели в 2014 г. в Украине был осуществлен государственный переворот. Бандеровец пришел к власти. *Бандеровский нацист на Украине провозглашает свою волю убивать русских в младенческом возрасте.* Как известно, Степан Бандера объявлен после государственного переворота героем Украины. Президент Украины и его политика направляются Вашингтоном, поддерживаются долларом и военной техникой. *Россия имеет перед собой массового убийцу своего народа – даже младенцев.* Убийца лишь ждет подходящего времени, чтобы исполнить свой замысел. У них уже все решено.

Вашингтон организовал финансовые и технические ресурсы Запада для вооружения бандеровской анти-России с надеждой на ее победу. Но эта надежда увядает на глазах всего мира. Это воспринимается как явная угроза для западного мирового господства. Задуманная стратегия теряет своего главного исполнителя, силы Украины как анти-России. Сохранение надежды на нового славянского субъекта анти-России все более отчетливо связывается с Польшей. Ведение войны с Россией до последнего украинца приносит все более невосполнимые жертвы, кладбище украинских бандеровцев достигает своих максимальных размеров.

Вашингтон оказался перед проблемой крушения реализации своей хитроумной стратегии. Истощение бандеровской анти-России открывает американское пространство для ответного ядерного удара. Но как можно заменить готовую к самоуничтожению бандеровскую анти-Россию в ее украинском облики? Складывается впечатление, что стратегическая обработка Польши уже развернулась по многим направлениям американской глобальной стратегии.

Американская политическая стратегия влечет за собой ограничения государственного суверенитета таких ведущих стран Европы, как Франция и Германия. И вместе с тем наблюдается растущее европейское влияние Польши, укрепившей свою военную

силу, установившей особые отношения с президентом Украины Зеленским, позволившим оживить вопрос о Западной Украине. Фактически речь идет о расширении польских границ «от моря и до моря» и превращении Польши в американское копьё, направленное на Россию. Это значит, что финансовая и военно-техническая поддержка, которая шла из Америки и стран Запада на Украину теперь будет переадресована на Польшу.

Польша становится кандидатом на самый влиятельный центр Западной Европы, руководящий орган, идейный центр всестороннего наступления на Россию. Заявка на эту роль делается в речах современных государственных руководителей Польши, которые не акцентируют внимание на существовавший союз Польши с гитлеровской Германией, своем участии и разделе Чехословакии, о предложениях поставить памятник в центре Варшавы Адольфу Гитлеру, лидеру политики антисемитизма. Решающая роль Красной армии в освобождении Польши от фашистской оккупации стала трактоваться как «советская оккупация» Польши. Новые руководители Польши, получив восточные земли Германии, стали требовать от Германии дополнительных вложений в свою страну как компенсации за свои страдания в годы фашистской оккупации. Они решили требовать контрибуции и от России, объявляя «оккупацией» советскую помощь в восстановлении Варшавы и других польских территорий. Эта претензия объясняется тем, что Польшу активно поддерживает Вашингтон как свою марионетку в Европе, позволяющую держать в униженной зависимости Германию, Францию и другие западноевропейские государства. Польша играет роль послушного орудия Вашингтона. Через Польшу идет военная техника Запада; наемники в войсках бандеровцев говорят на польском языке. Польша уже сейчас превращает себя в анти-Россию, в то копьё, которое может встать на место бандеровской украинской анти-России. Стратегия анти-России нацелена на тотальное освобождение планеты от русских, от их культурного влияния, от того духа, который заключен в их православной традиции.

Бандеровская власть пыталась лишить их своего языка, своей культуры, своей духовной сущности, создать придуманную историю, придуманное исключительное величие украинцев, рассчитывая сблизить их придуманные фальшивые сверхчеловеческие

качества с качествами «золотого миллиарда». Так рождается дух фальши, который выдается за истину ради «блага» сверхчеловеков. Ради этого «блага» требуют убивать русских, обещают устроить на Красной площади победоносный парад бандеровского войска. Эта победоносная ложь раскрывает свою сущность в происходящем на глазах всего мира экономическом и человеческом самораспаде когда-то цветущей Украинской Советской социалистической республики, входившей в состав СССР.

Бандеровская власть, действующая под руководством и при финансовом обеспечении Вашингтона, подвела Украину к краю цивилизационной пропасти. Таково же очевидное для всего мира следствие Майдана, который породил политическую трагедию государственного переворота.

Трагическая судьба Украины – это лишь составная часть глобального процесса силового, насильственного утверждения в современном мире американской гегемонии, позволяющей создать и сохранить глобальный финансовый процесс, высасывающий из народов современного мира их живительные соки. Это – таинственная власть печатного станка, превращающая бумагу в мифический золотой песок. За этим на поверхности находящимся и кажущимся объективным естественным процессом находится глубинный духовный процесс, означающий утверждение новой духовной власти, вытесняющей и разрушающей традиционные религиозные, духовные представления народов, утверждающие истину человеческих понятий о справедливости и *самосохранении человека и человечества* как абсолютном условии истины цивилизационного Бытия.

Незыблемость этой истины Бытия поставлена под вопрос вместе с разрушением Советского Союза, СССР как цивилизационной реальности освобождения и спасения человечества, гарантии его самосохранения.

Эта гарантия вытесняется новой глобальной религией *мирового порядка*, гарантией которого утверждается не человек и человечество, а цивилизационная система господства отношений, определяемых сохранением господства религии власти доллара и его финансовых отношений. Человек – это не господин, а слуга

доллара и его финансовых отношений, как *отношений вечного самосохранения*.

Носитель абсолютной истины вечного сохранения безусловной власти доллара обретает безграничную абсолютную власть над человеком и человечеством. Индивиды, причастные к этой власти, образуют *глубинную государственную власть, обретающую господство над человеком и человечеством, правом распоряжаться их судьбой*. Это право формирует особую психологию – психологию самоотождествления своей власти с властью Бога, но это не власть Бога, а *произвол* власти. Произвол власти представляет особую угрозу в современной глобальной ситуации – реальную возможность гибели глобальной цивилизации. Реальность такой возможности отчетливо проявилась в убийстве президента Соединенных Штатов Америки Джона Фицджеральда Кеннеди, который встал на путь договоренности с советским руководством об избежании опасности военного столкновения, грозящего глобальной термоядерной катастрофой.

Современная глобальная ситуация чревата термоядерной катастрофой. Эта опасность отчетливо проявляется в той политике, стратегия которой определяется Вашингтоном, создавшим бандеровскую власть на территории Украины. Запад превратил бандеровскую неонацистскую идеологию в духовное средство антироссийской милитаризации населения Украины, в пушечное мясо безнадежной бесперспективной бойни, в средство ослабления России в борьбе за сохранение своего мирового господства.

Крах санкционной политики оказал свое влияние и на ход специальной военной операции, разрушившей планы победного марша бандеровской военщины. Прекрасная Украина погрузилась в темноту, а красавец Киев превратил свой метрополитен из средства удобного массового скоростного передвижения в бомбоубежище. Бандеровская идеология получает свое закономерное материальное воплощение. И это одно из реальных воплощений стратегии американского гегемона.

Бандеровская Украина, объединившая под эгидой англосаксов, является тем классическим образцом, который предлагается в качестве политического ориентира современному миру.

Бандеровцы втягивают современный мир в сферу безумного использования любых средств ради своей мнимой «победы». Они тянут свои руки к атомной бомбе, в расчете на поддержку кукловодо-в Запада. Народный Запад начинает просыпаться, освобождаться от фальшивых пропагандистских иллюзий. Народ должен взять в свои руки свою судьбу.

XXI век превращается в век цивилизационного прорыва, свободного от неофеодальной диктатуры американского гегемона и его вассалов, в свободу многополярного мира, путь к которому открыт цивилизационным прорывом России совместно с ее союзниками. Эта родившаяся в XXI веке интенция – дорога в бесконечные возможности цивилизационного прогресса во благо народов современного мира.

Список литературы

1. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Философия духа. Том 3. – Москва : Мысль, 1977. – 471 с.
2. Лев Толстой: философская перспектива. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 308 с.
3. Наш философский дом. – Москва : Прогресс-Традиция, 2009. – 528 с.
4. Персонажи русской литературы. Вторая половина XVIII – XIX в. Энциклопедический словарь. Том I. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – 768 с.
5. Скворцов Л.В. Цивилизационные опасности: философская интерпретация. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2018. – 384 с.
6. Тойнби А.Дж. Постижение истории. – Москва : Прогресс, 1991. – 736 с.
7. Хлебников Г.В. Концепция Бога в иудаизме. (Обзор) // Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2021. – № 1. – С. 115–146.

МЕЖУЕВ Б.В.* «КОНСЕРВАТИВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ» И ПРИНЦИП СТРАХА

Аннотация. В тексте рассказывается о полемике между крупнейшими представителями современной англосаксонской историографии Просвещения, в рамках которой тестируется понятие «консервативное Просвещение». Утверждается, что попытка введения этого термина принадлежит старейшему представителю Кембриджской школы Джону Пококу, который хотел указать на то, что рационализм и умеренный скептицизм во многом были продуцированы страхом перед радикальными направлениями Реформации в Англии. Согласно Пококу, «консервативное Просвещение» представляет собой в значительной мере британский феномен, отличаясь от парижской версии Просвещения, ни в коей мере не универсальной. Ему отчасти возражает другой знаменитый историограф Великобритании Джонатан Израэль, по версии которого британскому «консервативному Просвещению» соответствуют многочисленные версии «умеренного Просвещения», возникшие для того, чтобы препятствовать Просвещению радикальному – последовательно атеистическому и эгалитарному. В статье говорится, что если для Покока «консервативное Просвещение» представляет собой позитивный феномен, то для Израэля «умеренное Просвещение» виновно за все грехи раннего Нового времени – от рабства в США до якобинского террора во Франции.

* Межуев Борис Вадимович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; borismezuev@yandex.ru

Ключевые слова: Просвещение; историография; либерализм; консерватизм; радикализм; консервативное Просвещение; контр-просвещение.

MEZHUYEV B.V. «Conservative enlightenment» and the principle of fear

Abstract. The text describes the controversy between the largest representatives of the modern Anglo-Saxon historiography of the Enlightenment, in which the concept of «conservative Enlightenment» is tested. It is argued that the attempt to introduce this term belongs to the oldest representative of the Cambridge school, John Pocock, who wanted to point out that rationalism and moderate skepticism were largely produced by fear of the radical trends of the Reformation in England. According to Pocock, the «conservative Enlightenment» is largely a British phenomenon, differing from the Parisian version of the Enlightenment, which is by no means universal. He is partly opposed by another famous British historiographer Jonathan Israel, according to whom numerous versions of the «moderate Enlightenment» correspond to the British «conservative Enlightenment», which arose in order to hinder the radical Enlightenment – consistently atheistic and egalitarian. The article says that if for Pocock the «conservative Enlightenment» is a positive phenomenon, for Israel the «moderate Enlightenment» is guilty of all the sins of the early Modern period – from slavery in the United States to the Jacobin terror in France.

Keywords: Enlightenment; historiography; liberalism; conservatism; radicalism; conservative Enlightenment; Counter-Enlightenment.

Для цитирования: Межуев Б.В. «Консервативное просвещение» и принцип страха // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 145–154. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.13

Термин «консервативное Просвещение» был введен в лексикон современной науки английским историком политической мысли, одним из ведущих представителей так называемой Кембриджской школы Джоном Пококом. В октябре 1988 г. он выступил в Лондонской школе экономики с докладом «Консервативное

Просвещение и демократические революции. Американский и французский случаи в британской перспективе»¹, в котором попытался доказать, что истоки консерватизма Эдмунда Берка лежат в англиканском Просвещении XVII в., и это в целом консервативное течение мысли было направлено не столько против деспотизма и тем более абсолютизма, сколько против фанатизма радикальных сект с присущим им религиозным «энтузиазмом»². В ряде работ, в том числе более недавнего времени, Покок утверждал, что подлинным истоком Просвещения, если не континентального, то во всяком случае британского, был страх перед революционным фанатизмом, перед радикально-демократическими устремлениями масс, часто соединенными с эсхатологическими и миллениаристскими ожиданиями. Поэтому, согласно Пококу, Берк просто распространил антисектантский скепсис «консервативного Просвещения» на деятелей Французской революции, в которых не без основания видел тех же сектантов, только заменивших авторитет Священного Писания авторитетом Руссо.

Поккок подверг критике тех исследователей, кто считал образцовым Просвещением именно Просвещение французское, или, как стало принято говорить в историографии, – Парижское, т.е. идеи французских энциклопедистов. В своем фундаментальном пятитомном исследовании «Варварство и религия», посвященном политическому мировоззрению Эдуарда Гиббона, автора знаменитой книги «Упадок и падение Римской империи», Покок противопоставляет идее «единого Просвещения» представление о «семействе Просвещений», т.е. Просвещений с разной национальной спецификой³. Британская версия течения, к которой Покок относил Гиббона, Юма и Берка, отличалась, по его мнению, от континентальной, более радикальной в плане отрицания иерархии в об-

¹ См.: Pocock J.G.A. *Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective* // *Government and Opposition*. – 1989. – Vol. 24, № 1. – P. 81–105.

² Pocock J.G.A. *Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment* // *Huntington Library Quarterly*. – 1997. – Vol. 60, № 1/2 : *Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650–1850*. – P. 7–28.

³ Pocock J.G.A. *Barbarism and Religion. Vol. 1. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*. – Cambridge University Press. – 2004. – P. 9.

шестве и церкви. «Консервативное» британское Просвещение восходило к протестантскому Просвещению XVII в., отмеченному влиянием оппозиционного кальвинизму арминианства.

Отметим, что Покок в 1999 г. выступил принципиальным противником использования термина «контрпросвещение», распространившегося в европейской историографии с легкой руки Исаяи Берлина, но он же, как мы уже говорили, стал сторонником введения в науку понятия «консервативное Просвещение», которое он использовал применительно к философским стратегиям сторонников господствующей англиканской церкви в XVII в., полемичным одновременно и в отношении католицизма, и в отношении радикальных версий кальвинизма. По мнению Покока, именно это сопротивление двум крайностям и стало основой специфически английской версии Просвещения, которую можно было бы назвать «консервативной», и оно определило, в частности, мировоззрение Томаса Гоббса – в своем «Левиафане», по существу, лишь усилившего просветительский элемент того скепсиса в отношении «религиозного энтузиазма», который лежал в основе британского Просвещения XVII в. Согласно Пококу, Берк в своих знаменитых «Размышлениях» лишь перенес критику англиканскими просветителями «энтузиазма сект» на «энтузиазм» французских революционеров, поскольку как просветитель он увидел в революционерах наследников сектантства XVII в., а в самой революции – опасность новой религиозной войны, с ее фанатизмом и некритической верой в возможность близкого наступления царства Разума.

Между тем точка зрения, что «британское Просвещение» представляет собой какой-то особый феномен, относительно монолитный и отличающийся от континентальных аналогов, встретила критику со стороны другого влиятельного и весьма популярного в настоящее время историографа, который, так же как и Покок, оспаривает мнение о «едином Просвещении», но вместе с тем отказывается принимать идею об особых национальных версиях Просвещения. В середине нулевых годов в интеллектуальных кругах Британии своего рода интеллектуальную сенсацию произвела серия трудов на тему генезиса европейского Просвещения

британского историка Джонатана Израэля¹. Не будет, наверное, большой ошибкой сказать, что деятельность Израэля как историографа Просвещения стала идеологическим преддверием и в то же время основанием того феномена, который потом будет называться «новой этикой» – предельно критичным, нравственно заостренным подходом к оценке деятелей прошлого, в частности тех, кто стоит у истоков Нового времени – английских реформаторов, американских отцов-основателей, французских революционеров и пр. Израэль поставил в фокус своего исследования предельно пристрастное восприятие ошибок, заблуждений, исторических компромиссов всех этих людей. По мнению Израэля, расизм Джефферсона, мизогинизм Робеспьера, любовь Вольтера к абсолютной монархии, наконец, отступления Локка от принципов веротерпимости – все это далеко не случайные и не простительные заблуждения, а родовые признаки того, что Израэль называет «умеренным Просвещением», – течения мысли, распространившегося примерно с 40-х годов XVIII в. и нацеленного на вытеснение того феномена, описанию которого посвящена первая из книг в упомянутой выше серии, – «радикального Просвещения». Его родоначальником Израэль считает Спинозу, нидерландского вольнодумца и атеиста XVII в. еврейского происхождения. Соратники и единомышленники Спинозы образовали своего рода круг безбожников и вольнодумцев радикально демократических убеждений, влияние которого распространилось по всей Европе, докатившись и до Франции в виде идей Дидро и других французских материалистов. С этим радикальным течением вступили в борьбу сторонники «умеренного Просвещения», по мнению Израэля, ответственные за расизм, сексизм, колониализм и другие родовые черты «раннего Модерна». Все эти черты, однако, можно было устранить, по мнению историка, если бы «радикальное Просвещение» с

¹ Israel J. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*. – Oxford Univ Press, 2001. – 834 p.; Israel J. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752*. – Oxford Univ. Press, 2006. – 983 p.; Israel J. *A Revolution of the Mind – Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. – Princeton Univ. Press, 2010. – 296 p.; Israel J. *Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790*. – Oxford Univ. Press, 2014. – 1088 p.

присущим ему безбожием или, во всяком случае, антиклерикализмом, республиканизмом и эгалитаризмом победило своих соперников. Выводы Израэля, конечно, были встречены «в штыхы» многими профессиональными историками, которым показались антиисторичными и сама эта дихотомия – «радикального» и «умеренного» Просвещений, и желание увидеть в «радикалах» каких-то несостоявшихся спасителей Европы¹.

Насколько Израэль фантастичен в своей критике «умеренного Просвещения», настолько он убедителен в опровержении двух, с его точки зрения, одинаково односторонних суждений – о некоем «едином Просвещении», оспариваемом только реакционерами, сторонниками контрпросвещения, и о «семействе Просвещений», разделенных по национальному признаку². По мнению Израэля, вся Европа, включая, кстати, и Россию, была полем столкновения двух течений – радикального Просвещения (опирающегося на идеи Спинозы) и Просвещения умеренного (в лице Юма, Монтескье, Вольтера и др.). В России тот же конфликт, вероятно, мог бы быть описан в виде столкновения между радикалами и либералами, Герценом и Грановским, Чернышевским и ранним Катковым, Михайловским и Чичериным.

Несложно увидеть, что леворадикальная историография Дж. Израэля с ее пафосом не реализовавшегося в истории «радикального Просвещения» идеологически противостоит криптоконсервативной концепции Дж. Покока, для которого «консервативное Просвещение» и есть Просвещение образцовое, во всяком случае в английской традиции мысли. Дело в том, что, согласно Пококу, как отчасти и для всей кембриджской школы, включая ее самого известного теоретика – Квентина Скиннера, – Просвещение рождается отнюдь не в силу некоего рационалистического «энтузиазма», характерного, в частности, для руссоизма, но в силу страха перед разрушительными для общества последствиями религи-

¹ См., в частности, интересный обзор: DiJn de A. The Politics of Enlightenment from Peter Gay to Jonathan Israel // The Historical Journal. – 2012. – Vol. 55, № 3. – P. 785–805.

² Характерным представителем первой точки зрения можно назвать Исаяю Берлина, популяризовавшего в науке термин «контрпросвещение». Вторая точка зрения принадлежит, разумеется, Пококу.

озных войн. Именно страх есть деятельный фактор, стоящий за «консервативным Просвещением» и Просвещением как таковым. «Консервативные просветители» всячески опасались резкой радикализации политической сферы, которая могла быть обусловлена в том числе и недолжной попыткой сакрализации политической сферы, наделением мирских политических реалий какими-либо сверхценными религиозными установками. Просветительский скепсис, таким образом, мог служить защитой от «незаконной» экспансии высших смыслов и библейских аллюзий в сферу современной политики и повседневной жизни.

По логике Покока, «страх» требует своей реабилитации, мужество проявлять страх на самом деле и есть подлинный героизм в определенную эпоху, когда люди в силу конформизма часто готовы демонстрировать скорее ложное бесстрашие. «Консервативное Просвещение» рождается именно в силу опасений перед неконтролируемой властью предельных религиозных понятий, которым вдохновленный «энтузиазмом» адепт нагружает политическую действительность. Отсюда явное стремление просветителей освободить язык от соотнесения текущих политических реалий с религиозными символами, исключить ссылки при обсуждении повседневной действительности на Бога, Антихриста, ангелов и демонов.

Несложно убедиться, что «умеренное Просвещение» по Израэлю почти соответствует «консервативному Просвещению», согласно Пококу (на что Израэль прямо указывает в своей рецензии на труд старшего коллеги о Гиббоне¹), за тем только исключением, что «умеренное Просвещение» представляет собой преимущественно феномен континентальной политической мысли, тогда как «Просвещение консервативное» описывается классиком кембриджской школы как явление почти исключительно британское. Тем не менее, если оставить в стороне спор о национальной ограниченности «консервативного Просвещения», в котором правота, как нам представляется, явно на стороне Израэля, то проблематика «консервативного Просвещения» будет звучать более чем акту-

¹ Israel J.J. C.A. Pocock and «The Language of Enlightenment» in His «Barbarism and Religion» // Journal of the History of Ideas. – 2016. – Vol. 77, N 1, January. – P. 107–127.

ально в нынешней ситуации, когда риторика религиозных войн возродилась в виде лозунгов «войн цивилизационных» с темами столкновения Добра и Зла, света и тьмы, борьбы с мировым сатанизмом и пр. Нам следует подняться над спором двух британских историографов: в случае «консервативного Просвещения» речь должна идти не только о специфически английском феномене, но также и о стратегии тех континентальных мыслителей, кто, в целом принимая факт увеличения роли интеллектуального класса в обществе Нового времени и неизбежного упадка аграрно-сословного строя, понимая, что прогресс реален и неостановим, тем не менее сознавал, что резкий разрыв с прежним, средневековым общественным укладом может привести к рецидиву худших вариантов изуверства и фанатизма.

Что это означает сегодня? Это означает понимание реальности факта «разделения цивилизаций» при одновременном сознании того, что после этого неизбежного разделения разошедшимся мирам придется искать общую повестку дня, и это потребует критического рефлексивного отделения от собственного «цивилизационного» дискурса. Нужно будет учиться принимать ценностные установки и социальную практику других миров без того, чтобы сразу записывать их элиты в сознательные сатанисты, варвары или же фашисты. Но это потребует серьезной философской работы, сравнимой с той, что осуществили представители «консервативного Просвещения», кто помог Европе преодолеть идеологическую ожесточенность эпохи религиозных войн XVI–XVII вв.

Отметим также и другой момент, важный для более точного постижения проблемы «консервативного Просвещения». Покок и Израэль сходятся в своем неприятии понятия «контрпросвещение», введенного Берлином для обозначения того явления, в котором оба историка видят не категорическое отрицание Просвещения, но лишь его «умеренную» или же «консервативную» версии. Будем считать их точку зрения более обоснованной в отношении, скажем, Берка или того же Гиббона, однако едва ли она приложима, в частности, к де Местру или же Доносо Кортесу. Она едва ли приложима к тем католическим или же православным мыслителям, кто полагал главным недостатком Просвещения принципиальное возвышение критического Разума, причем на том пробле-

матичном основании, что человек совершил исторический переход – из периода «детства» в эпоху совершеннолетия. И поэтому те социальные и политические практики, которые были еще вполне допустимы в предыдущую эпоху, теряют моральное оправдание в нынешнюю.

Думаю, лучшим основанием для различения Просвещения и контрпросвещения было бы вот это утверждение нового возраста человека – просветители как «радикальные», так и «консервативные» настаивают на «взрослости», или «совершеннолетию», современного человека, мыслители контрпросвещения исходят из мысли о его, возможно, неизбежном пребывании в состоянии детства. Тонкая грань между «консервативным Просвещением» и контрпросвещением состояла бы в том, что сторонники первого полагали, что в новую «просвещенную» эпоху человек достиг бы правильного понимания традиции, контрпросветители же полагали бы, что люди до истечения времен обречены пребывать во власти мифов и предрассудков и поэтому вынуждены полагаться не на собственный разум, а на некий внешний авторитет, обладающий большим знанием о реальности и потому облеченный неограниченным доверием.

Список литературы

1. Dijn de A. The Politics of Enlightenment from Peter Gay to Jonathan Israel // The Historical Journal. – 2012. – Vol. 55, N 3. – P. 785–805.
2. Israel J.J. C.A. Pocock and «The Language of Enlightenment» in His «Barbarism and Religion» // Journal of the History of Ideas. – 2016. – Vol. 77, N 1, January. – P. 107–127.
3. Israel J. Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750. – Oxford : Oxford Univ Press, 2001. – 834 p.
4. Israel J. Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670–1752. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2006. – 983 p.
5. Israel J. A Revolution of the Mind – Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy. – Princeton : Princeton Univ. Press, 2010. – 296 p.
6. Israel J. Democratic Enlightenment: Philosophy, Revolution and Human Rights 1750–1790. – Oxford : Oxford Univ. Press, 2014. – 1088 p.
7. Pocock J.G.A. Barbarism and Religion. Vol. 1. The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004. – 339 p.

8. Pocock J.G.A. Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: The American and French Cases in British Perspective // Government and Opposition. – 1989. – Vol. 24, N 1. – P. 81–105.
9. Pocock J.G.A. Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment // Huntington Library Quarterly. – 1997. – Vol. 60, N 1/2 : Enthusiasm and Enlightenment in Europe, 1650–1850. – P. 7–28.

УДК 32

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.14

Реф. кн.: ФУКС К. КОММУНИКАЦИЯ И КАПИТАЛИЗМ: КРИТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

FUCHS C. Communication and Capitalism: A Critical Theory. – University of Westminster Press, 2020. – 406 p.

Аннотация. В книге критически исследуется роль Интернета, цифровых и социальных медиа в обществе в контексте капиталистической коммуникации. Анализируется, каким образом при помощи цифровых и социальных медиа формируются структуры власти, цифровой капитализм, идеология и социальная борьба. Автор использует и развивает критическую теорию, обсуждая политическую значимость и последствия изучаемых тем. Она использует методы и теории, которые бросают вызов цифровому позитивизму; она также стремится исследовать этику цифровых медиа, основанную на критических социальных теориях и философии.

Ключевые слова: капитализм; цифровые СМИ; критическая теория коммуникации; глобальная коммуникация; коммуникационные технологии; идеология; национализм; авторитаризм.

Abstract. The book critically examines the role of the Internet, digital and social media in society in the context of capitalist communication. It analyzes how power structures, digital capitalism, ideology, and social struggles are shaped by digital and social media. The author uses and develops critical theory, discussing the political relevance and implications of the topics studied. She uses methods and theories that challenge digital positivism; she also seeks to explore the ethics of digital media based on critical social theories and philosophy.

Keywords: capitalism; digital media; critical communication theory; global communication; communication technology; ideology; nationalism; authoritarianism.

Для цитирования: Гранин. Р.С. [Реф.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 155–157. Реф. кн.: Fuchs C. Communication and Capitalism: A Critical Theory. – University of Westminster Press, 2020. – 406 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.14

Автор книги – Кристиана Фукс – излагает в своей книге некоторые основы *критической теории коммуникации*. Такая теория является критической, поскольку она представляет собой критику капитализма, классовых отношений и господства. Она материалистична, потому что анализирует коммуникацию и общество как комплексы социального производства. Она диалектична, потому что анализирует антагонизмы, которые мы находим в обществе и коммуникации. Она сосредоточена на практике коммуникации, потому что она хочет помочь создать критическое знание, которое способствовало бы созданию общества, основанного на общностях, демократической общественной сфере и коммуникационных сообществах (р. 369).

Фукс пишет, что критическая теория коммуникации должна заниматься такими вопросами, как взаимосвязь экономического и неэкономического, взаимосвязь производства и коммуникации, диалектика субъекта и объекта, коммуникация в контексте капитализма, класс, коммодификация (коммерциализация), отчуждение, господство, фетишизация коммуникационных технологий, коммуникационное общество, политическая коммуникация в публичной сфере, идеология, национализм, авторитаризм и глобальная коммуникация.

Автор указывает, что критическая теория коммуникации является негативной диалектикой в том смысле, что она представляет собой аналитическую критику коммуникации в контексте капитализма и господства. Но диалектика общества – это детерминированное отрицание, где социальная борьба имеет потенциал, чтобы произвести изменения. Критическая теория коммуникации поэтому также должна рассматривать коммуникацию в контексте социальной борьбы и политических протестов, а также поиска и виде-

ния альтернативных коммуникаций, основанных на общности или общественном служении.

Автор утверждает, что существует мир за пределами капитализма и за пределами капиталистической коммуникации (коммуникаций). Люди – это социальные и общественные существа, способные к праксису¹. В последней инстанции люди либо принимают свое собственное порабощение и систему СМИ, которая поддерживает это порабощение, либо борются за демократические коммуникации в обществе, основанном на принципах общности, подытоживает автор (р. 370).

*Р.С. Гранин**

¹ Праксис (от др.-греч. πρᾶξις) – процесс, посредством которого реализуется некоторая теория, философская идея, вероучение.

* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; gtrgm@mail.ru

УДК 659.1, 802

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.15

ЦИБИЗОВА И.М.* НЕСЕРЬЕЗНО О СЕРЬЕЗНОМ. Рец. на кн.: КАФТАНДЖИЕВ Х. СЕМИОТИКА «АБСОЛЮТА» В МИРЕ «АБСОЛЮТА»

КАФТАНДЖИЕВ Х. Absolut semiotics in an Absolut world. – 3-е изд. – София : Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2020. – 405 с.

Аннотация. Рецензируемая книга посвящена использованию достижений семиотики в рекламе.

Ключевые слова: реклама; коммуникация; семиотика; знак; символ; Ю.М. Лотман; У. Эко.

TSIBIZOVA I.M. Unserious about serious things. – Book review: Kaftandzhiev H. Absolut semiotics in an Absolut world. – Sofia, 2020. – 405 p.

Abstract. The book under review's dedicated to the use of the semiotics' achievements and advertising.

Keywords: advertisement; communication; semiotics; sign; symbol; Lotman J.M.; Eco U.

Для цитирования: Цибизова И.М. Несерьезно о серьезном. [Рецен-зия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 158–166. Рец. на кн.: Кафтанджиев Х. Absolut semiotics in an Absolut world. София : Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2020. – 405 с. – DOI: 10.31249/rphil/2024.04.15

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru

Христо Кафтанджиев – специалист в области маркетинговых коммуникаций и семиотики, профессор Софийского университета, один из ведущих социологов рекламы в мире – в своей книге «Семиотика “Абсолюта” в мире “Абсолюта”», написанной шутливым тоном, заставляет задуматься о серьезных вещах: семиотике как науке, коммуникативных системах и знаках, используемых в процессе общения, принципах организации рекламы и воздействия ее символики на потребителя. Помимо рассматриваемой монографии, Х. Кафтанджиев выпустил еще восемь книг, касающихся рекламы и ее символов, семиотики, коммуникации с тонкими наблюдениями из социальной философии.

Свидетельством знаний автором теории рекламы, семиотики и коммуникации, помогающей, по его словам, в устройстве личной жизни, поиске работы и упрочнению положения в обществе (с. 11), является третье издание книги, расходящейся как горячие пирожки, если использовать любимый Кафтанджиевым, а прежде Ю.М. Лотманом и У. Эко, «модус разговорного языка» (с. 20) с характерной живостью и простотой изложения.

Сам автор говорит о попытке следовать канонам одного из основоположников семиотики, или семиологии Ю.М. Лотмана (с. 20), однако отнюдь не меньшее влияние на него оказал другой знаток символов, массовой культуры и коммуникации – У. Эко.

Многослойность и многозначность используемой символики проявляется уже в названии кириллической книги на английском языке. Здесь содержится сразу несколько семиотических посылов. Первый касается основного языка и источника глобальной рекламы. Название на английском способно заинтересовать незнакомого со славянскими языками читателя, а также показать глобальный характер рекламы. Второй заключается в возможностях перевода: «семиотика “Абсолюта”» легко превращается в абсолютную семиотику, каковой и является в этой рекламе, мир «Абсолюта» – в мир неограниченный. Автор тонко использует особенности языка и игры слов.

Во введении, повествующем «о пользе водки “Абсолют” и семиотики» абсолютный знаток рекламы – также на английском языке – приводит шутливую цитату из заключительного романа «Хорошая работа» популярной на Западе «Трилогии о кампусе»

Д. Лоджа, ставшего лучшей книгой 1988 г. по версии Sunday Express и номинированной на Букеровскую премию. Там содержится ссылка на то, что символы никогда не бывают невинными, и на то, что семиотика учит «как задурить себе голову» (с. 7). Привлекается широко известное произведение, на которое часто ссылаются западные философы¹.

В контексте шутливой сравнения водки «Абсолют» и книги, утверждается, что и та и другая изготовлены из первосортных продуктов и подверглись долгому процессу переработки со стороны компетентных специалистов с помощью передовых технологий (с. 7). К преимуществам второй над первой автор причисляет долговечность: бутылку можно уговорить за вечер в одиночестве или с друзьями, изданием – пользоваться долгие годы, дабы сдавать экзамены по семиотике и рекламе, хвастаться знаниями перед коллегами, создавать высококачественные продукты в коммуникативной сфере: рекламу, статьи, фильмы. Констатируется, что ныне философия преодолевает «вербальный империализм»: средства коммуникации, в том числе реклама, объединяют вербальную систему с рядом других знаковых систем. Новая знаковость – кино, видео, компьютера – объединяет вербальную систему с рядом других. Семиотика позиционируется как одна из важнейших дисциплин для рекламы и коммуникаций (с. 8). Реклама с огромными деньгами, на нее потраченными, формирует современную культуру в неменьшей степени, чем высокое искусство. Согласно Дж. Хармсу, в потребительском обществе рекламу следует воспринимать как важный инструмент, так как она создает определенные системы, смысл которых играет ключевую роль в индивидуальной социализации и общественном воспроизводстве. В соответствии с концепциями одного из виднейших теоретиков коммуникации М. Маклюэна, бутылка – это сообщение. Она посредник между водкой и ее адресатами (реципиентами), а ее внешний вид – посредник между рекламодателями и потребительской аудиторией. Ее форма определяет ключевые аспекты маркетинговых коммуникаций.

¹ В частности, это делает Ф. Сейлис, сопоставляя героя трилогии Морриса с персонажем фантастической эпопеи «Автостопом по галактике» Зафодом [цит. по: Zach M., 2019, p. 118].

В теории Маклюэна создаваемые людьми вещи являются средствами продолжения органов («протезами»): фотоаппарат и камера – глаз; инструменты – рук; книги – памяти, творческой мысли, любви и ненависти и т.д.; одежда и жилье – кожи; косметика, парфюмерия, бижутерия – женской красоты; подковы – копыт; беспартийная пресса – совести; оружие – способности убивать; реклама – мифологического мышления. Реклама водки «Абсолют» основана на идее иконической (визуальной) метафоры и глобальном всемирном продолжении возможностей воспринимать ее иконически и метафорично (с. 9).

В свете классификации Маклюэном медиумов (посредников) как горячих (радио, усиливающее одно чувство до степени ясности и завершенности, «высокой определенности») и холодных («низкой определенности» – как телефон, передающий уху лишь ограниченную информацию), автор демонстрирует, как бутылка из холодного становится теплым и даже горячим посредником после ее «редактирования» по-софийски, по-венециански или в психоделическом стиле (с. 10). Так иллюстрируется умелое воздействие создаваемых рекламой символов на эмоции.

Цель книги видится в анализе рекламы водки с точки зрения различных знаковых систем и разделов семиотики. Демонстрируется, как вдумчивое использование коммуникативных стратегий и подходов обеспечило процветание рекламной кампании. Вторая цель автора состоит в доказательстве правоты релятивистских (постмодернистских) подходов в теории коммуникации. Необходимы только коммуникация, хорошая или плохая, коммуникативный подход и знаковая система. Их ценность определяется лишь ситуативно (с. 11).

Первая глава «Предварительная прагматика “Абсолюта”» (с. 15–26) рассматривает коммуникативные функции рекламы в зависимости от используемых призывов. Вербальный язык в духе Лотмана интерпретируется как «первичная модулирующая система», на основе которой строятся вторичные знаковые системы. Лингвистика вместе с семиотикой включаются в науку о коммуникациях (с. 16). Рассматривается коммуникативная ситуация, складывающаяся из изменяемых участников (отправителей и получателей сообщений с соответствующими коммуникативными

намерениями и ожиданиями); каналов коммуникации; знаковых систем; кодов (правил общения) и обратной связи. Любая коммуникация – в том числе реклама – эффективна лишь при учете всех этих изменяющихся компонентов. Учитывается мнение маркетолога Ф. Котлера, относящего к товарам все, что удовлетворяет потребность или нужду, однако подчеркивается, что основа маркетинга – желания потребителя, а не товар (с. 17).

Призыв (англ. *appeal*, это слово одновременно означает и привлекательность) показан как важнейшее вневелингвистическое изменение в рекламе. Он воздействует на подсознание, интерпретирует товар как цель, но не средство и зависящий от психологических характеристик реципиента. Целью сквороды, например, называется семейное счастье или женское отмщение. В графической модели рекламы Ф. Котлера внутренний круг представлен как ключевая характеристика товара: по словам менеджера «Ревлон», на фабрике производится косметика, а в магазине продают мечты (с. 18–19). Средний круг охватывает физические характеристики, качество, стиль, дизайн и т.д. Внешний – дополнительные характеристики, связанные с доставкой, гарантией.

Наиболее привлекательным называется не секс классического фрейдизма, но власть. Потребители хотят чувствовать себя всемогущими, и реклама предлагает им этот наркотик. Отчасти это обеспечивается идеей абсолютности, означающей совершенство, целостность, неограниченность, независимость, чистоту (с. 19). Актуализировав значение абсолютности в значении универсальности, рекламодатели обеспечили водке семантическое поле абсолютной универсальности (с. 19–20). В свете деления Ф. Соссюром знаков на означающее и означаемое, второе трактуется как внеязыковой феномен, нуждающийся в выражении, первое – как знаковая форма (носитель знака), используемая для выражения такого феномена (с. 22). Разбирая риторические элементы – метафизику бутылки, автор особое внимание обращает на риторические фигуры – гиперболу и метафору, обеспечивающие успех рекламы (с. 24).

Согласно Р.О. Якобсону, вариативность значений и особенно разнообразие и широта метафорических переносов значения, а также возможность бесчисленных перифразов – естественные

свойства языка, которые обуславливают его творческую силу и полет фантазии. Рекламщики продемонстрировали водку как универсальную и глобальную благодаря невероятному богатству интерпретаций. Учитываются особенности постмодерна – в текст вплетается расширяющаяся сеть значений, благодаря чему в него вовлекаются различные образы и идеи (с. 25). В рекламе водки используются все достижения семиотики, в том числе оппозиция много-мало (с. 34). Вариативность демонстрируется в рекламе «Абсолюта Бостон» – от изображения баскетбольной площадки до аллюзии на независимость от Соединенных Штатов этого города (с. 44), «Абсолюта Рим» от типичного итальянского мопеда в форме бутылки до стилизованного исторического здания, «Абсолюта Начала» – описанная в Библии тьма и «Абсолюта Происхождения» – древнейшие микроорганизмы эволюционируют в бутылку (с. 45).

Вторая глава (с. 27–129) рассматривает «азбуку Абсолюта». Словно мимоходом, но очень точно и емко объясняются такие понятия, как парадигма (с. 30), синтагмы (с. 31), знаковые системы (с. 32), вторичная артикуляция (с. 32), виды семиотических оппозиций (с. 38–41), семиотический квадрат (с. 42). Для лучшего понимания термина «инвариант» используется литературная зарисовка южного автобуса французского сюрреалиста Р. Кено (с. 54–55).

Так же просто, но с привлечением достижений ведущих семиотиков мира (У. Эко, М. Москова, Ч. Пирса, Ч. Морриса) рассматриваются определения знака, знаковой системы, символа, иконы, индекса и смешанных знаков (с. 56–59), а также их виды, функции и значение в рекламе (с. 62–73).

В третьей главе анализируется семантика Абсолюта (с. 125–244), включая сравнение предмета и идеи в логике и семиотике (с. 158–159). Связанные с бутылкой язык и речь, как семиотические оппозиции, вызывают аналогии с городами, инопланетянами, актерами, психологическими феноменами. Однако «потенциальный словарь» подразумевает все остальные знаки, которые можно связать с бутылкой (с. 127). Читателя знакомят с понятиями денотации и коннотации, их моделями, предложенными Р. Бартом (с. 210–217); семиозисом и интертекстуальностью (с. 220–223), тропами, сравнениями и метафорами (с. 226–232).

Глава «Синтаксис Абсолюта» (с. 245–309) может использоваться для лекций по рассмотрению синтагм, контекста, композиции и их влияния на коммуникацию. Все это с успехом привлекается к маркетинговой коммуникации «Абсолюта», задеиствовавшей даже всемирно известного фотографа Э. Лейбовиц (с. 306–309). Визуальный синтаксис рекламы водки необычайно доходчив и действенен. Он заинтересовывает и воздействует на подсознание.

Пятая и последняя глава «Прагматика Абсолюта» (с. 311–359) рассматривает эту семиотическую дисциплину, занимающуюся выбором и использованием знаков в зависимости от отношения к действительности, коммуникативных потребностей, компетентности и т.д. (с. 312), а также ее основные части: коды, редактирование, коммуникативные стратегии и подходы. Объясняются принципы интерпретации текстов в зависимости от личностных характеристик читающего, исследованные британским социологом С. Холлом, основной принцип интерпретации, проиллюстрированный А.А. Бергером на примере банальных электронных часов (с. 320), теория лингвистического детерминизма (лингвистической относительности) Сепира-Уорфа (с. 321), возможностей переводов. Очень подробно разбирается теория кодов, начиная с ее формулировки К. Леви-Строссом.

Для иллюстрирования теоретических положений привлекаются яркие литературные зарисовки выдающихся писателей, начиная от Л. Кэрролла и заканчивая представителями современного сюрреализма.

На примере одной из самых успешных из глобальных кампаний рекламы шведской водки разбираются основные принципы семиотики и науки о коммуникациях. Однако эти же принципы позволяют одновременно выявить принципы воздействия на психологию масс, формирования общественно мнения и манипуляции им. Невеселые мысли вызывает название другого труда «Секс и насилие в рекламе» – А. Грау убедительно показал, как насилие стало неизменным компонентом подачи информации с целью вызвать негодование¹.

¹ Grau A. *Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung*, Claudius Verlag. – München, 2017. – P. 115.

Констатированное болгарским мыслителем «преодоление вербального империализма» – устойчивая тенденция нашего времени, так же требующая глубокого осмысления. Ряд исследователей связывает ее со снижением глубокой грамотности, отсутствием умения вчитываться и, как следствие, снижением способности к абстрактному мышлению, меньшей компетентностью, большей управляемостью¹. Бывший президент США Г. Киссинджер сетует на неспособность американского политического истеблишмента к стратегическому глобальному геополитическому мышлению, связанную с неспособностью к глубокому вчитыванию².

Зачастую агрессивная реклама с ее символами, кодами и иконами, формирующая, по наблюдению Х. Кафтанджиева, массовую культуру, к сожалению, способствует делению общества на легко управляемые массы и тех немногих, кто еще, как и сам болгарский мыслитель, способен анализировать эти процессы и их последствия и даже принимать в них участие.

Список литературы

1. Андрюшин В.А. Христо Николов Кафтанджиев, доктор философии, профессор рекламы на факультете журналистики Софийского университета // Справочник от Автор24. – URL: https://spravochnick.ru/marketing/hristo_nikolov_kaftandzhiev_doktor_filosofii_professor_reklamy_na_fakultete_zhurnalistiki_sofiy_skoغو_universiteta
2. Христо Кафтанджиев – об авторе // LiveLib.ru. – URL: <https://www.livelib.ru/author/227534-hristo-kaftandzhiev>
3. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / пер. с итал. В. Резник и А. Погоняйло. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 2006. – 544 с.
4. Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста / пер. с англ. и итал. С. Серебряного. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 2007. – 502 с.
5. Garfinkle A. Il multitasking e l'erosione dell'alfabetizzazione profonda // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 113–120.
6. Grau A. Hypermoral. Die neue Lust an der Empörung, Claudius Verlag. – München, 2017. – 128 S.
7. Zach M. Conceptual analysis in the philosophy of science // Balkan journal of philosophy. – 2019 – Vol. 11, N 2. – P. 107–124.

¹ См. напр.: Garfinkle A. Il multitasking e l'erosione dell'alfabetizzazione profonda // Vita e pensiero. – Milano, 2020. – A. 103, N 5. – P. 113–120.

² Ibid. P. 117–118.

КНИЖНОЕ ОБОЗРЕНИЕ (РЕЦЕНЗИИ)

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.16

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ НИЦШЕ. Рец. на сб.: «НИЦШЕ И ФРАНЦУЗСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ»¹

Аннотация. Рецензируется новый сборник статей немецких, французских и англоязычных авторов, посвященный исследованию взаимодействия идей Ницше и философии французского экзистенциализма.

Ключевые слова: Ф. Ницше; французский экзистенциализм; современная немецкая и французская философия.

POGORELSKAYA S.V. Book review: Nietzsche und der französische Existenzialismus / hrsg. von Alfred Betschart, Andreas Urs Sommer, Paul Stephan. – Berlin [u.a.] : De Gruyter, 2022. – XIII, – 300 P.

Abstract. A new collection of articles by German, French and English-speaking authors devoted to the study of the interaction of Nietzsche's ideas and the philosophy of French existentialism is being reviewed.

Keywords: Nietzsche; French existentialism; modern German and French philosophy.

Для цитирования: Погорельская С.В. Экзистенциальный Ницше. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 166–170.

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000–0001–9208–5889, GND: 115267158)

¹ Nietzsche und der französische Existenzialismus / hrsg. von Alfred Betschart, Andreas Urs Sommer, Paul Stephan. – Berlin [u.a.] : De Gruyter, 2022. – XIII, 300 S.

Рец. на кн.: Nietzsche und der französische Existenzialismus / hrsg. von Alfred Betschart, Andreas Urs Sommer, Paul Stephan. – Berlin [u.a.] : De Gruyter, 2022. – XIII, 300 S. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.16

Роль Ницше для французской философии, равно как и ее роль для развития его философских идей, были предметом многочисленных научных работ, бравших тот или иной ракурс исследования взаимодействия немецкой и французской философской мысли.

Вышедший в прошлом году в издательстве Де Грюйтер сборник статей, продолжая свою, начатую в 2009 г. и насчитывающую уже девять книг серию «Лекции о Ницше» (Nietzsche-Lektüren), рассматривает это взаимодействие под ракурсом экзистенциализма. В сборнике представлены статьи немецко- (11), франко- (2) и англоязычных (3) авторов. Отношения Ницше и французского экзистенциализма неоднократно уже были предметом философских дискуссий, прежде всего в контексте вдохновенности этого направления идеями Ницше, которого одни называли его предтечей, в то время как другие считали их антиподами. Мультидисциплинарный сборник впервые, как подчеркивают в предисловии его издатели (с. 1–4), предлагает всеобъемлющий обзор состояния исследований по данной теме. Он базируется на материалах одноименной конференции международного формата, состоявшейся осенью 2020 г. в Документационном центре Ницше в Наумбурге. Представленные в нем статьи – это лучшие из докладов, актуализированные и переработанные для печатного издания.

Спектр представленных в сборнике работ варьируется от основательных статей, исследующих связь Сартра, Камю и Ницше, до материалов, посвященных конкретным филологическим и систематическим вопросам. Помимо Камю, Сартра и Бовуар, в ракурсе исследователей и другие авторы, связанные с французским экзистенциализмом, как например Чоран (Э. Зайтц «Жизнь и скепсис у Чорана и Ницше», с. 123–138) или Кангильем (М. Брусотти «Ницше, Ясперс и Рикур в работах Жоржа Кангильема о становлении самого себя», с. 249–270).

Сборник состоит из нескольких разделов, и открывают его статьи, сравнивающие или противопоставляющие Ницше и экзистенциалистов в общем контексте («Сартр и Ницше, обзор» и

«Камю и Ницше, обзор»). Нилл Фаррел Фокс («Ницше и Сартр: два философа парадокса», с. 7–34) пытается их описать как «философов-близнецов деконструктивной формы парадоксального мышления или сублимирующей логики, которая опрокидывает метафизический гуманизм и предвосхищает многие ключевые идеи современного постгуманистического мышления» (с. 7). Продолжая тему, Элиза Реато («Сартр читает Ницше», с. 35–50) дает хронологический обзор Сартра как читателя Ницше и выделяет ряд различий. «Мы сосредоточиваемся на двусмысленности состояния человека, чтобы подчеркнуть сартровскую концепцию обязательства», – подчеркивает она (с. 35). Эмилио Маглионе в статье «Альбер Камю и философия Ницше» (с. 53–66) ставит своей целью, отслеживая, как воспринимал Камю в разные этапы своей жизни философию Ницше, показать «оригинальность экзистенциализма Камю» и его дистанцию по отношению к немецкому философу. «Французский философ пытается, по сути, отделиться от ницшеанской философии с помощью идей “pensée de Midi” и “утвердительно отрицания”, связанных с его теоретизированием о “хорошем нигилизме”» (с. 53). Этот «хороший нигилизм» вдохновлен размышлениями позднего Ницше об активном нигилизме. В «хорошем нигилизме» отрицание является не исключительным (снимающим инаковость противоположного тезиса), а всеохватывающим. Бунт – апогей мысли о противоречии.

Теме нигилизма посвящены еще несколько статей, выделенных отдельным разделом («Нигилизм и его преодоление»). Альфред Бетшарт в статье «Ницше, Сартр и обвинения в нигилизме» (с. 69–88) обращает внимание читателя на тот факт, что «нигилизм» в XIX, да и в начале XX в. использовался как обвинение в борьбе с философской мыслью, выходящей за границы принятой буржуазной морали. Жертвой этого перформативного использования термина «нигилизм» стали и идеи Ницше и Сартра. Однако были ли они нигилистами? По мнению автора, сравнение на основе модели трех стадий Кьеркегора позволяет ответить на этот вопрос положительно. Моральные теории Ницше и Сартра, в частности их критика господствующей морали и моральный релятивизм, позволяют назвать нигилистами и того, и другого. Айке Брок в статье «Ницше у Камю – Amor fati и бунт» (с. 89–104) считает, что

Камю был ницшеанским философом, однако поскольку ницшеанство исключает ученичество, был одновременно и критиком Ницше. На примере двух эссе, «Миф о Сизифе» и «Бунтарь», автор исследует, как изменялось отношение Камю к знаменитой ницшеанской «*Amor fati*»¹ и задает вопрос, не находим ли мы в романе «Чума» оригинальную камюзианскую версию *Amor fati*. Филипп Шваб в статье «Преодоление нигилизма? Кьеркегор – Ницше – Камю» (с. 105–122) задается целью выявить параллели в прочтении Камю Кьеркегора и Ницше, соответственно, в «Мифе о Сизифе» и в «Бунтаре». С одной стороны, по мнению автора, Камю прославляет и утверждает Кьеркегора и Ницше за то, что они изначально открыли абсурд; с другой – критикует обоих за то, что они в конечном итоге разрушили и уничтожили напряжение абсурда. В прочтении Камю, Кьеркегор растворяет абсурд конечного, перенося его в сущность трансцендентного и потустороннего бога. Ницше же, в свою очередь, уничтожает абсурд и бунт посредством безусловного и недифференцированного утверждения имманентного мира. Эммануэль Зайтц («Жизнь и скепсис у Чорана и Ницше», с. 123–138) исследует экзистенциализм Чорана с точки зрения скепсиса. Воле к власти Ницше противопоставляется воля к ничто. Это небытие, существующее в мире, позволяет человеку дистанцироваться от собственной жизни и ослабляет волю. Философия становления Ницше, однако, направлена на укрепление воли, хотя ясно, что это укрепление может быть достигнуто только путем иллюзорных изобретений бытия. Сильная воля свободного духа преодолевает нерешительность экзистенциалистского скептика и решает либо однозначное «да» жизни, либо – небытию, но не нечто среднее, «мощную свободу или свободную смерть» (с. 123).

Следующим разделом выделена тема «Свободный дух и индивидуализм». Пол Стефан в статье «Между стремлением к слиянию и самоутверждением. Проблема несвободы как основная проблема экзистенциальной философии от Кьеркегора до Камю – и ее наличие» (с. 141–160) описывает основную констелляцию экзистенциальной философии («одновременное утверждение онтоло-

¹ *Amor fati* – любовь к судьбе (лат.) – берет начало в философии стоиков (Эпиктет), для Ницше значила не просто принятие своих утрат, ошибок и т.п., но всего вообще.

гического отчуждения между самостью и инаковостью и требование преодоления этого отчуждения»); полагает, что «экзистенциальная философия заперта в этой апоретической структуре», и в этом контексте рассматривает Кьеркегора и Ницше, а затем Сартра и Камю.

Эндрю Ипкин обращается к менее известной по сравнению с двумя светилами французского экзистенциализма Симоне де Бовуар. В статье «С другими или без них? Бовуар против Ницше в вопросе свободы» (с. 161–174) он пытается выяснить, является ли критика индивидуалистической свободы у Бовуар обоснованной критикой Ницше. С де Бовуар соприкасается и исследования Ханса-Мартина Шёнхерр-Манна «Выйти за пределы себя. Но куда? Будущее Ницше и сверхчеловек как трансцендирование себя в смысле Сартра и де Бовуар?» (с. 175–188). Автор полагает, что концепции Сартра и Ницше полностью противоположны. Ницше выступает за радикальный элитизм, критикуя современную элиту за снисходительность к подданным и неспособность создать новые элитарные ценности, Сартр же разрабатывает философию сопротивления, предлагая индивидам формировать свою жизнь в соответствии с собственными представлениями. Соответственно, если у Ницше ответственность несут только элиты, то у Сартра каждый отвечает за свою жизнь и свои обязательства.

Следующие разделы сборника – «Свобода и детерминизм» (с. 191–218), «Философия и эстетика» (с. 219–248), «Самосозидание, экология, телесность» (с. 249–298) – посвящены более конкретным аспектам. Завершается сборник остроумным (на грани научной пародии) исследованием Кристиана Нимейера, который сравнивает Флобера у Сартра и Ницше («Флобер у Сартра в сравнении с Флобером у Ницше. Или: Об экзистенциалистском авангарде со ссылкой на “Мадам Бовари” Ницше и его “экспериментализм”, связанный с ней»). Сартр, который ни о ком не написал больше, чем о Флобере, остроумно противопоставляется Ницше, который Флобера почти не читал, но тоже о нем писал.

Сборник легко читается, интересен и может быть рекомендован всем, кто интересуется Ницше и французским экзистенциализмом.

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.17

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ПЕРЕВОДЧИК ЧИТАЕТ ХАЙДЕГГЕРА.
Рец. на кн.: Ж.-А. ГОЛЬДШМИДТА «ХАЙДЕГГЕР И НЕМЕЦ-
КИЙ ЯЗЫК»

Аннотация. Известный франко-немецкий филолог, переводчик и писатель, живущий в Париже, в своей небольшой, оригинальной работе обращается к языку Хайдеггера в связи с его особой «немецкостью». Рецензируется немецкое, дополненное издание.

Ключевые слова: М. Хайдеггер; немецкая философия; переводы философских текстов.

POGORELSKAYA S.V. Book review: Goldschmidt G.A. Heidegger und die deutsche Sprache. – Freiburg i. Br.: ça ira-Verlag, 2023. – 192 P.

Abstract. A well-known Franco-German writer and linguist living in Paris addresses Heidegger's language in a small, original work.

Keywords: M. Heidegger; German philosophy; translations of philosophical texts.

Для цитирования: Погорельская С.В. Переводчик читает Хайдеггера. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 171–175. Рец. на кн.: Goldschmidt G.A. Heidegger und die deutsche Sprache. – Freiburg i. Br. : ça ira-Verlag, 2023. – 192 S. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.17

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158)

Одни философские тексты переводятся легко, над другими ломают головы поколения переводчиков. Когда философская мысль в сути своей нейтральна к языку, на котором излагается, она легко способна быть переданной и в других языках. Так переводились на европейские языки философские трактаты, написанные на неродной их авторам латыни. Сложности возникают, когда мысль философа изначально увязывается в рамки его родного языка, симбиотична с ним, вырастает из его корней. Чтобы уловить ее, почувствовать и передать во всей полноте в чужом языке, нужно быть философом, и по меньшей мере двуязычным. Известный франко-германский писатель и переводчик Жорж-Артур Гольдшмидт отвечает этим критериям, и поэтому работа его интересна, несмотря на кажущуюся «избитость» темы.

Действительно, на первый взгляд, способ выражения Хайдеггером своих мыслей, его обращение с немецким языком критиковались очень часто – причем не только его противниками (Т. Адорно «Жаргон подлинности», 1964), но и относительно близкими Хайдеггеру авторами, например, Г. Андерсом, К. Лёвитом. Критика философа французскими исследователями В. Фариа («Хайдеггер и национал-социализм», 1987) и, позже, Э. Файе («Введение национал-социализма в философию», 2005) также не обходила своим вниманием его особый немецкий язык и его мышления о нем.

Однако подход Гольдшмидта к теме сущностно отличается от подходов к ней его предшественников. Гольдшмидт исследует Хайдеггера с точки зрения переводчика, который иной раз воспринимает иностранный язык значительно более чутко, чем сами носители языка, но в то же время не симбиотичен с ним. Именно в этом контексте автор и оценивает французские переводы произведений Хайдеггера. По его мнению, естественный немецкий язык Хайдеггера выглядит во французских переводах неестественным, закрытым. «Укорененность» мышления в языке для Гольдшмидта не архаизм, а, напротив, выражение проблематичной современности Хайдеггера, который «как и Целан открывает немецкому языку необычные пути... однако в то время, как язык Целана имеет будущее, ибо не позволяет разрушить себя национал-социалистической тьме, язык Хайдеггера лишен его и замкнут в себе». Оставаясь

переводчиком, Гольдшмидт тем не менее не может скрыть свое личное критическое отношение к мировоззрению философа.

Die lingua tertii imperii¹, язык Третьего рейха, был политическим языком, выражавшим определенный вид мышления. По мнению Гольдшмидта, мышление Хайдеггера, начиная с 1930-х годов, было буквально сплавлено именно с этим языком, и перенести «это» во французский практически невозможно. То, что говорит Хайдеггер, не может быть отделено от языка, которым он излагает. Кроме того, замечает автор, уже чисто технически язык, в котором слова агглютинируются, говорит совершенно иначе, чем язык, который связывает слова предлогами: так, слово «Herrschaftsräume» («владения») говорит больше, чем «espaces de domination» («пространства господства») – хотя это прямой перевод на французский двух слов, из которых образовано одно немецкое существительное.

Исследование состоит из предисловия, введения, шести глав и заключения. Главы «Язык и пространство», «Пространственные зацепки в языке Хайдеггера», «Проблема техники и язык философии», «Хайдеггер и немецкий язык», «От Фихте к Хайдеггеру», «Философская аберрация» поделены на разделы.

С точки зрения переводчика интересно проследить, как Гольдшмидт реконструирует взаимосвязи между языком и пространством у Хайдеггера, а также значение «техники» как формы выражения безродности, угрожающей пространственной принадлежности. «Подлинность» («природность»)² языка Хайдеггера вкупе с его замкнутой на себя завершенностью и составляют, по мнению Гольдшмидта, ту проблему, которая возникает при попытке перевода Хайдеггера на другие языки. На примере таких, определенных пространственной метафоричностью, понятий Хайдеггера, как местность («Ortschaft»), корни («Wurzel»), истоки («Abkunft»), прибытие («Ankunft»), просвет, просека («Lichtung»)

¹ Выражение «Lingua Tertii Imperii (LTI)» для обозначения немецкого языка периода национал-социализма принадлежит В. Клемпереру, филологу-романисту, опубликовавшему в 1947 г. труд «LTI. Notizbuch eines Philologen» (рус. пер.: «LTI: Язык Третьего Рейха. Записки филолога», – М., 1998), и широко используется в современных исследованиях.

² В оригинале автор для обозначения языка Хайдеггера использует понятие «гениинность» (лат. *genuinus* – врожденный, природный, подлинный).

и безмятежный, умиротворенный покой («Gelassenheit») он показывает, как сложно передать это во французском, метафоризирующем пространственность иначе и не так обширно, как немецкий. На примере знаменитого хайдеггеровского «Ge-stel¹ он раскрывает криптоэтимологию Хайдеггера. «Гештелль» (в русских текстах – «гешталь») выведен из «штеллен», «ставить»; в отличие от глагола, это пассивное существительное, отличающееся в то же время от «гештелльте» («поставленное») и обозначающее вид оформления, обрамления, например, рамки, остов, оправу. Но в то же время оно, по мнению французского переводчика, наделено у Хайдеггера активным значением, обозначает нечто подвижное, колеблющееся; нечто, состоящее из стержней, креплений, строительных лесов: «“Гешталь” у Хайдеггера противостоит “продолжающемуся, текущему”, это “das Währende”»², т.е. «существующее» «длящееся» противопоставлено «сделанному», «обрамляющему»³. «Хайдеггер часто работает противопоставлениями субстантивированных причастий настоящего и прошедшего времени», – отмечает автор, обращаясь к анализу прочих ключевых понятий хайдеггеровской философии, таких как «настроение» («Stimmung»), «настроенность» («Gestimmtsein»), «раскрытие» («Entbergung»), «открытость», «разомкнутость» («Erschlossenheit») с чисто грамматических, лексических позиций – что неожиданно проявляет в них новые смыслы.

¹ Данное понятие Хайдеггер ввел в оборот в 1954 г. в связи с описанием сути современной техники. Определяя «сущность техники» как «гештелль», Хайдеггер утверждал, что в «рамки» было оформлено все, появившееся в мире. Понятие определяет, как реальность появляется или раскрывается в период современной техники, и люди, рожденные в этом «способе упорядочения», всегда встроены в гештелль. В русских переводах Хайдеггера обозначается нередко как «постав»: («По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем техническим» (пер. В. Биbihин, 1993)).

² Существительное, образованное от придаточного времени «während» («в то время, как»).

³ Следует, впрочем, заметить, что у Хайдеггера это обрамляющее – скорее инструмент, раскрывающий реальность для ее явления как «наличного состояния», причем именно в нынешней цивилизации.

Дотошность переводчика, с которой Гольдшмидт углубляется в немецкий язык Хайдеггера, выгодным образом отличает его исследование от мировоззренческих идейно-полемических исследований его языка, следующих традиции Адорно. Предлагаемый им путь, по мнению автора, также позволяет лучше понять, почему обращения к Хайдеггеру и его интерпретация у французских философов, например, у постструктуралистов, таких как Жак Деррида, не очень убедительны. Добавим, что то же самое можно сказать и о русских переводах Хайдеггера и его интерпретациях. Хайдеггер действительно один из тех редких философов, глубина мысли которых симбиотична с глубинами их родного языка, характер языка определяет мысль, а она, строя и выражая себя, использует присущие только ему возможности. Таким образом, философская рефлексия Хайдеггера берет исток в глубине немецкости.

Поэтому небольшое исследование Гольдшмидта перешагивает границы взаимоотношений немецкого и французского языков, оно заинтересует как переводчиков Хайдеггера, так и в целом переводчиков философских текстов, поднимая болезную для них проблему – как передать глубины философской мысли, выраженной языком, характер которого и, следовательно, структурированное им мышление принципиально иные, нежели другие языки, на которые эта мысль должна быть переведена.

Работа написана четким, ясным языком, легко читается и может быть рекомендована не только переводчикам, но и всем, интересующимся философией Хайдеггера и тем особенным немецким языком, в котором и посредством которого она нашла свое выражение. Возможно, исследование Гольдшмидта еще раз заставит задуматься и над тем, сколько собственно Хайдеггера содержат наши переводы, а сколько – интерпретаций философа переводчиком.

УДК 130.2

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.18

ЦИБИЗОВА И.М. * РАСКРЫВАЯ ИЛИ СОХРАНЯЯ ТАЙНУ? Рец. на сб.: «ТАЙНЫ МЫСЛИ XX ВЕКА»

Аннотация. Сборник испанских авторов рассматривается не только как источник, предоставляющий необычную, в том числе оккультную, трактовку влиятельных философских концепций XX в., но и стимул для дальнейших размышлений.

Ключевые слова: Арендт Х.; влияние; иудаизм; концепции; оккультизм; тайное; философский диалог.

TSIBIZOVA I.M. Revealing or preserving secrets? Book review: Arcana del pensamiento del siglo XX / Vilacañas J.L., Navarrete R., Basili C. (Eds). – Barcelona : Herder Editorial, 2021. – 581 p.

Abstract. The collection of Spanish authors is considered not only as a source that provides an unusual, including occult, interpretation of influential philosophical concepts of the 20 th century, but also as an incentive for further reflection.

Keywords: Arendt H.; concepts; influence; Judaism; occultism; philosophical dialog; secret.

Для цитирования: Цибизова И.М. Раскрывая тайны [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2021. – № 4. – С. 176–179. Рец. на кн.: Arcana del pensamiento del siglo XX / Vilacañas J.L., Navarrete R., Basili C. (Eds). – Barcelona : Herder Editorial, 2021. – 581 p. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.18

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000–0003–1428–2152).

Философский факультет университета Комплутенсе в Мадриде в рамках проекта Библиотеки Сааведры Фахардо «Популизм против республиканства: Политический вызов второй глобализации» при содействии Министерства экономики, промышленности и конкурентоспособности Правительства Испании провели в Зале заседаний 17–19 июня 2019 г. I Международный конгресс современной мысли, названный «Тайное в мысли XX века»¹.

Была поставлена задача «преодолеть общую иронию, установившуюся в теории после деконструктивизма и постмодернизма», вновь поверив в «качество концепций и мысленную силу» для установления «субстанциального ядра реальности» ради оценки современной философии и ее «критической эпохи» как относительного успеха. Осуществилась попытка отделить философию от «мирских, светских и практических аспектов – политической, эстетической и экономической областей – в пользу общих теорий реальности». Это невозможно сделать без оценки мысли прошлого столетия с «новым историческим сознанием», которое на службе футуризма стало «ускорителем современности».

Цель состояла не в экспликации концепций выдающихся мыслителей этого времени, но в попытке приоткрыть тайное. Под тайным понимаются скрытые оккультные философские аллюзии или мотивы, позволяющие прояснить позицию автора. Реконструкция исторических условий позволила продемонстрировать ценность концепций в конкретных условиях. Эффект зачастую достигался путем «ретракции изначальной мысли в латентность тайного», позволяя освещать идеи и концепции в новом свете.

Некоторые из этих тайн отчасти познаны: известно, что Ж. Кангилем стоит за М. Фуко, или А. Шопенгауэр – за Л. Витгенштейном. Была сделана попытка идентифицировать элементы, приведшие к инновациям в мысли: стимулы, латентные элементы, их активирующие, обуславливающий исторический опыт, позволяющий вести философский диалог. Без этих «элементов тайны» нельзя понять логику выдающихся мыслителей, динамику их фор-

¹ Arcana del pensamiento del siglo XX. I Congreso Internacional del Pensamiento Contemporáneo. Arcana del pensamiento del siglo XX. Universidad Complutense de Madrid. 17–19 de Junio de 2019. – URL: <https://congresoarcanapensamientosigloxx.wordpress.com/> (дата обращения: 14.05.2023).

мирования. В тайне сокрыта область, куда разум постоянно возвращается «в поисках новых эволюционных стимулов, где существует ощущение, что человек идет по непроторенной тропе, и поиск нового завершен». Ганс Блюменберг называл это «историей концепций». Единственным ограничением для свободы мысли участников форума являлось «подчинение принципу недостаточного основания».

Вышедший по итогам конгресса сборник разделен на шесть тематических разделов. Первый посвящен кризису современности / модерна (с. 17–139), второй – взаимоотношениям философии с иудаизмом, а также влиянию последнего на культуру (с. 143–238), третий – политической теологии (с. 241–353), четвертый – взаимоотношениям философии с жизнью (с. 357–425), в том числе и популярному в первой половине XX в. философскому течению витализма, или витальной философии, восставшему против рационализма и утверждающего ценность жизни самой по себе, пятый – вкладу в философию Ханны Арендт (с. 429–518), шестой – современной эстетике (с. 521–581), включая византийские истоки современного воображаемого французской мыслительницы М.-Ж. Мондзен и интерпретацию фотографии как материи и памяти в диапазоне от Анри Бергсона до Синди Шерман, современной популярной американской постмодернистской художнице, снимающей в самых разнообразных образах только саму себя.

В статье Хосе Луиса Вильяканьеса Берланги «Боги момента и “Ereignis”» (с. 17–39) интерпретируется (не)правомочность перевода данного термина М. Хайдеггера как «событие» и предлагаются возможные интерпретации этой достаточно сложной для понимания концепции, заставляя вспомнить о статье А. Стовбы, который ассоциирует феномен с попытками «создания принципиально новой, несубстанциальной онтологии, где на место классической субстанции приходит динамическая конфигурация смысла, которая [...] бытийно укоренена»¹. Х.К. Куэнка рассматривает Ф. Ницше с его концепциями революции, контрреволюции и реак-

¹ Стомба А. Феномен Ereignis в философии М. Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования. – 2022. – Т. 11, № 1. – С. 276–297. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-ereignis-v-filosofii-m-haydeggera/viewer> (дата обращения: 15.05.2022).

ции как возможного «исцелителя» современной культуры (с. 41–65). Х.М. Бласко обращается к критике политэкономии Т. Адорно с позиции «отсутствующего центра» (с. 11–139).

Авторы второго раздела помимо места предполагающей тайну «Каббалы» в культуре XX в. (с. 143–166) интерпретируют наследие Франца Розенцвейга.

Рассмотрение С.Р. Санхуаном ницшеанского наследия у Х. Арендт (с. 429–451) заставляют вспомнить о сравнительном анализе Э. Найеры Перес влияния Ницше на эту мыслительницу и М. Сомбрано¹.

Выполнив свою задачу – представить избавленные от социально-политических наслоений «чисто философские концепции», авторы и составители сборника не только рассмотрели их с необычных ракурсов, но и, оставив место недосказанности, побуждают к дальнейшим размышлениям.

Список литературы

1. Стомба А. Феномен Ereignis в философии М. Хайдеггера // Horizon. Феноменологические исследования. – 2022. – Т. 11, № 1. – С. 276–297. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-ereignis-v-filosofii-m-haydeggera/viewer>.
2. Arcana del pensamiento del siglo XX. I Congreso Internacional del Pensamiento Contemporáneo. Arcana del pensamiento del siglo XX. Universidad Complutense de Madrid. 17–19 de Junio de 2019. – URL: <https://congresoarcanapensamientosigloxx.wordpress.com/> (дата обращения: 14.05.2023).
3. Nájera Pérez E. Vida y pluralidad. El recorrido de la reflexión nietzscheana en Zambrano y Arendt // Revista de Filosofía. – Madrid, 2022. – Vol. 47, N. 2. – P. 369–385.

¹ Nájera Pérez E. Vida y pluralidad. El recorrido de la reflexión nietzscheana en Zambrano y Arendt // Revista de Filosofía. – Madrid, 2022. – Vol. 47, N 2, – P. 369–385

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2023.04.19

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* ЕЩЁ ОДНА БИОГРАФИЯ ТАУБЕСА.
РЕЦ. НА МОНОГРАФИЮ Д. МЮЛЛЕРА «ПРОФЕССОР АПО-
КАЛИПСИСА»

Аннотация. Рецензируется биография философа и публициста Якоба Таубеса, занимавшего важное место в западногерманском интеллектуальном процессе второй половины XX в.

Ключевые слова: Якоб Таубес; западногерманская философия.

POGORELSKAYA S.V. Book review: Muller J.Z. Professor der Apokalypse. Die vielen Leben des Jacob Taubes. – Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2022. – 927 P.

Abstract. Reviews the biography of the philosopher and journalist Jakob Taubes, who played an important role in the West German intellectual process in the second half of the twentieth century.

Keywords: Jakob Taubes; West German philosophy.

Для цитирования: Погорельская С.В. Ещё одна биография Таубеса. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 180–184. Рец. на кн.: Muller J.Z. Professor der Apokalypse. Die vielen Leben des Jacob Taubes. – Berlin : Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2022. – 927 S. – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.19

В декабре 2022 г. в Берлине вышло немецкое издание¹ на редкость обстоятельного исследования жизни и творчества одной

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН (ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158).

из ярких, спорных и в то же время влиятельных фигур западно-германского интеллектуального мира – философа, социолога и религиоведа Якоба Таубеса. Историк Джерри Муллер, профессор Католического университета в Вашингтоне, написал масштабный труд, охватив как личный путь Таубеса, так и его преподавательскую и научную работу, в их взаимосвязи и в контексте времен.

Пока Таубес жил (а прожил он 64 года), прихватив самые турбулентные, как в политическом, так и в духовном плане, десятилетия середины и второй половины XX в. – его работа, а также он сам и его мировоззренческие приоритеты были предметом острых дискуссий, а нередко и не менее острой критики его современников. И по сей день его помнят как высокоодаренную, многосторонне образованную, но в то же время сложную, противоречивую и во многом трагическую фигуру.

Выходец из семьи австрийского раввина, блестящий иудаист, в 1949 г. восхищался учением Карла Шмитта² о конституционном праве; более того, полагал, что это учение может быть полезно при разработке конституции нового государства Израиль. После этого уже не стоит удивляться, что второй философ, которого Таубес считал самым значительным представителем немецкого духа 1920–1930-х годов, был Мартин Хайдеггер, также критикуемый за свою связь с национал-социализмом, пусть и не такую яркую и деятельную, как у Шмитта.

Эта личная противоречивость Таубеса, по мнению Муллера, объясняет более широкие конфликты, характеризовавшие его жизненный путь – между религиозной верой и ученостью, между верностью еврейским корням и стремлением уйти от них, между традициями и радикализмом, религией и политикой. Всю свою жизнь Таубес перемещался между иешивами, монастырями и ведущими академическими институтами на трех континентах – и соответственно, между иудаизмом и христианством, левыми и правыми, благочестием и трансгрессией. В этих добровольных скитаниях он лично общался со многими ведущими умами своей эпохи, от Лео Штрауса и Гершома Шолема до Герберта Маркузе, Сьюзен Сонтаг

¹ Английское издание вышло в Принстоне в июле того же года.

² Карл Шмитт, известнейший немецкий правовед и политический философ, спорный в силу своей активной деятельности для Третьего рейха.

и, как уже упоминалось выше, Карла Шмитта. «Профессором Апокалипсиса» автор называет Таубеса именно поэтому – от негативной теологии он пришел к франкфуртской школе, от хасидов – в академическую среду, в дебаты о гностицизме, секуляризации и революционном потенциале апокалиптицизма. И на всех его путях – на без малого тысячи страницах текста – за ним следует его биограф, отдельными главами выделяя географические и интеллектуальные вехи – из Цюриха в Нью-Йорк, в Иерусалим, Кембридж и, наконец, в Берлин, в Свободный университет, отслеживая сотни встреч, комментируя его работы. Глубину знаний Муллера о Таубесе невозможно оспорить; кроме рецензируемой книги он публиковал статьи, выступал с докладами о различных моментах жизни и творчества философа, в том числе в Свободном университете Берлина.

Автор отмечает, что почти все собственные исследования Таубеса посвящены состоянию религии в современном мире. На протяжении двух тысячелетий христианской цивилизации христианство как таковое приходилось переосмысливать. Таубес был сторонником междисциплинарного подхода в религиоведении. Его интересовали постоянно возобновляющиеся попытки противостоять искушению утвердиться в мире с помощью религиозных аргументов и практик. В то же время, как подчеркивает Муллер, Таубес так и не дошел до собственных солидных исследований – для профессора список его монографий невелик. Его единственная диссертация «Западная эсхатология» была написана еще в 1947 г., и представляет собой своего рода антологию из того, что думали в Европе во времена между апостолом Павлом и Эрнстом Блохом о Царстве Божьем на земле. В наше время, пишет Муллер, «на полках магазинов можно найти четыре книги Таубеса: его переизданную диссертацию, сборник эссе, тонкий том о Карле Шмитте и переработанная версия его лекций по политической теологии апостола Павла» (с. 11). И тем не менее они переведены на десятки языков и вдохновляют многих исследователей. Такие фигуры как Таубес, замечает Муллер, «сложнее документировать», нежели мыслителей, оставивших после себя обширное творческое наследие, «однако это не делает их менее значимыми для интеллектуальной жизни их лет» (с. 14).

Таубес мало пишет, предпочитая интеллектуальные встречи и беседы. Множество задуманных книг, идеями которых он делился с современниками или даже анонсировал как изданные, так и не нашли воплощения. Он публикует эссе, критику. Современники вспоминают о его способности с высокой скоростью просматривать книги и воспроизводить их основные тезисы – без внимания и интереса к деталям. Однако главная его заслуга в том, что, уже в силу своего характера и образа жизни, он стал центром широко разветвленной неформальной сети, которая соединяла интеллектуальные миры, без него никогда не соединившиеся бы. Он дружил с историком правых идей Армином Молером, а также с марксистом Люсьеном Гольдманом и филологом-классиком Жаном Боллаком. Он обсуждал свои идеи с иезуитом Хансом Урсом фон Бальтасаром, а также с коммунистическим теоретиком литературы Георгом Лукачем, еврейским философом Мартином Бубером и историком еврейского мистицизма Гершомом Шолемом. «Он был своего рода хранилищем знаний о высотах западной культуры, как религиозной, так и светской и в то же время – биржей сплетен университетских и интеллектуальных кругов с трех континентов» (с. 12). В силу этого он всегда был в курсе самых новых теорий и актуальных дебатов. Неудивительно, что в 1968 г., когда Свободный университет стал одним из главных центров студенческих беспорядков и столкновений с властями, Таубес принял сторону студентов и активно включился в протесты.

Мюллер уделяет много внимания этому периоду. Однако исследованию в целом мешает слишком субъективное отношение автора к объекту. Мюллер отслеживает все неловкие эпизоды частной и профессиональной жизни Таубеса, всю критику, которой он подвергался, все нелестные наименования, которые он получал – вплоть до печального конца, когда никто из его коллег после его смерти не захотел написать ему некролог.

Работа написана на стыке науки и публицистики, читается легко.

К положительным моментам исследования относится его основательность. Автор писал его без малого двадцать лет, работал в архивах, брал интервью у современников, вникал в творчество Таубеса, составил обширный список литературы и солидный

регистр персоналий, с которыми он контактировал. Книга получила немало положительных рецензий в США и в Германии, хорошо продается. Вопрос, который возникает по ее прочтении – чем же полезна она миру современной философии? С точки зрения рецензента, прежде всего тем, что она дает своего рода портрет эпохи, широкую панораму интеллектуальной жизни Западной Германии, ее культурно-философского мира от послевоенных лет до конца 1980-х годов, характеризуя атмосферу, в которой создавались труды значимых философов тех лет, чьи, заметим, персоны в общественной и интеллектуальной жизни были иной раз менее заметны среди современников, нежели яркий и противоречивый Таубес. Что же касается самого Таубеса, то без малого 1000 страниц его биографии, скрупулезно составленной Муллером, знакомят читателя, на взгляд рецензента, не только (и даже не столько) с интеллектуальным космосом самого философа, сколько, скорее, с парадоксом высокой научной эффективности без серьезных публикаций.

ЦИБИЗОВА И.М.* НЕОБЫЧНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ. – Рец. на кн.: А. БЬЕЛИК-РОБСОН «МАРРАНСКАЯ ПАСХА ДЕРРИДА: ССЫЛКА, ВЫЖИВАНИЕ, ПРЕДАТЕЛЬСТВО И МЕТАФИЗИКА ОТСУТСТВУЮЩЕЙ ИДЕНТИЧНОСТИ»¹

Аннотация. В книге научная биография выдающегося франко-еврейского философа Ж. Дерриды представлена в необычном ракурсе – в свете марранизма мыслителя.

Ключевые слова: Ж. Деррида; марранизм; метафизика; пост-структурализм; философия языка.

TSIBIZOVA I.M. Unusual interpretation. Review of the book: Bielik-Robson A. Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and the Metaphysics of Non-Identity. – London : Bloomsbury Academic, 2023. – 296 p. – (Comparative Jewish Literatures).

Abstract. In the book, the scientific biography of the outstanding Franco-Jewish philosopher J. Derrida is presented in an unusual perspective – in the light of the thinker's Marranism.

Keywords: Derrida J.; marranism; metaphysics; philosophy of language; post-structuralism.

Для цитирования: Цибизова И.М. Необычная интерпретация [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 185–205. Рец. на кн.:

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000-0003-1428-2152).

¹ Bielik-Robson A. Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and the Metaphysics of Non-Identity. – London : Bloomsbury Academic, 2023. – 296 p. – (Comparative Jewish Literatures).

Bielik-Robson A. Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and the Metaphysics of Non-Identity. – London : Bloomsbury Academic, 2023. – 296 p. – (Comparative Jewish Literatures). – DOI: 10.31249/rphil/2023.04.20

Серия «Компаративная еврейская литература» издательства Bloomsbury представляет новые возможности для осмысления роли еврейской культуры в мировой с привлечением междисциплинарных исследований.

Вышел сборник «Еврейские фантомы испанской гражданской войны: В поисках поэтической справедливости»¹ под редакцией Синтии Габбай из Берлинского университета им. Гумбольдта, рассматривающий еврейскую литературу в контексте культурных феноменов 1936–1939 гг. Готовятся к публикации в 2023 г. книги «Каббала и литература»², написанная главным редактором серии Китти Миллет, и «Литература и представление Холокоста: Их жизни, наши слова»³ под редакцией Филлис Ласснер из Северо-Западного университета (г. Эванс, штат Иллинойс) и Юдит Тюдор Баумель-Шварц (Университет Бар-Илан в Рамат-Гане).

Исследование А. Бьелик-Робсон значимо предвзывает опубликованная непосредственно после контртитута картина голландского живописца Виллема Кальфа «Натюрморт с кувшином, сосудами и гранатом», олицетворяющая иудейские и марранские представления о достойной и спокойной жизни, удаленной от суеты внешнего мира, и одновременно сосуды-крипты, несущие и передающие иудаизм из поколения в поколение (р. VI).

Введение начинается с знаменитой «Толедской исповеди»⁴, в котором Деррида назвал себя своего рода марраном французской католической культуры с христианской плотью, унаследованной от святого Августина (с. 1), одним из тех, кто «даже в глубине своего сердца больше не признает себя евреем» (там же). Философ

¹ Jewish Imaginaries of the Spanish Civil War: In Search of Poetic Justice / C. Gabbay ed. – London : Bloomsbury Academic, 2022. – 272 p. – (Comparative Jewish Literatures series).

² Millet K. Kabbalah and Literature.

³ Holocaust Literature and Representation: Their Lives, Our Words./ Ph. Lassner and J.T. Baumele-Schwartz eds.

⁴ Речь идет о сцене из документального фильма Сафаи Фатхи 1999 г. «D'ailleurs Derrida».

вспоминает о судьбе «еврейских граждан Толедо», подвергшихся принудительному обращению в христианство. Открыто признав свой статус «полноценных христиан», толедские евреи скрытно утверждали себя «крещеными евреями». Это был первый случай марранской апории, настоящим мастером которой 14 веков спустя станет Жак Деррида, апории неразрешимого противоречия между клятвой в верности иной культуре и тайным отступничеством, открытой связью с официально принятой идентичностью и отказом от закрытости идентичности. При показном отказе от еврейского происхождения манифест сохраняет его наряду с парадоксальной верностью лжесвидетельству.

Восстание против *обращенных* 1449 г. в Толедо повлекло за собой трибуналы и радикальные законы, исключавшие новых христиан из католической общины и ставшие, согласно Давиду Ниненбергу, «первыми актами расистского законодательства в Европе». Оба этих события – появление классификации, определяющей новый тип людей, и кризис, ведущий к их физическому истреблению, были равно важны для Деррида при выборе места для исповеди (с. 2). В книге «Архивная лихорадка: Фрейдистское впечатление» мыслитель упоминает марранов, с которыми *всегда* тайно себя идентифицировал, однако, по мнению Бьелик-Робсон, хотя трудно определить, когда он стал считать себя «своего рода марраном», его марранизм проявился раньше 1990-х годов. В документальном фильме Сафаи Фатхи 1999 г.¹ Деррида ссылается на упорство марранов в хранении тайн как искусство сопротивления начавшейся в конце 1990-х годов политике «террора прозрачности и официальной идентичности» (с. 3).

«Повсюду, где мы пытаемся уничтожить таинственность и хранение секретов, возникает угроза тоталитаризма. Тоталитаризм – сокрушитель секретности: ты признаешься, исповедуешься, говоришь то, что действительно думаешь. Тайной тактической миссией маррана является то, что скрываемую тайну следует хранить, уважать. Что такое абсолютная тайна? Этим вопросом я был одержим столь же, сколь и своим предполагаемым еврейско-испанским происхождением. *Эти навязчивые идеи слились в фигуру маррана.*

¹ «D'ailleurs Derrida».

Я постепенно начал идентифицировать себя с тем, кто хранит тайну, которая превосходит его самого и к которой у него нет доступа. Словно я был марраном из марранов, [...] мирским марраном, марраном, лишившимся еврейских и испанских корней своего марранства, своего рода универсальным марраном» (с. 3).

Деррида сказал это в бывшей синагоге Толедо, бывшей когда-то мечетью, а ныне ставшей церковью Санта-Мария-ла-Бланка. Дистанцируясь от Деррида-актера, он тайно идентифицировал себя с толедским слепым, корпящим над своей абсолютной тайной, которую нельзя ни видеть, ни показывать. Когда объектив обращался к нему и во время съемок, он оставался собой в своем абсолютном одиночестве, обращенным повсюду, обращенным к себе во внутреннем осознании своей тайны. *Его* тайны. Тайны, относительно которой и ныне и вовеки мы будем знать, что ничего не узнаем (Фильм 1999) (там же)

Деррида предупреждает против подобных попыток «овладеть абсолютным знанием о слепом пятне». «Не существует метаязыка, способного не лжесвидетельствовать о лжесвидетельствовании, истина о предательстве отсутствует». Даже если слепое пятно – место, организовывающее дискурсы и знание, его нельзя пересказать, показать, продемонстрировать; нет метаязыка, способного огласить его полноту. Толедский слепец становится персонификацией тайны марранов, которую невозможно «перелицевать / вывернуть»; пока она определяет все повороты и извилины идиомы Деррида, все тропы его комплексной риторической стратегии, она останется невыворачиваемой и недвижимой.

Идентифицируя себя больше со Слепцом, чем с Актером, Деррида говорит: «Мой развод с актером, между всеми персонажами, которых я играю, и мной самим, начался задолго до этого фильма. Они множились и разрастались в течении всей моей жизни». «Весь мир – сцена, все мужчины и женщины – простые актеры», – Деррида повторяет слова другого Жака из комедии У. Шекспира «Как вам это понравится», а также П. Кальдерона де ла Барка, испанского драматурга, маррана по происхождению, сравнивавшего жизнь со сном и театральным спектаклем. Импликацию этого утверждения во фрейдистской манере и в связи с цензурой, запрещающей марранам разглашать их тайну, осуществил

Норман Симмс в книге «Маски в зеркале: марранство в еврейском опыте»¹, утверждавший: «Жизнь – это сон, сон это жизнь, как пишет Кальдерон де Барка; однако в то же время внутри традиционно воспринимаемого сна существует необычайно многосторонний и цензурированный сон, в той же мере, в какой внутри проповедуемой и практикуемой жизни существует тайная»². Жизнь Деррида – *кинофильм*, парад постоянно «множащихся и разрастающихся» персонажей, постоянный спектакль с неисправимым несоответствием между ним и его образами, глубинным «я», оставшимся сокрытым, и демонстрируемыми «я-актерами», и таким образом, остающийся за пределами возможности самоидентификации или *savoir absolu*³. Деррида занимает абсолютное сокрытое как противоположное Гегелевскому абсолютному знанию – усиливаемая криптоверой марранов разница между иудейским Богом Сокрытия и христианским Богом Света и Откровения относится к тому, что Гегель назвал *die veroffenbarte Religion*⁴, полностью видимой, апокалиптической, обнажающей все тайны (с. 4–5). Надевая маску еще одного Иакова (подобно иному Аврааму Ф. Кафки), Деррида поясняет свой спектакль в синагоге, превращенной в католическую церковь:

«Актёр медитирует над заблуждением маррана из-за собственного симулякра⁵ [...] Грезя о иудейско-андалузской диаспоре, потерявшей между синагогами и мечетями Толедо, он говорит себе, как Иаков, уstraшенный своим сном⁶, “истинно Господь присутствует на месте сем; а я не знал!”⁷ и добавляет “как страшно сие место! это не иное что, как дом Божий, это врата небесные”»⁸. Одновременно ссылаясь на небесную лестницу Иакова и маррано-

¹ Simms N. *Masks in the Mirror: Marranism in Jewish Experience*. – New : Peter Lang, 2006. – hardback. – IX + 144 p.

² Ibid., p. 23.

³ *Savoir absolu* (фр.) – знания абсолютного.

⁴ *Die veroffenbarte Religion* (нем.) – Богооткровенная религия.

⁵ Симулякр – копия того, что на самом деле не существует.

⁶ Этот сон, известный как Лестница Иакова, описан в Ветхом завете (Быт. 28: 12–22).

⁷ Быт. 28: 16.

⁸ Там же.

кабалистический трактат Авраама Когена де Эррера «Врата неба», прочитанный Спинозой, образцовый «марран разума» Деррида-Актер начинает говорить о «Едином Боге»: «Его присутствие в Его отсутствии. Он там, где Его нет, Он где-то там, иначе и в других местах, и к тому же и кроме того, *дабы* не быть здесь». Мир, связанный с синекдохой¹ Толедо, кажущийся «покинутый Богом, превращается в пустыню Божью». Это ужасающее место всеобщей ссылки, где все лишь «универсальные марраны», неустанно блуждающие по пустыне, навеки отрезанные от своих корней, вырванных из Астарты, непреложного сокрытия, слепого пятна всего сущего. Величайшая тайна, или «сод» из версии понимания Деррида «Пардеса» – тайны абсолютной. Однако тайная идентификация с толедским слепым предполагает к тому же микрокосмическую интерпретацию: наблюдение за ненаблюдаемым человеком ради определения «слепого пятна» маррана – это место, где для мыслителя все начинается.

Согласно Э.Г. Цивин, марран вторгается в творчество Деррида для названия антиидентитарной категории, с помощью которой он парадоксально осуществляет определенную идентификацию. Марран предстает апоричной идентичностью, намеренной разрушить все остальные. Деррида представляется не только «последним из евреев», но и «последним из марранов». Худшим, «ниже, чем пыль», самым заблудшим в лабиринте тайны, ведущем во внутреннюю крипту без дверей, окон и ключей, но одновременно поэтому и первым – настоящим хранителем неприкосновенной тайны (р. 5–6). Не / идентичность маррана – идентификации в разрыве идентификации, то же грустное празднование, анализ конечного «бесконечного», новое и новое достижение непреодолимой границы – слепого пятна, которое никогда не станет полностью открытым и ясным в свете солнца.

Свой мидраш Бьелик-Робсон, называющая себя марраном польской католической культуры (с. 19), видит в уважении к абсолютной тайне: она не может сделать марранство Деррида «менее загадочным» в апокалиптической манере открытия и обнажения вещей в свете откровения или разума: оно не представит «обна-

¹ Троп, разновидность метонимии, переносящий общее на частное, реже наоборот.

женного Деррида» в «секретной литературе», но основывается на концепции криптофории¹ Н. Абрахама и М. Торок, наиболее уместной для характеристики условий хранения марранами неразглашаемой тайны. Она постаралась быть «пристойной» в обнажении секретов Деррида. Это подразумевает определенную сдержанность – любимое слово философа в «Вере и знании» – в выдвижении смелых гипотез в отношении его секретов, но и созерцательный тон, которым они излагаются. Подобно традиционным комментариям раввинов, скорее дополняющих интерпретацию, нежели препарирующих текст в поисках скрытого значения, мидраш мыслительницы «множит и распространяет» послание Деррида так же, как, по его мнению, испанские марраны – мессианское послание откровения Авраама при невозможности передачи «лицом к лицу» (р. 6–7). Также полон сомнений призыв к Просвещению или Йовелю², называемом Спинозой «марранизмом разума»: вере в силу рационального скепсиса, методично сомневающегося во всем, кроме права на сомнение, ради которого «марран разума» почти готов сгореть в огне самосожжения – *auto da fé*. Вера и знание, исповедь и методичное сомнение, религия и секуляризация сплелись в одной апоричной фигуре, парадигматичном субъекте модерна. Бьелик-Робсон подчеркивает, что Деррида не подходит под определение К.Ф. Гебхарда³: «Марран – католик без веры, еврей без знания, но с волей». Марранизм Деррида – сознательный выбор, и включает проблему веры (иудейской и католической) и атеизма. Мидраш Э. Сиксу в труде «Портрет Жака Деррида как молодого еврейского святого» заставляет ее заявить: «Марран вышел из Деррида подобно необъявленному мессии. Заблудший, он вновь находит себя в этом герое, оказавшись лицом к

¹ «Ношение крипы», или передача зашифрованных сообщений посредством букв, символов, цифр или кодов.

² Йовель – в иудаизме звук бараньего рога, оглашающий наступление Юбилейного года, когда рабы отпускались и заложенные дома вне городских стен возвращались исконному владельцу; в католицизме – год, когда возможно получение полной индульгенции, освобождающей от всех возможных наказаний за грехи.

³ Личный врач и школьный друг Г. Гиммлера, один из главных организаторов медицинских экспериментов над заключенными концлагерей.

лицу со своим альтер эго» (р. 7–8). Для Деррида марран – не просто слово, но и призыв, сплавляющийся с тайной, происходящей от его еврейского имени – Илия (р. 8–9). Он и прежде был марраном, не признавая этого, евреем без знания, хранителем наполовину сожженной и от этого еще более трогающей книги. Для «истинного маррана», не знающего о своем марранстве, характерно отсутствие рефлексивного измерения самоанализа, крепости в августи-нианском христианстве. М. Лейбовиц обращает внимание на терапевтическую ценность для Деррида марранской мечтательности, облегчающей травматичное давление апории – быть евреем и им не являться. Слово «еврей» приходит к нему извне, заряженное угрозой и подобное «выжженному клейму». Слово «марран» приходит гораздо позже детских травм и вызывает любовь (р. 9). Деррида стремится превратить трагичную криптофонию маррана – несение крипты как бремени ушедшего в лету иудаизма, ужасной «судьбы всего рода» в парадоксальную возможность, благоприятствующую травму, способную превратить «некротизированную кость» еврейского наследия в многоцветное внутреннее присутствие, не вполне живого, но и не до конца мертвого, содержащее мессианское лишение всего. Мечты невообразимо воплощают в реальность: мечтатель пробуждается, и находится тот, кто исцеляет слепоту. После осознания марранства отношение к иудаизму обрело ясные очертания – это уже не пытка, напротив, его древность придает чувство защищенности. Деррида становится защитником веры, укрепляясь в секретности своей мессианской миссии (р. 10). Деррида воспринял марранский призыв как дар, не проклятие, не потому что он соответствует его преставлению о страдающем еврее, предавшем все и вся, но потому что он избавил его от прежнего «мученического семитизма» (с. 11). Ассоциируя Деррида с августинской традицией «счастливой вины» (*felix culpa*)¹, Сиксу утверждает: «К счастью, была вина, поэтому стало возможным искупление». Новаторский проект Деррида, провозгласившего «мессианское обрезание всего», – типично марранский. Марран – олицетворение Забвения и поэтому возвышен. Хранитель крипты памяти забывает ее трактовку и доступ к ней: хранимая тайна –

¹ Концепция, предполагающая частичное обретение человечеством после грехопадения блага, включая искупительную жертву Иисуса Христа.

утраченный секрет (р. 11). Сила забвения, противоположная понятию гражданства, позволяет марранам множиться, распространяться, по словам С. Розенцвейга, «продвигаться по всей орбите творения». Мессианское перерождение, основывающееся на «отвергнутых камнях» марранов, состоит в видении нового универсального союза и новой универсальной религии, продиктованной не ревнивым Богом, высекшим свой незабвенный закон в камне, но как «благородный Бог, заставивший забыть, представляемый как греко-авраамическая версия Хоры»¹. Апория «я еврей или бегу от еврейства» не столь мучительна в марранском «два в одном». Деррида подобен Улиссу Д. Джойса, возвращающемуся в дом, переставший быть его домом. Процедура обновления связана с определенным риском: «деиудайзация» не обязательно приведет к «реиудайзации» (р. 12–13).

Одна из целей книги – продемонстрировать, что своим марранством Деррида поставил на кон все элементы истории марранов (мыслительница считает, что о марранстве он знает больше, чем признает). Антиномическое мессианство, проистекающее из наиболее отвергаемых камней, тайное желание возобновить «тошнотворную традицию», рискованное обращение к «теологии кочевника», признание инвестиции как способа выживания ядром учения авраамической религии, сублимированный образ Забвения / Помилования как верный путь следования за сокрытым / скрывающимся Богом – все эти мотивы присутствуют у Деррида, особенно в поздний период. Приверженность постоянно ускользающему тайному измерению «где-то там, в другом месте» также происходит от марранов. Согласно Серту, «новые христиане» – Хуан де ла Крус и Тереза Авильская – открывают мистические повествования, ведущиеся из иномирья – не-места радикальной внутренней духовности, приветствующего беженцев из внешнего мира определенных идентичностей. Эти «разделенные души» (Джеймс ван Прааг) раздирались пополам благодаря внутреннему «я»: лицо «нового христианина» было предназначено современникам, маска исключенного еврея была особенно популярна среди «просветлен-

¹ В семиотике Хора – пространство, дающая место Бытию. У Платона – бесформенный интервал, подобный небытию, расположенный между идеальным царством форм и тем, где они «копируются» в чувственном измерении.

ных» верующих: Мельхиора де Ходенкутера, Бернардина Товара, Педро Руиса де Алькараса и других, вносивших «стиль конверсо»¹ в плутовской роман, поэзию и волнующих литературу Золотого века критической иронией или безудержным лиризмом, который А. Кастро ассоциировал с «мученическим семитизмом». Неофиты, далекие от традиционного испанского католицизма, стремились освободиться от формализма синагоги, были соблазнены эрasmианской концепцией евангелической плоти и отвергали доктринальный расизм ранжирования по «чистоте крови», читали Библию и внесли в толкование Писания мистическую игру иного «духа» (р. 13–14). Эти «презренные» стали выдающимися францисканцами (Франциско де Осуна, Диего де Эстелла), августинцами, иезуитами, кармелитками. Со времен Хуана де Авилы, сделавшего Университет Базцы «убежищем» для «новых христиан», до Молинаса² создавался странный союз соединивших мистику с «нечистой кровью». Встреча двух религий позволила новым христианам открыть дискурс, свободный от религиозной догматики в духе спиритуального маррранизма, основанного на внутренней чистоте и «фальши» внешнего. Так же, как массовое принятие немецкой культуры евреями в XIX в. обеспечило необычайную интеллектуальную продуктивность, расцвет мистики XVI–XVII вв. стал результатом еврейской инакости в толковании католических идиом. Деррида соглашался с разделением М. Серту мистики на «генеалогическую», вдохновенную неоплатониками и отчасти присутствующую в спиритизме Экхарта³, и менее «беспокойную», но более «блуждающую», «камерную» (р. 14). Будучи философом языка, он сокрушался из-за невозможности краткого перевода на французский язык слова «elsewhere»⁴, означающего в греко-христианской философии места трансцендентности, абсолютного «где-то еще». Себя мыслитель сравнивает с ткачом, ткущим зана-

¹ Обращенные евреи.

² Имеется в виду Мигель де Молинас (1628–1696), испанский богослов, мистик, основоположник квиетизма – учения о приоритете божественной благодати и необходимости полной смиренности воли грешника.

³ Майстер Толле (1260–1328) – немецкий теолог и философ, один из виднейших христианских мистиков.

⁴ Elsewhere (англ.) – «где-то в другом месте».

вес с обратной стороны, не от запрещенной основы, но одновременно к ней и от нее (р. 15). Свою экспериментальную «теологию маррана» деконструктивист называет литературным предприятием, строя свою философию по модели литературной наррации.

Бьелик-Робсон пытается реконструировать уникальное метафизическое видение мыслителя на основании «выживших останков» старых религий и теологий, которые, по его словам, все еще можно найти в секретной литературе: дух Л. Витгенштейна по-прежнему восстает из пепла. Согласно Деррида, тайна литературы марранов состоит в сокрытии, но одновременно несет послание о «мессианском обрезании всего», не поддерживаясь традиционными формами культа, но более искренне относясь к безымянному мессианскому призванию.

Одной из основных целей исследования является освещение «метафизики не-идентичности: отдельного голоса маррана» (р. 16–39). Обобщение опыта марранов приведет к концептуализации политики их идентичности, не как иных, но носителей нового универсализма, к фундаментальной человеческой экзистенциальной и интеллектуальной свободе (р. 17).

Универсализм Деррида Бьелик-Робсон представляет как полемичную версию «обращенного павликианства», происходящего от учения Саула / Павла. Израильский историк Клод Б. Стучинский назвал стремлением к интернационализации, испытывавшейся Деррида в молодости типичным для многих поколений иберийских марранов, обращавшихся к Павлу – еврею и Апостолу язычников – в поисках вдохновения и легитимизации (р. 18). В интервью с Э. Вебер философ, ссылаясь на раны обстоятельств, описал свой вариант тшувы¹ как парадоксальную одержимость избеганием (р. 20–21). Возврат он называет «невозможным предприятием». Инверсия атрибуции маррана «из обвиняемых в потенциальные мессии» является необходимым моментом деконструкции. Деконструктивистский поворот направлен на внутреннее превращение катастрофы в выход, ее аннулирующий. Тропы рассматриваются как путешествия, смена мест, перенос или транспозиция, так как риторика путешествия уместна для маррана

¹ В иудаизме – раскаяние, «возврат, поворот, обращение к Творцу».

(р. 21–22). «Несостоятельность любого якоря, наиболее осязаемая для маррана, превращает метафорическую катастрофу в катахрезу: троп, который никогда не вернется к утраченным истокам. С. Хэндлмэн находит поиски иудаизма Деррида горестными для традиционной религии, Дж.Д. Капуто видит беду в заблуждении философа в апоретическом «еврействе без еврейства», Г. Эфрат связывает трагедию с самим мыслителем, обремененным ностальгической ношей, понимаемой как «носталжерия»¹, багажом «иногю иудаизма», как крестом. Распятие еврея Деррида продолжается всю жизнь, не принося «искупительное интеллектуальное вознесение», но обрекая на прах, память, скорбь, смерть без гегелианского феникса разума, способного возродиться из праха. «Мертвый иудаизм» – реликт, гарантирующий деконструктивистскому проекту мрачные ностальгические тона вечной ссылки (р. 22). Теолого-биографические противоречия обрекают Деррида на нескончаемый траурный Йом-Кипур², мрачное празднование отрезания от корней и удаления в пустыню вечных блужданий. С. Хаммершлаг утверждает, что философ использовал проблемные отношения с иудаизмом для дискурса о бытии евреем, капитализировал его двусмысленность и противоречивость в политических целях и определил как деконструктивизм, поставив под вопрос партикуляристскую политику идентичности и дискурс о политическом универсализме или гуманизме.

Бьелик-Робсон показывает, что марранизм Деррида демонстрирует скрытую форму жизни, не «курортный вариант» и не выражение беспомощности перед «носталжеристской» апорией, но желаемое, выбранное тайное самоназвание, дающее возможность стать последним, но не нижайшим из евреев (р. 23). Для мыслителя универсальным еврейское призвание заключается в представлении универсальной ответственности любого из живущих (р. 24). Универсальное марранство Вольфсон называет зеркалом для всех евреев, которое следует постоянно держать перед глазами, дабы не впасть в «догматическую дремоту идентификационной замкнутости» (р. 25–26).

¹ Словотворческое производное от «ностальгии» и «Алжира».

² Один из важнейших праздников иудаизма, день поста, покаяния и отпущения грехов.

В разделе «Метафизика неидентичности» (р. 26–38) подчеркивается, что провозглашение себя Деррида «ленивым марраном» основывается на глубоком криптотеологическом измерении. Желание стать марраном означает свободу «перепрыгнуть плетни» отдельных идентичностей и привлечь к религиозному мышлению, не ограниченному догматами ортодоксии. Г. Шолем продемонстрировал связь марранизма с антиномизмом: идея марранизма обрела глубокий символический потенциал, связанный с мессианским ферментом саббатизма¹. А.М. Кардосо в трактате «Щит Авраама» утверждал, что истинная вера может быть только скрытой, с чем Шолем соглашался, продемонстрировав потенциальное противоречие между передаваемой традицией и традицией как сокрытой истине (р. 26–27). Традиция ценна после забвения и возрождения во внутренней апории. «Объект» Шолема – «обитатель крипты» Деррида. Традиция, передавая, неизменно предает его: марранизм более криптофоничен, чем иудаизм.

Если аутентичная традиция должна остаться сокрытой, единственный способ ее сохранения – молчание маррана, указывающее на кризис (р. 27). При тотальном забвении у традиции есть шанс возродиться, как феникс из пепла (р. 28). Для Ницше в «Веселой науке» жизнь не является аргументом. Она становится таковой лишь обладая силой верифицировать даже самые ложные предпосылки (р. 29). Марраны, которые предпочли жизнь мученической смерти ради веры лишь прервали «цепь традиции», тайно сохранив ядро Учения. Выживание не предполагает чувства вины живых: традицию можно возродить и на «отвергнутых камнях». Благодаря трактату Кордосо Шолем научился «молчать на иврите». Лишь внутренняя вера истинна, внешнюю меняют как одежды (р. 30). Для саббатизма принятие христианства или ислама – возможность распространения истинной веры, заполнения искрами «разбитых сосудов» и проникновения в самые мрачные области сотворенного мира (р. 31). Так же как Эстер / Астара скрывает свое происхождение во благо собственного народа, *обращенный* мессия принесет избавление евреям и другим народам, обреченным на вечную ссылку. Теология марранов теряет негативную

¹ Направление иудаизма, возникшее в 1665 г., когда каббалист Шабтай Цви объявил себя мессией.

коннотацию, даруя надежду на жизнь, веру и мысль. Тайная Тора противоречит открытой (р. 32). Согласно Я. Ассману, мозаизм¹ возник на основании принципа нормативной инверсии, превратив внушающее отвращение в обязательство. Согласно Соммеру, ссылка для персонажей Ветхого Завета в какой-то мере не является таковой, дом, который они покидают, представляет что-то меньшее, чем дом. Парадигматическая деконструкция Деррида бинарности дома-ссылки для маррана, захваченного апорией исхода-прибытия, становится посланием, исходящим из самой Торы. Изгнание – как из Рая, так и из Египта в пустыню – не является негативной концепцией и гармонично интерферируется с Исходом. Для Деррида высланный – распространяющийся и множющийся посланец – герой, которого Бог отсылает во внешний мир, заставляя погружаться в его суетность. В постоянно шеллингианском отходе от Бога кольцо марранов образует внешнюю периферию расширяющегося круговорота (р. 33–34). Шолем предпочитает слово «изгнание» (*geirash*), связанное с избранным им именем Гершом (*Gershon*): ссылка представляет и универсальное состояние, и трагедию отчуждения. Для Шолема и Деррида еврейская традиция противоположна традиции священного центра, ностальгически обрисованного в поэзии У.Б. Йейтса. Она ниспровергает схемы бинарности между домом и внешним миром, космосом и хаосом, центром и ссылкой, которые феноменологи религии считают определяющими, и означают радикально иную вселенную сверхъестественного, у которого нет позитивной противоположности: уюта родного дома. Пролептическое² мессианское Движение рвется вперед, не предлагая новый топос³ «земли обетованной», но разрушая все топосы ошибочных традиций. Согласно Д.В. Винникотту, дом – не больше, чем место ухода, которое покидают, повзрослев, и никогда не оглядываются в ретроградной ностальгии. Г. Ландауэр, следуя заповедям Моисея, критиковал все существующие религии и философские утопии как ложные фантазии, отчасти навеянные мессианской мечтой создать общество без несча-

¹ «Следование законам Моисея» – монотеистическая религия, возникшая у подножия горы Синай.

² Предвосхищающее.

³ Место.

ствий и несправедливости и «одомашнить» мир, навеки оставшийся ссылкой (р. 34). По словам Соммера, язык Торы – язык перемещений, и эта обескураживающая традиция исходит от Бога, изгоняющего божественное от Себя, из Царства Божьего. Перед изгнанием Адама и Евы из Эдема, Авраама из места рождения и всего Израиля из Египта Бог сам стал эмиссаром, превратившись в свои знаки, подвергшись опасности записи, без живого присутствия, способного информировать верующих об истинных намерениях. Таково условие вечной ссылки, диаспоры, письма. Онтоотеологический марран Деррида становится криптофором¹ универсального модуса существования, который, в соответствии с логикой однозначности, разделяет и Бог. Эта логика ведет к деконструкции бинарности хозяин / гость. Старофранцузское слово *hôte*, означающее одновременно «хозяин» и «гость», подходит концепции маррана и их Бога, находящегося в мире не в ссылке и не дома, как верно и обратное (р. 35–36). Улыбка Бога, озаряющая мир, делает все сверхъестественным, забвение – стратегией искупления. Себя мыслитель определяет как пророка без пророчеств и не пророка одновременно. Иудаизм без иудаизма, забвение без забвения – эти и другие апории, воспринимавшиеся как тупики, стали реальностью маррана. Мудрость переводит непере译имое: свидетель-марран, переживший смерть как еврей, переводит абстрактную апорию выживания вопреки смерти собственной идентичности в трудные условия постоянного выживания (р. 36–37).

Задача автора – доказать, что Деррида-марран – новый Деррида и цельный одновременно, подобный его позднему «новому Аврааму»: даже в ранних трудах прослеживается «серьезность игры комедианта Деррида, где практически все превращается в игру, шутку, рассказ истории». Себя он воспринимал как безумного персонажа, комичного и трагичного одновременно, приверженного чертовски сложной задаче – быть неверным ради духа верности. Нелегко быть марраном, предавая без предательства, придавая философии ее величие в трагическом и комическом измерениях (р. 37–38). «Религия без религии» Деррида – идиосинкразическая (Д.Д. Капуто) (р. 38).

¹ Носитель крипто.

В разделе «Тайна: как не избежать слов» (р. 39–49) отмечается, что Деррида никогда не подчеркивал и не замалчивал своего еврейства, демонстрируя его в марранской манере тропами сокрытия, уклонения и избегания, что ярко проявилось в труде «О духе. Хайдеггер и вопрос». Про себя мыслитель писал, что думает в тех же модальностях избегания «утверждения без высказывания, написания без написания, использования слов без их употребления». Деррида снова ссылается на свой секрет, который не открывается, но повторяется много раз благодаря «телесному языку» симптомов с печатью обрезания и памятью плоти с цепочками значений, обремененных ритмом заикания и создающих области затруднения речи, согласно Лакану позволяющие реальности выйти на первый план. В отличие от этого мыслителя, предлагающего излечение в месте Реальности и Истины, Деррида, постоянно подчеркивающий свою «устойчивость к психоанализу», не верит урокам «благости возвращения». Не возвращаясь в еврейство, он остается в Эдеме французской культуры и языка, помещенных в обширную область расстройства речи: отличное всегда устремлено вперед и никогда не оглядывается (р. 39). Никому не удалось угостить французскую «скученность» более веселым напитком, – характеризует Киксу манеру философа превращать затруднения речи в мастерскую лингвистическую инновацию, в чем у него был лишь один равный – Джеймс Джойс. Именно отказ от возвращения и неустанное продвижение вперед приближает Деррида к его корням больше, чем «возвращение» или обращение. Простое возвращение противоречит повелению Бога Аврааму оставить свой дом. Верность происхождению парадоксально заключается в постоянстве Исхода, аннулирующем возвращение. Это делает Деррида более точным интерпретатором Завета, чем критикуемый им за пуризм Левинас, противопоставляющий номадизм греческому идеалу возвращения Одиссея, доминирующему в западноевропейской мысли от Платона до Гегеля. Вавилонский элемент дробления и смешения языков обеспечил нечестивому городу привилегию в откровении по сравнению с архипуристским Синаем – исток инакости: мессианский ритм отличия и рассеивания любого единообразия, а также отсрочку окончательной закрытости. Провозглашение приверженности французской католической культуре не

означало отказа от еврейских корней, позволив принадлежать к той и другим одновременно. Деррида минимизирует отношение с марранством, но желает быть открытым. Афоризм Д.В. Винникотта «Радостно оставаться сокрытым, но катастрофа – остаться не открытым» прекрасно описывает марранство Деррида (р. 40–41). Мыслитель избегает любых внешних идентификации и принадлежности, подобно августинскому маррану, превращенному Терезой Авильской в мистика-святого, всегда влекомому вперед, к своей внутренней цитадели. Он не хотел бы остаться *заключенным в культуру тайны*, предпочитая остаться подобным маррану, неожиданно появляющемуся во всех его произведениях. Секрет маррана не окружен непреодолимым гало таинственности, побуждая копать глубже. Ассоциируя негативную теологию с психоанализом, Деррида приближается к тайне во фрейдистской манере отрицания, отречения, косвенно утверждающего содержание, страстно отрицаемое вниманием. Отказ снимает покров с секрета: в его парадоксальной природе заложена тенденция к открытию. В том, что можно говорить о иудаизме и исламе, уже заложена внутренняя пустыня, заставляющая вопрос резонировать. Три парадигмы [Платонова, неоплатоническая и хейдеггерианская. – А. Б.-Р.] окружают резонансное пространство, о котором почти ничего не говорится (р. 41–42). Сентенция Витгенштейна о молчании, необходимом для хранения тайны, тем не менее позволяет продемонстрировать ее. Невысказываемая отличность маррана расщепляет и смешивает все монологические традиции. Э.Г. Цивин в «Спектре маррана» подходил к марранству Деррида в свете знания сефардов (р. 42). Бьелик-Робсон предпочитает «разбавить» идею исторического маррана, используя ее как троп и прибегая к аналогичному марранскому опыту ссылки и культурно-религиозной нечистоты с опорой на Шолема, Бенджамина, Розенцвейга, Адорно, Киксу и т.д. Ее цель – представить Деррида в «тайном обществе» мыслителей, постоянно боровшихся с «условиями маррана», делающих ссылку отчасти не таковой и дом меньшим, чем дом, и показать его деконструктивистский путь (р. 43). На попытки сторонников Фихте связать мыслителя с наследием франкфуртской школы, «развиравшими» философию мессианским пылом, Бьелик-Робсон отвечает, что бытие марраном означает одиночество и, следовательно,

предательство ближнего, привычку думать, что он один что-то из себя представляет, привычку к самой идиосинкризической из возможных сингулярностей, означающей выбирать не родство, но неродственность, постоянно пытаться проникнуть в самые отдаленные области инакости, игнорируя тех, кто трудится на той же марранской мельнице. Секрет желает остаться секретом: уникальная травма-рана от неизлечимого нарциссизма отказывается от превращения в «обычное несчастье». Деррида был великим «еврейским святым» и «марраном-нарциссом», но в этой «неразделимой целостности», сформированной разрозненностью понятия «мы». Тень принуждения к нарциссизму была необходима для выживания. Внутренний голос призывает маррана заявить о близости к тем, кому угрожает тот же тернистый путь, но что-то в нем всегда будет повторять «нет»: вопреки обещаниям развить темы, общие у него с Адорно, этого он не сделал (р. 44–45). Логiku его забывчивости определило «уважение к тайне».

В разделе «Антиномическое головокружение: Между высокомерием и смирением» (р. 45–49) подчеркивается, что игнорирование марранизма Деррида стало бы катастрофой и для самого французского мыслителя, и для тех, кто упорно пытается понять его. Радость от сокрытия испытывают лишь при обнаружении (Д.В. Винникотт). Если марранизм – часть тайны Деррида, то часть важнейшая – один из критических ключей к несомой им крипте, захороненной на поверхности его многогранной самости как еще одно название инакости философа. Нет ничего унижительного в его признании себя «последним из евреев»: отношение маррана к тайне красной нитью проходит через все произведения. Сверхъестественность как определяющая истина иудаизма, парадоксальной традиции инакости, разделения и бегства от своих корней, делает Деррида «первым из евреев». Следуя требованию Шолема «каждый еврей обязан быть марраном», он «нормативной инверсией» обратил постыдное в обязательство. Головокружительные колебания между высшим и низшим характеризуют все антиномические течения мессианской мысли, пытающейся строить новый храм на отвергнутых камнях, и, едва возведя, погибающей под тяжестью накопленных архивов, чтобы возродиться вновь и вновь. Дух должен оставаться тайным, не воздвигая хра-

мов, не имея идентичности и избегая онтологической классификации в качестве существующего или несуществующего. При интерпретации Деррида мыслительница в типично марранской манере лавирует между Левинасом и Хайдеггером, идеалом истины, слишком хорошим для бытия и, следовательно, отличным от него, и концепцией предложенного бытия как дара. Объединяет радикальную справедливость и щедрое предложение бытия тот факт, что они никогда не воплотятся в «спектакле жизни», оставаясь абсолютно трансцендентными (р. 45–46). Они никогда не станут законополагающей архе, оспаривая сам принцип архифилии¹, лежащий в основе всех непротиворечивых традиций, основывающихся на стабильности своих договоров. Защищая Дух антиномизма, Деррида критикует «Захор» Йозефа Йерушалми, акцентирующего исключительность иудаизма как «архива памяти», который основывается на уникальном императиве «помнить». Провозглашается необходимость обратного – сожжения архива во имя не анархии, а еврейского духа «Руах». Если он состоит в мессианстве – универсальном призыве к радикальной справедливости, и из-за этого не принадлежит ни одной традиции, то должен превзойти Закон иудаизма или традиции шоломовского «данного». В духе Шабтая Цви², провозглашавшего ультимативной целью изучения Торы ее нарушение, Деррида видит предназначение еврейского архива в превращении в пепел. Универсальное мессианское невозможное бытие, даже выросшее из конкретной традиции, не может не превзойти ее. Прах свидетельствует не о смерти традиции, но о скрытой мессианской жизнеспособности: угли светят, отправляя к символическому чреву еврейской традиции – контрасту между яростной искрой мессианской истины и легким горением книг, которые следует помнить постоянно (р. 46). Марран – еврейский феникс, менее сублимированный, но способный пройти виртуальное аутодафе, хромая, блуждать как Иаков в пустыне, и выжить. Краткие пролегомены Деррида стратегии марранов, отождествляемой с мессианством, радикально отличным от остальных, предлагают универсальный вид еврейства, отличного от «законченного

¹ Любовь к прошлому, но здесь также любовь к первому принципу.

² Один из самых известных каббалистов, считающийся лжемессией.

иудаизма» раввинов и остающегося несокрушимой вечной истинной традицией, провозглашая психоанализ непосредственным рождением еврейской секретности. Предвкушение надежды на будущее утверждает еврейство больше, чем иудаизм, являясь «архивом без архивов», пережив пытку огнем и являясь «вспоминанием о будущем» (р. 47–48). Религиозному императиву народа, утверждаемому Йерушалми, философ противопоставляет мессианическую формулу всеобщей универсализации. Проводя параллель с фрейдистским бессознательным, Деррида определяет Захор¹ как глубоко сокрытый код, влияющий на «внутреннее обрезание» или «обрезание сердца» без коннотации «чистой духовности» Святого Павла / Саула. Закон, неодолимый как лучи света, диктует гипер-формализованную формулу судьбы, посвященной тайне, заставляя все больше говорить о будущем марранов. Гиперэтическая, гиперполитическая и гиперфилософская ответственность «пылает в ирредентистском ядре того, что называется еврейским». Тайное, спектральное, похожее на остаток, не поддающееся пониманию ни в одной философской и теологической идиоме, антиномичное в своем законоподобном запрете нарушать любой закон и стремящееся лишь к сингулярности, универсальное в своей яркой неопределенности, это ядро будет гореть, пока в ирредентистском духе не исцелит утраченное – чувство мессианской справедливости, заваленной множеством архивов-пирамид и множеством очевидных идентичностей многочисленных наименований Авраама (р. 48–49). Призывается хранить утраченный, заточенный в крипту, сокрытый, сожженный мессианизм и его ориентированный на будущее указатель обещания и надежды. Все остальное склонится перед Законом законов, и сам Закон останется неподверженным деконструкции. Бьелик-Робсон стремится доказать, что открыть секрет маррана Деррида означает «сохранить универсальную мессианическую перспективу. Его личная “катастрофа” – не быть открытым как маррана – приведет к большему бедствию – утрате мессианской идиомы, не имеющей своего языка и подобно духовным потомкам иберийских обращенных может говорить на иврите только всеми языками мира» (р. 49).

¹ Захор – еврейская история и еврейская память.

Главы исследования «Предать, предать снова, предать лучше: теология выживания марранов» (р. 51–93); «Тайные последователи скрытого Бога: атеизм марранов» (р. 95–135); «Безымянная спокойная жизнь: метафизика не-присутствия марранов» (р. 137–167); «Два серьезных маррана: Деррида и Киксу (с постоянными ссылками на Полди Блума¹)» (р. 169–217); «Ана-сообщество: совместная жизнь марранов» (р. 219–259) не только интерпретирует своеобразное, зачастую противоречивое творчество Деррида в контексте основных течений, концепций и философских течений иудаизма, но и создает комплексную перспективу, освещающую роль марранов в культурной истории.

Список литературы

1. Jewish Imaginaries of the Spanish Civil War: In Search of Poetic Justice / C. Gabbay ed. – London : Bloomsbury Academic, 2022. – 272 p. – (Comparative Jewish Literatures series).
2. Abraham N., Torok M. The Topography of Reality: Sketching a Metapsychology of Secrets // Abraham N., Torok M. The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis. – Chicago : Chicago University Press, 1994. – Vol. 1. – P. 157–161.
3. The Marrano Spectre. Derrida and Hispanism / ed. Erin Graff Zivin. – New York : Fordham University Press, 2019. – URL: <https://www.perlego.com/book/535981/the-marrano-specter-derrida-and-hispanism-pdf> (Last download: 23.04.2023).
4. Simms N. Masks in the Mirror: Marranism in Jewish Experience. – New York ; Oxford : Peter Lang, 2006. – 144 p.
5. Susak C.M. Rev. of the book Norman Simms: Masks in the Mirror: Marranism in Jewish Experience. – New York ; Oxford : Peter Lang, 2006. – 144 p. – URL: file:///C:/Users/itsbi/Downloads/Norman_Simms_Masks_in_the_Mirror.pdf (дата обращения: 22.04.2023).
6. Елад Нехораи: Истина је – Јевреји држе медије // Србин. инфо. Српске брзе интернет новине. – 2023. – 27.04. – URL: <https://srbin.info/svet/elad-nehorai-istina-je-jevreji-drze-medije/> (дата обращения: 27.04.2023).

¹ Леопольд Блум – герой романа Дж. Джойса «Уллис».

In memoriam

Ушел из жизни Лев Владимирович Скворцов (30.03.1931 – 08.08.2023), советский и российский философ, доктор философских наук, главный научный сотрудник ИНИОН РАН, ответственный секретарь редакционной коллегии информационно-аналитического журнала «Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия».

С 1958 г. Л.В. Скворцов работал заместителем главного редактора журнала «Философские науки», преподавал на философском факультете МГУ. В 1974–1986 гг. занимал должность советника министра культуры СССР, с 1986 по 1988 г. был помощником первого заместителя председателя Верховного Совета СССР. В 1988 г. Лев Владимирович начинает работать в ИНИОН АН СССР в должности заместителя директора Института. В 1997 г. был назначен руководителем Центра гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН. Центр осуществлял научно-информационную и научно-исследовательскую деятельность в области философии, культурологии, литературоведения и языкознания.

Л.В. Скворцов является автором более 150 научных работ, в том числе книг «Культура самосознания: человек в поисках истины своего бытия» (1989), «Гипотетический эзотеризм и гуманитарное самосознание» (2000), «Информационная культура и цельное знание» (2001), «Цивилизационные размышления: концепции категории постцивилизационной эволюции» (2016), «Цивилизационные опасности: философская интерпретация» (2018), «Истина самосознания: гетеротопия смысла» (2020). Л.В. Скворцов внес большой вклад в развитие ИНИОН РАН и гуманитарного научного знания.

Лев Владимирович был внимательным и отзывчивым руководителем, проникательным ученым, цельной личностью, порядочным и добрым человеком. Светлая память.

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

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ
2023 – № 4

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор Д.В. Валикова

Подписано к печати 29.08.2023

Формат 60×84/16	Бум. офсетная № 1
Печать офсетная	Цена свободная
Усл. печ. л. 13,0	Уч.-изд. л. 9,8
Тираж 300 экз.	Заказ №
(1–100 экз. – 1-й завод)	

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

Отдел печати и распространения изданий
Тел.: (925) 517-36-91
e-mail: inion-print@mail.ru

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

