

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**

**2024 – 1**

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. Месьюков* – д-р филос. наук (МПГУ), *Л.И. Мозговой* – д-р фи-  
лос. 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, *В.А. Яковлев* – д-р фи-  
лос. наук (МГУ)

Редактор-составитель – *А.И. Криман*

Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77-80874 от 21.04.2021

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гумани-  
тарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Фи-  
лософия = Social Sciences and Humanities. Domestic and Foreign Literature.  
Series 3: Philosophy» включен в Российский индекс научного цитирова-  
ния (РИНЦ).

ISSN 2219-8555  
DOI: 10.31249/rphil/2024.01.00

© ИНИОН РАН, 2024

---

## **СОДЕРЖАНИЕ**

### **СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Кимелев Ю.А. Неосхоластика во второй половине XX – на- чале XXI в. ....	7
Гринин Р.С. Реф. кн.: Шатле Л. Чоран, одинокий мыслитель, нуждающийся в писательстве .....	28

### **ЭТИКА**

Летов О.В. Этические аспекты в области разработки искусст- венного интеллекта (Обзор) .....	34
--	----

### **ЭСТЕТИКА**

Миловац Ж.В. Актуализация бессознательного в творческом процессе .....	45
---	----

### **ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ**

Летов О.В. Новые концепции в современной англоязычной философии науки .....	53
--	----

### **ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ**

Мельник С.В. Классификация видов межрелигиозного диало- га: новый подход .....	60
Думов А.В. Обсуждение определений экстремизма и террориз- ма на страницах журнала «Торои» (Обзор) .....	102
Глухов П.А. Рец. на кн.: Сапронов П.А. Мифология секуляр- ной культуры .....	120

---

Погорельская С.В. Религиозная мысль на переломе эпох. Рец. на кн.: Теология и философия религии в ранней Веймарской республике .....	124
--	-----

### **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Крылова С.Д. Влияние взглядов Г.В.Ф. Гегеля на мировоззрение западников и славянофилов .....	128
Цибизова И.М. Реф. ст.: Теория справедливой войны в произведениях Петра Петровича Негоша .....	143
Цибизова И.М. Переосмысление идеи Европы (Обзор) .....	150

### **ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Цибизова И.М. Рец. на кн.: Консерватизм и либертарианство в современном мире .....	173
Цибизова И.М. Рец. на кн.: МЭИТ: что это, чем он опасен и почему угрожает России .....	182
Погорельская С.В. Государство, демократия, право. Рец. на кн.: Драйер Х. Ханс Кельзен: введение .....	194

---

## **CONTENTS**

### **CONTEMPORARY PHILOSOPHY**

Kimelev Yu.A. Neoscholastics in the second half of the XX – beginning of the XXI century .....	7
Granin R.S. Ref. book: Chatelet L. Choran, a lonely thinker who needs to write .....	28

### **ETHICS**

Letov O.V. Ethical considerations in artificial intelligence development (Review) .....	34
---	----

### **AESTHETICS**

Milovats J.V. Actualization of the unconscious in the creative process .....	45
--	----

### **PHILOSOPHY OF SCIENCE AND TECHNOLOGY**

Letov O.V. New concepts in contemporary english philosophy of science.....	53
--	----

### **PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES**

Melnik S.V. Classification of types of interreligious dialogue: a new approach .....	60
Dumov A.V. Discussion about definitions of extremism and terrorism on the pages of «Topoi» (Review) .....	102
Glukhov S.V. Book review: P.A. Sapronov. Mythology of secular culture .....	120

---

Pogorelskaya S.V. Book review: Theology and philosophy of religion in the early Weimar republic .....	124
---	-----

## **SOCIAL PHILOSOPHY**

Krylova S.D. The influence of Hegel' ideas on the worldview of Westerners and Slavophiles .....	128
Tsibizova I.M. Ref. art.: Theory of just war in the works of Peter Petrovich Negosh .....	143
Tsibizova I.M. Rethinking the idea of Europe (Review) .....	150

## **POLITICAL PHILOSOPHY**

Tsibizova I.M. Book review: conservatism and libertarianism in the nowadays world .....	173
Tsibizova I.M. Book review: the phenomenon of MEIT: how is it dangerous and why is it threaten Russia? .....	182
Pogorelskaya S.V. Book review: Dreier H. Hans Kelsen: introduction .....	194

---

## СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 141.31; 141.319

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.01

КИМЕЛЕВ Ю.А.\* НЕОСХОЛАСТИКА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ  
XX – НАЧАЛЕ XXI в.

*Аннотация.* Исследование является завершающей частью тематического цикла статей, посвященных анализу неосхоластики<sup>1</sup>. Статья предлагает характеристику неосхоластики второй половины XX – начала XXI в. Демонстрируется определенное преобладание философско-антропологической проблематики в неосхоластике указанного периода. Рассматривается несколько влиятельных философско-антропологических концепций (К. Ранер, Э. Корет, Х. Арангурен), каждая из которых представляет собой определенный синтез современной неосхоластической теории.

*Ключевые слова:* неосхоластика; неотомизм; энциклопедия; неосхоластическая теория; философская антропология.

KIMELEV Yu.A. Neoscholastics in the second half of the XX – beginning of the XXI century

*Annotation.* The article forms a concluding part of a thematic set of articles dedicated to the analysis of neoscholasticism. The article aims at characterization of the neoscholasticism in the period of the

---

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

<sup>1</sup> Кимелев Ю.А. Неосхоластика и схоластическая традиция // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 3. – С. 85–106; Кимелев Ю.А. Неосхоластика первой половины XX в. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 9–25.

second half of the XX century and the beginning of the XXI century. This characterisation demonstrates predominance of philosophical-anthropological problematic in neoscholastic theory of the period. To prove this thesis the article examines influential neoscholastic philosophical anthropological conceptions (K. Rahner, E. Coreth, J. Aranguren). Each of these conceptions is a synthesis of contemporary neoscholastic theory.

*Keywords:* neoscholasticism; neotomism; encyclicals; neoscholastic theory; philosophical anthropology.

*Для цитирования:* Кимелев Ю.А. Неосхоластика во второй половине XX – начале XXI в. // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 7–27. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.01

Цель статьи – предложить общую краткую характеристику неосхоластической философии в ее актуальном состоянии. Неосхоластика, как она понимается здесь, представляет собой одно из направлений современной философии.

Термин «неосхоластика» может использоваться в двух основных смыслах. В широком смысле он обозначает движение возрождения и конструктивное использование различных течений средневековой западно-христианской схоластики, включая томизм. К неосхоластике в таком смысле можно отнести вдохновляемые августинианством течения христианского спиритуализма; течения, опирающиеся на философские учения великих представителей классической схоластической мысли Средневековья и послесредневековой схоластики. (Разнообразие неосхоластической философии в таком широком смысле нашло отражение и в интенсивной историко-философской работе по изучению схоластического наследия). В узком смысле неосхоластика совпадает с неотомизмом, представляющим собой ее наиболее распространенное и влиятельное течение.

Следует сразу же подчеркнуть, что отождествление католической философии с неосхоластической философией и утверждение о главенствующей роли неосхоластики в католическом комплексе теологических дисциплин ошибочны. Подобные представления неравномерно редуцируют плюрализм и богатство католической мысли.

Начиная с энциклики Льва XIII *Aeterni Patris* путь неотомизма определяется во многом pontificalными документами. Во второй половине XX в. значительное влияние на неотомистскую философию оказала энциклика папы Павла VI *Ecclesiam Suam*, обнародованная во время Второго Ватиканского собора (1964). Эта энциклика отражала общий дух собора, ориентируя на диалог с внецерковными силами во всех сферах культуры, в том числе в философии.

В 1998 г. появился новый документ – энциклика *Fides et Ratio* папы Иоанна Павла II. В этой энциклике предлагается ориентация для христианской философии в грядущем столетии, подобно тому, как в свое время в конце XIX в. энциклика *Aeterni Patris* призвана была задать ориентацию в приближающемся XX в.

Обе энциклики указывают на важность философии. В *Fides et Ratio* вновь предлагается избрать в качестве идеальной модели творчество Фомы Аквинского. В этом документе, резюмирующем философские воззрения Иоанна Павла II, в том числе его оценки неосхоластики, предлагаются пути разработки и обновления христианской философии будущего. Из всех папских энциклик *Fides et Ratio* предстает как наиболее конкретная в плане определения тех положений томистского учения, которые важны с точки зрения теологии как *intellectus fidei*. Предыдущие энциклики ограничивались указанием на томизм как на образцовую модель понимания отношений между верой и разумом, между теологией и философией. Энциклика *Fides et Ratio* предлагает не ограничиваться повторением давно известных формул. (Вместе с тем отношение католических мыслителей к идеям Фомы Аквинского никогда не было однозначно позитивным начиная с XIII в. и вплоть до наших дней. Неоднозначное или даже враждебное отношение связано главным образом с представлением о том, что Фома Аквинский, а то и томизм в целом утверждают приоритет разума по отношению к вере).

В настоящее время выделяют несколько основных версий неотомизма: «аристотелевский неотомизм»; «экзистенциальный неотомизм»; «трансцендентальный неотомизм»; «аналитический неотомизм».

«Аристотелевский неотомизм» – это по существу традиционный томизм, опирающийся на аристотелизм как конститутив-

ный элемент томизма. «Аристотелевский неотомизм» принципиальным образом связан с гилеморфизмом, правда аристотелевский гилеморфизм несколько переинтерпретируется.

«Экзистенциальный неотомизм» базируется на учении об «акте бытия», «акте существования». Приверженцы экзистенциального неотомизма утверждают, что какое-либо сущее происходит из 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 различие между субстанцией и актом ее существования.

«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. Основоположник этого направления неотомизма 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. В творчестве представителей трансцендентального неотомизма базисный подход приобретает вариативную конкретику.

«Аналитический неотомизм», оформившийся позднее других течений в неотомизме, – это совокупность концепций, стремящихся в той или иной форме сочетать подходы и теоремы англо-американской аналитической философии с идеями Фомы Аквинского. В аналитическом неотомизме преобладает разработка онтологической проблематики.

В полном соответствии с аналитической традицией Джон Хэлдейн утверждает в качестве отправного момента и основы своего рассуждения «очевидное в опыте и рефлексию относительно

него»<sup>1</sup>. Опыт и рефлексия указывают на вездесущие факты тождества и отличия. Это относится и к вещам. Первое различие, которое следует провести, – различие между вещами и их свойствами. Второе различие устанавливается внутри группировки свойств между существенными и контингентными свойствами. Последние могут приобретаться или утрачиваться без утраты вещью своей идентичности или прекращения существования. Такие свойства, или акциденты по своей природе, пребывают в субстанциях, они существуют вторичным образом, в то время как субстанции существуют сами по себе. Это следует понимать таким образом, что акциденты – это определенные виды вещей, пригодные к пребыванию в субстанциях, и не являются базисными в онтологическом смысле. И это не следует понимать так, что всякий акцидент необходимо пребывает в той или иной полноценной субстанции.

В рамках томистской онтологической схемы эмпирические субстанции являются а) структурирующий принцип и б) материю, в которой реализуется этот принцип. Структурирующий принцип – это форма, а материя – по аристотелевско-томистскому определению «первая материя», которую Дж. Хэлдейн предпочитает называть «материя вообще». При онтологическом анализе их следует считать метафизическими принципами, а не эмпирическими компонентами.

### **Философско-антропологическая ориентация как основная особенность современной неосхоластической теории**

Всякая неотомистская теория содержит в той или иной форме и в том или ином сочетании определенную метафизическую онтологию, теорию познания – метафизическую философско-антропологическую теорию, а также учение о морали.

Неизменное присутствие этих элементов задает неотомистской теории историческую устойчивость в плане преемственности, прежде всего содержательной. Указанные элементы в своем совокупном присутствии задают и целостный характер неотомистской

---

<sup>1</sup> Haldane J.L. A Thomist Metaphysics // Metaphysics / Ed. by R.M. Gale. – Cornwall : Blackwell, 2002. – P. 87–109.

теории. Именно эти элементы создают условия для диалогического характера существования неосхоластики в контексте современной философии.

В то же время указанные элементы в их теоретико-томистской определенности служат и фактором дифференциации и вариативности неосхоластической философии. Основные разновидности неотомизма, о которых шла речь выше, конституируются преобладанием онтологических, эпистемологических или морально-этических элементов.

Сказанное в общем плане о неизменных компонентах неотомистской метафизической теории, а также их роль в определении характера той или иной конкретной концепции позволяют сделать некоторые выводы относительно современной философской неосхоластической мысли. Главный вывод заключается в указании на известное преобладание процесса антропологизации этой мысли.

В этом важнейшую роль играет то, что можно назвать синтетическим потенциалом указанного процесса для неосхоластической теории. При этом речь идет и о возможностях интеграции содержания светской философии.

Предлагаемые реконструкции ряда влиятельных и оригинальных неотомистских философско-антропологических концепций призваны подтвердить высказанный аналитический тезис.

#### **«Фундаментально-теологическая антропология» Карла Ранера**

Карл Ранер – один из ведущих католических теологов и философов XX в. На протяжении десятилетий он оказывал глубокое воздействие на идейную жизнь католической церкви.

Здесь нас интересуют в первую очередь работы Ранера по антропологической проблематике. Этой проблематике Ранер уделял главное внимание в течение всей своей жизни. Разумеется, проблемы человека рассматриваются им и в философской, и в теологической перспективе. У Ранера христология и антропология образуют нерасторжимое единство. Концентрация синтетических усилий Ранера на антропологической проблематике была обусловлена стремлением создать «фундаментально-теологическое» ан-

тропологическое построение, которое могло бы послужить антропологическим основанием для всего здания веры.

Целью «фундаментально-теологического» антропологического построения К. Ранера является разработка «основных черт метафизической аналитики человека в перспективе его способности воспринимать слово Бога», разработка «онтологии человека как возможного восприемника божественного откровения»<sup>1</sup>.

Антропологическая концепция Ранера содержится, прежде всего, в его книгах «Дух в мире»<sup>2</sup> и «Слушатель слова»<sup>3</sup>. Первая посвящена преимущественно метафизике познания, вторая вырастает из анализа гносеологии Фомы Аквинского и становится основой разработки философско-религиозной антропологии.

Тесная связь между этими книгами обусловлена тем, что, по мнению Ранера, познание человеком Бога и самого себя осуществляется посредством познания мира. Существование Бога должно предстать в концепции Ранера как условие возможности познавательного отношения человека к миру, соответственно как основание самого бытия человека. Заключительные высказывания книги «Дух в мире» содержат, по сути, программу, которую Ранер стремится реализовать в книге «Слушатель слова». «Теологу Фоме человек представляется местом, где Бог показывает себя так, чтобы его можно было услышать в его слове откровения. Для того чтобы мы могли слышать, говорит ли Бог, мы должны знать, что он есть... его слово должно нас встретить там, где мы всегда уже есть, в земном месте в земной час»<sup>4</sup>.

Важно выделить следующий момент. В отличие от множества религиозных философов Ранер не исходит из образа человека как чего-то готового и известного, как чисто нейтральной предпосылки для последующего сверхъестественного «определения» и «завершения» человека. Ранер стремится показать, что сама сущ-

---

<sup>1</sup> Rahner K. Höner des Wortes: Zur Grubdlegung einer Religionsphilosophie. – Freiburg in Breisgau etc., 1963. – S. 44.

<sup>2</sup> Rahner K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas Von. – Aquin-Minchen : Kosel-Verl., 1857. – 415 S.

<sup>3</sup> Rahner K. Horer des Wortes: Zur Grundlegung 220 S. Eine Redigionsphilospohie. – Munhenen : Kosel-Verl., 1969.

<sup>4</sup> Rahner K. Geist in Velt. – Insbruck, 1957. – S. 407.

ностная структура человека, воплощенная в его «трансцендентности», т.е. специфике его отношения к миру, носит на себе изначальную «печать Творца», что служит условием возможности всей бытийной драмы человека. При этом осуществить свое стремление Ранер пытается философскими средствами.

Ранер использует два сущностных свойства, выявленных современным светским философско-антропологическим знанием: «открытость человека миру» и его «историчность». Первое должно послужить основой удостоверения бытия Бога и соответственно необходимости для человека слушать его слово, а второе призвано указать место, где человек должен слушать слово божье и тем самым отчасти определить характер такого слушания.

Вообще для современной философско-религиозной антропологии характерно стремление интерпретировать открытость человека миру как его определенную надмирность. В концепции Ранера понятия «открытость человека», «абсолютная трансценденция человека» и «дух» употребляются в качестве синонимов. Абсолютная трансценденция человека должна удостоверить бытие Бога и тем самым – необходимость для человека слушать его слово, а бытие Бога призвано, в свою очередь, удостоверить абсолютную открытость человека.

Истолкование открытости человека миру в смысле его «сокровенной сути», осуществляется двумя способами: посредством анализа «метафизического вопроса о бытии» и трансцендентального анализа сущности человеческого познания.

Любой метафизический вопрос, полагает Ранер, в том числе и о человеке, связан со всем целым метафизики, а метафизика – это вопрос о бытии сущего как такового, вопрос о смысле бытия. Таким образом, исходным пунктом метафизики и соответственно метафизической антропологии выступает вопрос о бытии. Вопросение о бытии необходимо присуще человеку, поскольку имплицировано во всех актах мышления. Более того, человек существует «как предварительное знание о бытии»<sup>1</sup>. Отсюда познание бытия у Ранера предстает как прояснение, рефлексия уже известного. Ска-

---

<sup>1</sup> Rahner K. Hörer des Wortes, S. 47.

занное позволяет сделать вывод, что вопрос о бытии и о познающем человеке образует для Ранера изначальное единство.

В вопросе, который, как необходимость нашего бытия, является исходным пунктом метафизики, Ранер выделяет три аспекта: 1) вопрос о бытии вообще, бытии не в смысле суммирования многообразного сущего, а в смысле бытия, которое как единое присуще всякому сущему; 2) необходимость вопрошания о бытии; 3) вопрос о бытии должен различать бытие и сущее. Метафизический анализ этих аспектов имеет целью выяснить, что «заключено в них относительно смысла бытия и относительно сущности задающего вопрос с учетом того, что ответ содержится в самом вопросе»<sup>1</sup>.

В самом вопросе о бытии уже содержится, как считает Ранер, некоторое знание о нем, поскольку каждый вопрос содержит некоторое знание о вопрошающем, иначе вопрос был бы невозможен. Нечто познанное каким-либо образом не может быть совершенно непознаваемым. Отсюда делается вывод о познаваемости бытия. «Первый метафизический вопрос, общий вопрос о бытии является уже полаганием познаваемости всякого сущего в его бытии. Сущее и возможный предмет познания суть одно и тоже, так как бытие сущего – познаваемость»<sup>2</sup>. Познаваемость сущего предстает как его онтологическое определение. Бытие и познание образуют изначальное единство, т.е. к сущности бытия принадлежит познавательная соотнесенность бытия с самим собой. И наоборот, познание, принадлежащее сущности бытия, есть при-себе-бытие самого бытия.

Поскольку вопрос о бытии и вопрос о познающем человеке образуют изначальное единство, то аналитика вопроса о бытии является одновременно аналитикой человека. Соответственно, выявление изначальной «познанности бытия» в концепции Ранера означает: «Человек есть абсолютная открытость для бытия вообще, или, говоря коротко, человек есть дух. Трансценденция к бытию вообще – базисная конституция человека. Тем самым высказано первое положение нашей метафизической антропологии».

---

<sup>1</sup> Rahner K. Hörer des Wortes, S. 49.

<sup>2</sup> Ibid., S. 50.

Духовность человека, его способность к трансценденции обосновывается и с помощью метафизики познания. Ранер исходит при этом из рассмотрения суждения, из постижения единичного понятия. Единичное постигается в его ограниченности. Но ограниченность может быть достигнута, только когда мы уже вышли за ее пределы. Подобный выход за пределы единично-ограниченного, делающий возможным постижение всего единичного в его ограниченной определенности, Ранер называет предпостижением. Но куда же осуществляется выход, кто постигает предпостижение? Выход осуществляется в «чистое», «абсолютное» бытие, отождествляемое с Богом. Так, сформулированное выше первое положение метафизической антропологии получает свое подтверждение через метафизический анализ познания. «Положение о необходимой трансценденции познания к бытию как положение о базисной конституции человека есть первое положение метафизической антропологии»<sup>1</sup>.

Ранер признает, что здесь возникает противоречие: утверждается конститутивная познанность, «освещенность» бытия, утверждается «абсолютная широта» трансценденции человека, а это вроде бы делает ненужным откровение Бога. Пытаясь разрешить это противоречие, Ранер утверждает, что необходимость вопроса о бытии вытекает из «конечности» человека. Вопрошающее не может быть полностью открытым и известным, иначе стал бы ненужным вопрос. Отсюда делается вывод о необходимости слушания возможного откровения Бога.

Открытость человека, понимаемая прежде всего как познавательная открытость, как трансценденция к бытию, в свою силу свободы человека является и проблемой его нравственного самоопределения. Второе положение философско-религиозной антропологии Ранера гласит: «Человек в свободной любви предстоит перед Богом»<sup>2</sup>.

Далее Ранер ставит вопрос: «Каково конкретное место, где возможное откровение может встретить свободного познающего

---

<sup>1</sup> Rahner K. Hörer des Wortes, S. 63.

<sup>2</sup> Ibid., S. 116.

человека?»<sup>1</sup>. Отвечая на него, Ранер соответствующим образом интерпретирует историчность человека, рассматривая историю как «место» его трансценденции. Именно в истории происходит встреча человека с возможным откровением Бога.

Открывающийся в откровении Бог может восприниматься двояко: в своей самости или посредством знания в слове. Человек, как существо посюсторонне-историческое, может воспринимать Бога только через слово и предопределен быть «слушателем слова божьего». Третье и заключительное положение метафизической антропологии Ранена утверждает: «Человек в своей истории должен слушать историческое откровение Бога, которое может осуществиться в человеческом слове»<sup>2</sup>.

### **Обособление теоморфного образа человека в антропологической концепции Эмериха Корета**

Философско-антропологическая концепция Эмериха Корета образует составную часть его общей философской теории. При этом другие части интегрируются в антропологическую концепцию. Метафизически-онтологическое построение<sup>3</sup> служит общим онтологическим фоном философско-антропологических рассуждений<sup>4</sup>, и герменевтическая концепция детально характеризует познавательное отношение человека к миру. Разработка онтологии и герменевтики позволяет Корету подробно описать «мир человека». Такой подробной разработки нет у других философско-религиозных антропологов.

Вообще для Корета характерно более широкое, чем у прочих представителей философско-религиозной антропологии, использование влиятельных течений современной философии – феноменологии, философской герменевтики, светской философской антропологии.

Корет стремится сконструировать некую теоморфность сущностной структуры человека, что по определению требует фи-

<sup>1</sup> Rahner K. Hörer des Wortes, S. 117.

<sup>2</sup> Ibid., S. 173.

<sup>3</sup> Coreth E. Metaphysik. – Innsbruck, 1961. – 672 S.

<sup>4</sup> Coreth Was ist der Meysch? – Innsbruck : Tyrolia, 1979. – 211 S.

философско-антропологического удостоверения существования личностного Бога-творца. Кроме того, он пытается, исходя из теоморфной сущностной структуры человека, утверждать, что она служит условием возможности общественно-исторической жизни человека. Правда, Корет ограничивается ссылкой на Бога как смыслозадающую инстанцию человеческой жизни, не решаясь говорить об истории как о божественном процессе, как о теофании, не пытаясь на основе своей антропологии конструировать какую-либо историческую тенденцию.

В концепции Корета, как и у всех других представителей философско-религиозной антропологии, божество предстает как единственное условие возможности сущности и действительности человека, но в отличие от целого ряда представителей этого течения Корет изображает божество не анонимно-метафизически, но как живую личностную реальность. Он утверждает, что исходным пунктом философской антропологии является конкретный, многообразно определенный человек. Отсюда задача философской антропологии первоначально заключается в описании «феноменов его самоосуществления». Философия, не ограничивающаяся непосредственностью данного, должна обратиться к предшествующим условиям, благодаря которым явления могут существовать и быть поняты, т.е. задать трансцендентальный вопрос об условиях возможности этих явлений. Трансцендентальная рефлексия предполагает наличие результатов, полученных посредством описательной феноменологии. Феноменологический и трансцендентальный методы являются двумя методами, необходимо дополняющими друг друга в едином методически осуществляемом процессе. Трансцендентальная рефлексия означает вопрос об условиях возможности явления, т.е. условие, которое конститтивно входит в тот или иной вид самоосуществления человека, может быть представлено посредством редукции. Онтологическая сущность человека постигается как трансцендентальная, сущностная основа, делающая возможным самоосуществление человека. Итак, в соответствии с методологической установкой Корета осмысление сущности человека должно исходить из феноменов существования человека в мире.

Наиболее конкретно и полно, как считает Корет, ситуацию человека в мире выражает феноменологическое понятие мира, свя-

занное с учением Гуссерля о жизненном мире, где человек и мир предстают в своей взаимообусловленности. «В духе этого феноменологически-антропологического понятия мир, – пишет Корет, – можно определить как целостность нашего конкретного жизненного пространства и горизонта понимания»<sup>1</sup>. Неисчерпаемость опыта, как теоретического, так и практического, наглядно указывает на то, что он не может быть фиксированной величиной. Опыт постоянно перешагивает границы того или иного нашего мира опыта и понимания. Наш мир – это открытый мир с подвижными границами.

Понятие открытости человека миру, одно из основных понятий современной философской антропологии, имеет у Корета двоякий смысл: человек открыт миру, и его мир – открытый мир. Как и другие антропологи, он определяет содержание данного понятия через противопоставление человека животному. Подобно Шелеру, Плеснеру, Гелену, Хенгстенбергу и другим, Корет отмечает способность человека в отличие от животного занять позицию по отношению к «сомири», к своим побуждениям. Дистанцирование человека по отношению к своей жизненной ситуации, отделенность от нее являются базисной структурой человеческого поведения, имеющей в высшей степени позитивный смысл поскольку осуществляет «функцию опосредования». Корет считает возможным свести три основополагающих антропологических закона Г. Плеснера к закону опосредованно непосредственности. Реализуя себя, человек опосредует свой мир через познание, деятельность, оформление. Но, опосредуя мир, человек опосредует и себя самого в этом своем мире.

Опосредование предполагает отрицание непосредственного, так как человек отделяет себя от непосредственно данного. Отрицание непосредственного выражается уже на уровне биологии человека в его неспециализированности, которую можно считать недостатком, по мнению Корета, только с животнобиологической точки зрения, поскольку для человека она служит условием возможности опосредования действительности в человеческий мир.

---

<sup>1</sup> Coreth Was ist der Meysch? – Innsbruck : Tyrolia, 1979. – S. 59.

Базисная структура поведения человека, представшая как опосредование непосредственного, выражает его базисную свободу.

Базисная свобода является условием возможности всех видов поведения человека в мире. Это утверждение Корет стремится подтвердить анализом одного из важнейших жизнепроявлений человека – познания. Сущность познания составляет мышление. Для человека не существует чисто чувственного восприятия, оно всегда пронизано мышлением, и в этом состоит его отличие от чувственного восприятия животного. Человеческое мышление обладает способностью образовывать понятия. Корет сопоставляет вещь и понятие: вещь конкретна и единична, понятие, напротив, абстрактно и всеобще. Понятие может быть соотнесено со множеством различных вещей. Это возможно потому, что способы бытия вещи и понятия принципиально различны. Материальные вещи в своем существовании связаны с пространством и временем.

Вопрос о сущностной конституции человека, связанный с феноменологическим рассмотрением его важнейших жизнепроявлений, приобретает у Корета форму трансцендентального вопроса «об априорном основании сознательной и свободной реализации человеческого бытия». Каковы условия возможности познания, воления и т.д.? Рассматривая в качестве таких условий определенные способности человека, Корет подчеркивает при этом, что эти способности не следует понимать как обособленные сущности, подлежащие предметному анализу. Они постигаются только через реализацию соответствующих актов, что предполагает, в свою очередь, «последнее единство и источник происхождения», обусловливающий единство сознания в многообразии его актов. Но и об этом можно говорить лишь в смысле трансцендентального условия. «Только при этом условии, – подчеркивает Корет, – возможно то, что реально дано. Требуется внутреннее основание, которое конституирует единство и целостность человеческого бытия»<sup>1</sup>. Внутренним принципом человеческого бытия жизни в сознании является душа. Душа может быть постигнута только как трансцендентально-онтологическое условие реального, многообразно диф-

---

<sup>1</sup> Coreth E. Was ist der Mensch? – Innsbruck : Tyrolia, 1979. – S. 143.

ференцированного и все же единоцентрированного человеческого бытия.

Душа, таким образом, принципиально предшествует сознательной самореализации человека и предстает как метафизический принцип, обосновывающий целостность телесной и духовной жизни. Она выступает, с одной стороны, как формообразующий, существенно-конститутивный принцип тела, делающий материю живым человеческим телом, а с другой – как основа сознательной духовной жизни. Высшая способность, присущая душе и конституирующая человека в его специфической сущности, обозначается как дух, или лучше, «духовная душа». Ту вершину, где душа приобретает у-себя-бытие, Корет обозначает как «я», которое выступает как трансцендентальный принцип, конституирующий и обусловливающий сознание.

Понимая под личностью «сущностное единство тела и духа как индивидуальную самость, реализующуюся в сознательном самообладании»<sup>1</sup>, совокупную действительность отдельного человека, который реализует себя как некую целостность и испытывает себя в качестве такой целостности, Корет вновь указывает на трансцендентную структуру человеческой самореализации, в соответствии с которой человек тем в большей степени реализует свою сущность, чем в большей степени он выходит за пределы самого себя. Так как тело и дух не являются двумя различными сферами, а дух реализуется в теле и тело есть среда существования духа в мире, то имманентность и трансценденция образуют нерасторжимую диалектическую связь. Трансценденция необходимо связана с реализацией в мире, она осуществляется как выхождение за пределы имманентности.

Итак, концептуализация сущностной структуры человека свелась у Корета к полаганию в качестве таковой «души». Примечательно то, что душа провозглашается не одним из полюсов антропологического дуализма, а универсальным принципом, что означает, по замыслу Корета, преодоление указанного дуализма. При этом утверждается, что душа традиционно понималась как принцип единства и целостности.

---

<sup>1</sup> Coreth E. Was ist der Mensch? – Innsbruck : Tyrolia, 1979. – S. 164.

Сущностная конституция человека, образуемая духом и телом, выступает у Корета как условие возможности истории. Сущность человека в этом смысле можно понимать как чистое априори метафизического порядка, открывающее человеку горизонт исторического бытия. Но существует еще и конкретное априори эмпирическо-исторического характера, которое вытекает из конкретного опыта индивида и образует конкретный горизонт понимания индивида. Конкретное априори выражает историческую обусловленность существования того или иного индивида.

«Поскольку... процесс исторической реализации мира в конечном счете обусловлен метафизическими априори духа, то происходит постоянный выход через историческую обусловленность к безусловному, надисторическому. Трансценденция духа в имманентности пространственно-временного процесса является условием реализации истории»<sup>1</sup>. Отсюда следует, что поскольку исторический процесс в значительной мере определяется трансценденцией человека к безусловному, то смысл истории не может заключаться только в эмпирическом протекании событий, в пространственно-временной имманентности исторического процесса. История не движется к какому-то внутриисторическому, достижимому, конечному состоянию, как бы утопически его ни представляли. Сама история требует – если она в целом вообще должна иметь смысл – надисторического завершения. Только отсюда, – провозглашает Корет, – история получает смысл<sup>2</sup>.

Вопрос о смысле истории нерасторжимо связан у Корета с вопросом о смысле жизни человека. Корет считает правомерным сделать следующий вывод из своего исследования: «При всей обусловленности конкретных жизненных отношений человек испытывает себя в горизонте абсолютного. Человек всегда предполагает «хотим мы этого или нет – абсолютное, как условие собственной возможности, которое образует последнюю и безусловную смысловую основу человеческого бытия»<sup>3</sup>. Эта основа способна задать смысл всему остальному смысловому ряду бытия только в том

---

<sup>1</sup> Coreth E., S. 190.

<sup>2</sup> Ibid., S. 191–192.

<sup>3</sup> Ibid., S. 196.

случае, если сама не обусловлена и не ограничена содержанием какой-то имманентной бытийной или ценностной сферы. Подобная основа должна быть «абсолютно трансцендентной величиной». И Корет вопрошают, не должна ли абсолютная трансцендентная смысловая основа личностного бытия сама быть неким абсолютным «Ты». Последняя смысловая основа всегда предполагана в смысловой целостности нашего человеческого мира, хотя никогда нами полностью не постигается. Она остается смыслозадающим, но таинственным фоном, который мы в бессилии человеческого языка называем «Бог». Слово «Бог» становится понятным только тогда, когда видят, что это ответ на совокупный смысловой вопрос человеческого бытия<sup>1</sup>.

### **Философско-антропологическая концепция Хавьера Арангуруена**

Примечательной чертой неосхоластических, прежде всего, неотомистских философско-антропологических концепций является стремление интегрировать элементы других философских традиций. В качестве репрезентативного примера рассмотрим концепцию Хавьера Арангуруена<sup>2</sup>.

Х. Арангурен отчетливо определяет свои онтолого-метафизические воззрения как «аристотелизм». Мы вправе добавить, что фактической основой его философско-антропологической концепции можно считать аристотелевско-томистскую философскую антропологию. Соответственно, рассмотрение концепции Х. Арангуруена дает возможность ознакомиться с нынешним состоянием неотомистской философской антропологии.

Тела и живые тела совпадают в своей телесности, но различаются жизнью. Формальный принцип, или принцип формы в случае живого, жизни называется душой. «Душа» – это имя, которое дается принципу, началу, которое организует тело таким образом, что оно обладает жизнью. Такое понимание души не связано, как подчеркивает Х. Арангурен, с какими-либо религиозными или

---

<sup>1</sup> Coreth E., S. 197.

<sup>2</sup> Aranguren J. *Anthropologia filosofica. Una reflexion sobre el caracter excentrico de lo humano.* – Madrid : McGraw-Hill, 2003. – 187 S.

спиритуалистскими мотивами. Соответственно, о душе как форме тела, как принципе живого можно говорить применительно к расстерию, животному и человеку.

Будучи формой тела, принципом живого, душа вместе с тем есть нечто нематериальное. Живое нельзя мыслить ни без души как нематериального принципа, ни без материи. Душа и тело относятся друг к другу как «сопринципы» живого, а не как две вещи. Итак, душа есть принцип организации тела, обладающего жизнью. Душа – Форма тела, сущность, определение, принцип, который делает тело тем, что оно есть, т.е. живым. Более того, форма и материя *суть сопринципы* материальной реальности, образуемой телами.

Человек – не только индивид как член рода, он есть, прежде всего, личность. В «первом приближении» личность – «то, что делает нашу жизнь незаменимой, абсолютной, нерелятивизируемой, единственной, священной»<sup>1</sup>. Личность – это осознание каждым из нас, что он есть «кто-то», а не «что-то», что он не должен быть только средством реализации целей кем-то другим и что он есть своя собственная цель.

Личность возникает «в самосознательном опыте моей собственной идентичности». За этим следует «шаг в благоволение», заключающийся в осознании того, что мое уникальное бытие не есть эксклюзивное бытие, поскольку все члены моего рода способны иметь такой же опыт собственного уникального бытия, собственной идентичности. В силу этого я должен относиться к ним так, как я хотел бы, чтобы они относились ко мне.

Как подчеркивает Х. Арангурен, такое понимание личности находится в русле классического подхода, в соответствии с которым личность следует постигать как «акт бытия природы, или сущности» личности, соответственно постигать личность как сингулярную явленность этой сущности. Таким образом следует, по Х. Арангурену, понимать классическое определение личности, данное Бозилем.

Для того чтобы осознать реальность другой личности, необходимо преодолеть рационалистские предрассудки эпохи модерна,

---

<sup>1</sup> Aranguren J. *Anthropologia filosofica. Una reflexion sobre el caracter excéntrico de lo humano.* – Madrid : McGraw-Hill, 2003. – P. 188.

а именно следует избегать мышления о личности в терминах системы, в терминах всеобщего понятия. Если это удается, то открывается измерение бытия, независимое от объективного познания, а также свободное от устремлений к обладанию и господству. Каждая личность должна восприниматься «в координатах таинственного», поскольку невозможно постичь ее реальность посредством общих идей.

Личность способна обладать сама собой, быть принципом и началом своих деяний. Подлинное проявление человеческого в личности заключается в способности преодолеть «интерес обладания» по отношению к другим, способности реализовать по отношению к другим возможность благожелательной любви. Совершенная любовь заключается в признании и принятии другого в его инаковости.

В перспективе рассмотрения метафизического персонализма, неотомистский образец которого явлен в концепции Х. Арангуэна, имеет смысл, по нашему мнению, различать «онтологический» и «морально-метафизический» персонализм. К онтологическому персонализму правомерно отнести попытки концептуализировать личность как некую нередуцируемую сущность, сам характер которой создает условия для реализации тех «высоких» содержаний, которые традиционно увязываются с «метафизическим достоинством личности».

Морально-метафизический персонализм утверждает «метафизическое достоинство личности» без обязательного соотнесения свойств, образующих такое достоинство, с онтолого-сущностной структурой личности как условием возможности бытия личности в морально-метафизическом смысле.

Неотомизм XX–XXI вв. реализуется в режиме постоянного критического диалога с влиятельными течениями современной философии. В настоящее время неотомизм в его различных версиях широко распространен в академической философии европейских стран, стран Северной Америки и Латинской Америки. В широком спектре оценок результатов и перспектив неотомизма крайние позиции состоят, с одной стороны, в утверждении о том, что мощное развитие в XX в. философской мысли, вдохновляющейся и опирающейся на философское и теологическое творчест-

во Фомы Аквинского, представляет собой «томистское возрождение двадцатого столетия». С другой стороны, широкое распространение имеют взгляды, в соответствии с которыми неотомизм не может быть продуктивным в современных условиях.

### **Список литературы**

1. Кимелев Ю.А. Западная метафизика конца XX – начала XXI века. – Москва : РАН. ИНИОН, 2014. – 95 с.
2. Кимелев Ю.А. Современная философская онтология. – Москва : РАН. ИНИОН, 2015. – 99 с.
3. Кимелев Ю.А. Философская антропология и метафизика. – Москва : РАН. ИНИОН, 2019. – 91 с.
4. Кимелев Ю.А. Итальянская философия на рубеже ХХ–XXI вв. – Москва : РАН. ИНИОН, 2020.
5. Кимелев Ю.А., Полякова Н.Л. Модерн и процесс индивидуализации: исторические судьбы индивида модерна. – Москва : Практис, 2017. – 491 с.
6. Apel K.-O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? // Philosophie der Gegenwart – Gegenwart der Philosophie / Schnädelbach H., Keil G. (Hg.). – Hamburg : Junius, 1993. – S. 41–71.
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 S.
11. Honnefelder L. Der zweite Anfang der Metaphysik: Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13/14 Jahrhundert // Philosophie im Mittelalter. – Hamburg : 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. McGinn C. The Mysterious Flame. – London : Basic books, 1999. – 208 p.
15. Metaphysikkritik // Historisches Wörterbuch der Philosophie : in 13 Bd. – Basel ; Stuttgart : Schwabe u Co AG Verl., 2007. – Bd. 5. – S. 1280–1294.
16. Possenti V. Nichilismo e metafisica. – Roma : Armando, 2004. – 464 p.
17. Rorty R. Philosophy and the Mirror on Nature. – Princeton : Princeton Univ. press, 1979. – 402 p.
18. Rorty R. Non-Reductive Physicalism // Theorie der Subjektivität / Hrsg. K. Cramer et al. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1987. – S. 278–298.

---

19. Scnädelbach H. Philosophie in Deutschland. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983. – 337 S.
20. Severino E. Essenza del nichilismo. – Brescia : Paideia, 1972. – 491 p.
21. Severino E. Intorno al senso del nulla. – Milano : Adelphi, 2013. – 211 p.
22. Severino E. La potenza del errare. – Milano : DUR, 2014. – 356 p.
23. Tessitore F. Critica dello storicismo e nuova storia della cultura // Filosofi italiani contemporanei / A cura di G. Ricanda e C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 353–373.
24. Topitsch E. Erkenntnis und Illusion. – Tübingen : Mohr., 1988. – 314 S.
25. Vattimo G. La fine della modernità. – Roma : Garzanti, 1999. – 192 p.
26. Vattimo G. Vocazione e responsabilità del filosofo. – Genova : Il Melangolo, 2000. – 142 p.
27. Vattimo G. Della realtà. – Milano : Garzanti, 2012. – 234 p.
28. Vattimo G. Dal pensiero debole al pensiero dei deboli // Filosofi italiani contemporanei / A cura G. Riconda e C. Ciancio. – Milano : Mursia, 2013. – P. 374–380.
29. Volpi F. Il nichilismo. – Roma ; Bari : Laterza, 2004. – 217 p.

Реф кн.: ШАТЛЕ Л. ЧОРАН, ОДИНОКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ, НУЖДАЮЩИЙСЯ В ПИСАТЕЛЬСТВЕ.

Chatelet L. Cioran, un penseur privé en mal d'écriture. – Lyon 3 : Université Jean Moulin, 2020. – 464 p.

*Аннотация.* Лаурали Шатле исследует стилистические особенности французского философского языка румынско-французского философа Эмиля Чорана. Его проект заключался в том, чтобы положить конец письму через письмо. От афоризма к афоризму он очерчивает контуры мысли, отмеченной несколькими разрывами, которые составляют главные оси его предприятия обобщенной декомпозиции. Эти напряжения являются парадоксальными основаниями его мысли. Столкнувшись с невыносимым напряжением, философ обращается к писательству как к отдушине. В конце творческих трансформаций остается лишь молчание перед лицом откровений витализированного разума и невозможного знания. Тогда кажется, что писательство достигло своего завершения, погрузившись в изнеможении в интимность молчания. Именно это пустое письмо автор исследует в своей работе.

*Ключевые слова:* декомпозиция; деконструкция; текст; стиль; смех; ирония; юмор; цинизм; абсурд; трагедия; пессимизм; самоубийство.

*Abstract.* Lauralee Chatlet explores the stylistic features of the French philosophical language of the Romanian-French philosopher Emile Cioran. His project was to put an end to writing through writing. From aphorism to aphorism, he outlines the contours of a thought marked by several discontinuities that constitute the main axes of his enterprise of generalized decomposition. These tensions are the paradoxical foundations of his thought. Faced with unbearable tensions,

the philosopher turns to writing as an outlet. At the end of creative transformation, only silence remains in the face of the revelations of vitalized reason and impossible knowledge. It seems then that writing has reached its conclusion, sinking in exhaustion into the intimacy of silence. It is this empty writing that the author explores in his work.

*Keywords:* Decomposition; deconstruction; text; style; laughter; irony; humor; cynicism; absurdity; tragedy; pessimism; suicide.

*Для цитирования:* Гранин Р.С. [Реф. кн.] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 28–33. – Реф. кн.: Chatelet L. Cioran, un penseur privé en mal d’écriture. – Lyon 3 : Université Jean Moulin, 2020. – 464 p.

Автор – Лаурали Шатле – имеет докторскую степень по литературе (PhD), преподает французский язык в колледже и лицее Омброза (Лион, Франция). Свою работу она посвятила стилистическим особенностям языка румынско-французского философа Эмиля Чорана (во французском произношении Сиоран). Она пишет, что писательство, сначала переживаемое как избавление от первоначальных страданий и дистанцирование от соблазна самоубийства, становится позорным компромиссом Эмиля Чорана, который не знает, что думать. Отчаянно пытаясь заставить замолчать беспокоящее его «я», он обращается к своей личной истории, чтобы найти лица и слова тех, кто сделал его жизнь несчастной и кто положит конец его бредням. Интимное становится отрицанием «я» и голосом исчерпания мысли. Выстраивая свои слова таким образом, Чоран противоречит автобиографическим традициям, в которых интимные откровения представляют собой рельефный портрет автора.

В своих текстах, где «я» рассыпается, Чоран создает свое заочное «я», постоянно ускользающее от нашего взгляда. Он принимает различные маски, заимствованные из литературных жанров, далеких от его собственного, но чье видение мира он разделяет. Так, Макбет превращается в его брата, Раскольников – в образец для подражания, Иов – в начальника. За ними стоит осознание трагической судьбы, запечатанной отчаянием. Мысль возникает из этого несчастного сознания и окрашивает весь опыт бытия аурой меланхолии. Писательство – особый опыт, основанный на дистанцировании и распространении мысли – трансформируется под

влиянием этого осознания. Стиль становится формальным выражением опыта падения. Он несет на себе шрамы разрыва и истощения языка и ищет свою истинную форму в крайностях речи: крике и молчании. Непригодные для употребления, они побуждают писателя подрезать, портить и дробить свои предложения, чтобы сохранить лишь несколько слов, которые работают как многочисленные маяки, направляющие автора сквозь бурю, которую он сам же и вызвал (р. 413).

Перед лицом невозможности выражения чувственного опыта, ирония становится последним бастионом перед крахом языка и мысли. Функционируя через пустоту и отсутствие выражения, она может сказать то, что слова уже не могут выразить. Через смех преображается отчаяние, преображается письмо. Он освобождает нас от жалости к себе и слепоты, отрезающей нас от остального мира. Таким образом, *одинокий мыслитель* может хотя бы на время восстановить связь с бытием. Однако такое прочтение Чорана имеет свои ограничения. Писательство фактически разрушается колебаниями, которые всегда оставляют след того, от чего отказались. В таком письме, состоящем из незавершенных и неоконченных отказов, невозможно найти устойчивую основу. Возникают два образа, которые поочередно накладываются и стираются: то, что отсутствует, и то, что есть, отпечаток и его контуры.

Голос иронии позволяет нам переходить от одного к другому, но сила колебаний также трансформирует его и размывает его границы. Между иронической улыбкой и саркастической усмешкой смех не актуализируется полностью, он не беспринципен и очень часто передает ощущение постоянного пребывания на границе, он подчеркивает момент нарушения равновесия, но очень часто возвращается к отчаянному созерцанию себя, которое не желает исчезать. Учитывая эзистенциальное измерение текста, чисто стилистический анализ невозможен потому, что идеи неотделимы от формы. Более того, поскольку Чоран смешивает рассуждения о стиле с практикой определенного стиля, возникает соблазн использовать свой собственный анализ в качестве ориентира для критики, а это увеличивает риск тематического прочтения вопроса. В этом случае «классический» стиль Чорана должен быть поставлен под сомнение, отмечает Шатле. Наблюдаются сосущество-

вание между чрезвычайно освоенным стилем и синтаксическими эллипсами, Чоран множит практики фрагментации дискурса, умудряясь при этом скрыть это от читателя с помощью тематического дискурса, пропагандирующего мастерство, навязанное самим фактом письма на втором языке (не на родном – румынском, а на французском) (р. 414).

Вторым ограничением чорановской мысли является трудность представить ее в завершенном виде. Таким образом, *одинокий мыслитель* – это идеал, который не всегда достижим. Чоран занимает сложную позицию, ставя в центр своего творчества тревогу и движение. У него любознательность превращается в страдание и затягивает движение в бешеный водоворот, где мысль исчерпывается. Тогда речь *одинокого мыслителя* переходит в крик страдания, попадая в тиски опасной жалости к себе и меланхолии. Этот соблазн жалости к себе, превращающий это в единственный горизонт письма, можно рассматривать как одно из главных ограничений мысли Чорана, поскольку оно делает невозможным рациональное прочтение предмета. Присутствие жалости к себе помешает дискурс в поле поэтики аффектов, отсекая его от философии. Это можно рассматривать как радикальный отказ от мысли, которая отныне утверждает себя без рациональных привязок, формируясь исключительно под влиянием сырых эмоций, и принимая все вытекающие отсюда ловушки. Отказываясь от лиризма, Чоран воссоздает голос «я», колеблющегося между истощением и одержимостью. Хотя сам философ говорит о своем «классическом» стиле, понятно, что его отношения с письмом сложнее, чем просто стиль, стремящийся к совершенству. Вернее, что совершенство должно учитывать природу бытия, которое усечено. С этого момента стиль состоит из всплесков и разрывов, но они хрупки, и, если разрыв дискурса заявлен, то разрыв стиля скрыт. Эффекты пунктуации (многоточия, скобки и тому подобное) Чоран не комментирует. Такое молчание примечательно для человека, который не переставал комментировать свое творчество. Отказ от поэтического относит его к сфере мыслителей, а не поэтов. Несмотря на языковые игры, которым он иногда предается, несомненно, что необходимость выразить свои мысли и как можно лучше передать их хитросплетения стоит на первом месте.

Шатле пишет, что, заявляя о своем желании провести тотальную деконструкцию устной речи, но не имея возможности довести ее до конца (не из неумения, а из благородства парижанина, которому приходится вновь и вновь доказывать свою правоту на чужом языке), он никогда не ослабляет свою хватку на письме. В результате его деконструкция часто остается тематической, а стиль ограничивается пределами пунктуации. Однако подрыв французского языка был делом многих нефранцузов (например, его друзей Ионеско и Беккета) (р. 415).

Необходимо, отмечает Шатле, еще раз обратиться к причинам, побуждающим Чорана к писательству и к этой своеобразной форме терапии, которая позволяет ему откладывать самоубийство «на завтра» и снимать свое внутреннее напряжение. Более пристальный взгляд на интимный аспект его дискурса, на присутствие различных авторитетных литературных масок, показывает, что помимо формальных вещей, цель его писательства заставляет себя читать и искать понимания у себя и у других. Возможно, для Чорана литература только в этом и состоит: в неистовом желании объяснить себя. Что касается смысла его существования, то следует отметить его приверженность фашистским теориям «Железной гвардии», которая впоследствии заставила Чорана отказаться от всякой политической активности. Однако можно усмотреть и более экзистенциальную причину этой потребности объяснить свою жизнь другим. Мыслитель ставит всю жизнь под эгиду бессмыслицы. Столкнувшись с абсурдом, письмо, не в силах завершить свой герменевтический проект, уступает место усталости и отвращению.

В оставшихся рукописных тетрадях Чорана (фр. *Cahiers*) фрагменты становятся все более редкими и короткими, а переписка иссякает из-за отсутствия собеседников. Однако связь с письменным словом никогда не обрывается полностью: несмотря на скудость, фрагменты сохраняются, и прежде всего непрерывный разговор с писателями поддерживается через чтение. Если работа Чорана имеет исключительное измерение, то оно заключается в невероятном богатстве интertextуальности, которую она содержит. Поэзия, театр, романы, мемуары, переписка, исторические очерки, философия – Чоран читает все жанры и все эпохи, от Ан-

тичности до наших дней. Чтение, даже в большей степени, чем письмо, придает смысл. Оно позволяет философу заставить сосуществовать противоположности своих импульсов, создать желанное одиночество и одновременно дистанцироваться от него через создаваемое им литературное сообщество. Один среди всех. Чоран сплетает свои фрагменты в полотно по своему образу и подобию, смысл которого постоянно метаморфируется по мере того, как колеблется его существо.

Таким образом, заключает Шатле, несчастный *одинокий мыслитель*, Чоран, – искажающее зеркало, в котором отражается наша собственная слепота (р. 416).

*P.C. Гранин\**

---

\* Гранин Роман Сергеевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам; [grrom@mail.ru](mailto:grrom@mail.ru)

---

## ЭТИКА

УДК 17.031

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.03

ЛЕТОВ О.В.\* ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ОБЛАСТИ РАЗРАБОТКИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА (Обзор)

*Аннотация.* Обзор посвящен актуальным этическим проблемам в области разработки искусственного интеллекта. Если традиционно в области этических исследований в центре стоял познающий субъект, или человек, то в настоящее время философы всерьез изучают возможные аспекты этических взаимоотношений с представителями искусственного разума. Остро встает вопрос о том, как эти технологии могут помочь сформировать общество будущего.

*Ключевые слова:* социальные роботы; искусственный интеллект; мультикультурные подходы; прокси-культура; доверие; алгоритмическая ответственность; непрозрачность алгоритмов; искусственное сознание; высокие технологии.

LETOV O.V. Ethical considerations in artificial intelligence development (Review)

*Annotation.* The review is devoted to current ethical issues in the field of artificial intelligence development. If traditionally in the field of ethical research the cognitive subject, or person, was at the center, now philosophers are seriously studying possible aspects of ethical relationships with representatives of artificial intelligence. The pressing

---

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

question is how these technologies can help shape the society of the future.

*Keywords:* social robots; artificial intelligence; multicultural approaches; proxy culture; confidence; algorithmic responsibility; opacity of algorithms; artificial consciousness; high technology.

Для цитирования: Летов О.В. Этические аспекты в области разработки искусственного интеллекта (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 34–44. – DOI: 10.31249/rgphil/2024.01.03

Если традиционно в области этических исследований в центре стоял познающий субъект, или человек, то в настоящее время философы всерьез изучают возможные аспекты этических взаимоотношений с представителями искусственного разума.

С. Нихольм (университет Людвига-Максимилиана, Мюнхен, Германия) и др. отмечают, что достижения в области искусственного интеллекта и (социальной) робототехники поднимают актуальные вопросы о том, как эти технологии могут помочь сформировать общество будущего. Необходимо рассмотреть социальные и концептуальные изменения, которые могут быть связаны с социальными роботами и, в частности, с гуманоидными социальными роботами. Ключевым понятием в этом контексте является идея антропоморфизма: человеческая тенденция приписывать человеческие качества не только своим собратьям, но также частям природы и технологиям.

Эта тенденция антропоморфизировать технологии, реагируя на них и взаимодействуя с ними так, как будто они обладают человеческими качествами, является одной из причин, почему социальные роботы (в частности, социальные роботы, спроектированные так, чтобы выглядеть и вести себя как люди) могут быть социально разрушительными. В то время как некоторые исследователи этики считают, что антропоморфизация – это ошибка, которая может привести к различным формам обмана, другие – в том числе как исследователи этики, так и специалисты по социальной робототехнике – полагают, что может быть полезно или уместно относиться к роботам антропоморфизирующими образом. Неизбежно возникает вопрос, могут ли социальные роботы быть моральными субъектами, т.е. имеет ли смысл относиться к ним с моральными

ральной точки зрения. «Позиция человека по этому вопросу будет зависеть либо от его взглядов на то, могут ли социальные роботы иметь, имитировать или представлять морально значимые свойства, либо от того, как люди относятся к социальным роботам в своем взаимодействии с ними» [3, с. 54].

Хотя выражение «искусственный интеллект» пришло из информатики, слово «робот» берет свое начало в научной фантастике. Это слово было придумано чешским драматургом Карелом Чапеком в его пьесе 1920 г. «Р.У.Р.: универсальные роботы Россума». Роботы в этой пьесе были похожи на тех, кого многие люди до сих пор представляют, когда слышат слово «робот»: серебристые / металлические искусственные существа с отдаленно гуманоидной формой, созданные, чтобы выполнять работу за людей. Роботы в этой пьесе работают на фабрике. Ближе к концу пьесы роботы хотят свободы и стремятся узнать, как создавать своих собственных детей-роботов, чтобы им больше не приходилось зависеть от своих создателей-людей. Слово «робот» происходит от чешского слова «робота», что примерно означает «принудительный труд». Выражение «искусственный интеллект» было введено в исследовательском предложении 1955 г. для летнего семинара, который проходил в Дартмутском колледже в Ганновере, штат Нью-Хэмпшир, в 1956 г., где исследователи предложили создать технологии, способные «моделировать» все аспекты человеческого обучения, которые можно точно описать.

Современные философы и другие люди, пишущие о роботах или участвующие в их создании, когда используют слово «робот», обычно не имеют в виду искусственных людей, работающих на фабриках, хотя это одна из идей научной фантастики, которая до сих пор актуальна. Фактически, предприниматель в области технологий Илон Маск предложил аналогичное видение в августе 2021 г., когда он представил свою идею «Tesla Bot» во время рекламного мероприятия Tesla. Он выдвинул идею робота гуманоидной формы, который будет работать на заводах Теслы, чтобы людям больше не нужно было выполнять подобную работу. Все это напоминает роботов в пьесе Чапека.

Когда ученые предлагают определения того, что они подразумевают под словом «робот», они обычно утверждают, что робо-

ты – это воплощенные машины с датчиками, с помощью которых они получают информацию об окружающей среде, и с особыми механизмами, благодаря которым они могут реагировать на воздействия окружающей среды, выполняя определенные задачи. Исследователи иногда говорят о парадигме «чувствовать, планировать, действовать» относительно того, как понять, что такое робот. Робот – это машина, которая может чувствовать окружающую среду, планировать, что она может сделать для достижения своей задачи, а затем действовать так, чтобы достичь своей цели. Социальный робот – это робот, который предназначен для межличностного взаимодействия с людьми. Например, социальный робот может реагировать на прикосновения реактивным / социальным образом, может иметь функцию чата или может иным образом реагировать на человеческое взаимодействие так, как можно ожидать от социального существа. Такой робот не обязательно должен выглядеть как образцовый робот из научной фантастики (например, как роботы в классическом фильме 1927 г. «Метрополис»), но может принимать разные формы.

Примечательно, что в будущем следует ожидать, что социальные роботы будут использоваться в еще более широком спектре сфер человеческой жизни. Это использование имеет последствия не только для технического дизайна (т.е. архитектуры и когнитивного дизайна), но и для социотехнических систем, которые лежат в основе различных потенциальных контекстов для социальных роботов, а также экосистем, в которых они будут развернуты. С технической стороны, вероятно, будет усиливаться конвергенция между социальной робототехникой и другими разработками в области ИИ, такими как генеративный ИИ, т.е. формы ИИ, которые могут генерировать новый контент из данных, на которых они обучались, например, технологии больших языковых моделей.

Ключевой этический вопрос в отношении потенциального внедрения социальных роботов во все больших масштабах заключается в том, существуют ли какие-либо контексты / домены, где использование социальных роботов более проблематично, чем в других, и где лучше избегать внедрения социальных роботов. В целом возникнет много новых этических вопросов о том, как

следует взаимодействовать с этими роботами в различных условиях, а также о распределении обязанностей по мере того, как роботы будут оснащаться более совершенными способностями и возможностями. Возможно, появятся новые гибридные интеллектуальные формы, что приведет к дальнейшим перспективам проектирования социотехнических систем в разных культурах (и поколениях).

В целом то, как роботы воспринимаются в обществе, принимаются ли они и как с ними обращаются, во многом зависит от культурных факторов, поэтому важны мультикультурные подходы к роботам. Религии и другие формы мировоззрения также играют важную роль как факторы культурного влияния, поскольку они формируют системы ценностей, понимание природы и творения, а также отношение к нечеловеческим существам и, таким образом, также влияют на отношение к технологиям. Есть существенные различия в отношении религий к технологиям, особенно между монотеистическими и немонотеистическими религиями. Последние исторически более открыты для разнообразного отношения к объектам и технологиям.

С. Нихольм и др. выдвигают дополнительные предложения о том, как ответственно, но дальновидно развивать исследования в области социальной робототехники. Например, можно было бы уделять больше внимания развитию для социальных роботов системы оповещения, которая бы предупреждала людей об особых возможностях каждого робота. Это позволило бы людям понять, как лучше всего подойти к роботу и обращаться с ним, без необходимости бороться с моральными проблемами в процессе взаимоотношений. Однако чтобы оценить этические нарушения, которые способны нанести людям социальные роботы, и определить значимые пути вперед, необходимо стимулировать трансдисциплинарные исследования. «Только таким путем можно плодотворно объединить междисциплинарные взгляды на социальных роботов представителей разных областей знания, таких как философия, антропология, социальные науки, психология, дизайн, информатика и робототехника, а также будущих индивидуальных пользователей, которые могут больше всего пострадать от внедрения социальных роботов в общественный процесс» [3, с. 74].

Т.Г. Лешкевич (доктор философских наук, профессор Южного федерального университета, Ростов-на-Дону) отмечает, что поскольку технологии искусственного интеллекта (ИИ) могут столкнуться с неполадками, основная проблема связана с анализом парадокса доверия к ИИ, включающего в себя как позицию доверительного отношения к онлайновым системам, серверам и программному обеспечению, так и факты сбоев, демонстрируемых искусственным интеллектом. Целью статьи Т.Г. Лешкевич является изучение парадокса доверия к системе ИИ с учетом сопоставления аргументов *«pro & contra»*. Это предполагает, во-первых, выявление сути и специфики прокси-культуры как культуры доверия. Во-вторых, рассмотрение непрозрачности ИИ, усиливающей потребность в алгоритмической ответственности.

В ситуации XXI в. на фоне четко артикулированной проблемы неконтролируемых последствий развития искусственного интеллекта (ИИ), именуемой как *«Black Box Problem»* («проблема выхода из-под контроля»), распространена альтернативная практика доверия интеллектуальным системам, онлайн-платформам и веб-сайтам, принимающим запросы и действующим от имени пользователя. Такой тип взаимодействий, инициированных от имени «кого-то», в англоязычных источниках назван прокси-культурой. «Устройства, становясь умными и “сверхумными”, возлагают на себя функции быть референтом человеческих апелляций» [1, с. 35]. Но поскольку имеют место как позиция, свидетельствующая о безусловном доверии к ИИ, так и позиция, фиксирующая беспокойство по поводу неконтролируемого или даже злонамеренного использования ИИ, возникает парадокс доверия к ИИ.

Основная проблема связана со столкновением двух противоположных тенденций: с одной стороны, это субъекты, доверяющие онлайновым системам, серверам и программному обеспечению так, как они доверяли бы самим себе, с другой – сбой, который демонстрирует искусственный интеллект, свидетельствуя о своих неполадках. Анализ парадокса доверия к системе ИИ показывает, что данный тип доверия предполагает принятие работающего технологического принципа, включающего программный код, и не может быть отождествлен с доверием, основанным на межличностном общении. Вместе с тем основа идеи доверия, признанная

в том числе и в современном социо-гуманитарном дискурсе, связана с делегированием кому-либо тех или иных функций, или согласием и готовностью следовать тем или иным «правилам игры», решениям и регламентациям на добровольной основе. Феномен доверия выступает в статусе исходного метаотношения, выполняя универсальную регуляторную роль, т.е. индивид доверяет или не доверяет людям, институциям, организациям, техническим системами пр. Различные уровни доверия идентифицируются в связи с осознанием уязвимости того или иного типа взаимодействий и их негарантированных исходов. «В современных условиях, когда цифровизация проникла во все сферы жизненного мира, обеспечение доверия к системам ИИ является ключевым фактором и главным требованием технологической эволюции» [1, с. 37].

При рассмотрении «прокси»-культуры следует отметить, что этимологически термин «прокси» (proxy) восходит к англоязычному понятию «procuracy» – «действовать по доверенности», и, по сути, представляет собой сокращение от этого термина. «Прокси», означая «законные действия, предпринятые от имени кого-то», обнаруживает себя в контексте общественно-политической сферы или юридической практики. В информационном обществе феномен «прокси» вызывает ассоциацию с онлайн-системами (веб-сайтами, платформами и серверами), которые принимают запросы на некоторые услуги и передают их в другую систему (например, в Интернет). Тем самым идея доверия, разрешающая «действие от лица некоего субъекта», оказывается в основе такого взаимодействия. Прокси-сервер делает возможным и обеспечивает определенную операцию благодаря тому, что представляет некий искомый объект и включает в себя набор интеракций, обеспечивающих действия от имени субъекта. При этом физический контакт с реальным представителем становится ненужным.

В обществе взаимосвязанных данных важность алгоритмов становится очевидной. Прокси-серверы, обеспечивающие доступ к услугам, замещают физический акт приобретения, а иногда и владения товарами. При этом функция замещения отношений с объектами реального мира цифровыми транзакциями позволяет включить в сферу человеческого опыта ранее физически затруднительные или даже невозможные взаимодействия. Острота проблемы алгорит-

мической ответственности связана с тем, что лица, принимающие решения, полагаются на выводы автоматизированной системы при минимальном участии человека или вовсе без него. Решение основывается на принципе компьютерной алгоритмизации: алгоритмизированные системы принимают определенные входные данные и генерируют определенные выходные данные с помощью вычислительных средств. В общем виде алгоритм – это организованный специальным образом набор шагов для обработки данных в направлении достижения поставленной цели.

Т.Г. Лешкевич приходит к следующим выводам. Анализ парадокса доверия к ИИ с точки зрения функционального аспекта указывает на угрозы того, что ИИ, используя собственные преимущества, станет корректировать самого себя, выйдет из-под контроля и начнет действовать злонамеренно. Феномен доверия обусловлен потребностью в прозрачности и объяснимости работы ИИ, вместе с тем обеспечение доверия к ИИ тесно сопряжено с безопасностью его функционирования для жизни и деятельности человека. Возникает необходимость согласованности системы человеческих ценностей с программами развития и использования ИИ. И хотя оценки доверия к системам ИИ формулируются по-разному, в них должны учитываться соображения не только эффективности, но и справедливости. Важный этико-правовой фактор связан с потребностью перестройки отношений с информационными технологиями с целью подчинения их человеческой рефлексии и осознанности.

А.П. Любимов (доктор юридических наук, профессор, заместитель главного ученого секретаря президиума РАН), Г.А. Майстренко (кандидат юридических наук, старший научный сотрудник, научно-исследовательский институт Федеральной службы исполнения наказаний России) подчеркивают, что вопрос о применении искусственного интеллекта в России и в мире является чрезвычайно актуальным в силу того значения, которое новейшие разработки приобрели в таких областях, как медицина, судебная система, военное дело. Развитие высоких технологий в настоящее время является одним из основных факторов, определяющих успех страны на международной арене. От новейших исследовательских технологических разработок сегодня зависит развитие всех сфер

жизнедеятельности общества – не только экономической и социальной, в которых высокие технологии получили довольно широкое применение, но также политической и культурной, в которые они активно включаются, позволяя оптимизировать традиционные подходы к организации деятельности в данных сферах.

На современном этапе в силу стремительного технологического развития появилась возможность имитировать при помощи специальных устройств (машин либо компьютеров) поведенческие особенности, свойственные исключительно человеку. «Эти устройства в результате усовершенствований последних лет могут успешно выполнять задачи, решения которых опираются на знания о разумном мышлении. Такие технологии получили название искусственного интеллекта» [2, с. 122]. Искусственный интеллект следует отличать от такого термина, как искусственное сознание или, как его еще называют, вычислительный интеллект. Применение искусственного интеллекта обусловлено, прежде всего, задачами определенной имитации творческих способностей человека, а также свойственных ему образцов поведения в определенных видах деятельности. В свою очередь, искусственное сознание, именуемое также машинным, либо синтетическим сознанием, представляет собой сферу, которая обладает тесной связью с искусственным интеллектом и когнитивной робототехникой. Как следствие, искусственное сознание является понятием более широким, нежели искусственный интеллект. Их фундаментальным отличием выступает присущая искусственному сознанию неограниченная возможность развития. Иными словами, искусственное сознание обладает потенциальной возможностью прогрессировать без участия человека.

Искусственный интеллект просто имитирует мыслительные процессы, свойственные человеку: они являются подконтрольными ему уже на стадии разработки подобных систем. Работа последних формируется на основе определенных алгоритмов, т.е. в пределах, ограниченных условиями, которые задаются программе ее разработчиком. Искусственный интеллект можно понимать как способность компьютера успешно решать задачи, с выполнением которых обычно справляются разумные существа. Поскольку человеческое сознание является результатом взаимодействия лично-

сти с окружающей действительностью, оно позволяет ей научиться реагировать на импульсы, посыпаемые внешним миром, формирует ее поведение, действуя при этом как бы вне человека, выходя за границы его физического тела. В этом смысле оно действует по принципу искусственного интеллекта. Это также определяет связь последнего с сознанием искусственным, поскольку в основу его положены мыслительные процессы, свойственные человеку.

В современных условиях в передовых в технологическом отношении странах искусственный интеллект превратился фактически в целую индустрию, позволяющую эффективно решать проблемы и задачи повседневности. Искусственный интеллект, с точки зрения аналитиков, является одним из действенных путей преодоления страной кризисных экономических состояний. В связи с этим значение внедрения искусственного интеллекта в различные сферы жизнедеятельности все более возрастает. Достижения искусственного интеллекта в России активно применяются в самых различных сферах, в частности в финансовой, социальной и даже в тяжелой промышленности. Примером тому может служить использование искусственного интеллекта Сбербанком. В социальной сфере искусственный интеллект в России – это внедрение в общественные практики разработок кампании «Яндекс», в частности Yandex SpeechKit – специального сервиса, позволяющего не только распознавать речь, но также и синтезировать ее на нескольких языках. Данный сервис дает возможность общения с клиентами без помощи операторов. В числе основных причин, определяющих более низкие темпы развития российского рынка искусственного интеллекта, следует отметить невысокий спрос потребителей на данный вид технологий.

А.П. Любимов и Г.А. Майстренко делают вывод, что в Российской Федерации перспективы развития искусственного интеллекта не менее оптимистичные, нежели в западных и восточных странах. Однако осознание правительством страны необходимости дальнейших вложений в сферу высоких технологий должно сочетаться со стремлением населения, организаций и предприятий активно применять их в своей жизни. В этой ситуации необходимо большее количество отечественных гражданских продуктов и из-

делий, созданных с использованием возможностей, технологий и систем искусственного интеллекта. Наращивание числа таких продуктов поможет развить у населения устойчивое отношение к современным технологиям искусственного интеллекта.

*Список литературы*

1. Лешкевич Т.Г. Парадокс доверия к искусственному интеллекту и его обоснование // Философия науки и техники. – Москва, 2023. – Т. 28, № 1. – С. 34–47.
2. Любимов А.П., Майстренко Г.А. Перспективы искусственного интеллекта в России и за рубежом // Философия науки и техники. – Москва, 2023. – Т. 28, № 1. – С. 121–132.
3. Social robots and society / Nyholm S. [et al] ; Ibo van de Poel, Lily Frank, Julia Hermann, Jeroen Hopster, Dominic Lenzi, Sven Nyholm, Behnam Taebi, Elena Ziliotti (eds) // Ethics of socially disruptive technologies: An Introduction. – Cambridge, UK : Open Book Publishers, 2023. – P. 53–82.

---

## ЭСТЕТИКА

УДК 7.01.

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.04

МИЛОВАЦ Ж.В.\* АКТУАЛИЗАЦИЯ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ТВОРЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

*Аннотация.* В статье анализируется роль бессознательного в контексте творческого процесса, в том числе в контексте взгляда С. Грофа на «многомерные» проявления бессознательного, соотношение эмоциональной и рациональной сфер человеческой субъективности. Рассматривается спонтанное состояние сознания творческого субъекта.

*Ключевые слова:* бессознательное; актуализация; человеческая субъективность; С. Гроф; творчество; творческий субъект; спонтанное сознание; эмоциональное; рациональное; катарсис.

MILOVATS J.V. Actualization of the unconscious in the creative process

*Abstract.* The article analyzes the role of the unconscious in the context of the creative process, S. Grof's view of the "multidimensional" manifestations of the unconscious, the relationship between the emotional and rational spheres of human subjectivity. The relevance of the spontaneous state of consciousness of a creative subject is analyzed.

*Keywords:* unconscious; actualization; human subjectivity; S. Grof; creativity; creative subject; spontaneous consciousness; emotional; rational; catharsis.

---

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

*Для цитирования: Миловац Ж.В. Актуализация бессознательного в творческом процессе // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 45–52. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.04*

Загадка творческого процесса постоянно вызывает интерес как у исследователей, так и у любого человека, впервые с ним соприкоснувшегося. Постижение тайн творчества будет сопровождать нас, всех тех, кто хоть однажды был в него «ввергнут», на протяжении всей жизни.

Очевидно и доказано, что в процессе творчества задействованы как сознательная, так и бессознательная сферы. Попытаемся описать значение динамики бессознательного в психической структуре субъекта. С данной целью мы предложим, как частный пример, материалы исследований американского ученого С. Грофа. Это также позволит расширить понимание механизма спонтанного сознания, без которого невозможно погружение в лабиринты творческого пути. Следует отметить, что С. Гроф проводил изучение психики человека на фоне принятия испытуемыми препарата ЛСД. Данное средство способствовало изменению состояния сознания, в результате которого активизировался бессознательный материал испытуемых (принятие ими ЛСД происходило добровольно).

Итак, в аспекте выяснения актуальности составляющих творческого процесса, спонтанного «поля» сознания, нас интересует то, как Гроф рассматривает в структуре сознания его бессознательную область. В отличие от традиционной модели психоанализа, объясняющей лишь персоналистичность и биографичность сознания, «современные исследования сознания, – отмечал С. Гроф, – открывают новые уровни, сферы и измерения, показывают, что человеческая психика, по существу, соразмерна всей Вселенной и всему существующему» [Гроф, 1992, с. 74].

Гроф предлагает новую модель сознания, включающую в себя четыре различных уровня или области, и соответствующий им опыт: 1) сенсорный барьер; 2) индивидуальное бессознательное; 3) уровень рождения и смерти; 4) трансперсональная область.

Сенсорный барьер и индивидуальное бессознательное составляют биографический блок бессознательного, который вмещает

ет в себя переживание субъектом прошлых событий. На сеансах индивид под влиянием психоделиков в измененном состоянии сознания реально заново переживает свой биографический материал, свой прошлый опыт, так как «при глубокой эмпирической психотерапии биографический материал не вспоминается и не реконструируется», а переживается [Гроф, 1992, с. 77].

В состоянии переживания биографического опыта происходит его эмоциональное эмпирическое самоисследование. В этом состоянии человек способен пережить серьезную телесную травму. Подобное переживание представляет собой «естественный переход от биографического уровня к следующей сфере, главными составляющими которой является двойной феномен рождения и смерти. Этот опыт включает события жизни человека и поэтому биографичен по природе» [Гроф, 1992, с. 78]. Биографический уровень психоделических переживаний С. Гроф называет воспоминательным.

Выделенный Грофом уровень рождения и смерти в контексте сознания составляет перинатальную область бессознательного. Перинатальная память бессознательного содержит «хранилища или матрицы, активизация которых ведет к повторному проживанию биологического рождения и к серьезной конфронтации со смертью» [Гроф, 1992, с. 41].

В отличие от переживания субъектом его биографического опыта (как опыта прошлых событий), на уровне перинатального блока бессознательного он (субъект) способен заново пережить элементы своего биологического рождения во всей их сложности. Как правило, переживания подобного рода связаны с негативными моментами рождения, в частности с родовой травмой и т.д. Психоделик ЛСД усиливает степень переживания детальной механики родов, аномалии утробного положения, характер родовспомогательного вмешательства.

Опыт рождения человека влияет на его дальнейшее развитие. Эта гипотеза подтверждается самой жизнью, индивидуальным характером бытия человека. Мы определяем перинатальный уровень бессознательного как связующую нить личного, индивидуального психического опыта с коллективным архетипическим прошлым. Воссоздание подобного опыта в произведениях искусства

ства изобразительно-пластической природы (например, живопись, хореография) всегда символично.

В процессе переживания перинатального опыта человек погружается в единое пространство с Универсумом. Перинатальные мотивы «специфически связаны с эмпирическим моралитетом трансперсональной сферы» [Гроф, 1992, с. 77]. Переживание перинатального состояния человеком ставит перед ним экзистенциальные вопросы о смысле жизни, о ценностных ориентирах в ней. Проживание в перинатальном уровне бессознательного является формой обретения свободы человеком после разрушения ее телесных оков. Приближение к ожидаемой свободе человек получает в творчестве.

Сам акт проживания субъекта в перинатальном опыте спонтанен в силу изменения состояния сознания. Человек испытывает двойное соприкосновение в одновременном акте с рождением и смертью. В этой ситуации человек задается вопросом о ценностно-смысовых ориентирах собственного существования. Любопытно точное наблюдение С. Грофа: «Глубинное столкновение на собственном опыте с рождением и смертью, как правило, сопровождается экзистенциальным кризисом невероятного размаха, во время которого человек самым серьезным образом задумывается о смысле существования, о своих фундаментальных ценностях и жизненных стратегиях. Этот кризис может разрешиться только через подключение к глубоким, подлинно духовным измерениям психики и стихии коллективного бессознательного» [Гроф, 1992, с. 80].

Трансперсональный уровень бессознательного, выделенный Грофом, представляет собой, на наш взгляд, гипотезу об эмпирическом континууме, в котором человек способен трансформироваться в состоянии переживания в другие формы бытия (например, в растения, животные и т.д.). На сегодняшний день эта мысль Грофа является лишь гипотезой и требует обоснования.

Трансперсональная область может включать в себя, согласно Грофу, «сознательный опыт других людей и представителей других видов, растительной жизни, элементы неорганической природы, микроскопическую и астрономическую области, недоступные без специальных приборов, опыт истории и доисторических времен, будущего, отдаленных мест или других измерений существова-

вания» [Гроф, 1992, с. 102]. Такое перечисление, на наш взгляд, является одной из версий о трансформируемом характере человеческой психики в другие способы обретения бытия. Но также можно согласиться и с тем, что «трансперсональные явления обнаруживают связь индивида с космосом, взаимоотношение, в настоящее время непостижимое» [Гроф, 1992, с. 102].

В состоянии неспонтанного сознания «наше внутреннее восприятие (интрацепция), и восприятие внешнего мира (экстрапцепция) ограничены привычными временными и пространственными рамками» [Гроф, 1992, с. 103]. В трансперсональных переживаниях происходит, согласно Грофу, трансценденция из подобных ограничений. «В большой группе трансперсональных переживаний, — пишет С. Гроф, — сознание словно расширяется за пределы феноменального мира континуума времени-пространства, каким мы его воспринимаем в повседневной жизни» [Гроф, 1992, с. 104].

Итак, человеческая субъективность, по смыслу понимаемая как сознание, включает в себя как сознание (рациональная область, контролируемая), так и бессознательную часть. Бессознательное, в свою очередь, подразделяется на три уровня: биографический, перинатальный и трансперсональный. Для нас является актуальным рассмотреть взаимодействие биографического и перинатального блоков с целью выявления механизма творческого (спонтанного) сознания.

Выяснение соотношения перинатального и биографического блоков бессознательного важно для обозначения его роли в творческом процессе. Актуальность мотивов, доминирующих в перинатальном блоке, активизирует переживание биографического опыта. В креативном процессе активизация перинатального уровня связана с негативной системой конденсированного опыта (НСКО). Трансформация НСКО в позитивную систему конденсированного опыта (ПСКО) в процессе творчества происходит посредством важных составляющих механизма спонтанного сознания — катарсиса, ведущего к инсайту. Итак, предлагаем схему, передающую движение подобной трансформации:

НСКО — катарсис — инсайт — ПСКО

Степень энергетической зарядки конкретных мотивов в блоках бессознательного можно обозначить как уровень эмоциональ-

ной насыщенности этих мотивов. Уровень эмоциональной насыщенности определяет актуальность в иерархии блоков жизненного опыта.

Выход на уровень сознания (осознания) тех или иных блоков опыта может происходить в форме эмоционально насыщенных символов, не доступных полному осознанию, но тем не менее приводящих к удовлетворению возникшей реакции в иерархических блоках бессознательного. Данный выход, следовательно, является не только поставщиком материала на уровень сознания, но также фактором зон «разряжения», способствующих «расширению» сознания и открытию большей вариативности мышления в контексте решения творческих задач, что имеет определенную ценность для самоактуализации личности.

При отсутствии необходимого поля спонтанности энергия негативного опыта, минуя стадию катарсиса, активизирует деструктивные программы поведения. Примером тому является Танатос, выступающий символом деструктивности в психической структуре субъекта. Известно, что исследование роли Танатоса достаточно глубоко проводилось в работах основателя психоанализа Зигмунда Фрейда.

Следует отметить, что не обязательно на уровне сознания вербализировать или переводить в другую символическую форму программирования спонтанно идущий материал, имеющий неточную символическую конструкцию. Тот материал, который выходит в непонятном символе, может быть не расшифрован, перекодирован. Перекодирование – это своего рода искажение символа.

Символ можно просто созерцать. Он индуцирует информацию, сходную с характером информации у воспринимающего индивида. Восприятие символа есть интуитивный процесс. «Идентификация воспринимаемого символа с аналогичным символическим содержанием собственного опыта влияет на характер содержания художественного произведения, его одухотворенную опредмеченность» [Пименова, 1997, с. 146–147]. При восприятии объектов искусства зритель интуитивно погружается в их образно-символическую структуру. Представляется необходимым выделение двух функций такого погружения: 1) высокая информативная

насыщенность воспринимающего индивида; 2) способность переводить сознание на уровень спонтанности.

Смысл символа может пониматься в том случае, если этот символ накладывается на ячейку определенного блока опыта у воспринимающего индивида. В психической структуре человека существует иерархия потребностей, наполненная эмоциональным и смысловым содержанием. Исходя из этого допускается выделение эмоционального и смыслового комплексов в рамках определенных потребностей. Смысловой комплекс понимаем как «комплекс неполноценности в смысле осознания индивидом своей неспособности к самореализации. Эмоциональный комплекс, входящий в структуру потребностей, позволяет индивиду эмпатически оценить способность к самоактуализации» [Пименова, 1997, с. 147]. Полные самореализация и самоактуализация личности как единение средства и цели человеческого бытия может произойти в творческой поисковой ситуации.

Энергетическая конденсация эмоционального комплекса до должного уровня насыщенности может осуществляться на фоне спонтанного состояния сознания. В иерархии потребностей тот или иной комплекс располагается на определенном месте. Занимая доминирующее положение в рамках потребностей в конкретный момент, определенный комплекс заряжается сильнее, так как у этого комплекса наиболее выражена потребность в удовлетворении, ее реализации.

Потребность личности в самореализации означает наивысшую ценность в смысле созидания. Творческий процесс представляет собой самодостаточную ценность для удовлетворения потребности личности в самоактуализации. Самоактуализация есть способ открытости субъекта миру. Художник в процессе творчества самоактуализирует свои умения и способности. «Спонтанное сознание художника есть бытие, создающее творческую реальность. Творческая реальность художника всегда направлена» [Миловац, 2023, с. 104]. Творческое сознание актуально в своей спонтанности.

#### **Список литературы**

1. Гроф С. За пределами мозга. – Москва : Соцветие, 1992. – 336 с.

2. Миловац Ж.В. Онтология сознания: художник и танец // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – Москва : ИНИОН РАН, 2023. – № 2. – С. 103–111.
3. Пименова Ж.В. Художник: его бытие в спонтанном сознании. – Москва : ИФ РАН. – 1997. – 180 с.

---

## ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.05

ЛЕТОВ О.В.\* НОВЫЕ КОНЦЕПЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ.

*Аннотация.* Статья посвящена анализу новых тенденций, имеющих место в современной англоязычной философии науки. Например, А. Пикеринг стремится связать воедино нити кибернетического искусства, формируя особую кибернетическую онтологию. Подчеркивается, что деятельность, связанная с кибернетикой, непредсказуема, всегда способна удивить, эмерджентна. В области качественных исследований науки требуется более экологичное использование методологий, особенно в контексте сбора данных и взаимозависимых отношений создания знаний. Таким образом, сторонники новых концепций в англоязычной философии науки предлагают особую форму человеческого знания, которая не поддается формализации.

*Ключевые слова:* философия и социология науки; нормы науки; теоретическая нагруженность; постпозитивизм; комплекс социальных и культурных условий; экзистенциальные факторы научной деятельности; агентность; эмерджентность; качественные методы исследований.

LETOV O.V. New concepts in contemporary english philosophy of science.

---

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

*Annotation.* The article is devoted to the analysis of new trends taking place in modern English-language philosophy of science. For example, A. Pickering strives to tie together the threads of cybernetic art, forming a special cybernetic ontology. It is emphasized that activities related to cybernetics are unpredictable, always capable of surprising, and emergent. In the field of qualitative science research, more sustainable use of methodologies is required, especially in the context of data collection and the interdependent relationships of knowledge creation. Thus, proponents of new concepts in English-language philosophy of science offer a special form of human knowledge that cannot be formalized.

*Keywords:* philosophy and sociology of science; norms of science; theoretical load; post-positivism; a complex of social and cultural conditions; existential factors of scientific activity; agency; emergence; qualitative research methods.

*Для цитирования:* Летов О.В. Новые концепции в современной англоязычной философии науки // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 53–59. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.05

Во второй половине XX в. позиции логического позитивизма подверглись критике «изнутри». Такие идеи, как принцип фальсифицируемости К. Поппера, теория научных революций Т. Куна сформировались в рамках позитивистской философии. Вместе с тем на смену идеала «объективного» научного знания, «свободного» от личности ученого, пришло осознание неизбежности присутствия субъекта в науке. М. Полани, С Тулмин, Т. Кун, П. Фейерабенд и др. последователи так называемого постпозитивистского течения подчеркивали «теоретическую нагруженность» научных фактов, роль социальных, историко-культурных условий в познавательном процессе. Положение о социокультурной обусловленности научных взглядов, сформулированное в теориях представителей постпозитивизма, нашло свое продолжение в социальных исследованиях науки и техники (Science Technology Studies – STS) Бруно Латура, Мишеля Каллона и их последователей. Близкую к сторонникам STS позицию занимает и А. Пикеринг.

Одной из ключевых идей А. Пикеринга (Экзетерский университет, отделение социологии, философии и антропологии, Ве-

ликообритания) выступает тезис о том, что способ связать воедино нити кибернетического искусства – это особая кибернетическая онтология или мировоззрение. Кибернетика и кибернетическое искусство связаны с деятельностью и производительностью. Агентность в кибернетике – это что-то непредсказуемое, это не вопрос линейной причины и следствия – водитель нажимает кнопку, и машина заводится; пользователь трогает клавишу, и на экране ноутбука появляется буква. «Наоборот, деятельность, связанная с кибернетикой, непредсказуема, всегда способна удивить, эмерджентна именно в этом грубом смысле» [6]. Видение мира как пространства возникающей деятельности занимает центральное место в кибернетическом искусстве [см. 8]. Эмерджентность приводит к вопросам контроля. Нельзя линейно управлять эмерджентной или квази-эмерджентной системой. Можно либо отпустить такую систему и узнать, что она будет «делать» – пусть произведение сияет как искусство, либо можно попытаться более активно вмешаться в процесс. Работа с эмерджентными системами и явлениями децентрирует художника. Художника больше нельзя вообразить как единственного источника, творца своего материала, ответственно-го за каждую деталь произведения и претендующего на него. Вместо этого художник-кибернетик больше похож на акушерку, помогающую созданию произведения, а не создающую его заново.

Обычное искусство статично и невосприимчиво. Картины просто висят на стене галереи, неизменные и равнодушные к своему окружению. Если цвета тускнеют при ярком свете, это просто проблема, которую необходимо решить. Напротив, динамика обратной связи, диалог и взаимодействие – это ключевые черты кибернетического искусства, и их часто считают определяющими чертами кибернетики в целом. Многие интерактивные произведения искусства являются потомками «черепах», созданных в 1948 г. кибернетиком У. Греем Уолтером [см. 7]. Задуманные как научные модели мозга, черепахи представляли собой небольших мобильных роботов, оснащенных двумя датчиками: фотоэлементом и сенсорным датчиком. Когда фотоэлемент обнаруживал свет, черепаха пыталась направиться к нему. Когда датчик касания обнаруживал препятствие, черепаха двигалась туда-сюда и в конце концов, если повезет, обходила его. Таким образом, черепаха

взаимодействовала и ориентировалась среди людей в диалоге реального времени с огнями и объектами. Ее движения определялись обратной связью с окружающей средой. И точно так же, как произведения «агентного реализма» децентрируют художника, так и динамика черепахи также децентрируется, являясь совместным продуктом внутренней работы черепахи и ее окружения. Этих роботов можно считать маленькими моделями децентрализованного человека-создателя [см. 5]. В последующие годы черепахи Уолтера стали прототипами всех видов роботов, созданных для самых разных целей.

В Великобритании на это движение оказал влияние Рой Эскотт и его эссе «Кибернетическая позиция», в котором отразились многие из указанных тем: обратная связь и диалог, деконцентрация художника, произведение искусства и связанная с ним «аудитория», отказ художника от самоконтроля как еще один аспект внутреннего опыта, стремление «делать вещи», «акцент на исполнении, не на том, что они есть, а на том, что они делают» [6]. Обратная связь была бы очевидной отправной точкой в изучении кибернетического искусства, но до этого можно обнаружить интерес к деятельности, производительности, поведению, действию. Это непростая тема для обычных статических художественных форм. Имеют место кибернетические работы, которые делают эту тенденцию явной, работы того, что можно назвать «агентным реализмом». Отправной точкой в данном случае могло бы быть биоискусство [см. 3], которое непосредственно показывает живость и активность мира, используя органическую материю в качестве среды. Но, возможно, биоискусство делает это слишком просто.

Выступление Брайана Ино (1996) о генеративной музыке [см. 1] указывает на роль машин, правил и алгоритмов. В его произведениях два одинаковых магнитофона, воспроизводящие одну и ту же запись проповедника, говорящего «будет дождь», медленно расходятся по фазе друг с другом, создавая красивые звуки без очевидной связи с произнесенными словами. Каким-то образом поведение магнитофонов порождает музыку. Затем Ино переходит к правилам и обсуждает, как инструкции ансамблю музыкантов служат для создания совершенно непредсказуемых выступлений и звуковых событий. Создается впечатление, будто правила и инст-

рукции генерируют музыку. Затем Ино переходит к компьютерным алгоритмам, встроенным в его собственную генеративную музыку. В одном из интервью Ино поблагодарил кибернетика Страффорда Бира за то, что он предложил ему «использовать динамику системы в том направлении, в котором вы хотите двигаться. Это действительно стало моей идеей метода работы» [см. 2]. Эта идея управления динамикой возникающих систем проходит через многие примеры синтеза искусства и кибернетики.

В качестве примера «агентного реализма» можно указать работы Криса Уэлби в экспериментальном кино и видео с начала 1970-х годов до настоящего времени, в которых на первый план выдвигается живость природы в действии. Цель Уэлби заключалась в том, чтобы предоставить работу кинопроизводства природе, тем самым ставя зрителя непосредственно перед натурой неодушевленного мира. Например, его фильм «Семь дней» 1974 г. представляет собой замедленную съемку валлийской сельской местности, снятую за неделю дневного света. Фильм, по сути, показывает действие природы дважды, в двух разных регистрах. Наиболее очевидно, что это визуальная (и звуковая) запись изменения атмосферных условий. Но ключевой его особенностью является то, что ориентация камеры контролировалась не режиссером, а солнцем. Подобные работы показывают действие природы более или менее так, как его обнаруживают камеры и микрофоны. Ранние работы Ханса Хааке 1960-х годов также подпадают под категорию «агентного реализма». *Ice Stick* (1964–1966), например, состоял из семидесятидюймового медного змеевика, соединенного с ходильной установкой, и ключевой особенностью этой работы был не внешний вид, а то, что она что-то делала: конденсировала влагу из воздуха, так что при демонстрации все было окутано растущей и расплывающейся ледяной оболочкой. Более поздние работы из этой серии включали траву, которая росла во время демонстрации. Все подобные произведения показывают живое проявление физических и биологических процессов.

Иными словами, Пикеринг предлагает изучить способы, которыми минимальное и очень простое ощущение агентности как «делать что-то» на самом деле предвещает довольно богатое и сложное онтологическое видение того, как устроен мир, видение,

совершенно отличное от видения традиционных наук (таких, как физика) и современного здравого смысла.

М. Коро (профессор Хельсинкского университета, Финляндия), Дж. Уолгемат (университет Южной Флориды, США) и Э. Тринх (докторант университета Джорджии, США) подчеркивают, что все методологии оставляют след, подобный углеродному следу. В рамках информированной науки ученые, занимающиеся качественными методами исследований, часто обсуждают контекст (ы) производства знаний, иногда намеренно сосредотачивая внимание на строгости и надежности. В то же время, реже, ученые рассматривают потенциальные и фактические затраты на их исследования в местном и глобальном масштабе. «Разработка и внедрение новых методологий требуют ограниченных ресурсов и финансирования, и эти ресурсы не распределяются справедливо в глобальном масштабе» [4, с. 1]. Требуется более экологичное использование методологий, особенно в контексте сбора данных и взаимозависимых отношений создания знаний / информации.

Как и чрезмерное использование источников энергии, потенциально ненужное производство новых данных, информации и доказательств не должно рассматриваться как беспроблемное, не говоря уже о полезности. Скорее, качественные исследователи, финансирующие агентства и другие органы, которые оценивают исследования, должны задаться вопросом, нужны ли новые данные, информация, доказательства и какой ценой. Необходимо больше переработки данных, совместного использования данных, данных открытого доступа и других экологических способов поддержки общих знаний и мониторинга чрезмерного производства данных.

Во-первых, экология и экологическое / реляционное мышление тесно связаны с качественной методологией. Встает вопрос о методологической устойчивости и экологической ответственности в контексте (качественных) исследований и о том, что ответственность всегда связана с мышлением будущего и, следовательно, ориентирована на вопросы устойчивости. Во-вторых, методологический след рассматривается как (побочный) продукт «академического капитализма», жизненно важный для разрушения элементов академических рынков. Наконец, подобный капитализм подпиты-

вает методологическое производство, ставя прибыль, неравномерное распределение ресурсов и географически неравномерный контроль над академическим рынком на первый план, одновременно отвергая и / или отказываясь от более экологически устойчивых вариантов и соображений.

Таким образом, стремление к меньшему методологическому охвату может означать, что качественные исследователи откроются для разнообразных и невиданных возможностей, которые неоднократно коллективно пересматриваются, по-новому позиционируются, переосмыливаются и повторно практикуются. Сторонники новых концепций в англоязычной философии науки предлагают особую форму человеческого знания, которая не поддается формализации. Это знание передается не с помощью текстов, а в процессе личностного общения, от субъекта к субъекту.

### **Список литературы**

1. Boden M., Edmonds E. What is generative art? // Digital Creativity. – 2009. – Vol. 20, N 1–2. – P. 21–46.
2. Eno B. An Interview with Brian Eno // Whittaker D. Stafford beer: a personal memoir. – Charlbury, Oxon : Wavestone Press, 2003. – P. 53–63.
3. Gere C. Art, time and technology. – Oxford : Berg, 2006. – 195 p.
4. Koro M., Wolgemuth J., Trinh E. Reducing methodological footprints in qualitative research // Qualitative Inquiry. – 2023. – P. 1–9. DOI: 10.1177/10778004231183944
5. Penny S. Art and artificial life – a priimer. Proceedings of the digital arts and culture conference, UC Irvine, 2009. – URL: <https://escholarship.org/uc/item/1z07j77x> (дата обращения: 21.01.2024)
6. Pickering A. Cybernetic art. – URL: <https://www.researchgate.net/publication/354025217> (дата обращения: 28.01.2023)
7. Pickering A. The Cybernetic brain: sketches of another future. – Chicago : University of Chicago Press, 2010. – 526 p.
8. Foerster H., von. The beginning of heaven and earth has no name. – New York : Fordham University Press, 2014. – 236 p.

---

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 26.009

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.06

МЕЛЬНИК С.В.\* КЛАССИФИКАЦИЯ ВИДОВ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА: НОВЫЙ ПОДХОД

*Аннотация.* В статье представлена разработанная автором оригинальная классификация видов межрелигиозного диалога, которая преодолевает недостатки существующих исследовательских подходов в этой области. На основании критерия «интенция», т.е. той мотивации, которая может побуждать последователей разных религий вступать в контакт друг с другом, выделяются четыре основных типа межрелигиозного диалога: «полемический», «когнитивный», «миротворческий» и «партнерский». В каждом из названных типов межрелигиозного диалога с помощью критериев «цель» (какие задачи ставят перед собой участники?), «принципы» (какими принципами определяется взаимодействие?), «форма» (кто участвует, в какой форме выражается диалог?) выявляются и описываются различные их виды. Классификация позволяет систематизировать основные направления исследований в рассматриваемой области.

*Ключевые слова:* межрелигиозный диалог; классификация; виды; межрелигиозные отношения; миротворчество; сотрудничество; современность.

---

\* Мельник Сергей Владиславович – доктор философских наук, старший научный сотрудник отдела философии Института научной информации по общественным наукам РАН, старший научный сотрудник Болгарской исламской академии, доцент ОЦАД; [sergmel05@mail.ru](mailto:sergmel05@mail.ru)

MELNIK S.V. Classification of types of interreligious dialogue: a new approach

*Abstract.* The existing classifications of types of interreligious dialogue have limitations and shortcomings and do not allow us to describe this extremely complex, multi-faceted phenomenon in a systematic and complete way. The article presents an original classification of interreligious dialogue that provides a more sophisticated tool for analyzing this phenomenon. On the basis of the “intention” criterion, i.e. the motivation that encourages followers of different religions to come into contact with each other, four major types of interreligious dialogue are “polemical,” “cognitive,” “peacemaking,” and “partnership”. These types of dialogue are lined up respectively around the following questions: “Who is right?”, “Who are you?”, “How can we live together peacefully?” and “What can we do to improve the world?” Using the criteria goal (tasks headed towards by the participants in the dialogue); principles (starting points which determine the interaction), and form (participants in the dialogue), various kinds of dialogue within each of the four types are identified and described. Classification allows to systematize the main directions of research in the field.

*Keywords:* interreligious dialogue; classification; types; interreligious relations; peacemaking; cooperation; modernity.

*Для цитирования:* Мельник С.В. Классификация видов межрелигиозного диалога: новый подход // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 61–101. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.06

## **Введение**

Многие видные мыслители XIX–XX вв. (О. Конт, К. Маркс, М. Вебер, Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, Б. Уилсон, Т. Лукман, Д. Мартин и др.) были сторонниками теории секуляризации [Узланер, 2019]. Религия рассматривалась в рамках этого подхода как архаическая, устаревшая форма человеческого сознания, которая связана со многими заблуждениями и предрассудками. Предполагалось, что в условиях развития научной рациональности, технического прогресса и модернизации общества религия неизбежным образом

будет приходить в упадок, терять свою социальную значимость, она выродится, поскольку ей просто не останется места в новом, динамично меняющемся мире.

Однако сегодня можно констатировать, что секулярная гипотеза оказалась ошибочной. Известный социолог религии П. Бергер в результате своих исследований пришел к выводу, что мир остается «таким же яростно религиозным, как был всегда, а в некоторых местах даже более, чем когда-либо еще» [Berger, 1999]. Этот ученый утверждает, что современность привела не к секуляризации, а к плюрализму, т.е. многообразию мировоззренческих систем, которые существуют и взаимодействуют в рамках одного общества. Ряд ученых (Ю. Хабермас, Х. Казанова, Ч. Тейлор) предлагали обозначать нынешний этап развития человеческой цивилизации как постсекулярный, когда стало очевидным, что противопоставление религиозного и секулярного как дорационального и рационального способа мышления ошибочно, религиозные идеи и институты являются неотъемлемой частью человеческого сознания и общественной реальности [Habermas; Казанова; Капуто].

Технический прогресс, в том числе появление Интернета, формирование единого информационного пространства, повышение степени мобильности людей кардинально изменили цивилизацию. Мир, по меткому выражению канадского философа М. Маклюэна, «сжался» до размеров «глобальной деревни», в которой представители разных этносов, культур и религий вынуждены контактировать и оказывают влияние друга на друга. В связи с этим пришло понимание, что религиозный фактор необходимо учитывать при анализе и регулировании социокультурных процессов, принятии политических решений, в межнациональном и межцивилизационном взаимодействии. В этом контексте особую значимость приобретает задача анализа комплекса проблем, связанных с выстраиванием взаимоотношений между последователями разных религий, что можно обозначить как «межрелигиозный диалог».

Во второй половине XIX в. появляется сравнительное религиоведение (или, как тогда называлась эта дисциплина, «наука о религии»). Исследователь Э.Дж. Шарп писал об одном из основоположников сравнительного религиоведения М. Мюллере, что он,

благодаря своим новаторским трудам, «почти невзначай подготовил западный мир к тому, что с тех пор стало называться “диалогом религий”» [Swamy]. Новое качество межрелигиозных отношений на современном этапе обуславливается и возросшим уровнем грамотности, возможностью получения информации о других религиях. Сегодня человек обладает не только свободой передвижения, но и свободой изучения и погружения фактически в любую культуру. Открытость и взаимопроникаемость культур привели к тому, что впервые в истории люди получили доступ ко всей совокупности накопленных человечеством знаний, к мудрости разных традиций, способам мышления разных цивилизаций.

Итак, современный мир характеризуется беспрецедентно высокой для истории человечества степенью социальной коммуникации, взаимозависимости и взаимосвязи. Особенности современного мира, в котором религиозное сознание в его различных формах продолжает занимать значимое место, определяют новый вызов, который требует научного осмысления. Важная задача в практическом аспекте заключается в том, чтобы религиозный фактор не использовался для усугубления разделений, конфликтов и вражды, но большой миротворческий потенциал, которым обладают религии, содействовал укреплению добрососедских взаимоотношений, согласия и сотрудничества во имя общего блага. Изучение указанной тематики важно и для России как многонациональной и поликонфессиональной страны, особенно с учетом того факта, что вследствие господства атеистической идеологии в СССР исследованию проблем диалога религий в нашей стране внимания уделялось существенно меньше, чем на Западе. В статье предпринимается попытка системного описания разных видов межрелигиозного диалога и подходов к его исследованию.

### **Типологизация межрелигиозного диалога как научная проблема**

Понятие «межрелигиозный диалог» сегодня используется не только в академическом пространстве, но и часто встречается в выступлениях политиков, общественных и религиозных деятелей, экспертов, в средствах массовой информации. Этот термин может употребляться в разных смыслах и контекстах, обозначать множе-

ство способов межрелигиозного взаимодействия. К. Корнилл пишет, что «понятие “межрелигиозный диалог” применяется для обозначения широкого спектра отношений между религиями – от повседневных контактов между рядовыми верующими, живущими по соседству, до специально организованных дискуссий между экспертами; от отдельных и нерегулярных обменов мнениями между духовными лидерами по разным проблемам до межрелигиозного активизма, направленного на решение социальных проблем. Цели межрелигиозного диалога также могут существенно отличаться: от мирного сосуществования до социальных изменений, от налаживания взаимопонимания до собственного духовного развития» [Cornille, p. XII]. Исследователь Т. Мерриган называет «межрелигиозный диалог» одним из самых «неясных» (ambiguous) терминов и считает, что его можно отнести к особому классу понятий, «которые все используют, но никто не может объяснить, что это такое» [The Past, Present, and Future ... , p. 2]. Здесь мы видим указание на отмечаемую многими исследователями главную трудность, возникающую при попытке описания межрелигиозного диалога, которая заключается в том, что он является очень сложным, многоаспектным феноменом.

Решить указанную проблему могла бы классификация межрелигиозного диалога, которая бы охватывала и системно описывала его виды. Однако существующие классификации межрелигиозного диалога ограничены, они обладают недостатками и не позволяют комплексно описать этот феномен. Хронологически одна из первых классификаций типов межрелигиозного диалога была предложена Э.Дж. Шарпом. Он выделяет типы «дискурсивного» (discursive), «человеческого / буберианского» (human / Buberian), «светского» (secular) и «внутреннего диалога» (interior dialogue). Дискурсивный диалог направлен на лучшее понимание другой религии, предполагает изучение сходств и различий религиозных мировоззрений. Участники человеческого диалога стремятся увидеть в представителе другой религии не носителя определенных «верований» и «концепций», а просто человека как он есть, и понять его так же, как самого себя, вне своей конфессиональной принадлежности. В этом подходе подчеркивается разница между отношением к последователям религиозной традиции и от-

ношением к религии как таковой. Светский диалог делает акцент на сотрудничестве для решения конкретных задач: помочь нуждающимся, утверждении социальной справедливости, моральных ценностей, укреплении мира, деятельности, направленной на защиту окружающей среды, и пр. Внутренний диалог основывается на осмыслиении и сравнении мистического («созерцательного») опыта духовных традиций, который в рамках данного подхода понимается как сущность религиозности [Шохин].

Папский совет по межрелигиозному диалогу в документе «Диалог и прокламация» 1991 г. описал четыре формы диалога, в которых предлагалось участвовать католикам:

«а. Диалог жизни (dialogue of life), когда люди стремятся жить в духе открытости и добрососедства, разделяя в повседневной жизни радости и печали, общие проблемы и заботы.

б. Диалог действия (dialogue of action), в котором христиане и последователи других религий сотрудничают во имя целостного развития (integral development) и освобождения (liberation) людей.

с. Диалог теологического обмена (dialogue of theological exchange), когда специалисты стремятся углубить свое понимание религиозных традиций и по достоинству оценить духовные ценности друг друга.

д. Диалог религиозного опыта (dialogue of religious experience), в рамках которого лица, укорененные в своих традициях, делятся своими духовными богатствами, например, в отношении молитвы и медитации, веры и способов поиска Бога или Абсолюта»<sup>1</sup>. Каждому из обозначенных видов диалога приводится в соответствие тот «уровень», на котором он осуществляется: «быт» (диалог жизни), «руки» (диалог действия), «голова» (диалог теологического обмена), «сердце» (диалог религиозного опыта). Соответственно, рассмотренные типы диалога иногда обозначаются как «диалог рук» (dialogue of hand), «диалог головы» (dialogue of head), «диалог сердца» (dialogue of head heart).

---

<sup>1</sup> Dialogue and Proclamation. 42. The forms of dialogue // Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue. – 1991. – № 26 (2). – URL: [https://w2.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_1905\\_1991\\_dialogue-and-proclamation\\_en.html](https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_1905_1991_dialogue-and-proclamation_en.html) (дата обращения: 7.09.2023).

Итак, согласно католической классификации, выделяются четыре типа межрелигиозного диалога: (1) «диалог жизни» (dialogue of life), (2) «диалог действия» (dialogue of action, также могут использоваться термины «практический диалог», «социальный диалог», «диалог рук»), (3) «диалог теологического обмена» (dialogue of theological exchange, «диалог изучения» (dialogue of study), «диалог головы» (dialogue of head), (4) «диалог религиозного опыта» (dialogue of religious experience, «диалог духовности» (dialogue of spirituality, spiritual dialogue), «диалог сердца» (dialogue of heart)<sup>1</sup>.

Католическая классификация является наиболее известной, методологически в ее основе лежит классификация Э. Дж. Шарпа, т.е. фактически имеет место применение одного и того же подхода к типологизации межрелигиозного диалога, хотя используются разные названия и делаются несколько иные акценты. В основе обеих классификаций можно обнаружить описание основных сторон человеческого существа, часто использующееся и в религиозной антропологии, в соответствии с которым следует выделять «ум» (интеллектуальная составляющая), «сердце» (чувственно-волевая часть) и действия. В рассмотренных классификациях, в зависимости от одной из указанных составляющих, которая в наибольшей степени задействована в межрелигиозном диалоге, выделяются различные его типы: дискурсивный-теологический («ум», мыслительная деятельность), внутренний-духовный («сердце», религиозный опыт), светский-практический («руки»). К этому добавляется тип взаимодействия, описывающий неизбежные в современном глобализированном мире контакты верующих разных религий, которые не предполагают специально организованного взаимодействия (Э.Дж. Шарп описывает их посредством экзистенциальных категорий человеческого диалога, а в католической

---

<sup>1</sup> Dialogue and Proclamation. Reflection And Orientations On Interreligious DialogueAnd The Proclamation Of The Gospel Of Jesus Christ 42. The forms of dialogue // Bulletin of the Pontifical Council on Interreligious Dialogue. – 1991. – № 26 (2). – URL: [https://w2.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interrelg/documents/rc\\_pc\\_interrelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamation\\_en.html](https://w2.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interrelg/documents/rc_pc_interrelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamation_en.html) (дата обращения: 7.09.2023).

классификации, которая имеет большую практическую ориентацию, используется понятие быта).

Одним из недостатков католической классификации является ее ограниченность – она не учитывает некоторые важные формы межрелигиозных отношений, т.е. не может претендовать на полноту. Так, в ней не находит отражения практика взаимодействия между официальными представителями религиозных общин. М. Мойерт, описывая католическую классификацию, предлагает добавить к четырем указанным в ней типам «дипломатический диалог», который осуществляется между религиозными лидерами и другими официальными представителями религиозных объединений (как, например, регулярно проводящийся Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Казахстане). С нашей точки зрения, следуя логике составления католической классификации, наряду с уровнями «быта», «рук», «головы» и «сердца», следовало бы выделить еще один уровень – «социальных институтов».

Еще одним упущением католической классификации является игнорирование формы межрелигиозных отношений, предполагающей дискуссии об истинности религий, которая находит выражение в спорах, полемике. Также представленные в католической классификации виды диалога являются очень широкими, они могут обозначать различающиеся формы межрелигиозного взаимодействия. Например, к теологическому диалогу, предполагающему «интеллектуальное» исследование разных религий, могут быть отнесены как модели теологии религий, описывающие проблему соотношения разных религий в контексте категорий истинности и спасительности (как, например, концепция «канонического христианства» К. Ранера), так и сравнение частных аспектов религиозных мировоззрений.

Более того, сам принцип составления католической классификации – выделение того «уровня», на котором осуществляется диалог, – не всегда проясняет его содержание. То есть форма диалога может быть одна и та же (сотрудничество, как, например, в «диалоге рук»), а цели диалога при этом разными (достижение практических результатов или же проведение времени вместе для развития дружеских отношений между верующими). Можно приводить и другие доводы, демонстрирующие несостоятельность

имеющихся подходов для комплексного описания межрелигиозного диалога. В своих работах автор рассмотрел все существующие классификации видов межрелигиозного диалога и обосновал их недостаточность [Мельник, 2018; Мельник, 2022].

С.Б. Кинг, автор хронологически самой поздней и наиболее обширной классификации (включает семь видов диалога) отмечала, что, кроме представленной ею типологии при описании межрелигиозного диалога также следует учитывать ряд важных факторов, влияющих на него: (1) участвуют ли в каждом из указанных видов диалога официальные представители или он открыт для всех; (2) формулируются ли цели диалога на личностном уровне (понимание, духовный рост) или социальном (разрешение конфликтов между общинами, предотвращение насилия); (3) задействованы ли в каждом виде диалога интеллект, духовность, эмоции, практические действия или их комбинация. С.Б. Кинг делает вывод, что указанные факторы могут существенно влиять на характер взаимодействия, поэтому, по ее мнению, вообще «не может быть стандартного списка типов диалога» [King]. Таким образом, можно заключить, что разработка классификации видов межрелигиозного диалога, которая бы системно и во всей полноте описывала исследуемый феномен, представляет собой научную проблему, которая до сих пор не решена.

Основанием для этой позиции, в соответствии с которой единой, «стандартной» классификации типов диалога представить невозможно, служит то, что межрелигиозные отношения являются, как отмечалось, очень сложным, многогранным феноменом, на который влияет множество факторов, поэтому перечисление некоторых его видов всегда оказывалось односторонним и неполным. По мнению автора, классификацию типов межрелигиозного диалога, позволяющую комплексно, структурно и во взаимосвязи описать все его виды, разработать возможно. Однако для этого нужно использовать более тонкий, «многомерный», адекватный предмету исследования инструментарий, чем это делалось в рассмотренных выше подходах. Ниже будет представлен авторский подход к составлению классификации межрелигиозного диалога, который стремится максимально полно представить и описать его виды в единой, взаимосвязанной, системной форме.

### **Четыре критерия и четыре типа межрелигиозного диалога**

Для описания различных видов межрелигиозного диалога автор предлагает использовать классификацию, основывающуюся на четырех критериях: «интенция» (что является мотивацией к диалогу?); «цель» (какие задачи ставят перед собой участники?); «принципы» (какими принципами определяется взаимодействие?), «форма» (кто участвует в диалоге, в какой форме выражается диалог?). Базовым критерием для составления классификации является «интенция», т.е. определение той мотивации, которая может побуждать последователей разных религий вступать в контакты друг с другом.

В существующих подходах к типологизации межрелигиозного диалога уделяется внимание тем формам, в которых он может выражаться, иногда рассматриваются его задачи и некоторые другие аспекты, при этом вопрос о мотивации отдельно не осмысливается, выносится за скобки. Вместе с тем важно сознавать, что религии как мировоззренческо-ценностные системы утверждают свою исключительность и являются в этом аспекте по большей части органически целостными, самодостаточными. В связи с этим с точки зрения религиозного сознания возможные мотивации для вступления адепта в диалог с последователями другой религии ограничены, а их прояснение оказывается очень важным для понимания характера межрелигиозных контактов. На основании критерия «интенция» можно выделить четыре основных типа межрелигиозного диалога: «полемический», «когнитивный», «миротворческий» и «партнерский».

Все основные религии в той или иной степени заявляют об исключительности своего основателя и священных текстов, считают последователей других духовных традиций так или иначе заблуждающимися. Как правило, религии также утверждают универсальность своего откровения. В связи с этим религии могут рассматриваться не только как сосуществующие, но как различающиеся, а во многом и противоречащие друг другу и конкурирующие между собой мировоззренческие системы. Вследствие этого «естественной» интенцией для межрелигиозных контактов может быть попытка распространить или защитить свою веру. До современного этапа межрелигиозного диалога, начавшегося в кон-

це XIX в., по крайней мере в ареале авраамических религий, преобладал тип межрелигиозного взаимодействия, который предполагал споры, диспуты, стремление доказать свою правоту, обратить собеседника в свою веру.

Мотивацией для вступления последователей разных религий в контакт может выступать «стремление к познанию», которое Аристотель считал главным свойством человеческой природы. Связанный с этой интенцией «когнитивный» межрелигиозный диалог может исходить из стремления познакомиться со взглядами других религий, понять их идеи и концепции, для кого-то это возможность поиска истины или разговора о смысле жизни. То есть в рамках когнитивного диалога зачастую болезненный вопрос об истинности и спасительности религий выносится за скобки. Вместо этого акцент предлагается перенести на сравнение взглядов, попытку понимания взглядов, ценностей, мировоззрения собеседника и, вместе с этим, возможно, нахождение точек соприкосновения в восприятии реальности.

Интенцией межрелигиозного диалога может выступать осознание неизбежности сосуществования верующих разных традиций и актуальности задачи выстраивания гармоничных отношений. Соответственно, цель такого миротворческого межрелигиозного диалога можно обозначить как предотвращение конфликтов, достижение и поддержание мира и согласия между последователями разных религий.

Еще одной мотивацией для вступления в межрелигиозный диалог может быть осознание наличия множества человеческих страданий в мире и стремление улучшить ситуацию, содействовать решению существующих проблем. Последователи разных религий могут объединять свои усилия для помощи нуждающимся людям, утверждения в обществе нравственных ценностей, достижения желаемых социальных изменений. Такое сотрудничество верующих в сферах, представляющих общий интерес, осуществляется в рамках партнерского диалога.

Итак, в соответствии с критерием «интенция» предлагается выделить четыре основных типа межрелигиозного диалога: «полемический», «когнитивный», «миротворческий» и «партнерский». Этим типам диалога можно условно сопоставить централь-

ные вопросы, вокруг которых они выстраиваются: «кто прав?», «кто ты?», «как нам мирно жить вместе?» и «что мы можем сделать для улучшения мира?». Все существующие формы межрелигиозного диалога могут быть отнесены к одному из четырех перечисленных типов.

В каждом из указанных типов диалога на основании остальных критериев (цель, принципы, форма) можно выделить различные их виды. Например, видами когнитивного диалога можно считать, среди прочих, упоминающиеся в ходе рассмотрения католической классификации теологический диалог и духовный диалог. Целью теологического диалога является понимание другой религии, целью духовного диалога – «обогащение», «духовный и личностный рост» посредством глубокого вхождения в другую религию. Для достижения этих различающихся целей используются разные принципы выстраивания межрелигиозного диалога и эти виды диалога выражаются в разных формах, о чем будет сказано ниже.

Критерии «интенция», «цель», «принципы» являются, если так можно выразиться, теоретическими, концептуальными. Они описывают определенный способ, модель межрелигиозного взаимодействия – то, что в классификации обозначается как вид диалога. Критерий же «форма» показывает, какие конкретные, реальные примеры межрелигиозного диалога могут быть отнесены к описываемому виду. Естественно, для каждого из видов диалога можно привести много примеров.

В рамках критерия «форма» можно выделить три «уровня» участников межрелигиозных контактов: институциональный, экспертный / концептуальный и низовой. Эти уровни соотносятся с распространенным в исследовательской литературе подходом к делению участников межрелигиозного диалога на высокий (религиозные лидеры), средний (эксперты) и низовой (grassroots) (простые верующие, молодежь) уровни [Kadayifci-Orellana, p. 150–156].

Таковы, в общем, концептуальные основания предлагаемого автором подхода к составлению классификации межрелигиозного диалога. Более подробно значение указанных критериев и возможности их использования для описания межрелигиозного диалога

будут представлены ниже в ходе анализа видов полемического, когнитивного, миротворческого и партнерского диалога.

### **Полемический межрелигиозный диалог**

Конечной, предельной целью полемического диалога может считаться обращение собеседника в свою религию. В качестве примера можно привести поездку святого Кирилла Философа в 858 г. в Хазарию. Святой Кирилл проводил там богословские споры с иудейскими и мусульманскими миссионерами, в результате которых около двухсот хазар приняли крещение [Шохин].

Отказ от своей веры в результате межрелигиозного диспута имеет место относительно редко, в большинстве случаев участники полемического диалога ставят перед собой задачу «победить в споре». В связи с этим для них важным оказывается даже не столько переубедить оппонента, сколько показать свою религию в наилучшем свете перед слушателями (т.е. продемонстрировать предпочтительность своей веры, несостоятельность критических аргументов собеседника, указать на недостатки, ошибочность его позиции). Итак, цель полемического диалога можно обозначить как распространение и защита своей веры.

Виды полемического диалога можно различать в зависимости от того, последователи каких конкретно религий вступают в дебаты. То есть можно говорить, например, о христианско-исламском, христианско-иудейском и пр. видах полемического диалога. В полемическом диалоге между конкретными религиями присутствуют свои «проблемные точки», тезисы, о которых дискутируют, критика тех или иных аспектов религии оппонента, определенная логика аргументации и контраргументации, что можно соотнести в рамках рассматриваемой классификации с критерием «принципы». «Формой» полемического диалога могут быть как споры в ходе непосредственных встреч верующих, так и соответствующие сочинения.

Примером христианско-иудейского полемического диалога может служить произведение жившего во II в. одного из первых христианских апологетов святого Иустина Философа «Диалог с Трифоном Иудеем». В произведении можно выделить несколько основных тем, которые являются традиционными для полемики

иудеев и христиан: (1) Закон Моисея и Новый Завет во Христе (Иустин доказывает, что христиане не должны исполнять данные иудеям законы, которые являются Ветхим Заветом в отличие от завета Нового – вечного и совершенного); (2) Природа Иисуса Христа и учение о Боге-Троице (обсуждается вопрос, как Единый Бог может быть троичен в лицах, не является ли это многобожием; учение о воплощении Второго Лица Троицы); (3) доказательство мессианства Иисуса (почему Иисуса можно считать Мессиахом, о котором писали пророки); (4) спасение язычников, христиане как «истинный Израиль».

В первой тематической части произведения Трифон спрашивает Иустина, как христиане могут считать себя угодными Богу, если они не соблюдают данный Им Самим содержащийся в Торе закон, который выражает Его волю. Трифон говорит: «Вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот, не имеете обрезания, а полагаете свое упование на человека распятого и однако надеетесь получить благо от Бога, не исполняя Его заповедей. Не читал ли ты: “Душа, которая не будет обрезана в восьмой день, истребится от рода своего”. Эта заповедь простирается и на иноплеменников, и на купленных за деньги (Быт. 17:12–14). А вы презрели этот завет вместе с последующими заповедями и однако стараетесь убедить нас, что знаете Бога, хотя не соблюдаете ни одной из тех обязанностей, которые исполняют боящиеся Бога»<sup>1</sup> (Диал. 10).

Иустин отвечает, что христиане так же, как и иудеи, поклоняются Единому и Единственному Творцу, Богу Авраама, Исаака и Иакова, о котором повествует Библия. Однако в самом Священном Писании говорится о нескольких заветах. Один из них – это закон, данный Моисею на Синае, он предназначен для еврейского народа. Вместе с тем, утверждает Иустин, в Библии написано, что будет закон «для всех людей вообще»: «новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и завет последующий подобным образом уничтожает прежний. Нам дарованы закон вечный и

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цитаты приводятся по: Иустин-философ и мученик. Разговор с Трифоном иудеем // Св. Иустин-философ и мученик. Творения / перевод, предисл. А.И. Сидорова. – Москва : Паломник : Благовест, 1995. – С. 125–358. – URL: [https://azbyka.ru/otekhnik/Iustin\\_Filosof/s\\_trifonom/](https://azbyka.ru/otekhnik/Iustin_Filosof/s_trifonom/) (дата обращения: 7.09.2023). В скобках указывается параграф диалога, к которому относится цитата.

совершенный и завет верный, – это Христос, после которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди» (Диал. 11). Для подтверждения своих слов Иустин приводит несколько цитат из пророков (например, «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской» (Иер. 31:31–32) и др. – Ис. 51:4–5; 55:3–5).

Далее Иустин высказывает идею, которую он также подкрепляет многочисленными цитатами из Священного Писания, что сутью многих ветхозаветных заповедей (обрезание, омовение, пост, субботы, жертвоприношения) является их внутреннее, духовное, моральное содержание, которое можно реализовать и без внешнего, формального исполнения этих предписаний. То есть противопоставляется смысл заповедей, их духовное значение, с одной стороны, и их непосредственное, механическое исполнение «по плоти» – с другой. Например, Иустин говорит: «И сам Бог возгласил через Моисея следующие слова: “обрежьте грубость сердц ваших и не будьте более жестоковыиыны” (Втор. 10:16–17)» (Диал. 16). Иустин также приводит аргумент, что Ной, а до него Енох, который был взят живым на небо за праведность, не делали обрезания. Аврааму Бог дал благословения, а затем вменил в праведность именно его веру (Быт. 15:6), а обрезание он уже сделал позже «только как знамение» (Диал. 23). То есть главный тезис Иустина заключается в том, что у обрезания, как и у других ветхозаветных предписаний, есть духовный смысл («обрезание сердца»), поэтому, когда реализовано это духовное его значение, внешнее, телесное их исполнение оказывается необязательным.

В качестве примера иудейско-христианского полемического диалога можно привести «Диспут Нахманида», который прошел в 1263 г. в Барселоне. Участником спора с иудейской стороны стал известный еврейский мыслитель Нахманид, а христианство представлял принявший крещение еврей, доминиканский монах Пабло Христиани.

В первый день встречи Нахманид предлагает для обсуждения важнейшие, по его мнению, проблемы: «Я же хочу в этом почтенном собрании говорить лишь об основах, от которых зависит

все, а не пустословить о вещах, не имеющих значения... будем сначала говорить о Мессии. Пришел ли он уже, как верят христиане, или должен прийти, как верят иудеи. Затем будем говорить о том, является ли Мессия самим Богом или же он полностью человек, родившийся от мужчины и женщины. А позднее будем говорить о том, кто придерживается истинного учения: мы или христиане» (Дисп. 4–5)<sup>1</sup>. Нахманид указывает, что Иисус не исполнил многие пророчества о Мессии. В частности, он приводит известные слова Исаии о мессианской эре: «И перекуют мечи свои на орала и копья свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:4). В этой связи Нахманид говорит: «Но от дней Иисуса и по сей день столько войн, и весь мир полон насилия и грабежа, а христиане проливают крови больше других народов! Как же трудно будет тебе, государь мой, и вот этим ратникам твоим, если не будут более учиться воевать!» (Дисп. 48). Христиане на этот аргумент чаще всего отвечают, что приведенное пророчество относится ко второму, славному пришествию Иисуса Христа, которое будет в конце веков, а не к его первому пришествию, когда он пострадал за грехи людей и был распят. Примечательно, что Иустин Философ в диалоге с Трифоном предложил другое объяснение, утверждая, что указанное пророчество следует понимать аллегорически, в нравственном смысле: «каждый из нас, будучи прежде исполнен воинством, взаимным убийством и нечестием всякого рода, по всей земле переменил воинские орудия, – наши мечи на орала и копья на земледельческие орудия – и мы возделываем благочестие, праведность, человеколюбие, веру, надежду, данную Самим Отцом чрез Распятого, и сидим каждый под своей виноградною лозою, т.е., каждый из нас имеет одну законную жену» (Диал. 110).

Нахманид также подчеркивает, что Мессия должен быть обычным человеком, рожденным от мужчины и женщины, как и все люди, поэтому высказывает крайне скептическое отношение к христианскому догмату о богооплещении: «Однако то, во что вы верите (а это основа вашей веры!), не приемлет разум: что Бог,

---

<sup>1</sup> Здесь и далее цитируется по: Диспут РаМБаНа. – URL: <http://online-books.openu.ac.il/russian/jews-and-christians-in-western-europe/part5/appendix2.1.html> (дата обращения: 7.09.2023).

Создатель небес и земли, превратился в плод в утробе какой-то еврейки, пробыл там девять месяцев и родился младенцем, затем вырос, а впоследствии был предан в руки своих врагов, которые осудили его на смерть и умертвили, после чего, как вы утверждаете, он ожил и вознесся на небо. Всего этого не приемлет разум, это противно природе вещей, пророки никогда такого не говорили... Этого не терпит разум иудея и никакого человека!» (Дисп. 46). Учение о богооплощении также отвергалось и мусульманами в полемике с христианами.

Как известно, в Коране можно найти ряд суждений относительно недостатков и ошибочности христианского вероучения, которые впоследствии обсуждались в диспутах мусульман и христиан. А.В. Журавский выделяет содержание «обвинений» мусульман по отношению к христианам.

1. Христиане исказили писания. То есть мусульмане считают, что иудеи и христиане изменили и фальсифицировали текст божественного откровения, тогда как в аутентичном виде он находится в Коране.

2. Ошибки, касающиеся сферы божественного (богооплощение, тринитаризм, сотериология). Мусульмане, являющиеся строгими монотеистами, критиковали христиан за учение о Боге-Троице, иногда оценивая его как «ширк» (язычество, политеизм). Также ислам отвергает учение о богооплощении, считая его невозможным, а Иисуса (Ису) признает за пророка (который не был распят; кроме этого отрицается учение о первородном грехе).

3. Ошибки в религиозной практике (идолопоклонство, отказ от обрезания и ритуальной чистоты, введение новшеств (такие как таинства евхаристия и крещение, практика целибата и др.)). Мусульмане критиковали христиан, в частности, за поклонение иконам, в чем также видели элементы язычества и представление, что кроме Единого Бога есть другие посредники или особые предметы, которые управляют событиями жизни людей, могут дать им исцеление, помочь и пр. [Христиане и мусульмане, с. 328–332].

Христианские богословы, среди прочего, многократно предлагали свои ответы на критику учения о Боге-Троице как многобожии. Преподобный Иоанн Дамаскин в контексте полемики с мусульманами пишет: «Если вы говорите, что Христос есть Слово

Божие и Дух, то почему вы обзываете нас как придающими Богу сотоварицей, ведь слово и дух неотъемлемы от того, в ком они существуют? Итак, если в Боге существует Его слово, ясно, что и оно есть Бог; если же оно находится вне Бога, то Бог, по-вашему, есть бессловесный есть и бездушный» [Цит. по: Максимов, Смоляр, с. 151]. То есть здесь говорится, что у человека есть способность к мышлению (логос, слово) и дух, однако мы не говорим в этой связи о множественности, подобным образом можно понимать и учение христиан о Троице. Характеризуя полемический диалог христианства и ислама, исследователи констатируют, что его темы, критика друг друга и контраргументы воспроизводились на протяжении веков без существенных изменений<sup>1</sup>.

В христианско-иудейской полемике участники спорят, кто обладает правильной интерпретацией обладающего незыблемым авторитетом для обоих собеседников Священного Писания. В связи с этим исследователь М. Гиршман справедливо характеризует этот диалог как «экзегетическую полемику»<sup>2</sup>, т.е. беседа выстраивается вокруг того, как нужно понимать и толковать Священное Писание. В спорах с мусульманами христианские богословы прибегали главным образом к рациональным доказательствам, к разуму, историческому и повседневному опыту. Эти особенности, а также содержание споров в терминологии классификации можно соотнести с критерием «принципы».

Среди западных исследователей фактически общим местом является мнение, что под межрелигиозным диалогом следует понимать только «позитивные», «конструктивные» способы межрелигиозных отношений [Cornille, p. XII]. Вместе с тем следует особо подчеркнуть, что полемический диалог широко распространен и сегодня. Например, самым известным в современной России диспутом между православными и мусульманами являются дебаты, основными участниками в которых со стороны христиан был священник Даниил Сысоев, а со стороны ислама – Вячеслав Али Полосин. Всего состоялось два диспута по темам «Библия или Ко-

---

<sup>1</sup> Madigan D. Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. 247–249.

<sup>2</sup> Экзегетическая полемика: Юстин Мученик и «Диалог с Трифоном Иудеем». – URL: <https://religion.wikireading.ru/73644> (дата обращения: 7.09.2023).

ран являются откровением Бога?» (2005) и «Учение о Боге в христианстве и исламе» (2006). Межрелигиозная полемика популярна и в интернет-пространстве, ролики с дебатами могут набирать более миллиона просмотров<sup>1</sup>. То есть важно понимать, что полемический диалог играет заметную роль в системе межрелигиозных отношений, поэтому неправомерно игнорировать его, выносить за скобки, как это делается в западных классификациях межрелигиозного диалога. Вместе с тем нельзя не признать, что на современном этапе развития межрелигиозного диалога акцент делается на развитии позитивных, созидательных отношений между последователями разных религий.

### **Когнитивный межрелигиозный диалог**

К когнитивному диалогу относятся упомянутые выше в ходе рассмотрения католической классификации теологический (диалог теологического обмена) и духовный (диалог религиозного опыта; диалог духовности) виды межрелигиозного диалога.

Одной из первоочередных задач когнитивного диалога является получение информации о другой религии, ее понимание. Исследователь С.Б. Кинг выделяет следующие принципы теологического диалога, признаваемые большинством специалистов: умение слушать диалогического партнера, компетентность в знании своей религии, отказ от прозелитизма, открытость в процессе диалога, уважение к каждой из сторон диалога, готовность к восприятию критики собственной традиции и др. С.Б. Кинг показывает, что все эти принципы можно вывести и обосновать в соответствии с концепцией философской герменевтики Х.Г. Гадамера [King, p. 101–114].

В качестве примера теологического диалога (критерий «форма») можно привести проведенные в 1988 г. в Гонконге и в 1991 г. в Беркли международные христианско-конфуцианские конференции, которые считаются началом современного этапа

---

<sup>1</sup> An Islam Christian Debate. Part 1. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=wXyaG6fgswc> (date of access: 7.09.2023). См. напр.: Диспут православного христианина и мусульманина в РГСУ. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=z3DA5f9RzyI&t=4189s>. (дата обращения: 7.09.2023).

диалога этих религий. На указанных встречах обсуждались три основные темы, которые впоследствии регулярно поднимались в рамках диалога христианства и конфуцианства: взаимоотношения Бога и мира (в конфуцианской терминологии «неба» («тян») и человечества («рен»)); сравнение этики; понимание в двух религиях взаимоотношения человека и живой природы. По итогам двух названных конференций были изданы сборники докладов.

Когда мы говорим об интеллектуальном знакомстве с другой религией, личное общение не всегда оказывается необходимым. Изучение религиозной традиции возможно и посредством чтения ее сакральных текстов. То есть теологический диалог может реализовываться и в рамках академических исследований. Показательным примером здесь может служить книга «Христианско-исламский диалог. Хрестоматия» [Христианско-исламский диалог ...]. В работе излагаются позиции христианства и ислама по ряду богословских и социальных тем: понимание Бога, места человека в мире, божественного откровения, духовности, справедливости, общины верующих (церкви и уммы), эсхатологии, семьи, прав человека и пр. Каждая из статей подготовлена двумя авторами, которые излагают соответственно христианскую и мусульманскую точки зрения по рассматриваемому вопросу. Задачи, принципы и различные проблемы, связанные с изучением верующим исследователем других религий, были концептуализированы в дисциплине «компаративная теология» (comparative theology), основоположником которой является американский католический священник, индолог Фрэнсис Клуни (Francis Clooney). Более подр. см.: [Мельник, 2022, с. 213–219].

Если теологический диалог, «диалог головы», осуществляется на интеллектуальном, рассудочном уровне, то духовный диалог («диалог религиозного опыта», «диалог сердца») предполагает более глубокое вхождение в перспективу опыта другой религии. Цель духовного диалога часто обозначается как «взаимное обогащение», «духовный и личностный рост» участников, «просвещение, расширение, углубление»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Свидлер Л. 10 заповедей межрелигиозного диалога. – URL: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/> (дата обращения: 7.09.2023).

Для того чтобы духовный диалог мог состояться, требуется некоторая совокупность условий, которым должны следовать участники (что в разрабатываемой классификации соответствует критерию «принципы»). Католический профессор Л. Свидлер на основе многолетнего практического опыта организации межрелигиозных встреч, соответствующих духовному диалогу, сформулировал «девять заповедей межрелигиозного диалога». Приведем некоторые из них: «Первая заповедь: Основная цель диалога – научиться чему-то, т.е. изменить свою точку зрения и развиться в восприятии и понимании реальности, а затем поступать в соответствии с этими изменениями... Третья заповедь: Всякий участник диалога должен приступать к обсуждению с искренним и честным сердцем... Шестая заповедь: Каждый участник, приступая к диалогу, должен быть свободен от жестких и поспешных выводов о том, где пролегает граница разногласий... Седьмая заповедь: Диалог возможен только между равными, или *par cūm pari*, если выражаться словами Второго Ватиканского Собора... Восьмая заповедь: Диалог может иметь место лишь при обоюдном доверии... Девятая заповедь: Люди, вступающие в межрелигиозный диалог, должны уметь критически относиться к самим себе и своей религиозной доктрине... Десятая заповедь: Каждый участник в конечном счете должен попытаться приобрести опыт в религии или идеологии собеседника, что называется “изнутри”...»<sup>1</sup>.

Л. Свидлер также отмечает, что диалог можно рассматривать как динамический процесс, который включает в себя разные стадии: «На первой стадии мы избавляемся от неверных стереотипов... и узнаем друг друга такими, какие есть. На второй стадии мы начинаем видеть ценности в традиции собеседника и желаем усвоить их в своей традиции. Например, в христианско-буддистском диалоге христианам может приглянуться медитативная традиция, а буддистам – традиция пророчества, социальной справедливости... Если мы достаточно серьезны, целенаправленны и чувствительны в диалоге, мы можем достичь третьей стадии. На этой стадии мы начинаем вместе исследовать новые сферы реальности, значений, истины, о которых ни та, ни другая сторона

---

<sup>1</sup> Свидлер Л. 10 заповедей межрелигиозного диалога. – URL: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/> (дата обращения: 7.09.2023).

никогда даже не подозревала. Мы сталкиваемся лицом к лицу с этой новой, будто бы неведомой реальностью только благодаря вопросам, взглядам, новому опыту, достигнутому в результате диалога. Мы можем, таким образом, взять на себя смелость утверждать, что терпеливо продвигаемый вперед диалог может стать инструментом нового “откровения”<sup>1</sup>. Вместе с этим Л. Свидлер подчеркивает, что ни о каком синкетизме в данном случае речи не идет.

Примером духовного диалога (критерий «форма») может служить так называемый «монашеский межрелигиозный диалог» (monastic interreligious dialogue). В рамках встреч, первые из которых прошли в 1979 и 1984 гг., группы буддистских и католических монахов проживали на протяжении нескольких недель в монастырях друг друга и делились опытом духовной жизни [Bethune].

Задачей когнитивного диалога может выступать установление глубокого, личностного контакта с верующим другой религии. Такой вид диалога обозначается Э.Дж. Шарпом как «человеческий (human)» или «буберианский» (Buberian) диалог. Примером человеческого диалога может служить практикующаяся среди женщин «беседующая модель» (storytelling model) межрелигиозного диалога. Дж.Х. Флетчер указывала, что диалог между верующими женщинами, последователями разных религий, отличается тенденцией к «рассказу жизненных историй», т.е. интересом к собственному опыту, к вере как образу жизни, а не как к системе представлений, которая выражается в Писаниях и вероучительных доктринах. Внимание к тому, как вера проявляется в ежедневной жизни и влияет на нее, и обсуждение других личностно ориентированных тем в рамках «беседующей модели» диалога, как указывает Дж.Х. Флетчер, позволяет создать прочные дружественные отношения [Fletcher, p. 168–184].

Еще одной возможной задачей межрелигиозных отношений может быть «диалог, направленный на поиск истины» (truth seeking dialogue), или «диалог истины» (dialogue of truth). Такое понимание цели диалога восходит к беседам Сократа, в ходе которых должна «родиться» истина. В этом контексте можно говорить,

---

<sup>1</sup> Свидлер Л. 10 заповедей межрелигиозного диалога. – URL: <http://www.moonsun-bel.blogspot.ru/> (дата обращения: 7.09.2023).

что совместный поиск истины последователями разных религий должен соответствовать основным принципам сократического диалога: предпосылка, что истина представляет собой проблему, что создает возможности ее поиска (хотя верующие могут быть убеждены, что истина содержится в их религии и искать ее не надо); прояснение позиций партнера; сомнение; аргументация; умение критически относиться к своим взглядам; убеждение; получение в результате дискуссии новых знаний или тезисов, с которыми участники должны согласиться. Вместе с тем некоторые исследователи, в том числе В.К. Шохин, отмечали, что такая сократическая модель диалога, предполагающая объективное обсуждение какого-либо вопроса, в случае межрелигиозных отношений является идеальной, она не встречается на практике, поскольку вообще невозможна в случае дискуссий по догматическим темам между верующими<sup>1</sup>.

Область исследований, связанная с теологией религий, также может быть охарактеризована в рамках критериев классификации. Целью здесь выступает оценка других религий с точки зрения истинности и спасительности. Модели эксклюзивизма (истинна и спасительна только одна религия), инклузивизма (хотя полнота истины находится в одной религии, некоторые элементы истины содержатся и в других религиях) и плюрализма (религии, при многообразии внешних форм, содержат в себе одну и ту же духовную суть) могут быть охарактеризованы как критерий «принципы». Конкретные концепции богословов, обосновывающие ту или иную позицию, соотносятся с критерием «форма». Например, известным представителем эксклюзивизма является К. Барт, который различал понятия «вера» (что может иметь место только в христианстве) и «религия». Можно выделить два типа инклузивизма, которые автор обозначает как «онтологический» (признание возможности последователей других религий отчасти приобщаться к благодати) и «исторический» (позитивное значение других религий как этапов на пути к наиболее совершенному христианскому открове-

---

<sup>1</sup> Шохин В.К. «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение. Доклад, прочитанный 27.01.2000 на VIII Рождественских образовательных чтениях. – URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Shoch\\_DialRelig.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Shoch_DialRelig.php) (дата обращения: 7.09.2023).

нию). Представителями двух названных типов инклузивизма являются, соответственно, К. Ранер (концепция «анонимного христианства»), а также Жан Даниэль и Анри де Любак. Самым известным апологетом модели плюрализма был американский религиовед Дж. Хик.

Также в контексте когнитивного диалога следует отметить академические исследования и встречи ученых, различных экспертов и представителей религиозных общин, которые посвящены осмыслиению межрелигиозного диалога – его истории, прояснению семантики самого этого термина, выявлению его видов, подходов к нему разных религий, роли в международных и межцивилизационных отношениях и пр. Примером здесь может служить вышедшая в 2013 г. под редакцией К. Корнилл коллективная монография, посвященная теоретическому осмыслинию широкого спектра проблем, связанных с межрелигиозным диалогом [The Wiley-Blackwell ...]. Еще одной иллюстрацией может служить книга автора статьи «Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации», в которой подробно излагаются разные аспекты представленной здесь классификации. Сюда же можно отнести учебники, образовательные курсы по теме межрелигиозных отношений. Такая научная рефлексия, «метатеория» межрелигиозного диалога может рассматриваться как отдельный вид когнитивного диалога. При этом если речь идет более конкретно о разработке подходов к укреплению согласия между последователями разных религий или их сотрудничеству, то это следует относить к аспектам миротворческого и партнерского межрелигиозного диалога, которые будут рассмотрены ниже.

### **Миротворческий межрелигиозный диалог**

В полемическом и когнитивном типах межрелигиозного диалога в центре внимания находится сравнение представлений разных религий. В миротворческом и партнерском диалоге речь идет о том, как обеспечить гармоничное сосуществование людей верующих, а также их сотрудничество на благо общества. При рассмотрении миротворческого межрелигиозного диалога существенным оказывается то, на каком уровне реализуется диалог: «высоком / институциональном», «среднем / экспертном» и «низовом».

Для удобства миротворческий диалог на «высоком» уровне можно рассматривать в двух аспектах – содействие религиозных лидеров урегулированию конкретных возникших конфликтов, или взаимодействие на регулярной основе (дипломатический диалог). Примером первого аспекта могут служить проводившиеся много-кратно, начиная с 1993 г., встречи религиозных лидеров Азербайджана и Армении при посредничестве Патриарха Московского и всея Руси, которые были посвящены разрешению Карабахского конфликта. Целью диалога было использование авторитета духовных лидеров и миротворческого потенциала религии для снятия напряженности между враждующими сторонами, а также предотвращение того, чтобы «религиозный фактор» усугублял конфликт. Формой диалога в данном случае является трехсторонняя встреча глав религиозных общин и принимаемые по итогам совместные миротворческие заявления.

Одним из важнейших принципов заявлений, на котором участники встреч делали особый акцент, являлся тезис о том, что Карабахский конфликт носит политический, межгосударственный характер, он лишен религиозной почвы и не является выражением противоречий между мусульманами и христианами. Недопущение перехода конфликта в межрелигиозную плоскость позволило предотвратить возможную эскалацию конфликта и, как следствие, существенное ухудшение общественно-политической ситуации во всем регионе. В совместных заявлениях используются следующие принципы: апелляция к пацифистским религиозным ценностям (в том числе характеристика на основании цитат из священных писаний вражды между людьми как греха, а умиротворения конфликта как богоугодного дела); указание на сходства в мировоззрении последователей христианства и ислама (вера в Единого Бога, близость моральных норм, возможность формирования совместного ответа на вызовы, связанные с распространением сектуляризма); призыв к различным социальным группам (в том числе политикам, работникам СМИ) содействовать разрешению конфликта, а не усиливать взаимную ненависть; позиционирование себя как стороны, не вовлеченной в конфликт, при этом заботящейся о благе всех людей; неприемлемость с точки зрения религии любых актов насилия и экстремизма и др. [Мельник, Сафонов].

Примером дипломатического диалога может служить Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Казахстане. Начиная с 2003 г. это мероприятие регулярно (с периодичностью раз в три года) проходит в Астане. Заседания, в частности, были посвящены следующим темам: «Религия, общество и международная безопасность» (2006); «Роль религиозных лидеров в построении мира, основанного на толерантности, взаимном уважении и сотрудничестве» (2009); «Мир и согласие как выбор человечества» (работа велась по четырем секциям: «Роль религиозных лидеров в достижении устойчивого развития», «Религия и мультикультурализм», «Религия и женщина: духовные ценности и современные вызовы», «Религия и молодежь») (2012); «Диалог религиозных лидеров и политических деятелей во имя мира и развития» (2015); «Религиозные лидеры за безопасный мир» (2018), «Роль лидеров мировых и традиционных религий в духовном и социальном развитии человечества в постпандемический период» (2022)<sup>1</sup>. Можно выделить несколько принципов такого диалога: институциональный характер (участники представляют свои религиозные общины), светско-ориентированный дискурс (обсуждение «социальной» повестки), измерение государственно-религиозных отношений (на встречах присутствуют представители органов государственной власти), регулярность, символическое значение (важным оказывается не только и, возможно, даже не столько концептуальное содержание докладов, сколько сам факт встречи религиозных лидеров, демонстрация ими уважительных отношений, миротворческой позиции, солидарности), «личные» интересы (участники могут ставить задачи, связанные, например, с повышением имиджа своего лично и своей религиозной общины, получение каких-то преференций).

Примером миротворческого диалога на «низовом» уровне может служить Международный межрелигиозный молодежный форум, который ежегодно проводится в Дагестане, начиная с 2014 г. По инициативе Департамента национальной политики и межрегиональных связей города Москвы в рамках проекта «Диа-

---

<sup>1</sup> Более подробно см. официальный сайт Съезда: URL: <https://religions-congress.org/ru/page/deklaraciya-uchastnikov-VII> (дата обращения: 7.09.2023).

лог религий» в столице проводятся межконфессиональные турниры по шахматам, футболу, волейболу<sup>1</sup>.

В высших учебных заведениях США существует практика реализации так называемого «межгруппового межрелигиозного диалога» («*intergroup dialogue*»). Проект осуществляется в небольших группах студентов (около десяти человек), которые имеют разную религиозную / этническую идентичность. Практика межгруппового диалога включает в себя три компоненты: повышение уровня религиозной грамотности; специально организованное общение участников группы (стремление наладить доверительную межличностную коммуникацию); участие в совместной деятельности (*multi-faith action*) (общественно полезная работа, целью которой является развитие дружеских отношений) [Islam, Steinwert, p. 4–10]. Эти три составляющих в той или иной форме зачастую присутствуют в миротворческом межрелигиозном диалоге на низовом уровне. Например, знакомство с другой религией может осуществляться в форме лекций, ответов священнослужителей разных религий на вопросы аудитории, экскурсий в культовые здания и пр.

Кроме уровня «высокого» и «низового» следует выделять еще и «средний / концептуальный» аспект миротворческого межрелигиозного диалога. Он носит более теоретический характер и выражается в попытках теологов, исследователей и экспертов ответить на вопрос – а какие идеи могут лежать в основе наших позитивных отношений, почему верующие разных религий должны жить в мире и уважать друг друга.

Одним из концептуальных подходов миротворческого межрелигиозного диалога является апелляция к собственной религи-

---

<sup>1</sup> В Москве состоялся Первый Межконфессиональный турнир по шахматам. – URL: <https://www.mos.ru/news/item/54306073/>; Второй межконфессиональный турнир по шахматам «Диалог религий» прошел в Москве. – URL: [https://www.mos.ru/news/item/89900073/?utm\\_source=fb&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=linkshare&utm\\_content=news&fbclid=IwAR1wAe41\\_7JFe7EHNn5OxS1hV0QIW6jePZyTOpmQuS2n4T1PbGapHmhzbE](https://www.mos.ru/news/item/89900073/?utm_source=fb&utm_medium=social&utm_campaign=linkshare&utm_content=news&fbclid=IwAR1wAe41_7JFe7EHNn5OxS1hV0QIW6jePZyTOpmQuS2n4T1PbGapHmhzbE) (дата обращения: 7.09.2023); Межконфессиональный турнир по футболу «Диалог религий» прошел в Москве. – URL: [https://www.mos.ru/news/item/90430073/?utm\\_source=fb&utm\\_medium=social&utm\\_campaign=linkshare&utm\\_content=news&fbclid=IwAR0eX88dDJv72Yir-Q8lvDghFwfmOll42hUgBn\\_YZidjVIWhyqZEuqaxq0Q](https://www.mos.ru/news/item/90430073/?utm_source=fb&utm_medium=social&utm_campaign=linkshare&utm_content=news&fbclid=IwAR0eX88dDJv72Yir-Q8lvDghFwfmOll42hUgBn_YZidjVIWhyqZEuqaxq0Q) (дата обращения: 7.09.2023).

озной традиции и ее ценностям, утверждающим ценности мира, терпимости, согласия. Например, Комитетом по свободе совести и взаимодействию с религиозными организациями Республики Дагестан совместно с Муфтиятом Республики была выпущена брошюра «Основы межрелигиозного диалога в исламе» [Основы межрелигиозного ...]. В издании приводится ряд цитат из Корана с пояснениями авторов. Например, в разделе «Коранические основы межрелигиозного диалога» приводится следующая выдержка: «Нет принуждения в религии» («Корова»: 256). В комментарии к этому стиху говорится: «Поводом для ниспослания упомянутого аята является то, что у одного из сподвижников Пророка (мир ему благословение) были два сына, и они были христианами. Он спросил у Пророка (мир ему благословение): «Принудить ли мне их принять ислам?» Тогда Господь и ниспослал вышеуказанный аят. Из аята следует, что нет права кого-либо заставлять против его воли принимать ислам. Еще из этого аята нам становится ясно, что призыв к исламу должен быть через уважительное отношение к представителям других конфессий» [Основы межрелигиозного ... , с. 4]. То есть здесь мы видим утверждение принципа религиозной свободы, которое обосновывается посредством обращения к самой религиозной традиции.

Распространенной стратегией миротворческого диалога является выявление общих представлений разных религий, т.е. поиск сходств в доктринах и / или этике и акцентирование внимания именно на них. Важным событием в истории современного межрелигиозного диалога стало принятие на Втором Ватиканском соборе в 1965 г. декларации «Nostra aetate» («Наше время»), посвященной отношению Римско-католической церкви к нехристианским религиям. В документе в параграфе, посвященном исламу, говорится: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли, говорившему к людям, определением Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился Богу Авраам... Кроме того, они ожидают Судного дня, когда Бог воздаст всем воскресшим людям. Поэтому они ценят нравственную жизнь и высоко чтят Бога мо-

литвой, милостыней и постом»<sup>1</sup>. Указания на сходства двух религий начинаются с утверждения, что мусульмане, как и христиане, поклоняются «Единому Богу», т.е. являются монотеистами. Упоминается общее воззрение авраамических религий, что этот Единый Бог является Творцом мира, а также выявляются некоторые Его свойства, каждое из которых (милосердный, живой, всемогущий) можно найти и в Коране, и в Библии. В параграфе также обозначаются другие сходства двух религий.

В 2007 г. 138 авторитетных мусульманских ученых и религиозных деятелей со всего мира подписали и направили к лидерам христианства открытое письмо «Общее слово для нас и вас» («A Common Word between Us and You»). Целью письма является содействие укреплению мира между последователями ислама и христианства. Основным принципом является подчеркивание близости христианства и ислама, выражющейся в первостепенной важности для обеих религий заповедей «любви к Богу» и «любви к ближнему». В письме говорится: «Основа для взаимопонимания уже существует. Это часть фундаментальных принципов обеих религий – любовь к Единому Богу и любовь к ближнему. Эти принципы мы встречаем снова и снова в священных текстах Ислама и Христианства. Единство Творца, необходимость любви к нему, необходимость любви к ближнему – вот общая почва между Исламом и Христианством» [Общее слово]. Далее в письме приводятся цитаты из Библии и Корана, подтверждающие особую значимость заповедей о любви к Богу и ближнему в обеих религиозных традициях. Форма реализации миротворческого диалога в данном случае – открытое письмо к лидерам христианства мусульманских духовных лидеров и богословов – является весьма оригинальной.

Также в контексте миротворческого межрелигиозного диалога на концептуальном уровне следует упомянуть про «межрелигиозное образование» (interreligious education; или «межрелигиозное обучение», interreligious learning), которое развивается на Западе последние десятилетия. Оно представляет собой направле-

---

<sup>1</sup> Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям «Nostra aetate». – URL: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page10.htm> (дата обращения: 7.09.2023).

ние религиозного образования и соответствующих исследований, в рамках которого осуществляется изложение взглядов и сравнение разных религий в аспекте гармонизации межрелигиозного взаимовосприятия [Мельник, 2022, с. 307–313].

### **Партнерский межрелигиозный диалог**

Для выявления видов партнерского диалога полезным оказывается определение области, в которой верующие осуществляют сотрудничество. В этом контексте можно выделить три сферы совместной деятельности, которые можно условно обозначить как «гуманитарную», «социальную», «экологическую». Первая сфера предполагает сотрудничество с целью оказания помощи конкретным группам нуждающихся людей. В центре внимания второго направления – вклад религий в построение справедливых, процветающих обществ. Сотрудничество в экологической посвящено защите окружающей среды.

Партнерский диалог может выражаться в сотрудничестве верующих, направленном на помочь людям, которые находятся в сложной жизненной ситуации. Это может быть материальная поддержка малообеспеченных людей и лиц без определенного места жительства, помочь в больницах, детских домах или среди престарелых. В качестве примера российского опыта можно привести акции сдачи донорской крови последователями разных религий, проходившие в Москве<sup>1</sup>.

Межрелигиозное сотрудничество в сфере помощи конкретным группам нуждающихся лиц может осуществляться и на институциональном уровне. В рамках Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ в 2017 г. была создана Межрелигиозная рабочая группа по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии. 22 июня 2017 г. из Москвы в Латакию была доставлена первая партия гуманитарной помощи жителям Сирии, собранная совместно российскими религиозными

---

<sup>1</sup> В День донора верующие Москвы провели межконфессиональную акцию по сдаче крови. – URL: <https://www.mos.ru/news/item/39368073/> (дата обращения: 7.09.2023).

организациями<sup>1</sup>. Крупным проектом, реализованным группой, стало открытие 23 сентября 2019 г. общеобразовательной школы в сирийском районе Барза, которая была восстановлена на средства, собранные Межрелигиозной рабочей группой<sup>2</sup>.

Одна из крупнейших межрелигиозных организаций «Религии за мир» (Religions for peace) в связи с пандемией коронавируса в 2020 г. создала «Мультирелигиозный гуманитарный фонд» (Multi-religious Humanitarian Fund). В частности, в сентябре 2020 г. Фонд поддержал деятельность Межрелигиозного совета Мьянмы по закупке медицинского оборудования, средств индивидуальной защиты, продуктов для людей, находящихся на карантине (в работе участвовали, наряду с другими, волонтеры – члены молодежных и женских межрелигиозных организаций)<sup>3</sup>.

Партнерский диалог в «социальной» сфере предполагает совместную деятельность верующих с целью достижения тех или иных изменений в обществе. В этом контексте часто декларируется, что религии могут содействовать построению гармоничных, благополучных, процветающих обществ. В последние годы широко распространена практика привлечения религиозных общин к обсуждению возможностей внесения ими вклада в реализацию Целей устойчивого развития (ЦУР) ООН. Можно говорить, что эта тема прочно вошла в повестку межрелигиозного диалога на международном уровне. Программа ООН в области устойчивого развития содержит 17 целей, направленных на преодоление бедности, социального неравенства и угнетения, работы в области защиты окружающей среды<sup>4</sup>. В качестве иллюстрации одной из попыток

---

<sup>1</sup> В Сирию отправлена первая партия совместной помощи от российских религиозных организаций. – URL: <https://mospat.ru/ru/2017/06/23/news147833/> (дата обращения: 7.09.2023).

<sup>2</sup> В Дамаске открыта школа, восстановленная религиозными общинами России. – URL: <https://mospat.ru/ru/2019/09/25/news178009/> (дата обращения: 7.09.2023).

<sup>3</sup> Interfaith COVID-19 Response Provides Medical Supplies, Plants Trees & Counters Misinformation. – URL: <https://www.rfp.org/interfaith-covid-19-response-provides-medical-supplies-plants-trees-counters-misinformation/> (дата обращения: 7.09.2023).

<sup>4</sup> Цели в области устойчивого развития. – URL: <http://sdg.openshkola.org/> (дата обращения: 7.09.2023).

концептуализации работы в указанном направлении можно привести книгу «Голоса религий об устойчивом развитии» [Voices …, 2016].

Особое место в рамках партнерского диалога занимает сотрудничество религий для утверждения в обществе нравственных ценностей. Например, религиозные лидеры РФ в рамках Межрелигиозного совета России неоднократно выступали с заявлениями по теме традиционных семейных ценностей<sup>1</sup>. В 2016 г. Межрелигиозный совет России принял заявление «О защите нерожденных детей», в котором говорилось, что с позиций традиционных религий аборт является грехом, и призывалось принять меры (воспитание, исключение из системы ОМС), чтобы изменить имеющее в нашей стране, по их мнению, негативное положение вещей в этой области<sup>2</sup>. Глава Русской православной церкви Святейший Патриарх Кирилл видит одну из основных задач межрелигиозного диалога в противодействии «разрушению общественной морали», распространению «секулярно-либерального стандарта» (когда свобода зачастую понимается как вседозволенность), в сотрудничестве для сохранения нравственных норм, которые, как считают религии, носят абсолютный характер [Кирилл, 2018].

Еще одним направлением межрелигиозного сотрудничества является экологическая проблематика. Партнерский диалог в этой области осуществляется, кроме прочего, в рамках участия религиозных общин в реализации Целей устойчивого развития ООН, которые включают в себя защиту окружающей среды<sup>3</sup>. Например, одно из заседаний Совместной российско-иранской комиссии по диалогу «Православие – ислам», которое состоялось в Тегеране в

---

<sup>1</sup> Заявление президиума Межрелигиозного совета России по вопросам защиты прав семьи и ребенка. – URL: [http://interreligious.ru/documents/statements/statements\\_31.html](http://interreligious.ru/documents/statements/statements_31.html) (дата обращения: 7.09.2023).

<sup>2</sup> Заявление «О защите жизни нерожденных детей». – URL: [http://interreligious.ru/documents/statements/statements\\_4.html](http://interreligious.ru/documents/statements/statements_4.html) (дата обращения: 7.09.2023).

<sup>3</sup> Представители Русской Православной Церкви приняли участие в X Ассамбле «Религии за мир». – URL: <https://mospat.ru/ru/2019/08/26/news176853/> (дата обращения: 7.09.2023); Представитель Русской Православной Церкви принял участие в глобальном форуме Альянса цивилизаций ООН в Нью-Йорке. – URL: <https://mospat.ru/ru/2018/11/23/news166963/> (дата обращения: 7.09.2023).

мае 2018 г., было посвящено теме «Религии и окружающая среда»<sup>1</sup>. В документе «Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии» говорится: «Все человечество несет ответственность за состояние природы – творения Божия... Многообразные проявления греховного отношения к природе характерны для современного «общества потребления», ставящего главной целью получение прибыли. Единственная возможность восстановить здоровье природы состоит в духовном возрождении личности и общества, в подлинно христианском, аскетическом отношении человека к собственным потребностям, обуздании страстей, последовательном самоограничении»<sup>2</sup>. В документе отмечается открытость Русской православной церкви к диалогу с другими религиозными общинами и всеми заинтересованными организациями в экологической сфере.

Осмысление отношения разных религий к природе и экологической проблематике стало отдельным, активно развивающимся направлением исследований. Например, одними из самых известных западных ученых, занимающихся изучением отношения христианства и ислама к природе, являются, соответственно, С. МкФегью (Sallie McFague) и С.Х. Наср (Seyyed Hossein Nasr). С 1970-х годов развивается так называемая экологическая этика (environmental ethics), которая осмысливает моральные аспекты отношений человека и природы [Palmer]. Экологическая этика исследуется и в сравнительном межрелигиозном контексте [That All ... , 2018]. Концепции, рассматривающие экологическую проблематику как основу для межрелигиозного диалога, среди прочих, были предложены П. Книттером [Knitter, 1995], Т. Берри (Thomas Berry) и А. Шалквиком (A. Schalkwyk) (концепция «экотеологии»), Д. Читамом [Cheetham, 2020].

Если попытаться конкретизировать возможные задачи межрелигиозного диалога в данной области, то можно выделить не-

---

<sup>1</sup> В Тегеране завершилось одиннадцатое заседание совместной комиссии по диалогу «Православие-Ислам», посвященное проблемам экологии. – URL: <https://mospat.ru/ru/news/47480/> (дата обращения: 7.09.2023).

<sup>2</sup> Позиция Русской Православной Церкви по актуальным проблемам экологии. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2775125.html> (дата обращения: 7.09.2023).

сколько направлений. Во-первых, это осмысление концептуальных оснований для сотрудничества, обсуждение их на различных межрелигиозных конференциях и озвучивание общей позиции по экологической тематике. Второй задачей является воспитание экологического сознания, популяризация экологической этики, ответственного отношения к окружающей среде. Священнослужители, руководители религиозных общин, начав уделять внимание обсуждению экологической проблематики среди своих прихожан, могут существенно способствовать формированию созидательной позиции по этим вопросам. Третьей задачей является участие религиозных общин в различных экологических программах и проектах, т.е. реализация конкретной совместной деятельности. Ярким примером здесь может служить реализующийся «Религиями за мир» («Religions for Peace») проект по защите тропических лесов («Interfaith Rainforest Initiative»)<sup>1</sup>.

### **Заключение**

Итак, мы рассмотрели четыре типа межрелигиозного диалога – полемический, когнитивный, миротворческий и партнерский. В каждом из них можно выделить разные виды, различающиеся по задачам, которые ставят участники, принципам взаимодействия и формам реализации.

Например, в полемическом диалоге христиане и мусульмане могут спорить о том, чье понимание Бога более правильно, является ли учение о Боге Троице многобожием и пр. В когнитивном диалоге участники стараются узнать представления о Боге в другой религии. В частности, христиане могут пытаться понять учение о 99 именах Аллаха, предопределении, а мусульмане, в свою очередь, учение о Логосе и т.д. В миротворческом диалоге могут подчеркиваться сходства в учении двух авраамических религий: вера в Единого Бога, Который сотворил мир; близких представлениях о Его свойствах (любящий людей, милующий и прощающий их, достойный хвалы); представление об Откровении, дающемуся через пророков [Борманс, с. 533–611]. В партнерском диалоге ак-

---

<sup>1</sup> Interfaith Rainforest Initiative. – URL: <https://www.interfaithrainforest.org/> (дата обращения: 7.09.2023).

цент может быть сделан на том, что важно подчиняться данным Творцом заповедям, а поскольку представления о нравственных ценностях близки и верующие считают, что они носят абсолютный, а не релятивистский характер, они находятся в «одном лагере», а потому могут сотрудничать для их утверждения (например, традиционное понимание семьи как союза мужчины и женщины).

Объем одной статьи не позволяет подробно рассмотреть столь широкую и разноплановую тему, как межрелигиозный диалог во всем многообразии его форм. В представленном панорамном обзоре были выделены основные виды межрелигиозного диалога и представлен подход к их описанию. В ходе многолетнего изучения работ в области межрелигиозного диалога и большого практического опыта деятельности в этой области автор убеждался, что используемая методология дает возможность составить целостную и системную классификацию видов межрелигиозного диалога, «разложить все по полочкам», т.е. четыре указанных критерия являются необходимыми и достаточными для описания этого феномена. Представленная классификация учитывает существующие подходы в этой области, интегрирует их в себя, в то же время позволяет преодолеть их недостатки и является более обширной. Классификация носит фундаментальный характер, результаты исследования обладают большой теоретической и практической значимостью. Ниже приводятся таблицы, в которых отражены основные результаты проведенного исследования.

## **ПРИЛОЖЕНИЕ**

### **Классификация видов межрелигиозного диалога**

Таблица 1

#### **Типы межрелигиозного диалога**

<b>Полемический диалог</b> (кто прав?)	<b>Миротворческий диалог</b> (как нам мирно жить вместе?)
<b>Когнитивный диалог</b> (кто ты?)	<b>Партнерский диалог</b> (что мы можем сделать для улучшения мира?)

Таблица 2

**Критерии классификации**

<b>1. Инициация</b>	Что может побуждать последователей разных религий вступать в контакт друг с другом?
<b>2. Цель</b>	Какие задачи ставят перед собой участники диалога?
<b>3. Принципы</b>	Какими принципами определяется межрелигиозное взаимодействие?
<b>4. Форма</b>	Кто участвует в диалоге (высокий, средний, низовой уровни), в какой форме выражается диалог?

Таблица 3

**Виды когнитивного межрелигиозного диалога**

<b>Название</b>	<b>Цель</b>	<b>Принципы</b>	<b>Форма</b> (пример реализации диалога)
1	2	3	4
Теологический диалог	Понять другую религию	Умение «слушать» диалогического партнера, компетентность, открытость к изменению восприятия другой религии посредством получения новых знаний, отказ от прозелитизма	Международные христианско-конфуцианские конференции (1988 Гонг Конг, 1991 Беркли)
Духовный диалог	Духовный и личностный рост, обогащение	Готовность и стремление к изменению себя посредством диалога, вовлечение в диалог своего «сердца», вхождение в перспективу опыта другой религии. К. Корнилл: «Скромность» (признание возможности «возрастания в понимании истины»), «верность», «убежденность во взаимосвязи» (разных религий), «эмпатия», «гостеприимство»	Монашеский диалог

1	2	3	4
Человеческий (буберианский) диалог	Установление личностного контакта с последователями другой религии	Отношения типа «Я – Ты» (М. Бубер). Интерес и уважение уникальной идентичности диалогического партнера	«Беседующая модель» (storytelling model) диалога
Диалог, направленный на поиск истины; диалог истины (может рассматриваться как разновидность теологического диалога)	Поиск истины	Создание пространства свободного выражения мнений и суждений, объективное обсуждение стоящих перед участниками вопросов (выяснение истинности какого-либо тезиса или объяснение феномена)	Обсуждение причин возникновения и сущности феномена религиозного фундаментализма
<i>Когнитивный диалог в области исследований</i>			
<i>Название</i>	<i>Цель</i>	<i>Принципы</i>	<i>Форма</i>
Теология религий	Осмысление соотношения разных религий в контексте категорий истинности и спасительности	Эксклюзивизм	К. Барт «вера и религия»
		Инклюзивизм: 1. «Онтологический» Представление о том, что и в других религиях действует благодать. 2. «Исторический». Представление о позитивной ценности других религий в качестве этапов реализации божественного плана по спасению человечества и подготовке к принятию совершенного откровения, явленного во Христе	1. Концепция «анонимного христианства» К. Ранера. 2. Ж. Даниэлу, Анри де Любак
		Плюрализм	Концепция Дж. Хика
Компаративная теология	Академическое изучение другой религии верующим исследователем	Культурно-лингвистический подход	Концепция Дж. Линдбека
		Стремление понять внутреннюю методологию и герменевтику, присущую самим изучаемым духовным традициям; сравнение со своей религией; богословское осмысление возникающих проблем	«Личностная модель» межрелигиозного диалога (сравнение духовных практик разных религий)

**Классификация видов межрелигиозного диалога: новый подход**

1	2	3	4
«Диалог о диалоге»	Научная рефлексия о межрелигиозном диалоге (возможных задачах, видах, истории, соотношения с другими феноменами – международными отношениями, глобализацией, секуляризацией и т.п.).	Рефлексия на уровнях внутритеоретическом, метатеоретическом, междисциплинарном	Монография «Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации»

Таблица 4

**Виды миротворческого межрелигиозного диалога**

Название	Цель	Принципы	Форма (пример реализации)
1	2	3	4
<i>Миротворческие инициативы на «высоком» уровне</i>	(1) Поддержание взаимодействия между официальными представителями религиозных объединений на регулярной основе (дипломатический межрелигиозный диалог)	Институциональный характер, светско ориентированный дискурс, измерение государственно-религиозных отношений, регулярность, символическое значение, «личные» интересы	Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Казахстане
	(2) Использование авторитета и административного ресурса религиозных лидеров для урегулирования конфликтов	Демонстрация позитивных отношений между религиозными лидерами в качестве примера для рядовых верующих, призывы к миру, апелляция к пацифистским религиозным ценностям, демонстрация наличия солидарности по разным проблемам	Встречи религиозных лидеров Азербайджана, Армении и Русской православной церкви по теме конфликта в Нагорном Карабахе

1	2	3	4
<i>Миротворчество на концептуальном уровне</i>	Разработка концепций, которые могут служить основой для мирного сосуществования последователей разных религий	Основные стратегии: 1. Акцентирование «па-цифистских» ценностей религий. 2. Подчеркивание сходств (в догматике и / или этике)	Открытое письмо «Общее слово» (2007). Проект глобального этоса Г. Кюнга
<i>Миротворчество на «низовом» уровне</i>	Развитие взаимоуважения, взаимопонимания и гармоничных отношений между рядовыми верующими разных религий	Знакомство с религиозным мировоззрением и образом жизни друг друга, избавление от ложных стереотипов и предрассудков, развитие доверия посредством личных встреч и общения	Межгрупповой межрелигиозный диалог (intergroup interreligious dialogue) между студентами

Таблица 5

**Виды партнерского диалога**

Название	Цель	Принципы	Форма
<i>Сотрудничество в гуманитарной сфере</i>	Сотрудничество с целью оказания помощи конкретным группам нуждающихся людей	Ценности милосердия, сострадания как общие для разных религий	Межрелигиозная рабочая группа по оказанию гуманитарной помощи населению Сирии. Оказание помощи людям в больницах, малоимущим, сдача донорской крови
<i>Сотрудничество в социальной сфере</i>	Вклад религий в дело построения справедливых, гармоничных и благополучных обществ	<i>Один из вариантов:</i> утверждение в обществе традиционных нравственных ценностей, противодействие идеологии морального relativизма, вседозволенности	Заявление МСР «О защите нерожденных детей»

1	2	3	4
<i>Сотрудничество в экологической сфере</i>	Решение экологических проблем, защита окружающей среды	Осознание ответственности человечества за состояние природы, которая является творением Божиим; отказ от потребительского отношения к природе; воспитание экологического сознания	Реализующийся организацией «Религии за мир» проект «Межконфессиональная инициатива по тропическим лесам» (Interfaith Rainforest Initiative)

**Список литературы**

1. Berger P.L. Desecularization of the world: a global overview // The desecularization of the world: resurgent religion and world politics. – Washington, 1999. – P. 1–18.
2. Bethune P.-F. Monastic inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester : John Wiley & Sons, 2013. – P. 34–50.
3. Cheetham C. Creation and Religious Pluralism. – Oxford : Oxford University Press, USA, 2020. – 240 p.
4. Cornille C. Introduction // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester, 2013. – P. XII–XVII.
5. Fletcher J.H. Women in inter-religious dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester : John Wiley & Sons, 2013. P. 168–184.
6. Habermas J. Notes on Post-Secular Society // New Perspectives Quarterly. – 2008. – Vol. 25, № 4. – P. 17–29.
7. Islam N., Steinwert T., Swords D. 3 Dialogue in Action: Toward a Critical Pedagogy for Interfaith Education // The Journal of Interreligious Studies. – 2014. – Issue 13. – P. 4–10.
8. Kadayifci-Orellana S.A. Inter-religious dialogue and peacebuilding // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester : John Wiley & Sons, 2013. – P. 150–156.
9. King S.B. Interreligious Dialogue // The Oxford Handbook of Religious Diversity / Ed. by C. Meister. – New York, 2011. – P. 101–114.
10. Knitter P. One Earth, Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility. – Maryknoll : Orbis, 1995. – 218 p.
11. Madigan D. Christian–Muslim dialogue // The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue. – Chichester : John Wiley & Sons, 2013. – P. 244–260.
12. Palmer C., McShane K., Sandler R. Environmental ethics // Annual review of environment and resources. – Palo Alto, 2014. – N 39. – P. 419–442.
13. Swamy M. Revisiting the Antecedents of Interreligious Dialogue // Current dialogue. The Ecumenical Review. – 2019. – Vol. 71, N 5. – P. 719–738.

14. That All May Flourish: Comparative Religious Environmental Ethics / ed. Hartman L. – Oxford : Oxford University Press USA, 2018. – 328 p.
15. The Past, Present, and Future of Theologies of Interreligious Dialogue / Ed. T. Merrigan, J. Friday. – Oxford, U.K. : Oxford University Press, 2017. – 280 p.
16. The Wiley-Blackwell companion to inter-religious dialogue / Ed. C. Cornille. – Chichester : John Wiley & Sons, 2013. – 490 p.
17. Voices from Religions on Sustainable Development / Singh, K., Clark J.S. (eds). – Berlin : German Federal Ministry for Economic Development and Cooperation, 2016. – 159 p.
18. Борманс М. Две религии: общие доктринальные основания и точки соприкосновения в различных общественных сферах // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. – Москва : Библейско-богословский институт Св. апостола Андрея, 2000. – С. 533–611.
19. Иустин-философ и мученик. Разговор с Трифоном иудеем // Св. Иустин-философ и мученик. Творения / перевод, предисл. А.И. Сидорова. – Москва : Паломник, Благовест, 1995. – С. 125–358.
20. Казанова Х. Размышляя о постсекулярном: три значения «секулярного» и три возможности выхода за его пределы // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 4. – С. 143–174.
21. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 186–205.
22. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Подумайте о будущем человечества. – Москва : Издательство Московской Патриархии, 2018. – 160 с.
23. Максимов Ю., Смоляр К. Православное религиоведение: Ислам, Буддизм, Иудаизм. – Москва : Издательство храма пророка Даниила на Канtemировской, 2008. – 304 с.
24. Мельник С.В. Классификации типов межрелигиозного диалога: анализ существующих подходов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2018. – № 4(36). – С. 87–118.
25. Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. – Москва : ИНИОН РАН, 2022. – 398 с.
26. Мельник С.В., Сафонов Д.В. Миротворческий потенциал межрелигиозного диалога (на примере участия религиозных лидеров в разрешении Карабахского конфликта) // Коммуникология. – 2017. – Т. 5, № 5. – С. 116–135.
27. Общее слово. Текст и размышления. Руководство для приходов и мечетей / под ред. Лейлы Демири. – Москва : Издательство ББИ, 2018. – 136 с.
28. Основы межрелигиозного диалога в исламе / под ред. Гаджиева М.П. – Махачкала, 2017. – 15 с.
29. Тейлор Ч. Секулярный век. – Москва : Издательство ББИ, 2017. – 955 с.
30. Узланер Д.А. Конец религии? История теории секуляризации. – Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 240 с.
31. Христиане и мусульмане: проблемы диалога / сост. Журавский А.В. – Москва : ББИ св. ап. Андрея, 2000. – 558 с.

32. Христианско-исламский диалог. Хрестоматия / под ред. М. Аффольдербаха, А. Бодрова, Ф. Майснера, Х. Мухагеги, А. Ренца. – Москва : Издательство ББИ, 2018. – 402 с.
33. Шохин В.К. Диалог религий: идеология и практика // Альфа и Омега. – 1997. – № 1 (12). – С. 281–295.

---

УДК 168.1, 316.75

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.07

ДУМОВ А.В.\* ОБСУЖДЕНИЕ ОПРЕДЕЛЕНИЙ ЭКСТРЕМИЗМА И ТЕРРОРИЗМА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «ТОРОИ» (Обзор)

*Аннотация.* Обзор посвящен анализу нескольких статей, опубликованных во втором выпуске журнала «Торои» за 2023 г. Это статья коллектива авторов (Х. Хассан, Л. Фарин, Н. Кинниш, Д. Мехиа, К. Тиндейл), содержащая результаты анализа практик применения понятия «экстремизм» и попытку создания нового определения, учитывающего недостатки актуально существующих, а также статья Х.А. Гаскона, посвященная рассмотрению содержания определений терроризма с помощью инференциалистского подхода к анализу терминов, разработанного Р. Брэндомом, а также выявлению эпистемических, оценочных и программных последствий применения этого термина. Анализируются авторские выводы относительно значения философских исследований понятий экстремизма и терроризма как для формирования теоретических представлений, так и для практических задач противодействия им.

*Ключевые слова:* экстремизм; терроризм; радикализм; теоретические вопросы обеспечения национальной безопасности; дефиниция; аргументация; условия использования; инференциальное значение термина.

DUMOV A.V. Discussion about definitions of extremism and terrorism on the pages of «Topoi» (Review)

---

\* © Думов Александр Витальевич – магистрант 2 курса, философский факультет ФГБОУ ВО «Государственный академический университет гуманитарных наук» (ГАУГН); avdumov@inbox.ru

*Abstract.* The review is devoted to the analysis of several articles published in the second issue of the «Topoi» journal for 2023. The first of them is an article by a team of authors (H. Hassan, L. Farine, N. Kinnish, D. Mejía, C. Tindale), containing the results of a consideration of the practices of applying the concept of extremism and an attempt to create a new definition that takes into account the shortcomings of the existing ones. The second of them is an article by J.A. Gascón containing an analysis of the definitions of terrorism using the inferentialist approach to exploration of meaning of terms developed by R. Brandom, as well as finding of the epistemic, evaluative and programmatic consequences of the application of this term. The conclusions of that articles are analyzed regarding the significance of philosophical studies of extremism and terrorism concepts both for the formation of theoretical ideas about these phenomena and for the practical tasks of countering them.

*Keywords:* extremism; terrorism; radicalism; theoretical questions of national security; definition; argumentation; conditions of using; inferential meaning of term.

*Для цитирования:* Думов А.В. Обсуждение definicijii ekstremizma i terorizma na stranicaх jurnala «Topoi» (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 102–119. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.07

Всестороннее осмысление таких явлений, как экстремизм и терроризм, составляет одно из важных направлений философских исследований в структуре теоретического изучения проблем обеспечения национальной безопасности. Свидетельством актуальности развития данной отрасли философских исследований, обусловленной теми вызовами, с которыми сталкивается современное российское общество, является, в частности, защита диссертаций, в числе ключевых задач которых находится осмысление содержания понятия экстремизма и смежных ему<sup>1</sup>. Но эти задачи чаще все-

---

<sup>1</sup> См. например: Излученко Т.В. Религиозная экстремистская деятельность: социально-философский анализ : дис. ... д-ра филос. наук. – Красноярск, 2022. – 350 с.; Лонский Я.А. Религиозный экстремизм как угроза духовной безопасности российского общества: социально-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук. – Москва, 2022. – 183 с.

го реализуются в рамках социально-философских исследований отдельных форм экстремизма: анализ ключевых понятий и их определений либо рассматривается как пропедевтический относительно основного содержания, либо осуществляется на основе полученных результатов с целью анализа адекватности определений и/или их конкретизации. Даже в рамках исследований, авторы которых акцентируют внимание на необходимости анализа концептуального содержания и практики применения соответствующих терминологических единиц, им уделяется сравнительно немного внимания<sup>1</sup>. Этим обусловлено наличие потребности в изучении концептуального содержания понятий экстремизма, терроризма и смежных им.

Значимость для развития подобных исследований имеют изучение и оценка результатов философской рефлексии данной проблематики, в частности – представленных в зарубежной периодике. Так, интересными с точки зрения способов постановки вопросов и предложенных решений являются несколько статей, опубликованных во втором выпуске журнала «Тороі» за 2023 г. Стремление к критическому обсуждению неоднозначных и дискуссионных вопросов рассматривается редакционной коллегией «Тороі» в качестве отличия, определяющего цели развития журнала и содержание публикуемых на его страницах материалов<sup>2</sup>. Рассмотренные далее статьи лишь подтверждают установленное редакцией правило для дизайна исследований: их авторами уделяется внимание как анализу аргументации осмыслиемых ими подходов, так и аргументированию собственных теоретических предложений.

В статье «Что такое экстремизм? Развитие определения в политической аргументации» представлены результаты исследова-

---

<sup>1</sup> См. например: Кодзоков Б.В. Проблемы соотношения экстремизма и терроризма: понятия, типология, признаки // Образование и право. – 2022. – № 7. – С. 59–63; Римский А.В., Лысенко В.А. Специфика экстремизма: политico-правовые и философские определения // Наука и искусство. – 2023. – № 1 (37). – С. 115–126; Антонян Ю.М. Поиск сущности экстремизма // Вестник экономической безопасности. – 2022. – № 1. – С. 14–21.

<sup>2</sup> См. раздел о целях на сайте журнала: <https://www.springer.com/journal/11245/aims-and-scope>

ния, выполненного коллективом авторов из Уинсорского университета (Х. Хассан, Л. Фарин, Н. Кинниш, Д. Мехиа, К. Тиндейл). Авторы характеризуют понятие экстремизма как чрезвычайно распространенное в современной политической аргументации, но при этом редко осмысливаемое [1, р. 573]. Отмечается, что понятие экстремизма часто неверно синонимизируется с понятиями терроризма и радикализма и для того, чтобы избежать подобной синонимизации, необходимо выработать фундаментальное и содержательно емкое определение.

Авторами делаются предварительные допущения о связи определения и аргументации. В понимании значимости анализа этой связи они солидарны с позицией Э. Шьяппы, согласно которой определения «индуцируются риторически»<sup>1</sup>: изучение распространенного определения предполагает выявление «сил убеждения», стоящих за его формированием [1, р. 574]. Принимается во внимание и взгляд Д. Уолтона, предположившего, что определения, в особенности – этических терминов, редко бывают аргументативно нейтральными, а использование определения означает выражение (имплицитное) мнения о явлении или положении дел<sup>2</sup>. Отмечая, что само понятие экстремизма располагает к созданию определений, выражающих несходные взгляды, авторы не соглашаются с тем, что создание его аргументативно нейтрального определения представляется невозможным [1, р. 574]. В то же время ими разделяется позиция Уолтона, предполагающая, что использование определений в аргументации может рассматриваться как инструмент создания новых смыслов и изменения существующих [1, р. 574].

Далее авторы переходят к рассмотрению «проблемных» определений экстремизма. Первыми рассматриваются определения, основанные на отождествлении экстремизма и терроризма. В качестве типичных сторонников использования таких определений указываются У. Зартман и Г. Форе<sup>3</sup>. Отождествление терроризма и

---

<sup>1</sup> См.: Schiappa E. Constructing Reality Through Definitions: The Politics of Meaning. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1999. – P. 1.

<sup>2</sup> См.: Walton D.N., Reed C., Macagno F. Argumentation Schemes. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 67.

<sup>3</sup> См.: Zartman W.I., Faure G.O. Engaging Extremists: Trade-offs, Timing, and Diplomacy. – Washington : United States Institute of Peace Press, 2011. – P. 1–19.

экстремизма, по мнению авторов, не является полезным для понимания того, что такое экстремизм, поскольку значительно сужает диапазон применимости определения [1, р. 575]. Более того, разграничение между этими понятиями необходимо не только для их последовательного теоретического осмыслиения, но и для практической ориентации в среде социальных явлений и работы с ними.

Определение экстремизма, данное Э. Гутманн, предполагает наличие у экстремиста однозначного взгляда на отдельный вопрос и стремления к выражению представления о превосходстве своей точки зрения, не ограничеваемого ни рациональной проверкой истинности ее содержания, ни публичным обсуждением<sup>1</sup>. Хотя данное определение избегает существенного недостатка отождествления экстремизма и терроризма, оно также имеет негативные особенности: предполагая, что экстремистская позиция исключает публичное обсуждение ее содержания, оно фактически рассматривает экстремизм как антидемократическое явление. Ввиду этого определение подвергается критике как акцентирующее исключительно негативные стороны экстремизма (позиция авторов на этот счет является значительно более широкой, что проявляется и в данном ими определении) [1, р. 576].

Нечеткость определений экстремизма и наличие порочного круга в них также рассматриваются в качестве их распространенных недостатков. Примерами становятся определения, данные К. Кассамом. Им выделяются три формы экстремизма – методическая, идеологическая и психологическая. Это выгодно отличает его подход от иных, так как позволяет дифференцировать способы существования экстремизма и отличить экстремизм от иных явлений, таких, как терроризм и фанатизм [1, р. 576]. Но Кассам не справляется с задачей фиксации смыслового инварианта, который позволил бы говорить о выделяемых им формах как о формах существования одного и того же явления, а используемые им определения являются круговыми. Так, методический экстремизм определяется им через указание на то, что его представителями будут являться лица или группы, использующие экстремистские

---

<sup>1</sup> См.: Gutmann A. The Lure & Dangers of Extremist Rhetoric // Daedalus. – 2007. – Vol. 136, Issue 4. – P. 71.

методы для достижения своих целей (!)<sup>1</sup>. Критику вызывают и привлекаемые Кассамом примеры: все формы экстремизма иллюстрируются ссылками к деятельности террористических организаций и историческим примерам политического террора, что сужает представление о проявлениях экстремизма.

Еще одной негативной тенденцией в определении экстремизма является отождествление экстремизма и фанатизма [1, р. 576]. Руководствуясь теоретико-аргументативным пониманием фанатизма, предложенным Х. Перельманом и Л. Ольбрехтс-Титекой (выделяются такие признаки, как изначальная спорность заявленного тезиса, отсутствие его однозначных доказательств и намеренное избегание свободного обсуждения<sup>2</sup>), авторы констатируют, что игнорирование публичного обсуждения ключевых тезисов, свойственное фанатизму, нередко совершенно не присуще экстремизму [1, р. 576]. Более того, экстремизм чаще всего предполагает активную презентацию идейного содержания в публичном пространстве, что обусловлено активным стремлением его «носителей» к достижению практических результатов.

Авторами предлагается собственное определение экстремизма [1, р. 577]: *экстремизм – это решительно проводимая радикальная по своему характеру позиция (личная или групповая), могущая иметь как политическое, так и внеполитическое содержание, нацеленная на оспаривание или изменение существующего положения дел, которая может реализоваться как в позитивных, так и в негативных приложениях*. Далее авторами раскрывается содержание каждого из элементов предложенного определения. Говоря о решительности, характерной для проведения экстремистской позиции, они отмечают, что, несмотря на открытость к обсуждению ее содержания, экстремист твердо придерживается ее ос-

---

<sup>1</sup> Это прослеживается и в определениях других форм экстремизма: идеологический экстремизм определяется Кассамом через... экстремистское (крайнее) положение в идеологическом спектре. В свою очередь, политический экстремизм выделяется посредством указания на особое содержание его целей (они являются политическими). См.: Cassam Q. Extremism. A Philosophical Analysis. – London : Routledge, 2022. – P. 12, 40.

<sup>2</sup> См.: Perelman C., Olbrechts-Tyteca L. The New Rhetoric. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1969. – P. 62.

новных принципов [1, р. 578]. Обсуждение может стимулировать экстремистов к принятию возражений и частичному изменению своей позиции, не оказывая влияния на их отношение к базовым установкам. Непоколебимость в проведении основных принципов авторы считают признаком «цивилизованного»<sup>1</sup> экстремизма, аргументативные проявления которого легко наблюдать в ситуации социальной дискуссии между представителями существенно различающихся точек зрения во взгляде на проблему [1, р. 578].

Радикальность экстремистской позиции понимается как наличие существенного отклонения от общепринятой точки зрения [1, р. 577]. Но не всякое убеждение, резко отличающееся от общепринятого, следует считать экстремистским, поскольку для последнего характерной является ориентация на значимые изменения социальных, экономических, культурных или политических структур [1, р. 577]. Экстремизм, таким образом, классифицируется авторами как разновидность радикализма. Все формы экстремизма являются радикальными, но не всякая форма радикализма будет являться экстремистской.

Экстремизм, по предположению авторов, совершенно не обязательно существует в связи с социальными движениями и течениями политической или религиозной мысли. Отдельно рассматриваемая личность может придерживаться экстремистских идей, не стремясь к формированию группы сторонников. Примером индивидуального экстремизма в негативном выражении является деятельность Т. Качинского, чьи радикальные технофобические и антипрогрессистские воззрения получили оформление в качестве манифеста личной системы взглядов<sup>2</sup>. Акты террора также совершались им индивидуально. Но истории известны и случаи, в ходе которых экстремизм убеждений отдельной деятельной личности становился источником формирования движений, яв-

---

<sup>1</sup> Характеристика цивилизованности разрабатывается авторами на основании идей Т. Беджан: она предполагает не только терпимость к иным взглядам, но и открытость к взаимодействию, в том числе и спору с их представителями. См.: Bejan T.M. Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration. – Cambridge : Harvard University Press, 2019. – Р. 164.

<sup>2</sup> См.: Качинский Т.Д. Индустриальное общество и его будущее (Манифест Унабомбера). – Санкт-Петербург: РЕВОЛВА, 2006. – 148 с.

ляющихся экстремистскими исходя из предложенного определения. К числу таких личностей авторы относят М. Ганди, М.Л. Кинга-младшего, Н. Макклэнг [1, р. 577].

Вопреки стереотипам использования данного понятия, экстремизм не обязательно связан с политическим содержанием (при этом можно было бы возразить авторам, отметив, что поскольку экстремизм всегда связан с оценкой существующего положения дел на уровне определенных общественных институтов и / или попыткой изменения этого положения, следует признать, что он всегда представляет собой политическое явление в широком смысле слова<sup>1</sup>). С внеполитическим экстремизмом, по мнению авторов, мы имеем дело при рассмотрении воззрений Галилея: хотя и следует признать, что его защита гелиоцентрической модели реализовалась в политическом контексте, предпосылки ее возникновения коренились в поле его научных, а не политических интересов [1, р. 578]. И формы проявления экстремизма, и идейное содержание отнюдь не всегда мотивированы политически.

Отличительной чертой экстремизма является стремление к изменению (как минимум – к фундаментальной критике) существующего положения дел в отдельно взятой сфере. Существует мейнстрим, преобладающая позиция, определяющая ценности и нормы деятельности групп людей. Желая трансформировать положение дел, экстремист всегда связывает себя с мейнстримом. Средства, которые экстремистски ориентированная личность или группа использует для изменения положения дел и критики преобладающих позиций, совершенно необязательно должны лежать за пределами контекста этого положения дел, в том числе нормативного. Группы и личности, выводящие себя за пределы социального контекста и тем самым противопоставляющие себя ему (авторы приводят в пример амишей [1, р. 578]), согласно предложенному определению экстремистскими не являются.

Критику со стороны авторов вызывает и универсализация практики использования понятия экстремизма в негативном клю-

---

<sup>1</sup> Авторы не считают подобное возражение ценным для формирования содержательного определения экстремизма [1, р. 578].

че<sup>1</sup>. Интересна авторская апелляция к высказыванию М.Л. Кинга-младшего: «Вопрос состоит не в том, будем ли мы экстремистами, а в том, какого рода экстремистами мы будем»<sup>2</sup>. Практика использования понятия экстремизма Кингом предполагает возможность использования его для характеристики как негативных, так и позитивных явлений, так как оно служит лишь маркером «крайности», твердой последовательности (так, Христа он называет «экстремистом в любви», а пророка Амоса – «экстремистом в справедливости» [1, р. 578]). Способ интерпретации понятия, избранный Кингом, используется авторами для выработки общего, философского определения экстремизма, схватывающего существенные черты любых его проявлений (стоит признать, что ценность такого определения остается дискуссионной, так как игнорирование авторами складывающейся практики преимущественного использования данного понятия для рассмотрения негативных проявлений кажется не вполне обоснованным с прагматической точки зрения).

Для выявления специфического содержания понятия экстремизма авторами также применяется соотнесение объемов понятий экстремизма, радикализма, терроризма и фундаментализма (в случае с последним понятием они ограничиваются указанием на то, что если фундаментализм представляет собой нечто большее, чем характеристику религиозного мировоззрения, то между ним и

---

<sup>1</sup> Для отечественных философских исследований экстремизма преимущественно характерно рассмотрение данного понятия в связи с его негативным содержанием, определяемым, в частности, ст. 1 Федерального закона от 25.07.2002 № 114-ФЗ. Авторы не стремятся элиминировать негативное содержание – они лишь предполагают, что экстремизм как явление стоит полагать значительно более многоплановым и сложным, не сводя к социально-деструктивным проявлениям, борьба с которыми составляет важнейшую задачу обеспечения национальной безопасности. На наш взгляд, важно понимать, что предложенное авторами разграничение «позитивных» и «негативных» проявлений экстремизма не является универсальным, так как сами критерии оценки всегда будут зависеть от задач защиты интересов безопасности конкретных обществ и государственных образований. Прагматика отдельных политических и правовых контекстов использования понятия экстремизма требует формирования определений, опирающихся именно на негативные аспекты его содержания.

<sup>2</sup> См.: King M.L. Jr. The Negro Is Your Brother // The Atlantic Monthly. – 1963. – Vol. 212, N 2. – P. 87.

экстремизмом можно установить некое соотношение, но его содержание они фактически не раскрывают). Терроризм рассматривается как явление, основанное на применении насилия, в силу чего негативное в любых своих проявлениях, тогда как экстремизм, исходя из определения, может иметь и «цивилизованные» формы: демонстрируется это утверждение деятельностью М.Л. Кинга по борьбе с расизмом, которая, несмотря на ненасильственный характер, являлась экстремистской. Если терроризм всегда предполагает политические цели, то экстремизм может выходить за рамки политики и проявлять себя в иных сферах человеческого мышления и деятельности [1, р. 579].

В разграничении экстремизма и радикализма авторы исходят из критического переосмысления понимания радикализма, предложенного К.Дж. Беком<sup>1</sup>: если Бек считает, что радикализм всегда основан на использовании внеинституциональных средств достижения целей (насилие, протесты, порча имущества и т.д.), то авторы полагают, что экстремист может применять для достижения своих целей как внеинституциональные, так и институциональные средства, и более того, он сам может являться как внеинституциональным актором, так и институционализированным (авторский пример – принятное в 2017 г. экстремистское (согласно определению) решение Д. Трампа о временном запрете на въезд для граждан ряда стран с преимущественно мусульманским населением на территорию США) [1, р. 579]. Выбор подхода Бека представляется неудачным, поскольку сами авторы заявляют о том, что экстремизм представляет собой частный случай радикализма, но определение Бека оказывается слишком ограниченным (затрагивает только используемые средства), а более широкого определения радикализма, позволяющего соотнести его с экстремизмом как множество с его элементом, авторы не предлагают.

Резюмируя рассмотрение, авторы подчеркивают провокативность своей задачи – создать общее определение экстремизма, которое бы не было акцентировано на его негативных аспектах и могло бы быть применено для рассмотрения и исторически существовавших, и современных социальных движений (учений) [1,

---

<sup>1</sup> См.: Beck C.J. Radicals, Revolutionaries, and Terrorists. – Cambridge : Polity, 2015. – P. 39–40.

р. 580]. Признавая ценность критического анализа существующих практик определения экстремизма, нельзя не отметить, что претензия на создание универсального определения, подобного предложенному, кажется несколько наивной: игнорирование конкретики исторических и социальных условий практики определения и классификации каких-либо движений (учений) как экстремистских делает полученное универсальное определение существенно ограниченным с практической точки зрения. Для задач рефлексии философских оснований противодействия экстремизму на государственном и общественном уровнях, к примеру, такое определение будет являться недостаточным. Замечание авторов о том, что определения всегда имеют ограничения и никогда не могут быть полностью аргументированы, применимо и к их собственному определению [1, р. 580]. Но предпринятый авторами критический анализ существующих определений ценен для социально-философских, юридических и политико-криминологических исследований в качестве примера осмысления способов понимания экстремизма.

Статья «Инференциальное значение спорных терминов: случай терроризма» исследователя из университета Мурсии Х.А. Гаскона является очерком авторского подхода к разрешению споров о содержании понятия терроризма. Гаскон отмечает, что использование термина «терроризм» часто становится средством делегитимизации действий политических оппонентов, применяемым с учетом двойных стандартов [2, р. 547–548]<sup>1</sup>. Положение дел в практике применения этого термина приводит некоторых исследователей<sup>2</sup> к мысли о том, что этот термин используется лишь для указания на насилие, не поддерживаемое говорящим (кажется, что социальная опасность подобного «релятивизма» в определении терроризма является очевидной). Стоит предположить, что если

---

<sup>1</sup> Гаскон указывает на примеры применения таких стандартов в политической риторике США, но наиболее показательный случай такого использования термина «терроризм» наблюдается в официальных заявлениях украинского руководства: политически мотивированное применение насилия в отношении части собственного населения в 2014–2018 гг. получило название «антитеррористической операции».

<sup>2</sup> Schmid A. The Definition of Terrorism // The Routledge Handbook of Terrorism Research. – London : Routledge, 2013. – P. 42.

бы этот термин не представлял бы собой ничего большего, чем политическое клеймо, то от его применения в нормативных и академических контекстах следовало бы отказаться. Но практика использования термина говорит об обратном: существует масса определений терроризма (только правительством США использовалось 20 различных определений [2, р. 548]), каждое из которых претендует на фиксацию объективного содержания терроризма как социального явления. Ясно, что недостатка в определениях терроризма не существует, но очевидно и то, что их многообразие не устраивает разногласий в практике применения термина.

Первое теоретическое предложение Гаскона – отказ от «платонизма» (эссенциализма) в понимании определений [2, р. 548]. Поиски сущности терроризма<sup>1</sup> (Гаскон принципиально сомневается в ценности реальных определений вслед за Д. Хичкоком<sup>2</sup>) не приведут к достижению общемирового консенсуса: при всеобщем единодушии в оценке терроризма как крайне вредоносного социально-деструктивного явления имеется множество практик использования термина «терроризм», не подлежащих ни согласованию между собой, ни унификации. Как сделать полемику об определении терроризма более плодотворной? Гаскон считает, что для этого может использоваться инференциалистский подход Р. Брэндома [2, р. 548]. Тем самым от поиска сущности, стоящей за определением терроризма, Гаскон предлагает перейти к поиску условий и следствий<sup>3</sup> использования этого термина [2, р. 549], к анализу самой практики словаупотребления. Учитывая многообразие возможных позиций относительно условий и следствий использования термина «терроризм», Гаскон сосредотачивается на

---

<sup>1</sup> К сторонникам «платонизма» в анализе данной проблематики Гаскон относит В. Лакера и К. Веллмана. См.: Laqueur W. A History of Terrorism. – London : Routledge, 2017; Wellman C. On Terrorism Itself // Journal of Value Inquiry. – 1979. – Vol. 13, Issue 4. – P. 250–258.

<sup>2</sup> См.: Hitchcock D. Definition: a Practical Guide to Constructing and Evaluating Definitions of Terms. – Windsor : Windsor Studies of Argumentation, 2021.

<sup>3</sup> Р. Брэндом полагал, что концептуальное значение всех терминов является инференциальным. Использование термина предполагает имплицитное принятие определенных выводов, наличия дедуктивного перехода от одних убеждений к другим [2, р. 549]. См.: Brandom R.B. Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment. – Cambridge : Harvard University Press, 1994. – P. 119.

анализе тех практик использования, которые имеют наибольшее влияние, т.е. на практиках, осуществляемых от лица политических институтов государств и международных организаций [2, р. 550].

Выделяется несколько групп рассматриваемых следствий использования: эпистемические, оценочные и программные<sup>1</sup> (две последних группы относятся к практическим следствиям по характеру возникающих дискурсивных обязательств) [2, р. 550]. В числе нетривиальных эпистемических следствий Гаскон рассматривает признание антидемократической мотивации терроризма, террористической ориентации на препятствование развитию свобод и прав человека. Основы такого понимания Гаскон усматривает в публичных заявлениях президентов США Дж. Кеннеди, Л. Джонсона, Р. Никсона, а также и Р. Рейгана, прямо характеризовавшего терроризм как антитезу демократии [2, р. 550]. Представление об имманентном антидемократизме террористических организаций позволяло обосновать ключевую роль США в борьбе с международным терроризмом: показательны слова Б. Клинтона о том, что Америка представляет собой наиболее открытое общество на земле и именно потому одновременно является и целью для террористических организаций, и бескомпромиссной силой в борьбе с ними [2, р. 551]. Подобные эпистемические следствия о мотивации терроризма встречаются и в резолюциях Генеральной Ассамблеи ООН в 1990-е годы<sup>2</sup>. В то же время они не встречаются в документах Организации исламского сотрудничества, Организации африканского единства, Организации американских государств. Для официальных позиций незападных организаций включение эпистемических следствий об антидемократической мотивации терроризма и стремлении террористических организаций к попранию и ограничению прав и свобод человека является нехарактерным: вместо этого в них наблюдаются (более сдержанные и разумные, по замечанию Гаскона [2, р. 551]) указания на то, что терроризм

---

<sup>1</sup> Здесь Гаскон следует И. Шеффлеру, который понимал под программными определениями такие, которые представляют собой выражение практической программы действий в отношении чего-либо. См.: Scheffler I. The Language of Education. – Springfield : Thomas, 1960. – Р. 19.

<sup>2</sup> См.: Saul B. Definition of “Terrorism” in the UN Security Council: 1985–2004 // Chinese Journal of International Law. – 2005. – Vol. 4, N 1. – P. 141–166.

является угрозой для прав и свобод человека вне зависимости от его мотивации. На основании этого Гаскон делает вывод [2, p. 551] о том, что следствия об антидемократическом характере терроризма специфичны для западного политического дискурса.

Рассматривая оценочные следствия использования термина «терроризм», Гаскон указывает на то, что делигитимизирующий и уничижительный характер практики применения этого термина в публичном контексте определяет то, что ни одна террористически ориентированная персона или группа не применяет данный термин по отношению к себе (это касается и государственного террора) [2, p. 552]. Но если в отношении политического насилия существуют определенные механизмы легитимации (например, в рамках дискурсов борьбы с репрессивными режимами), то терроризм всегда рассматривается как преступное явление, которое не может иметь никаких оправданий (на что прямо указывает и преамбула к резолюции 48/122 Генеральной Ассамблеи ООН 1994 г. [2, p. 552]) и всегда подлежит осуждению. Ярко выраженный негативный аспект содержания понятия «терроризм» используется в равной мере всеми силами, ведущими борьбу с террористическими организациями и социальными проявлениями терроризма. Но в случае некоторых сил наблюдается избирательность в применении термина «терроризм», направленная на избежание делегитимизации собственных действий. В частности, Гасконом приводится замечание Дж. Коллинза<sup>1</sup>, согласно которому этот термин часто применяется к насилию, исходящему от левых или радикально правых сил, тогда как для характеристики политического насилия, осуществляемого США и их союзниками, используются такие термины, как «подавление мятежа», «конфликт низкой интенсивности», «борьба с терроризмом», «самооборона» и, наконец, «война» [2, p. 553].

Применение термина «терроризм» предполагает наличие следствий не только в контекстах политической аргументации и нравственной оценки, но и (что наиболее серьезно) в правовом контексте. Если действие или совершающая его сила характеризуются как террористические, то это влечет за собой применение

---

<sup>1</sup> См.: Collins J. Terrorism // Collateral Language: A User's Guide to America's New War / Collins J., Glover R. (eds). – New York : New York University Press, 2002. – P. 163.

по отношению к ним серьезных юридических мер. Уголовные кодексы всех стран мира рассматривают деяния, которые могут быть охарактеризованы как террористические, в качестве преступных [2, р. 553]. Преступный характер терроризма признан на международном уровне, однако, даже несмотря на существование таких документов, как резолюция 1373 Совета Безопасности ООН 2001 г., отсутствие единобразия в определении приводит к негативным последствиям [2, р. 554]: терроризм криминализован, но неопределенность условий применения термина «терроризм» делает возможными и заключения о необходимости использования специальных правовых мер в достаточно разноплановых случаях.

Гаскон отмечает, что неопределенными являются скорее условия использования термина «терроризм», нежели следствия, в отношении которых (за исключением рассмотренного выше эпистемологического следствия) в международном контексте в общем виде имеется согласие [2, р. 554]. Предполагается, что определение терроризма должно зависеть от принятых условий использования самого термина [2, р. 554]. В связи с этим Гаскон считает необходимым рассмотреть трудности, которые возникают в связи с условиями использования. Так, неоднозначным является вопрос о том, может ли этот термин применяться к действиям государств: например, определение, используемое государственным департаментом США исключает такую возможность, выделяя в качестве акторов субнациональные группы и отдельных агентов, но в то же время фиксировались и случаи применения термина «терроризм» для характеристики действий государств и их руководства (случаи Ливии и Ирака) [2, р. 555]. Помимо этого, существует политически мотивированная характеристика «государство – спонсор терроризма», применение которой также носит оттенок произвола: в случае с никарагуанскими контрас руководство США было вынуждено присвоить им статус «повстанческого движения» для того, чтобы не попасть под определение спонсора терроризма [2, р. 555]. С учетом этого, Гаскон выражает согласие с замечанием Дж. Флетчера о том, что вопрос государственного терроризма носит в большей степени политический, а не юридический характер<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Fletcher G.P. The Indefinable Concept of Terrorism // Journal of International Criminal Justice. – 2006. – Vol. 4, Issue 5. – P. 905.

Другой аспект неоднозначности условий использования термина «терроризм» находит свое выражение в вопросе о допустимости его применения по отношению к группам, идентифицирующим себя как освободительные движения. Резолюция 3034 Совета Безопасности ООН 1972 г. выражает поддержку национально-освободительных движений и указывает на законный характер их борьбы, однако возражение со стороны делегации США, высказанное в ходе прений на заседании Специального комитета по международному терроризму в 1977, сводится к тому, что несмотря на значимость целей, связанных с самоопределением или освобождением народов, такими группами не должны нарушаться нормы гуманитарного права [2, р. 556]. Гаскон считает, что даже несмотря на то, что действия такого движения могут находиться в рамках международного гуманитарного права, оно все равно может быть классифицировано как террористическая исходя из определенных политических целей и интересов<sup>1</sup>. Такое положение дел стимулировало создание некоторыми международными организациями, например Движением неприсоединения, альтернативных определений терроризма, более последовательно отделяющих террористические действия от иных форм вооруженного сопротивления на основании содержания и мотивов (терроризм определяется как преступные действия, направленные на устрашение населения, группы лиц или отдельных лиц вне зависимости от того, кем, против кого и с какой целью они совершаются [2, р. 557]). Несмотря на наличие подобных определений, об актуальном достижении консенсуса относительно данной проблематики на международном уровне говорить не приходится.

---

<sup>1</sup> Как показывает практика, не все акты политического самоопределения рассматриваются США и международными организациями как безусловно ценные демократические проявления. Например, Резолюция ES-11/4 Генеральной Ассамблеи ООН 2022 г. рассматривает референдумы, прошедшие в Донецкой и Луганской народных республиках, а также Херсонской и Запорожской областях как фиктивные. Подобным образом и в Резолюции 68/262 Генеральной Ассамблеи ООН 2014 г. утверждается, что референдум, состоявшийся в Автономной Республике Крым и г. Севастополе, не имеет законной силы. Тезисы этих документов демонстрируют, что реальная оценка актов политического самоопределения со стороны стран Запада и контролируемых ими международных организаций является достаточно избирательной, а не безусловной.

Гаскон принимает тезис Ч. Тилли<sup>1</sup> о том, что терроризм не является единственным каузально последовательным феноменом [2, р. 558], и эссециалистские определения, предполагающие наличие «сущности» или «сущностных свойств» терроризма, являются малопродуктивными. Он подвергает сомнению характерное для многих политиков и правоведов отношение к феномену терроризма, емко описываемое фразой «увидев, вы узнаете это» («you know it when you see it»). Немаловажным Гаскон полагает и замечание Шьяппы<sup>2</sup>, согласно которому определениями фиксируются не сущностные свойства вещей и явлений, а свойства, имеющие отношение к нашим целям [2, р. 558]. Споры вокруг определения терроризма, таким образом, Гаскон рассматривает как следствие существования агентов с различными моральными, юридическими, политико-риторическими целями, конституирующих различные условия применения термина. Дискуссия об определении терроризма – это дискуссия о целях, и эти цели могут быть как благородными (защита интересов общественной и государственной безопасности, недопущение беспрецедентных актов насилия, чем бы они ни были мотивированы), так и неблаговидными (устранение политических противников, обоснование разжигания вооруженных конфликтов<sup>3</sup>). Эта дискуссия о целях представляется Гаскону безотлагательной с точки зрения ее значимости, а ценность инференциалистского подхода к анализу значения терминов, разработанного Брэндомом, проявляется в том, что он позволяет конкретизировать обсуждение, указав на локализацию причин содержательной неопределенности термина именно в области целей его использования.

---

<sup>1</sup> См.: Tilly C. Terror, Terrorism, Terrorists // Sociological Theory. – 2004. – Vol. 22, N 1. – P. 12.

<sup>2</sup> См.: Schiappa E. Defining Reality: Definitions and the Politics of Meaning. – Carbondale : Southern Illinois University Press, 2003. – P. 69.

<sup>3</sup> Дж. Коллинз показывает, что вектор обсуждения терроризма, задаваемый официальной риторикой США, таков, что к терроризму может быть причислено применение насилия любой стороной, выступающей против политики США. См.: Collins J. Terrorism // Collateral Language: A User's Guide to America's New War / Collins J., Glover R. (eds). – New York : New York University Press, 2002. – P. 157.

Несмотря на то что многие из заявленных авторами рассмотренных статей тезисов носят преимущественно дискуссионный характер, определенную ценность представляют используемые ими методологические средства и заданные направления поиска решений. Они могут быть применены как для изучения нормативных контекстов применения терминов «экстремизм» и «терроризм», так и для анализа способов обсуждения указанных ими явлений в сфере массовых коммуникаций. Практики исследования существующих способов определения терроризма и экстремизма, развитые авторами рассмотренных выше работ, могут с успехом развиваться и дополняться с учетом потребностей отечественной сферы изучения теоретических проблем обеспечения национальной безопасности.

### **Список литературы**

1. What is Extremism? Advancing Definition in Political Argumentation / Hassan H., Farine L., Kinnish N., Mejía D., Tindale C. // Topoi. – Springer Nature, 2023. – Vol. 42, Issue 2. – P. 573–581.
2. Gascón J.A. The Inferential Meaning of Controversial Terms: The Case of «Terrorism» // Topoi. – Springer Nature, 2023. – Vol. 42, Issue 2. – P. 547–559.

---

УДК 008

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.08

ГЛУХОВ С.В.\* Рец. на кн.: САПРОНОВ П.А. МИФОЛОГИЯ СЕ-  
КУЛЯРНОЙ КУЛЬТУРЫ : курс лекций. – Санкт-Петербург : Изд.  
дом «Петрополис», 2023. – 380 с.

*Аннотация.* Рецензируемая книга написана Сапроновым П.А. и издана в 2023 г. в Санкт-Петербурге. Она представляет собой курс лекций на тему трансформации разных систем знания в разные эпохи.

*Ключевые слова:* миф; мифология; философия; наука; христианство; богословие; знание; Античность; первобытность; эпоха Возрождения; эпоха Нового времени.

GLUKHOV S.V. Book review: P.A. Sapronov. Mythology of secular culture

*Annotation.* The reviewed book was written by Sapronov P.A. and published in 2023 in St. Petersburg. It is a course of lectures on the topic of transformation of different systems of knowledge in different eras.

*Keywords:* myth; mythology; philosophy; science; Christianity; theology; knowledge; antiquity; primitiveness; Renaissance; Modernity.

*Для цитирования:* Глухов С.В. [Рецензия] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 120–123. – Рец. на кн.: Сапронов П.А. Мифология

---

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

секулярной культуры : курс лекций. – Санкт-Петербург : Изд. дом «Петрополис», 2023. – 380 с. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.08

Петр Александрович Сапронов – российский культуролог и философ, доктор культурологии, ректор Санкт-Петербургского института богословия и философии. В своей новой книге он рассматривает миф (мифологию) как полноценную систему знания, которая не отмирает полностью, когда западная культура переходит к другим формам познания.

Миф универсален. Для первобытного человека, представителя Античности и европейского Возрождения, он был единственной реальностью. Миф «отвечал на все вопросы, скорее даже упреждал и блокировал их в самом существенном, создавая неколебимо устойчивые жизненные ориентиры» (с. 7). Будучи системой сакральных знаний, миф предполагал определенную эзотеричность: некоторые пластины информации подавались через зашифрованный язык, доступный лишь посвященным. Однако главным содержанием мифа были все-таки представления из домашнего обихода. Универсален миф еще и потому, что его актуальность, пусть и в подчиненном виде, сохраняется навсегда.

Миф возникает вовсе не как рациональное построение или доктрина. Он чужд авторству, в принципе анонимен. Тем не менее надо подчеркнуть, что миф существует по ту сторону рациональности и иррациональности. В нем «можно и оправдано выявлять логику и точно так же фиксировать провалы, пустоты, алогизм» (с. 8–9). Автор приводит следующий пример, который относится к греческой мифологии. Гея рождает Урана без участия мужского начала. Далее Уран становится ее мужем, и они вместе порождают других богов. Это не алогичность, говорит автор. Здесь миф выводит на смену чисто божественного начала другое начало – царственное, которое дополняется властным господствующим началом.

Пренебрежение мифом логики проистекает вовсе не из какого-то «слабоумия». Например, миф проникает в серьезные философские построения античного философа Платона. С помощью мифа он пытается выразить невыразимое, где первенствуют интуиция и впечатление. Миф вольно использует аналогии и ассоциации, возникающие в человеческом уме. Он старается избегать конфликта между несовместимыми элементами. Всё это, однако,

помогает человеку осуществлять связь с реальностью. В мифе нет ни линейного времени, ни чисто материального пространства. Попытки понять его рационально не заканчиваются успехом.

Автор пытается обрисовать историю мифа, как он дан в первобытности, после чего переходит в Античность и в эпоху Возрождения. Миф также остается частью христианского откровения, философии и науки. Это происходит потому, что человек не может «развести свои иллюзии, устремления, вожделения, равнодушие, страхи с реальностью» (с. 25). Протогреческая первобытность, по мнению автора, характеризована сюжетами о деятельности прежде всего богов и их взаимоотношениями, тогда как исторические греки видели в качестве мифа дела человеческие. Мифология европейского Возрождения так же выдвигала на первый план именно человека – в противоположность христианскому учению о подчиненности человека Богу.

Евангелические тексты и создававшееся на их основе богословие пытаются, как считает автор, насытить свое вероучение историческими и рациональными построениями. Несмотря на то что богослов имеет дело со сверхразумной реальностью, он описывает его с помощью ясных понятий. Миф произвольно возникает в этих описаниях. Так, например, Бог одновременно пребывает и на небесах, что отвечает характеру мифологизирования, и за пределами мира. Исторические данные также не всегда могут быть вписаны в историю человечества. Пребывание Адама и Евы в эдемском саду, очевидно, не относится ни к какой исторической эпохе.

Переходя к Новому времени и рождению научной мысли, которая в первую очередь дистанцируется от любых сакральных знаний, автор видит в нем то же возрождение мифа и религиозного знания. Рассмотрим два примера. Первый – почитание королей как священных особ еще в XVII–XVIII вв. (оно сопровождалось особыми церемониями помазания). Второй пример – миф о прогрессе. В нем автор видит что-то вроде пережитка достижения человеком обожения, божественной полноты (в христианстве), а также развитие от низшего к высшему, заметного уже в первобытных генеалогиях богов.

Стоит выделить, подводя итог, плюсы и минусы данного труда. Из минусов отметим, что некоторые сопоставления, предложенные автором, выглядят слишком уж натянуто – в частности, так называемый «миф о прогрессе», в котором можно заметить лишь схожую с мифом схематизацию, не выходящую за эти рамки. Тем не менее очевидное преимущество этой работы в том, что она подробно рассматривает столь разные парадигмы знания, как миф, богословие, философия, наука, причем и в них автор находит определенное историческое становление. Он также понимает, что те или иные системы познания обусловлены культурными особенностями разных этносов.

---

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.09

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.\* РЕЛИГИОЗНАЯ МЫСЛЬ НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ. Рец. на сб.: «ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ В РАННЕЙ ВЕЙМАРСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ».

*Аннотация.* Веймарская республика – вынужденный поражением в войне перелом в истории Германии, нашедший отражение во всех сферах ее жизни, в том числе и в религиозно-культурной. В рецензируемом сборнике исследуется отражение общественных изменений в религиозной мысли тех лет, прежде всего в теологии и в философии религии христианства и иудаизма.

*Ключевые слова:* Веймарская республика; христианская теология; иудаизм; философия религии.

POGORELSKAYA S.V. Book review: Theologie und Religionsphilosophie in der frühen Weimarer Republik. Hrsg. Michael Moxter und Anna Smith. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2023. – 233 S.

*Abstract.* The Weimar Republic was a turning point in German history, forced by the defeat in the war, which was reflected in all spheres of German life, including religious and cultural life. This volume explores the reflection of these changes in the religious thought of those years, primarily in Christian theology and in the philosophy of religion of Judaism.

*Keywords:* Weimar Republic; Christian theology; Judaism; philosophy of religion.

---

\* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН.

*Для цитирования:* Погорельская С.В. Религиозная мысль на переломе эпох. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 124–127. – Рец. на кн.: Book review: Theologie und Religionsphilosophie in der frühen Weimarer Republik / Hrsg. Michael Moxter und Anna Smith. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2023. – 233 S. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.09

Четвертая книга серии «Христианство в современном мире» издательства Мор-Зибек посвящена интересной как для историка, так и для философа теме – как переломное, эпохальное время отражается в религиозной мысли, в философии религии, в теологии? Веймарская республика, первая германская демократия, возникшая на руинах рейха, как раз и ознаменовала этот эпохальный перелом для Германии, первый в ее истории переход от привычных и четких имперских структур к неопределенности демократического порядка на фоне осознания тотального поражения страны в войне. Короткий с исторической точки зрения отрезок между поражением второго рейха и созданием третьего, в который была создана и существовала эта первая немецкая демократия, отличался необычайной интенсивностью политической и общественной жизни, нашедшей, разумеется, отражение и в философской и культурно-религиозной мысли. Осмысление конца рейха, конца эпохи неизбежно вело к поиску новых начал, в религиозной мысли эти интеллектуальные поиски приводили к парадоксальным результатам на стыке различных конфессий. Авторы сборника статей, изданного по результатам прошедшей в конце 2019 г. в гамбургском университете конференции обращаются к ранней стадии Веймарской республики, к самому противоречивому и в то же время самому плодотворному периоду развития немецкой католической, протестантской и иудейской философской мысли первой половины XX в.

Работа состоит из введения, одиннадцати статей, тематического и именного регистра. Авторы обращаются к наследию известнейших мыслителей своего времени, работы которых не подлежат исторификации уже в силу их вневременности. В их числе Эмануэль Хирш, Карл Шмитт, Эрнст Блох, Освальд Шпенглер, Иммануил Левинас, Франц Розенцвейг и многие другие.

Во введении, носящем название «Закат – перелом – новые начала» (с. 1–26), издатель сборника, профессор кафедры систем-

ной теологии университета г. Гамбурга М. Мокстер поясняет цели сборника и дает представление об эпохе, в которой жили и творили мыслители. Одновременно он останавливается и на основных характеристиках их теорий в контексте темы сборника. «Кризис», «перелом», «революция» – эти господствовавшие в то время в обществе понятия определяли и ход религиозной мысли, порождая так называемую «теологию кризиса» или «кризисную теологию» и рассуждения об «антиисторической революции», «развале теологии буржуазного общества», «конце протестантизма культуры» и т.д. «Диалектическая» теология уже в те годы становится маркетом для целого направления религиозно-философской мысли.

Первая статья, открывающая сборник (А. ф. Шелиа «Теологическая критика демократии в первые годы Веймарской республики у Райнольда Зееберга, Эмануэля Хирша и Паолы Мюллер-Отфрид», с. 27–42), имеет четкий политический выход – актуальность их положений автор видит в нынешних победах правопопулистской партии Альтернатива для Германии, находя «связь между консервативными правыми ранней Веймарской республики и нынешними новыми правыми» (с. 40).

Ребекка А. Клейн в статье «Теология как политика. Критика романтики у Карла Шмитта в контексте постлиберализма» (с. 43–64) видит перспективы актуализации мыслей «веймарского периода» у Карла Шмитта.

Брюс Мак Кормак обращается к лекции Карла Барта в 1919 г. в Тамбахе («Тамбахская лекция Барта – сто лет спустя», с. 65–82), делая вывод, что Барт принадлежал к плеяде либеральных теологов.

Следует отметить также статьи Генриха Асселя «*Via negativa? Языковой скептицизм и философия творчества у Германа Коэна, Франца Розенцвейга, Якоб Гордина и Эммануэля Левиниаса*» (с. 83–102), а также «Привет из изгнания. Религиозное по ту сторону религии, в зеркале журнала “Создание”» Даниэля Вайднера (с. 103–120). Межрелигиозный журнал «Создание» (*Die Kreatur*), выходивший с 1926 по 1930 г. и павший жертвой экономического кризиса, типичный литературно-культурный, а вернее, мультидисциплинарный журнал, отражавший настроения эпохи, претендовал на формирование «нового мышления», в том числе понимания человека по ту сторону натурализма и идеализма.

В числе его авторов – Ойген Розеншток-Хюсси, Ганс и Рудольф Эренберги, Вернер Пихт, Дольф (тогда еще Адольф) Штернбергер, Вальтер Беньямин, Фриц Класс, Ганс Трюб. По мнению автора, они представляли собой плеяду так называемых «религиозных интеллектуалов», т.е. тех, кто «уже не были или были слабо связаны с церковью» и действовали в публичной сфере как своего рода медиапрофессионалы (с. 104).

Георг Эссен в статье «Дух утопии – чужое божество» (с. 121–134) обращается к Эрнсту Блоху, а Клаус Фитчен в работе «Версаль и Вефиль» (с. 135–146) рассматривает ситуацию немецкого протестантизма в его шпагате между осознанием национального поражения и сохраняющейся «общественно-диаконической претензией» (с. 135).

Кристиан Данц («Символ, демония, страх», с. 147–164) анализирует работы Пауля Тиллиха в знаменитой по тем временам гамбургской «культурологической библиотеке Варбурга». Анна Штайнмайер («В зеркале жизни», с. 165–184) исследует религиозные аспекты в трудах известной в те годы писательницы и психоаналитика (ученицы Фрейда) Лу Андреас-Саломе. Кристиан Полке («Апокалипсис нашего времени», с. 185–206) под знаменитым слоганом «*Apocalypse now!*» исследует историко-теологические интерпретации «между концом и началом» (с. 185) у Шпенглера, Тиллиха и Трёльча, а Йорг Диркен («Рациональность транснациональности», с. 207–222) обращается к интерпретациям теологии протестантизма у Трёльча и Вебера.

Помимо таких своих достоинств, как тематическая полифоничность и многоплановость, издание включает в себя именной указатель (с. 223–227) и предметный регистр (с. 229–233) и может быть рекомендовано всем интересующимся не только заявленной в сборнике теологической и философской тематикой, но и в целом историей немецкой мысли и формированием немецкой идентичности в сложные для этой страны времена. Оно изменит неверные представления о Веймарской республике как о неудачной демократии, месте борьбы левых и правых сил и предтече Третьего рейха, показав интенсивность и необычайное разнообразие интеллектуального дискурса тех лет, не получившего, к сожалению, от истории шансов быть продолженным.

---

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 304.4

DOI: 10.31249/tphil/2024.01.10

КРЫЛОВА С.Д.\* ВЛИЯНИЕ ВЗГЛЯДОВ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ НА МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЗАПАДНИКОВ И СЛАВЯНОФИЛОВ

*Аннотация.* В статье рассматривается восприятие западниками и славянофилами философских идей и ценностных установок Западной Европы посредством изучения трудов Гегеля, их критическая переработка при переносе на реалии России.

*Ключевые слова:* русское западничество; славянофилы; Гегель; Западная Европа.

KRYLOVA S.D. The influence of HEGEL' ideas on the worldview of westerners and slavophiles

*Abstract.* The article deals with Westerners' and Slavophiles' perception of the philosophical ideas and values of Western Europe through the study of Hegel's works, their critical processing when transferred to the realities of Russia.

*Keywords:* Russian Westernism; Slavophiles; Hegel; Western Europe.

*Для цитирования:* Крылова С.Д. Влияние взглядов Г.В.Ф. Гегеля на мировоззрение западников и славянофилов // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 128–142. – DOI: 10.31249/tphil/2024.01.10

---

\* © Крылова С.Д. Крылова Софья Дмитриевна – студентка 2-го курса магистратуры, Российский государственный гуманитарный университет; annnk@yandex.ru

Актуальность статьи обуславливается переломными событиями и непростыми вопросами современного мира о месте России в нем. В поисках адекватных ответов неизбежно происходит обращение к источникам и самобытным корням духовной жизни народа, к процессу развития самосознания нации и ее идентификации. Поэтому закономерен стабильный интерес к крупнейшим отечественным мыслителям прошлого, придерживающимся разных философских идей и направлений, коими, безусловно, являются ярчайшие представители западничества и славянофильства. Многие их идеи и сейчас играют заметную роль в интеллектуальной жизни нашего общества, остротой дискуссий подтверждая значимость темы данной статьи. Новизной отличается обобщающий анализ влияния идей Гегеля на формирование русского самосознания и философии у славянофилов и западников в России.

Вехой удивительного взлета национального мировоззрения, периодом ярких соцветий можно смело назвать 30–50-е годы XIX в., давшие плоды мировой значимости в лице Н. Станкевича и П. Чаадаева, А. Хомякова и Т. Грановского, А. Герцена и В. Белинского, И. Киреевского и многих других. Если для большинства славянофилов исходным пунктом оказался кружок «любомудров», то для большинства западников таким стал круг Н. Станкевича. Разделившаяся на славянофилов и западников, русская интеллектуальная общественная мысль была в поиске всех решений в философии, вела острые споры по линии интеллектуального противостояния на основе учений немецких философов, в частности изучая Гегелевские идеи об эстетике, религии, философии, праве и морали [1, с. 3].

Изначально в России были популяризированы философские идеи И.Г. Фихте и Ф.В. Шеллинга, притягательность коих обусловливалась романтической и мессианской особенностью. Постепенно воздействие данных философов уступило место значительному влиянию трудов Г.В.Ф. Гегеля, а рассмотрение вопросов его философии стало центральным направлением отстаивания взглядов. Классика немецкой философии превратилась в оружие идеологической оппозиции, так как невероятно расширила простор мысли, дала целостное видение мироздания, была откровением [2, с. 67].

А.Н. Ерыгин замечает несомненный факт непрерывного внимания к учению Гегеля в русской философии на протяжении уже более ста лет [3, с. 25]. Вообще десятилетие после смерти Гегеля в 1831 г. ознаменовалось распространением и пиком его идей в Европе. Казалось, что абсолют найден и понят. В подтверждение теории прогресса выступал рационализм и доказывал, что усилиями и стараниями отдельной самостоятельной личности невозможно создать справедливое общество, способное дать свободу. У Гегеля действует Абсолют и там не может быть возможности или места для личного дела. Эта проблема решается утверждением, что мировая история не совместима с человеческим счастьем. Даже герои обречены на несчастье, потому что они являются инструментом в действиях мирового Духа. Совершив свое предназначение – они выбрасываются мировым Духом. Иной проблемой рационализма является соответствие разума и несводимых к разуму чувств и фантазий. Итог такой, что полноценность человеческой натуры заключается в единстве разума и чувства [4, с. 221].

В России, привнесенный пессимистическим общественным настроем гамлетовский трагизм молодых людей начала 30-х годов XIX в., был обусловлен пониманием невозможности изменения общества декабристами своими донкихотскими порывами. А желание предпринять необходимые исправления стало движущей силой для углубленного самопознания, предпочтения мыслительной активности общественной деятельности, что и объясняет такой интерес к философским трудам Западной Европы. Посредством учений Гегеля, Фихте, Шеллинга молодежь восприняла западноевропейские ценностные установки. При их переносе на реалии России, был выработан отличающийся от других тип мышления, получивший термин «западничество», основывающийся на утверждении главенства разума в понимании действительности вокруг, тем самым вытесняя православную веру и признавая самоценность свободной личности.

Гегелевские философские мысли с момента их появления по-своему не оставили равнодушными многих русских мыслителей. И.В. Киреевский, написав рецензию на книгу Н.И. Надеждина «Опыт науки философии», дал любопытную оценку своих современников, что распространение философских понятий в стране

было настолько сильно, что почти нет человека, который бы не говорил о Гегеле; нет книг или журнальных статей, где не чувствовалось бы влияние немецкого мышления, что даже 10-летние дети могут говорить о конкретной объективности [5, с. 186].

Более того, он замечает, что повальное пристрастие к философствованию имеет в основном поверхностный характер и несет печать слепого заимствования чужих идей, хотя все признают философию Гегеля как высшую истину, и что так появляются философы-рационалисты, берущие на веру чужие суждения. Безусловно, это относилось к явлению салонного гегельянства как к массовому модному явлению, заслоняющему собой серьезность направления гегельянства в России того периода [4, с. 49]. А если рассматривать этот значительный рубеж роста национального духа в развернутом контексте, то следует отметить, что гегелевские идеи нашли отклик в таких отечественных культурных сферах, как философия, литература, богословие.

Тематика России, роль истории и культуры в отечественной общественной мысли, отражение российской действительности в философской и исторической парадигме впервые были представлены в России именно знаменитыми «Философическими письмами» П. Чаадаева, опубликованными в 1836 г. и давшими импульс появления свободным национальным воззрениям. Это философское пробуждение российской интеллигенции проходило в болезненном процессе исторического самонахождения. П. Чаадаев сформулировал антитезу «Россия – Запад» и показал, чем же отличается, на его взгляд, развитие России от развития Запада, выдвинул идею о том, что русские могут строить свое будущее, используя исторический опыт народов Европы, и могут избежать их ошибок, повинуясь голосу просвещенного разума и сознательной воли.

Если провести сопоставление позиции Гегеля в «Философии истории» и Чаадаева, то можно обнаружить важное различие. Так, Гегель специально не рассматривает Россию в рамках своей философско-исторической конструкции по причинам отсутствия в России своей философской мысли. Чаадаев же, напротив, рассматривает Россию в качестве центра человечества в европейской части света или моря, наполняющегося всеми идеями и понятиями, но

имеющего предостерегающие от напасти древние русские элементы. Он делает Россию основным предметом в своей исторической философии. Идею Г.В. Лейбница о России как культурной «*tabula rasa*», некоем «чистом листе», стране без собственных политических и культурных традиций, куда можно поэтому продуманно и планомерно имплантировать европейскую культуру, развел Гегель, считая, что наша страна принадлежит к таким государствам, которые поздно вступают в ряды исторических стран, и кроме того постоянно поддерживающих связи со странами Востока. Поэтому русская история не является частью всемирной истории. Чаадаеву была близка данная позиция, он тоже склонялся к концепции того, что Россия как лист белой бумаги [6, с. 191–214]. Поэтому и сходство у Чаадаева с Гегелем касательно отрицательной оценки-характеристики России, так как П. Чаадаев подверг яркой национальной самокритике свое Отчество и предъявил очень серьезные обвинения, хотя впоследствии признал их преувеличенными [1, с. 11].

Первое письмо Чаадаева шокировало многих читателей и наэлектризовало других, поскольку в нем прямо объяснялась отсталость России влиянием «жалкой Византии» на историю страны, а также потому, что указывалось на дополнительный культурный ущерб, нанесенный петровскими реформами национальному характеру [7, с. 113].

Он был убежден, что о настоящей истории народа можно говорить лишь тогда, когда данный народ проникнется призванными для его осуществления идеями, будет инстинктивно стремиться осуществить свое предназначение, согласно идеям Гегеля об исторических народах. И именно этого он хотел для своей родины [6, с. 191–214].

Он также замечал, что мудрые историки должны сосредоточить внимание на единственном истинном «доме истины» в мире – Европе, на возрастании и угасании там религиозного духа, и не следует тратить энергию на сбор новых данных историками, а следует размышлять над значением известных данных, т.е. о нравственном значении исторических событий [7, с. 120].

Впитав идеи Гегеля, русская мыслящая интеллигенция осознала необходимость создания своей национальной культуры, ис-

тории и литературы, отходя от подражания Западу. Именно недостаточность и неадекватность ориентации западной системы при соблюдении национальных интересов содействовали появлению течения славянофильства, которое не слепо заимствовало идеи Гегеля, а творчески их перерабатывало и усваивало, ведя некий полифонический диалог.

И.В. Киреевский отмечал, что «образ мыслей Гегеля и некоторых из его последователей доходил до крайнего аристократизма, между тем как другие гегельянцы проповедуют самый отчаянный демократизм; были даже некоторые, выведившие из тех же начал учение самого фанатического абсолютизма» [5, с. 133]. Гегелевская теория «нечто среднее между добром и злом, между силою возышения и силою искажения человека, она лишь беззвучно передавала отвлеченное знание, могущее быть одинаково употреблено на пользу и на вред, на служение правде или на подкрепление лжи» [5, с. 158]. Таким образом, славянофилы поставили перед собой задачу разработать философскую концепцию, не допускающую столь разноречивых толкований.

В статье 1839 г. «В ответ А.С. Хомякову» И.В. Киреевский изложил свое видение западного влияния, считая, что нельзя отрываться от общехристианского наследия, однако культура России, хоть и связанная с европейским и другими мирами в живом взаимодействии, должна идти своим путем. Кроме того, не следует необдуманно ни подражать Западу, ни возрождать отжившие национальные традиции и уклад. Главное, разумно заимствовать лучшее из европейской культуры и не разрушать духовные связи с основами православия и его ценностями [8, с. 143–153].

Стоит отметить, что, несмотря на влияние идей Гегеля, Шеллинга и немецких романтиков на славянофилов, это не должно служить основанием для того, чтобы свести историю самобытной национальной философии славянофильства лишь к истории интерпретации заимствованных идей в России и тем более для утверждения тезиса вторичности их идей. А.С. Хомяков рассматривал европейскую философию как ступень духовного развития всего человечества в целом, по отношению к которой философии славянофилов следовало быть качественно новым этапом, плодотворно использовавшим опыт своих предшественников. Славяно-

филы, несмотря на отстаивание русского воззрения, все же разрабатывали национальную тематику в общечеловеческом понятии [9, с. 134].

Н.О. Лосский считал, что «начало самостоятельной философской мысли в России XIX в. связано с именами славянофилов И. Киреевского и Хомякова. Их философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства, опирающегося на сочинения отцов восточной церкви и возникшего как результат национальной самобытности русской духовной жизни» [10, с. 13]. Так А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским была предпринята попытка создания русской философии истории, что породило феномен некоего православного гегельянства, где заимствованные от Запада формы наполнились русским общенациональным содержанием. Главной же идеей стало искание цельности знания и духа. Правда, мысль о цельности является идеей романтизма, которая была осознана несколько по-другому. Если по Гегелю абсолютный дух воплощается в истории, то славянофилы находили это воплощение в таких формах народного духа, как в ношении бород, старинных обычаях, песнях, в надевании крестьянских армяков. Ведь романтический цельный образ имеет в виду гармонию величия духа, мыслей, веры и любви, поэтому славянофилы далее углубились в православную культуру и стали собирать летописные древности, переводить творчество учителей Церкви [11, с. 133]. Во многом славянофильство стало творческой переработкой идей немецкой философии.

Славянофилы доказывали, что самобытный путь исторического развития России, выходящий за рамки классического наследия Запада, был благом: он позволил стране избежать рационалистических, формалистических и антагонистических принципов римского права и цивилизации. Вместо этого в допетровской России культивировались свои самобытные добродетели – нравственные, духовные и общинные, которые считались воплощенными в общине и в православной церкви [12, с. 135].

К слову, и сама концепция славянофилов об уникальной самобытности России была отголоском немецкой теории «особого пути Германии», которая имеет корни в «Речах к немецкой на-

ции», представленной Фихте в 1806 г. и являющейся весомой вехой в формировании самосознания немецкой нации [13, с. 124].

А.С. Хомяков в очерке 1839 г. «О старом и новом» представил основополагающие доктрины течения славянофильства, разработанные далее Ю.Ф. Самарином, К.С. и И.С. Аксаковыми, где ставил задачу обусловленности понятий России и Запада, корреляции исторически поворотных петровских преобразований в социальной сфере, затрагивал вопросы религиозной миссии православия в истории страны. Не являясь непримиримым оппонентом Запада, он видел силу государства в новом философском трактовании православия с основным понятием соборности, что обозначалось свободным единением людей на основе христианской любви, цельности духа и коллективном поиске путей к искуплению [14, с. 41–56]. Именно такая неформальная общность противопоставлялась западному христианству с его индивидуализмом и раздробленностью человеческой сущности. Роберт Берд отмечал, что концепция Хомякова о Церкви и соборности «изменила ландшафт христианского богословия во всем мире» [15, с. 198].

Следует также отметить, что направление славянофильства имело в своей основе возрождение славянской темы в период, последовавший за окончанием наполеоновских войн [16, с. 66]. И как главный результат, из идей славянского единства появилась концепция Русской национальной идеи в России с ее традиционной открытостью к разным культурам и народам, населяющим наши обширные территории.

Такова взвешенная оценка Н.А. Бердяевым значения течения славянофилов: «Пора признать, что славянофилы были лучшими европейцами, чем западники... Лучше западников впитали в себя славянофилы европейскую философию, прошли через Шеллинга и Гегеля – эти вершины европейской мысли той эпохи. Главная заслуга и своеобразие славянофилов... в том, что они впервые отнеслись к западным и мировым идеям творчески и самостоятельно, т.е. дерзнули войти в круговорот мировой культурной жизни» [17, с. 3].

Важнейшей особенностью, которая отражала настроения западничества, является мысль В.Г. Белинского о том, что выше истории, общества, вообще человечества, стоит человеческая лич-

ность [18, с. 8]. Это отражает индивидуализм, которому были привержены западники, а не эгоизм; эта мысль противопоставлялась идеи славянофилов о том, что личность должна быть поглощена общиной. Именно поэтому Запад выступал идеалом, так как индивидуализм по-новому решал проблемы человеческой жизни в сопротивлении и взаимодействии личности с обществом. В это время в России отсутствовало какое-либо уважение к человеку и его жизни, потому что большинство населения страны являлось крестьянами. Такие либеральные взгляды приравнивались к революционным, т.е. означали стремление к освобождению личности [19, с. 76].

Российские власти с подозрительностью смотрели на данную интеллектуальную деятельность общественности, сопровождая запрещающей цензурой, арестами и ссылками активность как славянофилов, так и западников, что, безусловно, замедляло процесс распространения, осознания и внедрения философских учений в России [19, с. 69]. Петр Чаадаев в письме к Шеллингу обозначил, что философские мысли Гегеля породили вредную национальную реакцию на российской почве [20, с. 289].

Тем не менее общественные споры продолжались и шли о будущем и прошлом России, совершенно теряя вопросы настоящего, где были выстроены собственные образы прошедшей истории и видение его влияния на будущее. Западники напишут отечественную историю европоцентричной, потому что они рационалисты, а славянофилов стали считать иррационалистами.

Благодаря влиянию идей Гегеля, у западников имелось рациональное понимание истории, – непрерывное движение и развитие общества. В.Г. Белинский так описал гегелевскую мысль, что «все великие народы, в истории которых миродержавный промысел осуществил судьбу человечества, жили и живут идеей и умирают, как скоро их историческая идея изжита ими вполне» [21, с. 49].

Отсюда вывод, что Россия пока что не нашла свое место во всемирной истории и виной тому ее длительная отделенность от Европы. «Может быть, и назначение нашего Отечества, нашей великой Руси в том, чтобы слить в себе все элементы всемирно-исторического развития» [21, с. 41].

Ключевое влияние имело гегелевское отношение к истории народа как эволюции единого, связанного между собой социально-го организма, рассмотренного полностью с присущей ему сложностью и цельностью. Диалектический метод и историзм Гегеля были восприняты историками как основа и важнейший элемент их собственного мировоззрения. Новым и невиданным приемом назвал К.Д. Кавелин стремление воссоздать наукой живой организм русской истории, понять ее как органическую взаимосвязь каждого этапа и явления русской истории [22, с. 43].

Оперируя этим пониманием, на фактическом материале 29-томной «Истории России с древнейших времен» западник С.М. Соловьев раскрыл общую задачу написания своего сочинения. Он старался без деления и дробления русской истории на отдельные элементы с периодами соединить их, проследить главным образом за связью явлений, за прямой преемственностью форм; не делить начала, а изучать взаимодействия, объясняя явления внутренними причинами, до того, как выделить их из цельной картины событий и подчинить внешнему влиянию [23, с. 159].

Н.Г. Чернышевский писал, что это был настоящий ученый взгляд новой исторической школы, где главными представителями были гг. Соловьев и Кавелин, которые впервые объяснили смысл событий и развитие отечественной жизни нашего государства [24, с. 674].

Применение идей Гегеля шло через критическое переосмысление его диалектических формулировок. Рассматривая важнейшие сочинения Гегеля («Феноменология духа», «Наука логики», «Философия права»), Б.Н. Чичерин неоднократно подчеркивал, что диалектика является ядром философии Гегеля. Вместе с тем уже в определении диалектического метода прослеживается оригинальная интерпретация ученого, что через все проходит один диалектический закон, который, вытекая из самого существа человеческого разума, идет от одного определения к другому, пока не совершил полный круговорот. Чичерин делает вывод об идее диалектического круга: мысль по необходимости вращается в этом круге, образуя «цикл политических учений» [25, с. 163]. Именно поэтому «в истории мысли происходят постоянные повторения одних и тех же взглядов, которые возвращаются в силу необходи-

димости», причем «будущее не дает нам ничего существенного, чего бы не было в прошедшем» [25, с. 165].

Стержневая идея философии Гегеля – принцип свободного раскрытия и самореализации, воплощения абсолютного духа – лежит в основе философии права: абстрактное право, нравственность, мораль, а также семья, гражданское общество и государство представлены как ступени саморазвития абсолютной идеи. Подход Б.Н. Чичерина к диалектике нашел свое конкретное выражение в его философии права и философии истории. У Гегеля различаются три общественных союза (семья, гражданское общество и государство), а Чичерин добавляет к ним четвертый – церковь. Наконец, если Гегель в государстве выделяет три власти (королевскую, исполнительную и законодательную), то Чичерин – четыре, прибавляя к названным судебную [26, с. 20].

При этом в отличие от Гегеля Чичерин придает самостоятельное значение не только идеалу государственного устройства, но и подготовившим его формам, отмечая, что с исторической точки зрения все виды правления одинаково правомерны, хотя и не развиты в одинаковой степени. Однако, как и Гегель, идеальной формой правления Чичерин считал конституционную монархию, которая позволяла совместить сильную власть (монархическое начало) и свободу (элемент народного представительства) [26, с. 46].

Христианское представление о Боге, по Гегелю, это некорректное знание о нем, которое нуждается в философском мышлении. Возникшее тогда же левогегельянское движение развило гегелевские идеи об отношении христианства и философии в критическом направлении христианской мифологии.

Поэтому не удивительно, что западники разочаровывались и отворачивались от православия, этого незыблемого элемента теории официальной народности. Их возмущал тот факт, что Бог – судья, каратель за грехи, – все люди равны перед Ним, но при этом существует крепостное право, одна часть народа, меньший процент, стоит над другой частью народа и осуществляет над ним насилие и угнетает. Это давало повод усомниться в православии [27, с. 390]. В концепции П.Я. Чаадаева об «аномальном развитии России» как раз и говорилось о слабости и несовершенстве православия, не возмущившегося существованием крепостничества [20, с.334].

Более того, Чаадаев превозносил римскую церковь как центр европейской идентичности и различия между Россией и Европой связывал с разрывом между Восточной и Западной Церквями [7, с. 111–113].

Религиозное равнодушие было следующим этапом в поиске собственного понимания Бога и религии вообще, сопровождаясь внутренними спорами. Этот поиск в понимании Бога разделялся на два уровня: личного, душевного переживания и разума. Здесь также налицо влияние философии Гегеля, так как признавая существование Духа и чистого разума, принимался дух анализа, сомнения и отрицания. Но это еще не значило принятие атеизма или проявление богоотступничества [28, с. 372–373].

Западники задумывались об этом, но их устойчивость в религиозных образах мышления ярко видна в личной переписке, что доказывает сложность богоборчества как процесса, который никак не связан с мировоззрением атеизма. Данное отношение к проблеме религии свидетельствует о рационалистической направленности западнического мышления и влиянии новейшей немецкой философии. Они нуждались в логическом обосновании положений, принимавшихся на веру, и доказательств необходимости веры как таковой [11, с. 64].

Т.Н. Грановский считал, что прославянофильская православная патриархальность несовместима с прогрессом [27, с. 442].

Заметно влияние гегелевской философии и на особенном отношении западников к России. Они не меньше, чем славянофилы, любили свое Отечество [16, с. 250]. Разница была в отправной точке учения о народной жизни и путей достижения цели. И славянофилов, и западников объединяет убежденность в самобытности России. Разница заключается в трактовках: национальное самоотречение и утверждение общего мирового пути у западников и выделение пути России среди других культур, что объясняется закономерностями, у славянофилов [13, с. 116].

В.Г. Белинский выразил мысль, что западники уже не хотели быть похожими на какой-либо европейский народ, а желали быть русскими в духе Европы [29, с. 169]. Славянофилы разделили постулаты «русское» и «общечеловеческое», считая последнее понятие абстракцией, в то время как западники видели соотношение

особенного и общего. Холодный рационализм западников утверждал, что к Родине принадлежность меньше, чем к человечеству.

Но именно это чувство принадлежности к нации достойно европейской цивилизации, а значит, и мирового уровня. Западники разделяли национальную гордость, негативно относясь лишь к такому патриотизму, который заключался только на словах, никак не подкрепленный действиями во благо своего Отечества. По мнению западников, значение слова «патриот» заключалось в благодарном отношении и памяти предков. И главным результатом этих дебатов стало распространение споров об национализированном человеке вообще и об очеловечной нации.

В оформленный кружок западников, начавших интеллектуальные споры со славянофилами, собирались не только спорящие, но и зрители. В этом общественно-пропагандистское значение этого движения русской общественной мысли. Темы, по которым оппоненты почти не противостояли друг другу, – это политические вопросы. И те и другие, исходя из разных предпосылок, были за отмену крепостного права, за распространение народного образования, за свободу печати.

Несомненная польза от споров была и в том, что политически активная интеллигенция России внимательно познакомилась с философскими идеями Запада, в частности с философией Гегеля, сыгравшей важнейшую роль в процессе возникновения философии как вида публичной деятельности в России, дальнейшем развитии философской мысли и историографии России. Объективно появилась взаимосвязь гегельянства и изучения всеобщей истории. Справедлива и актуальна мысль Д.И. Чижевского, высказанная в 1939 г.: «влияние Гегеля можно смело назвать кульминационным пунктом немецкого влияния в России, растянувшееся без перерыва с начала 30-х гг. XIX в. вплоть до нашей современности. При этом... можно говорить о постоянном росте и углублении этого влияния» [2, с. 20].

### **Список литературы**

1. Русская идея / сост. и авт. вступ. статья М.А. Маслин. – Москва : Республика, 1992. – 496 с.
2. Чижевский Д.И. Гегель в России. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 411 с.

3. Ерыгин А.Н. Философия истории Гегеля и русская мысль XIX в. / науч. ред. проф. Н.В. Мотрошилова. – Ростов-на-Дону : Издательство ЮФУ, 2012. – 214 с.
4. Сумин О.Ю. Гегель как судьба России. – 2-е изд. – Краснодар : ПКГОО «Глагол», изд. Проект «Университет», 2005. – 364 с.
5. Киреевский И.В. Избранные статьи / сост., вступ. ст. и коммент. В.А. Котельникова. – Москва : Современник, 1984. – 383 с.
6. Чадаев П.Я. Апология сумасшедшего: избранные сочинения: письма : воспоминания современников / сост. и вступ. ст. П.В. Кузнецов. – Санкт-Петербург : Лениздат, 2014. – 285 с. – (Лениздат-классика).
7. Hamburg G.M. Petr Chaadaev and the Slavophile – Westernizer Debate / Oxford Handbook of Russian Religious Thought. – Oxford. – Oxford University Press, 2020. – P. 111–132.
8. Киреевский И.В. Критика и эстетика / сост., вступ. статья и примеч. Ю.В. Манна. – Москва : Искусство, 1979. – 439 с.
9. Анненкова Е.И. Константин Аксаков. Веселье духа / Российский государственный педагогический университет имени А.И. Герцена. – Санкт-Петербург : Росток, 2018. – 328 с.
10. Лосский Н.О. История русской философии : пер. с англ. – Москва : Советский писатель, 1991. – 480 с.
11. Олейников Д.И. Классическое русское западничество / Ин-т «Открытое о-во». – Москва : АОЗТ «Механик», 1996. – 164 с. – (Открытая книга – открытое сознание – открытое общество).
12. Poole Randall A. Slavophilism and the Origins of Russian Religious Philosophy / Oxford Handbook of Russian Religious Thought. – Oxford : Oxford University Press, 2020. – P. 133–148.
13. Каменский З.А. Московский кружок любомудров / отв. ред. В.М. Богуславский ; АН СССР, Институт философии. – Москва : Наука, 1980. – 327 с.
14. Хомяков А.С. О старом и новом : статьи и очерки / сост., вступ. ст. и коммент. Б. Егорова – Москва : Современник, 1988. – 461 с.
15. Bird R.A.S. Khomiakov: Poet, philosopher, theologian. Afterword: The Knight of Russian Theology / Ed. by V. Tsurikov. Jordanville. – New York : Holy Trinity Seminary Press, 2004. – Vol. 2. – P. 197–202. – (Readings in Russian religious culture).
16. Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы : Филос. портр., представл. в этой кн. и посвящ. отечествен. мыслителям от Достоевского до Лосева, в сумме дают своеобраз. и неповторимую Биогр. Рус. идеи. – Москва : Эксмо : Алгоритм, 2003. – 446 с. – (Жизнь идей).
17. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. – Москва : Путь, 1912. – 250 с. – (Русские мыслители).
18. Белинский В.Г. Собрание сочинений : в 9 т. / редкол. и вступ. статья : Н.К. Гей. – Москва : Художественная литература, 1977. – Т. 2 : Статьи, рецен-

зии и заметки : апрель 1838 - январь 1840 / статья и примеч. В.Г. Березкиной. – 631 с.

19. Оржеховский И.В. Самодержавие против революционной России (1826–1880 гг.). – Москва : Мысль, 1982. – 207 с.
20. Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма : в 2 т. / сост. С.Г. Блинов ; ред. З.А. Каменский. – Москва : Наука, 1991. – Т. 1. – 768 с. – (Памятники философской мысли).
21. Белинский В.Г. Собрание сочинений : в 9 т. / редкол. и вступ. статья : Н.К. Гей. – Москва : Художественная литература, 1979. – Т. 4 : Статьи, рецензии, заметки : март 1841 - март 1842 / ред. С.И. Машинский ; статья Ю.В. Манна ; примеч. А.Л. Осповата, Л.С. Пустильник. – 654 с.
22. Кавелин К.Д. Мысли и заметки о русской истории. – Москва : URSS, 2010. – 220 с. – (Академия фундаментальных исследований : история (АФИ)).
23. Медушевский А. Политические сочинения. – Санкт-Петербург : ЦГИ Принт, 2015. – 512 с. – (Humanitas).
24. Чернышевский Н.Г. Сочинения : в 2 т. / ред. кол.: М.Б. Митин (пред.) [и др.] ; ред. изд. и авт. вступ. ст. И.К. Пантин ; сост. и примеч. В.И. Приленского ; АН СССР, Ин-т философии. – Москва : Мысль. 1986. – Т. 1. – 805 с. – (Философское наследие).
25. Чичерин Б.Н. Вопросы философии : сб. ст. – Москва : типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К°, 1904. – 385 с.
26. Чижков С.Л. Метафизика свободы и идея государства в философии Б.Н. Чичерина : [монография] / РАН, Ин-т философии. – Москва : ИФ РАН, 2017. – 100 с.
27. Т.Н. Грановский и его переписка : в 2 т. – Москва : Т-во тип. А.И. Мамонтова, 1897. – Т. 2. – 496 с.
28. Мережковский Д.С. В тихом омуте. Статьи и исследования разных лет. – Москва : Советский писатель, 1991. – 489 с.
29. Белинский В.Г. Собрание сочинений : в 9 т. / ред. кол. и вступ. статья: Н.К. Гей. – Москва : Художественная литература, 1981. – Т. 7 : Статьи, рецензии, заметки : декабрь 1843 - август 1845 / ред. Г.А. Соловьев ; ст. и примеч. Ю.С. Сорокина. – 799 с.

---

УДК 32

Реф. ст.: СТАНАР Р. ТЕОРИЯ СПРАВЕДЛИВОЙ ВОЙНЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕТРА ПЕТРОВИЧА НЕГОША

СТАНАР Д. Теорија праведног рата у Његошевим делима // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2021. – Г. 72, бр. 179 (3). – С. 361–375.

*Ключевые слова:* Негош Петр Петрович; справедливая война; теория; традиция справедливых войн; этика.

*Для цитирования:* Цибизова И.М. [Реф. ст.] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 143–149. – Реф. ст.: КИСИЋ Р. Теорија праведног рата у Његошевим делима // Зборник Матице српске за друштвене науке. – Нови Сад, 2021. – Г. 72, бр. 179(3). – С. 361–375. – URL: [https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN\\_179.pdf](https://www.maticasrpska.org.rs/stariSajt/casopisi/ZMSDN_179.pdf).

Сербский политолог факультета международной политики и безопасности Университета «Унион – Никола Тесла» Р. Станар констатирует, что современная теория справедливой войны больше представляет этические вопросы, нежели таковую в узком смысле, при игнорировании позиции незападных авторов. Посредством рассмотрения взглядов Петра Петровича Негоша на этические атрибуты войн сквозь призму критериев современной теории справедливой войны (*Jus ad Bellum, Jus in Bello*) доказывается существование сербской философской традиции в этой области. Указывается на опасность интерпретации философских идей вне исторического контекста, политico-культурной ситуации и без учета личности автора.

Феномен войн неразрывно связан с существованием человека и общества. История народов – история войн и взаимного истребления. Понимаемая как орудие истории война – двигатель со-

циальных перемен и, согласно гегелианцам, прогресса цивилизации (с. 361). Философия занимается осмыслиением войны, в том числе диалектики войны и мира. Нет философской дисциплины, не рассматривающей войны с ее метафизическим, онтологическим, аксиологическим и другими измерениями. Б. Рассел, подчеркивая, что вопрос оправданности войны заслуживает внимания всех, склонных к размышлению, позиционировал феномен как этический вопрос. Этическая проблема и ценностная оценка войны занимали умы с истоков философии. Со времен Аврелия Августина Иппонийского христианская философия рассматривает проблему в узком смысле, сосредотачиваясь на справедливой войне. Эту теорию Августин называет «христианской сублимацией классических греко-римских взглядов». От его «наследников» – Фомы Аквинского, Г. Гроция, С. фон Пуфendorфа, Ф. де Витории, Ф. Суареса вплоть до современных исследователей (М. Уолцер) создавалась структурированная система теории войны с различием элементов, соответствующих отдельным ее сегментам. Современная теория содержит два «классических» и два «современных» элемента. К первым относятся *«Jus ad Bellum»* (оправданность войны) и *«Jus in Bello»* (оправданность методов). Ко вторым – *«Jus ante Bellum»* (анализ периода подготовки) и *«Jus post Bellum»*, касающийся справедливого завершения конфликта и соответствующего времени. Элементы рассматриваются по отдельности (согласно М. Уолцеру, их необходимое логическое разделение позволяет отличать суждения о справедливой войне и справедливости в войне, имеющее практическое значения). Ревизионизм (Дж. Макмэхен и Д. Роддин) оспаривает возможность независимого суждения о справедливости ведения войны и связывает ведение справедливой войны с моральным суждением, что ведет к опасным импликациям, касающимся природы мира и войны (с. 362–363). Устоялась синтагма «теория справедливой войны», но при рассмотрении этических перспектив понятия «теория» и «справедливая» оспариваются. Существуют пацифистская и так называемая «реалистическая этическая перспектива войны». Очень немногие из остальных концепций не вписываются в одну из этих традиций. Многие отрицают возможность определения войны как «справедливой». Под «теорией», согласно сербскому логику Г. Петровичу, подразуме-

вают достаточно проверенную и временно принятую гипотезу, которую готовы утверждать. Это определение не согласуется с теорией справедливой войны. Из-за множества точек зрения на ее аспекты она чаще описывается как «традиция», чем теория. В этом заключается ее ценность: рассмотрение различных исторических и культурологических аспектов приводит к глобальным заключениям. Нет культуры, в которой отсутствовали бы попытки оправдать войну. Сербская культура и идентичность отмечены постоянно присутствовавшим феноменом войны. Невозможно отделить истории сербской философской мысли от православной богословской (с. 363). Ценные идеи о войне и природе ее этического измерения принадлежат владыкам Николаю Велимировичу и Петру Петровичу Негошу. Воззрения эти «двух религиозных поэтов, самобытных духовных мыслителей, знаменовавших великий праздник для сербов» во многом связаны. Позиция первого описана в по-прежнему актуальном труде «Война и Библия» 1996 г. Произведения Негоша требуют актуализации в контексте недавних войн и утверждения обвинительницы Гаагского трибунала К. Густавсон, что Негош «прославлял убийства мусульман» и его «Горский венец» представляет «основание для геноцида». Эта интерпретация принята представителями западного общества. Писатель Мирсад Синанович заявляет, что «Горный венец» поддерживал резню и изгнание мусульман, дабы сербы жили в едином государстве (2015). Согласно Новаку Килибарде, поэзия Негоша служила оправданием нападений на «невинных людей» во время мировых войн и в 1990-х годах. Э. Чорич в статье «“Горный венец” Негоша как вдохновитель геноцида над боснийцами» рассматривает поэму как предписание войны на уничтожение на основании текста Э. Байтала, интерпретирующего ее «сквозь призму постгеноцидного опыта Сребреницы». Требуют прекратить преподавание поэмы в Сербии, Черногории и Республике Сербской. Неадекватная интерпретация – результат рассмотрения идей вне исторического контекста, личных и национальных обстоятельств.

Значимость Негоша для сербов состоит в его многогранной идентичности, сконцентрировавшей атрибуты идентичности национальной: он был правителем Черногории, митрополитом Цетиньским, эпическим поэтом и философом (с. 364–365). Перма-

нентная борьба и внутренние конфликты между этими слоями идентичности исполнила Андричева «трагического героя косовской мысли». Негош-поэт стал основанием для Иво Андрича, М. Црнянского, В. Винавера, В. Попы. Негош-философ не менее важен для сербской идентичности. По словам А. Лавджа, идеи – самая мобильная вещь на свете, ибо движутся не только по закрытым каналам официально установленного разделения университетских дисциплин; более того, философские идеи ярко демонстрируются в искусстве и литературе. Идеи Негоша освещают «сербскую перспективу» представлений о справедливой войне.

Вопрос, как война может быть справедливой и оправданной, – центральный элемент и «классическое ядро» теории. Существует шесть критериев: справедливые повод и цель, объявление компетентной властью, пропорциональность, война как последняя возможность и разумные шансы на успех. Иерархии этих критериев нет: все должны соблюдаться для определения войны справедливой в «строгом» смысле (с. 365–366). Позиция Негоша в вопросах праведности войны основывается на его понимании ее причин и природы. Ярче всего они отражены в «самой философской» его поэме «Луч микрокосма», открывающей близость Гераклитову пониманию борьбы и войны как перманентного состояния, проявляющегося в космическом столкновении света и тьмы, из которого происходит существование мира. В своеобразной теогонии Негоша война рассматривается как космическая необходимость, конфликт легионов добра и зла, предшествующий существованию мира, проецирующийся на земную поверхность и уже в первом поколении отравивший «лик земли младой»<sup>1</sup>: «родителей первых проклятье на первого вылилось сына». Война на земле – отражение сражения на небесной равнине, где «легионы» добра наказывают зло за грех. По словам И. Андрича, жизнь для владыки – только и исключительно война. Негош следует диалектике Гераклита относительно вездесущности войны: душа сражается с телом, море с берегами, зима с оттепелью, ветры с ветрами, зверь со зверем, народ с народом, человек с человеком, дни с ночами, духи с небесами. Земные войны людей – последствие войны, которую

---

<sup>1</sup> Здесь и далее перев. автора. – И. Ц.

человек повел против Бога и осудил себя на перманентные сражения. Война против греха воспринимается как инструмент добра, что придает ей функцию наказания: «Гнев праведный – оружие справедливости». Измерение природы греха и инструментальной природы войны применимо в ее понимании как наказания грешного народа. У владыки Николая аналогично: «причина всех будущих войн – человеческий грех». Бог разлюбил сербов за смертные грехи, наказав турецким завоеванием и многовековым рабством (с. 366–367). Понимание природы войны манихейское: справедливая война – это битва против зла, несправедливости, тирании. Борьба с последней – святейшая обязанность. Помимо освобождения справедливыми поводами войны являются защита от агрессии и превентивный фактор. Справедливые повод и цель выражены в творчестве Негоша. Осуждение инициированных отдельным князем или военачальником, не центральной, по современным понятиям «легитимной» властью конфликтов, затронувших весь народ Черногории, можно интерпретировать как апелляцию к авторитету верховной власти (с. 367–368). Владыка Даниил основывается на информированности, знании и мудрости, утверждая свое право объявлять войны: «Тот, кто стоит на мосту, хоть и невысоком, видит больше стоящего под мостом». Он видит больше, чем князья, но не знает, «на счастье или на беду». Это суждение о эпистемологической ограниченности нижних ступеней власти, не позволяющей принять оптимальное решение. Манихейский подход не позволяет рассматривать пропорциональность и шансы на успех в конфликте добра и зла. Война между сербами и турками носит такой характер и должна вестись любой ценой. «Да будет она непрестанной, дабы свершилось немыслимое: содрогнулся ад, низвергся Сатана». В этом контексте нет места осмыслению пропорциональности и шансов на успех: лишь самозванный царь Степан Малый перед боем с турками расспрашивает о их силах и задается вопросом о возможности победы. Возможен единственный исход – полное поражение одной стороны и победу другой (с. 368–369). Владыка Даниил представляет войну как эсхатологическое столкновение христианства и ислама: луна и крест – два страшных символа, следовать им возможно лишь по «реке кровавой» «в наследнике страдания». Борьба со злом – естественная необходимость

мость и должна вестись до полной победы. В творчестве Негоша освещаются присущие коллективной идентичности сербского народа «самоубийственный абсурд, ...позитивный нигилизм, упорное отрицание действительности и очевидности».

Концепция *«in Bello»* позволяет судить об отдельных поступках, способе ведения войны независимо от ее характера, так как «мораль отвергает войну, но не запрещает необходимого участия в ней». Насилие рассматривается сквозь призму критериев дискриминации (выборочности) и пропорциональности: первая разделяет легитимные и нелегитимные цели, вторая – соразмерность цели и используемой силы (с. 369–370). Зло, причиняемое в войне против зла, не имеет критерия пропорциональности, так как причиняется во имя победы добра. Описывая дозволенное туркам в борьбе против христиан, бейлербей<sup>1</sup> говорит: «Зло и добро – им все едино, зло их бог принимает за добро». Кадиаскер<sup>2</sup> поощряет любое зло против «злых» – христиан, противников Корана. При земной итерации<sup>3</sup> небесной битвы света и тьмы отменяется условие пропорциональности насилия.

В «Горном венце» Негош выступает против селективности, но в поэме «Свободиада» выражена моральная критика убийства детей Чуприличем, «комрачившим» и «навеки очернившим» свою воинскую славу (с. 370–371). В «Зеркале сербском» одобряется освобождение турок из рабства после взятия Жабляка. Согласно Станару, понимание легитимности целей у Негоша со временем менялось.

По словам И. Андрича, Негош в поэтических и философских произведениях оставался «порабощенным» рясой митрополита. Во внутреннем конфликте трех его призваний – владыки, правителя и поэта – рождались нетленные и вечные произведения. Понимание Негошем войны и ее справедливости следует связывать с его ролью митрополита и религиозного главы сербского народа Черногории. Вопросы ведения войны и убийств в войне неотделимы от веры. Из образов турецких пашей и бегов, призываемых султаном

<sup>1</sup> Турецкий чиновник высокого ранга.

<sup>2</sup> Верховный судья по военным и религиозным вопросам в Османской империи.

<sup>3</sup> Повторение какого-либо действия *матем*.

к истреблению «неверных», возникает религиозное основание ненависти черногорцев к туркам и «потурченцам» (с. 371–372). В призыве «крестить хулителей имени Христа водой или кровью» Негош обозначает врагов, хотя действительные противники черногорцев – не мусульмане, а их держава-оккупант. Защитниками войны выступают священнослужители обеих сторон.

Анализ творчества Негоша открывает сербский вклад в глобальную традицию справедливой войны и существование философской мысли, не зависимой от западной перспективы (с. 372). Необходимо отличать его идеи от современной интерпретации, не забывая о контексте времени и обстоятельств творчества поэта, специфики его личности. Наряду с концепциями Николая Велимировича они представляют основу для дальнейшего рассмотрения этических дилемм войны в сербской традиции. Современные теории войны являются не «эксклюзивом» Запада, продуктом исключительно католической теологии и западноевропейской юриспруденции, но существующей в каждой культуре разнообразной диверсифицированной мысли об этике и войне.

*И.М. Цибизова\**

---

\* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000–0003–1428–2152).

---

УДК: 171

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.11

ЦИБИЗОВА И.М.\* ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ИДЕИ ЕВРОПЫ (Обзор)

*Аннотация.* В обзоре рассматривается разностороннее и многогранное осмысление словенскими философами идеи Европы и Европейского сообщества в свете современной континентальной философии.

*Ключевые слова:* Европа; Европейское сообщество; идентичность; континентальная философия; кризис; неолиберализм.

TSIBIZOVA I.M. Rethinking the idea of Europe (Review)

*Abstract.* The review examines the diverse and multifaceted understanding by Slovenian philosophers of the idea of Europe and the European Community in the light of modern continental philosophy.

*Keywords:* continental philosophy; crisis; Europe; European Community; identity; neoliberalism.

*Для цитирования:* Цибизова И.М. Переосмысление идеи Европы (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 150–172. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.11

Переосмысление идеи Европы в очередной раз привлекло внимание философов, в данном случае в рамках проекта Словенского исследовательского агентства «Европа как философская идея и политический субъект» и программы «Условия и проблемы современной философии». Важнейшей его частью стал раздел «Историческая траектория идеи Европы», в котором словенский

---

\* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000-0003-1428-2152).

философ, социолог, переводчик и публицист, сотрудник Принстонского института международных и религиозных исследований, специализирующийся на проблемах либерализма / фашизма / неолиберализма, Томаж Маствак в статье «Европа: Политика мифологии» [12] рассматривает вопросы происхождения и значения европейского мифа и понятия «Европа» как проблему истоков и значения самой Европы [12, с. 7]. Суть проблемы в возможности определения европейской – древнегреческой – цивилизации как полностью автономной (К.Г. Доусон) или испытавшей семитское и египетское влияние вначале и позднее исламского мира [12, с. 7–8]. Данная дискуссия отражена в труде британского историка Г.Л. Фаудена «От империи к Содружеству: последствия монотеизма в поздней Античности», представившего «плурализм» Западной Европы как существенное преимущество перед рухнувшими унитарными империями: Византийской и Арабской [9].

Утвердилось мнение: если древние греки «открыли» Европу и дали ей имя, это слово должно быть древнегреческим, а европейский миф – не связанным с египетской или финикийской традицией и колонизацией Греции. Исключением стал Бруно Домбровски, отметивший, что название Европы исконно греческое, но миф о ней лишь отчасти принадлежит к греческому кругу легенд: под этим именем в эгейском мире «одомашнили» богиню Анат<sup>1</sup> [12, с. 8]. Одним из первых «повстанцев», отвергших официальную версию, был французский переводчик «Одиссеи» Виктор Берар, увидевший финикийское влияние и семитское присутствие в мифах Аркадии и Беотии. Причинами их игнорирования современниками он считал «неверные рассуждения и почти неосознанные чувства», «европейский шовинизм» и «греческий фанатизм». Термин «шовинизм», заимствованный у «современного географа», Марселя Дюбуа, указывал на превосходство Европы по отношению к остальным частям мира, делающее невозможными азиатские влияния [12, с. 9–10]. Популярная арийская теория, допускавшая вторжение в Европу из «сердца Азии», провозглашала «арийских предков» сынами богов, так как они были не азиатами,

---

<sup>1</sup> Богиня Дочь в семитском пантеоне «Отец–Мать–Дочь–Сын» отвечает за войну и охоту. Ее культ возник в аморейской культуре бронзового века Верхней Месопотамии.

а индоевропейцами, отвергая вторжение в арийскую Европу из семитской Азии, словно финикийское побережье расположено дальше Иранского плато. Значение финикийских поселений в Средиземноморье прижалось. Европейский шовинизм достигал «религиозного фанатизма», когда иноземец встречался не в Галии, Этрурии, Лукании или Фракии, но в Греции. Грецию воспринимали исключительно как страну героев и богов. В начало истории помещали «цивилизованную Грецию» с прекрасными как статуи богов жителями, занятymi вечными концепциями поэзии и красоты. Словно страна внезапно появилась из божественного моря [12, с. 10]. Эта благородная мечта оказала большее влияние на историю, чем «культ Библии». Греческую историю отделяли от остальной древней. Вопреки утверждениям Геродота о том, что все в Греции произошло из Финикии и Египта, считалось святотатством утверждать, что вся древнейшая греческая цивилизация унаследована от Востока. Часть ученых раннего Нового времени – Пьер Гишар, Самуил Бохарт, Луи Томассен – верили лишь в «еврейское чудо», не поддавшись «греческому предрассудку». Берtran с единомышленниками, напротив, жаловались на чрезмерное значение, придаваемое Откровению и библейскому прошлому, в ущерб влиянию Египта, Палестины и Месопотамии. По его словам, сами греки верили в египетское и финикийское происхождение эллинистических героев и богов. Официальные взгляды схоластических кругов он называл «антисемитской реакцией». Цитируя Саломона Рейнака, призывавшего к «освобождению прав Европы от азиатских претензий», он полагал, что снижение пресловутой азиатской угрозы семитского влияния на историческое складывание Европы, было не чисто академическим, но связанным с политикой [12, с. 11–12]. Согласно В. Гельбигу, древние приписывали финикийцам значительное влияние на древних греков, и эта традиция принята большинством ученых, признававших финикийскую роль в развитии микенской цивилизации, однако это изменилось, и финикийцы пали жертвой антипатии в связи с антисемитским движением. Связь стала очевидной в Германии 1930-х годов. «Неогуманисты» пропитали изучение античности расизмом, провозгласив оригинальность и чистоту индоевропейской и нордической греческой цивилизации. Ассимилируя Древнюю Грецию в Германию,

неогуманизм служил нацистским властям [12, с. 12]. Выдвигалось требование ограничить исследование людьми, расово связанными с немцами и ценимыми как «основатели индо-германской культуры Европы». Появились мнения, что эти требования означают «отсечение расово и духовно союзных народов Востока» (В. Йегер). Г. Берве прославлял римлян за очищение своей *Lebensraum*<sup>1</sup> от семитов и разрушение финикийской колонии Карфагена как спасителей Западного мира и создателей европейской культуры.

Влияние Берара испытали многие исследователи. М. Астур<sup>2</sup> полагал, что отказ признать семитский элемент появился в Германии 1890-х благодаря К.Ю. Белоуху [12, с. 13–14]. Школа сразу обрела последователей во Франции и Британии, утверждавших, как в немецкой энциклопедии классической древности Паули-Виссова, чисто греческое происхождение не только Кадма<sup>3</sup>, но и Адониса<sup>4</sup>.

Четверть века спустя британский историк Мартин Бернал в дискуссионной книге «Черная Афина»<sup>5</sup> написал о смене из-за «эллиномании» и антисемитизма «древней модели» возникновения греческой культуры в результате египетской и финикийской колонизации «арийской», отрицающей вначале египетское, а затем и финикийское влияние [12, с. 14–15].

Астур нашел, что причиной полемики о чистоте греческой цивилизации в конце XIX в. помимо антисемитизма был колониализм, стремление обеспечить колониальным державам почетное место в прошлом. Уже в середине XIX в. ученые мужья принялись доказывать, что все завоевания распространялись с запада на восток, умаляя последствия «арийских теорий», утверждавших азиатское происхождение Европы, которая отнюдь не собиралась становиться «аппендицом Азии» (С. Рейнах) [12, с. 15–16]. На дебатах

---

<sup>1</sup> Lebensraum – нем. естественная среда.

<sup>2</sup> Американский историк еврейского происхождения.

<sup>3</sup> Кадм – греческий герой, легендарный основатель Фив, в конце жизни наказанный богами превращением в змея.

<sup>4</sup> Адонис – умирающий и возрождающийся бог финикийско-сирийского происхождения, связанный с сезонным отмиранием и возрождением природы.

<sup>5</sup> Bernal M. Black Athena: the Afroasiatic roots of classical civilization. – New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1987. Internet Archive. – URL: <https://archive.org/details/blackathenaafroa00ber> (дата обращения: 09.09.2023).

Парижского антропологического общества подчеркивалось, что при бесчисленных европейских завоеваниях и колониях другим народам редко удавалось завоевывать европейские территории и это было скорее одномоментными прорывами, чем постоянными поселениями [12, с. 16]. В XIX в. оправдание огромных колониальных владений европейцев требовало «деколонизации» античного прошлого Греции. Для Берве даже римское разрушение Карфагена стало европейской освободительной войной. С освобождением колоний после II Мировой войны началось и отмеченное итальянским историком А. Момильяно освобождение от теории «деколонизации», достигшей кульминации в нацистской историографии. «Деколонизация» истории включала и «денацификацию», требовавшую отрыва изучения греческой истории от нацизма, между тем как в античных исследованиях доминировала германская школа. Проблема заключалась в мнимой близости греков и германцев, порожденной интерпретацией греческой истории сквозь призму немецкого национализма. Требовалась ревизия исторической науки с отказа от разделения древних Востока и Греции [12, с. 17]. Антисемитский довод влиял на интерпретацию мифа о Европе, его специфическая интерпретация этот аргумент усиливала. Р. Браун, представитель «арийско-семитской школы греческой мифологии» назвал подобные стремления абсурдным кошмаром, породившим множество безумств, в том числе школу «Греция для греков» и верх абсурда – провозглашение Кадма «чисто эллинистическим именем» [12, с. 18–19]. «Арийскую школу» он связывал с британским владычеством в Индии и ее представителем в Британии был Макс Ф. Мюллер, впитавший все безумства германской школы Отфрида Мюллера. Браун обоснованно переносит датировку начала антисемитизма в греческих исследованиях на начало XIX в. Итальянский историк Санто Маццарино заметил, что «наука» о греческой древности родилась как реакция на «романтизацию Востока». В ее складывании центральное значение имели отношения Востока с Западом [12, с. 19–20]. Его критик Арнальдо Момильяно назвал эту проблему «фантазмом», заявив о ее решении: она имела место лишь при открытии индоевропейского языкового единства, приведшего к мысли о возможности «арийской» цивилизации, исключающей семитов. Момильяно считал Фридриха

Крейцера зачинателем «новой эры исторических исследований в Европе». Согласно Момильяно, мифология Крейцера – попытка подвести научное основание под неоплатоническую интерпретацию греческой мифологии, отмечая представление древнего мифа как символической системы, удовлетворяющей «романтическому желанию найти трансцендентальную мудрость на Востоке» [12, с. 21]. Крейцер отвергал интерпретацию мифа Мюллером как интеллектуальной операции, считая миф «мимолетным проблеском духа» [12, с. 22]. Мюллер, читавший курс по Древнему Востоку, отнюдь не испытывал к нему враждебности, отвергая любые влияния на греческую религию, подчеркивая разность культов архаической Греции [12, с. 23]. По его словам, Гомер создал единую греческую мифологию, Гесиод – «долг» перед Востоком [12, с. 24], создание мифа не было спланированной акцией, в миф была инкорпорирована изначальная не мистическая доктрина жрецов, преследующих собственные интересы. Его интерпретация, требующая рассмотрения тысяч случаев конкретного восприятия, невозможна [12, с. 25]. Идею финикийских поселений Мюллер отвергал из-за отсутствия сведений у Гомера. Имя отца Европы «Феникс» – чисто эллинистического происхождения. Кадм также эллинистический герой «аутентичного греческого культа» [12, с. 26–27]. Эллинистические историографы и грамматики совершили множество фальсификаций, в том числе сделав детьми Агенора Феникса, Эгипта, Danaу и Кадма, утверждая, что финикийцы, египтяне и данайцы – братья. Однако зачастую это не фальсификации, но свидетельства креативности греческого ума, интерпретации легенд в свете своего жизненного опыта [12, с. 28–29]. В Египте греческие поселенцы узнали в Исиде свою Ио. Мюллер выделил «мифические узлы», с помощью которых греки хотели связать себя с азиатами и египтянами [12, с. 29]. К. Хёк признавал финикийское происхождение мифа о Европе, внеся мало нового в его интерпретацию, но был забыт историографами. По его мнению, ранний слой – соблазнение Зевсом герони – следует отличать от позднейшего – поиска Европы братьями, отражающего финикийское проникновение на Крит. Агенор также появляется позднее, первоначально Европа была дочерью Феникса [12, с. 30–31]. Понимание мифа как лунно-

го также согласовалось с привнесением финикийцами на Крит культа Луны, объединенного затем с почитанием Зевса.

Согласно Карлу Францу Моверсу, миф о Европе – не комбинация греческих логографов<sup>1</sup>. Он обнаруживается повсюду, где распространен культ Астарты<sup>2</sup>. Финикийцы и греки контактировали, влияя друг на друга. В самой Финикии греческий образ жизни оказывал влияние на «варваров еще до завоеваний Александра Македонского». Людвиг Преллер приводил финикийскую, греческую и еврейскую интерпретацию имени Кадма, предполагая многократные курсирования мифа между Финикией и Грецией. К. Роберт объяснял проникновение «автохтонного греческого Кадма» в Малую Азию греческой колонизацией Ионии. «Беотийская богиня Земли Европа использовалась для перемещения Кадма из Финикии в Грецию, сделав ее саму происходящей из Финикии [12, с. 32–33]. Эрнст Курциус считал легенду о Кадме выражением всего, чем западная Греция была обязана Востоку. Кадм принес в Грецию более высокий образ жизни. Выходцы с Востока стали основателями греческой истории, но это не означало, что греки обязаны семитским финикийцам. Этими колонистами, по его словам, являлись восточные греки [12, с. 33–34]. Кадм стал не только основоположником «всего аутентичного в Греции», но и греком.

В. Берар назвал Рейнха мэтром «антисемитского видения истории». Однако его призыв к «восстановлению прав Европы» был кампанией «критического духа» против «интеллектуальной болезни», «восточного миража» [12, с. 34–35]. Ученый отвергал арийскую теорию, отвергая существование общей мифологии до разделения [12, с. 35]. Отвергая милитаристическую модель, типичную для «арийской модели», он высмеивал теории распространения цивилизаций как армейского марша, он выделил «два европейских горизонта»: ахейскую цивилизацию (Троя) и отличную от нее историческую Грецию [12, с. 36–37]. До нее существовал европейский микенский слой и еще один восточный – дорийский. «Слои» сделали возможным предположение об азиатском влиянии лишь во время кризиса или деградации «европейского течения /

---

<sup>1</sup> В Древней Греции историки и составители речей.

<sup>2</sup> Греческий вариант ассирио-аввилонской Иштар, богини любви и власти.

развития». «Вторжение восточных культов в Грецию и Италию, увенчанное победой христианства» стало симптомом, но не причиной упадка Древнего мира. Идея семитской цивилизации как «матери всех цивилизаций» связана с христианством. У атаки Рейнаха на восточный мираж была специфичная для того времени сектуляристская грань [12, с. 37–38].

Карл Юлиус Белох отвергал финикийскую колонизацию Греции и интенсивную торговлю в раннемикенский период, а также роль Гомера как историка, предприняв попытку деконструкции мифа о Европе [12, с. 38–39]. Находивший повсюду кульп солнца, он объявил Феникса одной из инкарнаций бога-Солнца, постепенно деградировавшего в героя [12, с. 39–40].

Британский эллинист Арнольд Уикомб Гомм отвергал «неважные» теории, в том числе финикийского происхождения Кадма, утверждая, что географическое положение Беотии отвергает предположения о финикийской торговле [12, с. 41–42]. Франсис Виан в 1960-х отвергал «так и не завершенную “семитизацию” Кадма и Европы, бездоказательно сделавшую первого азиатом» [12, с. 43–44]. За века до Виана семитизация Европы опроверглась Рене Дюссо, считавшим, что если Европа не является семитской богиней, версия о происхождении Кадма утрачивает почву под собой [12, с. 44–45]. Американский археолог Джеймс Д. Мёли (Muhly) считал Кадма поздним постмикенским «изобретением» для персонификации восточных элементов в греческой цивилизации, аргументируя это незнанием Гомером финикийского алфавита и отсутствием его и Микен контактов с Финикией [12, с. 45–46]. «Ошибка семитизации» связывалась со «слишком узким» пониманием слова «феникс».

Наиболее общей тенденцией сторонников арийской теории является стремление доказать греческое происхождение Феникса и его имени. При ограничении ареала «финикийцев» Эгейским морем, Критом и ближневосточными островами, эта теория позволяет «удалить» их из Греции [12, с. 46–47]. Ш. Отрен же отрицает их семитское происхождение [9, с. 47–48]. В Оксфордском словаре античности 1949 г. содержится утверждение, что финикийцами в Греции называли критских минойцев. Существует теория об их иллирийском происхождении [12, с. 48–49]. Австрийский археолог

Альбин Лески связывал происхождение самоназвания эллинов, ставших «маркерами» Запада, с культом древнегреческой Додоны, в котором Европа была богиней.

Эти интерпретации связывают миф о Европе с происхождением и «чистотой крови», но не меньшее значение имеет и его трактовка как «мифа о границах» [12, с. 49–58]. Рене Дюссо предлагал рассматривать Европу, Кадма, Феникса и Килика как «географию, перенесенную в миф». Рассматриваемый миф касается Крита, континентальной Греции (Фив), территории или террииторий, эпонимом<sup>1</sup> которых был Феникс, и Киликии [12, с. 49–50]. Многие мифы связаны с географией и даже «геополитическими пространствами» (Р. Меркельбах), также обозначая границы культурного пространства. Рассматриваемый таковой обозначает границы греческого мира, эллинистической культуры и европейской цивилизации. Клод Калам предложил рассматривать данный миф как инверсию мифа об Ио, обращенной в корову и перемещенной «из центра на периферию» (из Аргоса в Египет). Обратившийся в быка Зевс перенес Европу в обратном направлении – из Финикии на Крит (или в Беотию). Однако она не воцарилась в Греции, оставшись на границе населенных греками земель. Посланные на ее поиски братья, не добившись успеха, обосновались в Киликии, Финикии и других пограничных землях [12, с. 50–51]. Связанный с границами европейской цивилизации вопрос о древнегреческих пределах стал более деликатным. Геродот не был уверен в европейской принадлежности Крита. Для него предположение о происхождении названия континента от имени героини – абсурд, так как та никогда не бывала в так называемых землях. Согласно Страбону, Крит лежит на границе Европы и Азии. Платон, причислявший критян к грекам, представлял сыновей Европы как государственных людей в Европе и Азии.

Взгляды современных ученых на взаимоотношения Греции с Критом и их обоих с Востоком сильно разнятся. Ульрих фон Вилламовиц-Мёллендорф возглавлял сторонников непринадлежности постминойского Крита к Греции. К V в. до н.э. Крит страдал от политической фрагментации и культурного упадка, обладая дур-

---

<sup>1</sup> Лицо, от имени которого образованы имена нарицательные или другие собственные.

ной репутацией, и был вновь «открыт» лишь в конце классического периода [12, с. 52]. По словам Т. Маствака, правы и К. Хоек, утверждавший отсутствие активной роли Крита в греческой истории, и К. Бёттингер, говоривший о его культурном влиянии на греческий мир. Согласно Крейцеру, пограничная позиция делала остров мостом между Грецией и Востоком. Одни из первых финикийских поселений были на Крите, и остров получил египетских учителей, став одним из первых очагов просвещения во тьме пелазгийской Греции. В XIX в. идею моста не оценили. Современные историки считают остров частью динамично движущейся границы между Востоком и западом (Дж.К. Макинрой) и даже между Европой и Азией.

Находившийся под властью Византии Крит был разграблен во время IV Крестового похода и продан венецианцам. После турецкого завоевания в 1669 г. европейцы забыли о нем, как и о Греции до восстания 1821 г. Европейская позиция Крита консолидировалась после попытки изгнать турок 1896 г. «Критский вопрос» стал европейским, вскоре на остров были введены миротворческие силы, с которыми прибыли и европейские археологи. Британцы, выбравшие лучшее место для раскопок, под руководством сэра Артура Д. Эванса открыли первобытную «колыбель европейской цивилизации», которая, по его словам, была древнее первой династии Египта, а также «покровительницей искусств, строительницей дворцов», повлиявшей на Древнюю Грецию [12, с. 54–55]. Это превратило Крит в «начало и самый ранний этап магистрали европейской цивилизации. Век спустя археологи опровергли значительную часть выводов Эванса, утверждая, что критское прошлое было создано «мета-нarrацией европеизма» как «основополагающее европейское», дабы сфабриковать «аутентичное прошлое для Европы» [12, с. 55–56]. Маствак считает эти высказывания спорными, так же как термин «европейская цивилизация», так как названия «Европа» не существовало ни в минойскую эпоху, ни в последующие столетия. Три тысячелетия отделяло ее от вымышленных «королей-жрецов» Эванса. Концепция цивилизации появилась еще позже. Археологи вправе говорить о фальсификации датировки, однако сомнительные интеллектуальные методы являются наиболее эффективными политически и прекрасно

характеризуют европейскую политику идентичности на рубеже XIX–XX вв. [12, с. 55–57]. Эта политика постоянно колеблется между мистикой и мифологией. Ныне критской цивилизации бронзового века придают мистические свойства, как делал еще римский хронограф Помпоний Мела. Эванс претендовал на «изобретение» названия минойской цивилизации, хотя этот термин существовал уже почти век. Правитель первой цивилизации «носил титул бога»: Минос происходил от божественных родителей и сам породил божественные создания [12, с. 57]. Так он хотел сказать, что в начале европейской цивилизации лежало божественное совокупление, которое, подвергшись эстетической обработке, стало европейским культурным символом. Найденную в 1900 г. бычью голову «Таймс» оценил как изображение быка, перенесшего Европу на Крит [12, с. 58].

Квалифицированно отобранный фактический материал иллюстрирует возможности политического использования истории, в данном случае Древней Греции, при формулировке «идеи Европы», в том числе «очистки» ее от любых семитских влияний вплоть до арийской теории. Автор довольно осторожен в выводах, но демонстрация возможностей различной интерпретации исторических фактов (или их игнорирования) вызывает ассоциацию с идеей Европы-сада, элитного клуба, доступ в который давно уже пытается получить Турция, а теперь и страны Западных Балкан, откуда в сообщество вступили только Словения и Хорватия. Ныне «европейская идея» на Западе ограничивается исключительно ЕС.

В разделе «Идея Европы и ее кризис» [15, с. 59–148] освещаются тупиковые пути и упадок в развитии философских и политических представлений об этой части света, а также кризисные явления в Европейском сообществе.

Специализирующийся в области онтологии, эстетики и политической философии, в том числе на трудах Т. Адорно, Ж. Делюза, Ж. Рансьера и А. Бадью, Рок Бенчин в статье «Идеи и их судьбы: Просвещение, коммунизм, Европа» [6, с. 61–79] связывает современное понимание Европы с ЕС, в котором его видение как «обещания мира, процветания и свободы»<sup>1</sup> маскирует более глу-

---

<sup>1</sup> Так сказал Президент Франции Э. Макрон 4 марта 2019 г. – [Цит. по: 6, с. 61].

бокое понимание как общего рынка. Это идеологический занавес, скрывающий неолиберальную политику, сделавшую Европу инструментом в руках финансового капитала. Европейскую идею часто представляют как прорыв в области основополагающих ценностей, исходящих из Афин, Иерусалима и / или Просвещения, но эти ценности можно понимать и как более поздние изобретения, использовавшиеся для сомнительных кампаний: от Крестовых походов до аскетизма.

Прогрессистские цели, скрывающиеся за идеей Европы, привели ее к беспрецедентному кризису. Согласно Ю. Хабермасу, она предстала как неоконченный проект. Проект изначально критикуется за «благородные идеалы» – универсализм и космополитизм, – тесно связанные с пополновениями империализма и колониализма [6, с. 61–62]. По словам Э. Балибара, проект «закончен» в его современном виде и не пересмотрен на новых основаниях.

Бенчин подчеркивает амбивалентность идеи Европы, которую скорее следует рассматривать с точки зрения предназначения, чем наследия, анализируя Европу с перспективы ее амбивалентной структуры как политическую идею. Последнюю он рассматривает как концептуальную структуру с реляциями между (1) предположением политической причины / разума / резона, (2) специфическим взглядом на историю и ее континуитет как посредника, в котором этот резон постепенно проявляется как прогресс и (3) определенной концепцией эмансиpации, в которой резон непосредственно и полностью подвергается субъективизации, подразумевающей разрыв событий в исторической преемственности [6, с. 62].

Триада остается последовательно амбивалентной из-за трения между преемственностью прогресса и отсутствием таковой субъективности. При кризисе, когда выясняется ультимативное отсутствие объекта прогресса, начинает открываться разная судьба разных идей. С одной стороны, идеи уступают логике незаконченного проекта, десубъективизирующей прогресс и снижающей надежды политического разума реформировать институты и начать новые нарративы. С другой – радикальная критика оспаривает ядро идеи и предполагаемого прогресса, предвидя необходимость эмансиpирующего политического объекта. Судьба идей просве-

щения и коммунизма прослеживается на трудах И. Канта «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» и А. Бадью «Идея коммунизма». Кант определял просвещение как эмансиацию посредством субъективизации разума. Его смелое использование без чужого руководства – не только акт субъективизации в себе, но и указание на постепенность исторического прогресса. Немецкий философ боролся с включением освобождающего события в нарратив о прогрессе. Бадью же пытался обосновать преемственность в последовательности эмансиации. Если политическая истина, порожденная коммунизмом, существует только в ограниченных временных последовательностях субъективизации, инициированной событиями радикального прерывания хода истории, какое руководство может коммунизм как идея предоставить во время отсутствия надлежащей политической последовательности событий.

Европейская интеграция понимается в свете преемственности политических принципов Просвещения (разум, прогресс, демократия, космополитизм и т.д.), оставаясь проектом,енным в противовес коммунизму как альтернативная форма прогрессивного интернационализма, идентифицируемого ныне с его «темной стороной» при игнорировании таковой Просвещения, показанной Теодором Адорно и Максом Хоркхаймером в «Диалектике Просвещения» [6, с. 63–64]. Юрген Хабермас основал свою концепцию современности как неоконченного проекта на критике этого произведения, «заходящего слишком далеко и не показывающего прогрессивного наследия». Эти проекты не только связаны с идеей Европы, но и демонстрируют различность судьбы политических идей.

Фуко отмечал, что определение Кантом просвещения значительно отличается от других трудов, посвященных истории в связи с отсутствием освещения вопросов телеологии и исторических достижений. В эссе выделяется освещение проблемы современности как отличия в истории и мотивации для конкретных философских задач. За месяц до этого он писал: «На первый взгляд – абсурдная пропозиция писать историю в соответствии с идеей, как должны развиваться события, если они согласовываются с определенными рациональными целями». В этом контексте просвещение – не «современность», но часто прерываемый процесс, ведущий от

начала к концу истории – от естественных умственных способностей человечества к их полному развитию «при универсальном космополитическом существовании» в мире «федерации народов» [6, с. 64–65].

Идея у Канта представляется как нарратив, который присутствует в истории. Просвещение признавалось фактическим событием настоящего, идея – мнением, которое должен попытаться выработать разум философа, смотрящего на события под другим углом. Идея о прогрессе оставалась гипотезой. Космополитическая идея не предоставляет идеологических очков, способных объяснить все как необходимый шаг на пути к всеобщему благу, позволяя не отчаиваться при крушении прогрессивных идеалов, позволяя видеть, что эмбрион просвещения всегда выживает, развиваясь с каждой революцией [6, с. 65]. Выступая против революций, Кант предлагает эволюцию, использующую разум как мягкий климат, в котором зародыш просвещения постепенно разовьется [6, с. 66–67]. Согласно Фуко, Кант представил Фридриха Пруссского как истинного «агента Просвещения». По словам Ж. Рансьера, логика Просвещения, по которой взращенные элиты должны направлять неграмотные и суеверные низшие классы – путь к бесконечному воспроизведству неравноправия вопреки обещанию равенства [6, с. 67]. По мнению Канта, прогресс не оценить опытным путем в силу невозможности встать на место прорицания, но существует опыт, который можно рассматривать как несомненный признак прогресса – энтузиазм. Кант отделил признак прогресса от эмпирических результатов революции. Нет субъективности, гарантирующей последовательность улучшений. Надежда на прогресс связана лишь с прорицанием [6, с. 68–69]. Вслед за Адорно и Хоркхаймером во второй половине XX в. много критиковали последствия прогресса как наследия Просвещения, но не в духе анти-Просвещенческой реакции, но во имя его идеалов. Однако ныне наблюдается возвращение к идеи Просвещения во многих сторонах политического спектра. Основная мотивация – защита Хабермасом его наследия в ответ на опасность поворота к обществу «постправды». Разум утверждается как здравый смысл центристской либеральной демократии в противовес подъему популизма. Для постмодернизма характерна интерпретация разума как орудия

поработчения и доминации. С. Пинкер возвращается к кантианству, демонстрируя достигнутый прогресс и называя Адорно и Фуко «пророками гибели», распространяющими иллюзорный пессимизм. Позицию Пинкер Бенчин иллюстрирует шуткой Канта: «Пациент умер от улучшения» [6, с. 70].

Интерпретируя коммунизм как «последовательность с историей или без нее» [6, с. 71–76], Бенчин подчеркивает, что тенденция рассматривать лишь его «темную сторону» отчасти преодолена после дискуссии, связанной с выходом статьи А. Бадью «Следует ли отказываться от коммунистической гипотезы». Идею коммунизма этот автор также графически представлял в форме треугольника с тремя основными элементами: процедура установления истины, принадлежность к истории и индивидуальная субъективизация. Истина описывается как элемент идеи, «конкретная, специфицированная временем последовательность, в которой новая мысль и практика коллективной эмансиpации возникают, существуют и со временем исчезают». В «Бытии и событии» она интерпретируется как последовательность, инициированная событием, в котором (коллективный) субъект учреждается как агент, думающий и действующий ради трансформации конкретной ситуации в духе последовательности рассматриваемого события. Обрамлению процедуры установления истины с точки зрения «идеи» способствует история [6, с. 71–72]. Согласно Бадью, истории не существует. Материализм субъекта обогащается идеей коммунизма, учитывая значение идеи как универсального аспекта сингулярных истин и воображаемой операции, посредством которой индивидуальная субъективизация проектирует фрагмент политической реальности на символический нарратив истории. Коммунизм рассматривается как «путеводный свет для человеческих животных, предчувствующих возможность субъективизации», порог двери, открывающей «возможность возможностей» вопреки идеологии безальтернативности [6, с. 72–73]. Прогресс для Бадью – неоконченный проект, подразумевающий не телеологию, но простую последовательность. По словам Ж. Рансьера, эмансиpация означает разум, способность незрелых к самостоятельному обучению [6, с. 73–74]. Только так возможна верификация равенства – ультимативных моментов эмансиpации, объединяющих историю коммунизма.

Согласно Э. Балибару, под именем коммунизма может быть реконструирована лишь форма темпоральности, сингуляризирующая связь подобных моментов.

Идея Европы сводится исключительно к институтам и наративам, не образующим субъекта, лишь путь прогресса, рискующий воспроизвести незрелых, отказывающихся по нему следовать. Бадью назвал Европу «нерешенной политической проблемой». Ныне множатся призывы ее реформировать. Защитники ее наследия защищают идеи ее как локализированного в пространстве исторического тела, ассоциирующегося с миром, процветанием и свободой для Макрона или космополитизмом для Хабермаса и Ульриха Бека [6, с. 74–75]. Согласно критикам, идея европейской интеграции появилась ради исключения другого (в основном угрозы ислама), европейский космополитизм неотделим от империализма и колониализма, его идеалы – инструмент капиталистической эксплуатации. Наряду с защитниками идеалов множатся незрелые массы, голосующие за ошибочные опции или выступающие против неприемлемых вещей [6, с. 75]. Дж. Деланти полагает, что европейская идея более подкреплялась конфликтом и разделением, нежели согласием и миром, но космополитическое течение в европейском прошлом позволит выработать модель солидарности и справиться с культурными и политическими различиями [6, с. 75–76]. Согласно Балибару, нет европейского народа, на котором может быть основана ее демократическая легитимность. Формализация институтов, развивая популизм, не ведет к демократизации [6, с. 78]. В соответствии с этими идеями судьба идеи Европы зависит не от основания ее на наследии неоконченного проекта, но от способов политической субъективизации [6, с. 79].

Алеш Бунта, автор монографии «Магнетизм глупости: Платон, Эразм Роттердамский, Аллан Форд», в статье «Переход Ницше от Германии к Европе: Три “смерти” высшего культурного единства» [8, с. 81–96] демонстрирует причины перехода немецкого философа от типичного в ранних трудах обращения «мы, немцы» к таковому «европейцы».

Использование обращения «немцы» отнюдь не отрицает универсализма рассматриваемых молодым Ницше тем, среди ко-

торых выделяются греческие мыслители, критика историзма, обозрение творчества А. Шопенгауэра и Р. Вагнера. Однако все эти темы он связывал с главной – идеалом «немецкого единства в высшем смысле» как противоположности данности – политическому объединению [8, с. 81]. Отсутствие высшего культурного единства сделало его «онтологически пустым» при отсутствии смысла, сущности или цели, сводя, по словам Ф. Лаку-Лабарта, к фразе «Германии не существует» [8, с. 82–83]. Ницше мечтал о «пути к величию» немецкого духа, вставшего, по его мнению, на путь саморазрушения [8, с. 85], видя в объединении и в идеалистической философии его «трагический суицид» [8, с. 88]. Третью «смерть» немецкого духа мыслитель видел в узурпации музыки Вагнера, расцениваемой им как средство истинного объединения, мелкобуржуазными кругами, что сокрушило истинный потенциал *вагнеризма* [8, с. 96]. Ницшеанское обращение к «европейцам» Бунта рассматривает не как констатацию свершившегося, но как призыв и надежду на появление еще не существующей новой общности [8, с. 90–93].

Марина Гржинич-Маухлер, сотрудница Института философии в Любляне и Академии изящных искусств в Вене, в статье «Идея Европы» [10, с. 97–118] демонстрирует, что ЕС показал себя не только как режим исключений, но и расистский, допускающий сегрегацию и дискриминацию, завуалированные «защитой» граждан национальных государств и даже беженцев от их попыток нелегально пробраться в Цитадель-Европу и оказаться в смертельно опасной ситуации. Рационализация интерпретируется ею как средство классовой дискриминации, порабощения и в итоге ограбления [10, с. 97]. Европейская система пограничного наблюдения (Eurosur), предназначенная для отслеживания мигрантов и рекламируемая как средство спасения жизней, рассматривается ею как орудие расизма. Главная задача видится ею в выведении его генеалогии, параллельной исторической трансформации капитализма. Расизм перешел от институционального к структурному и может идентифицироваться как социальный, создавший сущностную разновидность «европейского апартеида» (Э. Балибар). Социолог, культуролог и историк из Нью-Йоркского университета Н.П. Сингх утверждает, что дискурсы холодной войны, в том чис-

ле теория тоталитаризма, удалили империалистическую и колониальную генеалогию нацистского Холокоста как вида индустриализированного убийства из западной истории и теории, позволив начать глубоко лживый исторический дискурс о тоталитаризме [10, с. 98–99] и экзистенциальной угрозе «террористического использования» технологий странами, где отсутствуют надлежащие философские предпосылки и историческая подготовка к существованию государственной власти (Сингх) [10, с. 100]. Западная Европа, навязав свою гегемонию Восточной, одновременно навязала и ре-продукцию собственных моделей жизни (биополитику Фуко) и смерти (некрополитику А. Мбембе), структуры управления, институциональный контроль, систему знаний и эстетических воззрений, современное искусство и теории, в том числе постгуманизма [10, с. 100–101], превратив прежде биополитически суверенные страны в некрополитические [10, с. 101–102]. Массам была навязана «рабская повинность» в интересах транснационального капитала [10, с. 101]. Постфордистская эпоха знаменовалась единством капитала и власти, свободным движением капитала, крушением коммунизма и наступлением новых СМИ и цифровых технологий (Л. Петит) [10, с. 102]. Трансформация в Восточной Европе сопровождалась закамуфлированными дискурсом о свободе национализмом, шовинизмом и расизмом [10, с. 103], появлением граждан второго сорта и этническими чистками в войнах на постюгославском пространстве [10, с. 110–111]. Словенский историк Ж. Папич назвала происходящие в Сербии процессы неолиберальным турбофашизмом [10, с. 111–112]. В Словении от 25 000 до 30 000 человек были лишены резидентских прав из-за иной этнической принадлежности [10, с. 112]. Размывание границ после падения Берлинской стены привело лишь к отсутствию границ для транснационального капитала. Автор ставит задачу осмыслить процессы, наполнившие Европейскую крепость расистским эпистемическим содержанием, дабы попытаться эти тенденции изменить [10, с. 118].

Петер Клепец, специализирующийся в области современной французской философии, немецкого идеализма, психоанализа Ж. Лакана и критики идеологий, в статье «Кризис, Европа» [11, с. 119–138] показывает, что Европа за все время собственного су-

ществования неизменно ассоциировалась с кризисом при возможности широкого диапазона его интерпретации: как кризис политического проекта ЕС, идентичности, идеи Европы, культуры и т.д. [11, с. 119–120]. Автор обозначает проблему возможностей его интерпретации как «междуцарствия» А. Грамши, понимаемого Н. Фрейзер как ситуацию, когда старое умирает, а новое не может родиться, или в духе Дж. Валлерштейн от одного долгосрочного цикла к другому, или, согласно Х. Арендт, как центральный путеводный мотив [11, с. 122]. Клепец считает кризис простым понятием, лишенным значения как «*empty signifier*» Э. Лакло [11, с. 123], отличным от кризиса экономического 2008 г., рассматривавшегося Т. Пикетти и М. Лаццарато [11, с. 124–125]. Цитируя Аристотеля, Клепец подчеркивает, что понимание кризиса одновременно подразумевает суждение, решение, выбор, альтернативу, возможность, решение. Это имплицирует оптимистические и пессимистические аспекты интерпретации [11, с. 127]. Словенский философ напоминает о характеристиках Европы как изображения (П. Валери), категории (А. Бадью), сцены (Д. Генун) и даже «вещицы» (Ж. Деррида) [11, с. 122]. Подчеркивая распространившееся понимание Европы как ЕС, словенский мыслитель, опираясь на П. Дардо и К. Лаваля, констатирует, что кризис – не что иное, как метод неолиберального правления, маскирующего лозунгами об опасности для ценностей цивилизации, экономический шантаж [11, с. 127–128].

Радо Риха, специализирующийся на философии И. Канта, в статье «Европа как (частный) случай идеи» [16, с. 139–148], рассматривает, насколько правомочно интерпретировать Европу как идею в кантианском смысле при распространившемся ее понимании как независимой политической и культурной сущности.

В раздел «Коллективная субъективность между популизмом и антипопулизмом» [15, с. 149–236] вошли статьи, осмысливающие Брексит, проблемы мигрантов и противоречия в политике Брюсселя и Венгрии.

Преподаватель мадридского университета имени Камило Хосе Сесы Тимоти Апплтон в статье «Брексит и тавтология бытия» [5, с. 151–156] в отличие от А. Бадью в свете его теории и со ссылками Ж. Рансьера, интерпретирует Брексит как эмансипаци-

онное Событие. Демонстрируется потенциал теории Бадью для осмыслиения новых форм суверенитета и патриотизма, примером которых является выход Соединенного Королевства из ЕС. Показана возможность восприятия этого события не как проявления гегемонии в свете антипопулистской теории Э. Лакло и Ш. Муффа, но как вошедшей в политические анекдоты констатации Терезы Мэй: «Брексит означает Брексит» [5, с. 156], оцененную в духе утверждения Бадью о принадлежности сингуллярного множества самому себе как «тавтология бытия» [5, с. 155].

Специализирующийся в области современной континентальной философии и политической телеологии Боштян Недох в статье «Государство беженцев? Агамбен и будущее Европы» [13, с. 157–175] анализирует критику Джорджа Агамбеном европейских биополитических концепций прав человека, гражданства и национального государства сквозь призму теории репрессий З. Фрейда и Ж. Лакана, поднимает проблемы искривления европейского топологического пространства и необходимости переустройства ЕС.

Елика Шумич-Риха, соавтор А. Бадью и Ж. Рансьера, в статье «Европейское пограничье и политика негражданства» [17, с. 177–209] с помощью концепций гетерогенности и повсеместности границ Э. Балибара и стирания границ Ж. Лакана сравнивает ЕС с пограничным пространством в свете бесконечных и хаотичных перемещений мигрантов, оценивая требование ими гражданства как «требование бытия» [17, с. 196] и предлагая создание нового, интегрирующего беженцев общества [17, с. 209].

Преподаватель философии на факультете искусств Люблянского университета Тадей Троха в статье «Жизнь в параллельной Вселенной: От Брюсселя до Орбана и далее» [18, с. 211–236] показывает несостоительность интерпретации Европейского союза как «конца истории», гарантирующего его членам лишь свободу и процветание. Основываясь на крушении модели «лучших кандидатов» в выборах 2019 г., попытках президента Венгрии Виктора Орбана восстановить национальные государства внутри сообщества и введении нового поста в администрации председателя Европейской комиссии Урсулы фон дер Ляйен для «защиты европейского образа жизни», он демонстрирует, что, согласно концепции

И. Крастева и С. Холмса, ЕС достиг своей последней стадии «имитации самого себя».

Приведенные Мастрнаком утверждения о преувеличенной роли христианства в «европейской идее» [12] коррелируются с современным забвением самой идеи основания ЕС, его мифологии и символики – знамени с двенадцатью звездами, отсылающими к явлению Катрин Лабур Богородицы и благодатям, которым предстояло способствовать спасению мира, ныне вспоминают преимущественно католические мыслители [4, с. 122–123]. Возможно, современное уничтожение наследия христианства и есть расплата за кощунственную попытку человека построить Царство Божие на земле. Политическая повестка, фактическое пропагандирование извращений под предлогом защиты прав ЛГБТ, гиперморализм, поставивший человека во главе всего без ориентиров, критериев и ограничений, исключают идею «устаревшего» христианства как основания сообщества.

Идея Европы-оранжереи, окруженной джунглями враждебного «варварского» мира [1], связана уже с современной мифологией – романом Дж. Кронина «Испанский садовник» 1950 г. Ее автор, глава европейской дипломатии Боррель ассоциирует Европу исключительно с ЕС, лишая остальные страны, в том числе европейские, этой привилегии, себя же, по видимости, с положительным персонажем книги – Хосе Сантеро. Проект «Переосмысление идеи Европы» [15], показавший сообщество с разных ракурсов, позволяет в очередной раз усомниться в словах Борреля. Как позволяет и объяснить появление среди европейских политиков, подобных главе партии «Франция, вставай!» Николя Дюпону-Эньяну, мечтающему о сильной Франции в сильной Европе, простирающейся от океана до Уральских гор. Россия включается в эту Европу – не Евросоюз, – которая будет отстаивать собственные интересы, не склоняясь ни перед США, ни перед Китаем [2]. Подобные концепции немногочисленны, но они есть. В унисон звучит утопическая надежда сербско-французского мыслителя, врача и социолога Драгана Павловича на способность Европы уговорить США сменить маниакальное стремление уничтожить Россию переговорами на постоянной основе [3, с. X]. Заслуживает упоминания герметическая метафора итальянской мыслительницы К. Ресты,

сравнивающая Европу со Средиземноморьем с его множественными островами, народами, языками и культурами, в противовес мощной силе униформирующего и обезличивающего равнодушного безжалостного океана, который также метафорически представляет претендующую на роль гегемона сверхдержаву и пытается нивелировать, утопить, растворить, уничтожить все, что отличается от него [14].

### **Список литературы**

1. Боррель сравнил окружающий Европу мир с джунглями // РИА Новости. – 2022. – 13.10. – URL: <https://ria.ru/20221013/evropa-1823673165.html> (дата обращения: 29.09.2023).
2. Где в ЕС остался разумный подход к России // Деловая газета «Взгляд». – 2023. – 18.09. – URL: <https://dzen.ru/a/ZQfoCXz4n2RGNrbR> (дата обращения: 19.09.2023).
3. Павловић Д. Амерички поход на Русију : МЕИТ – милитаристички и економски интегративни тоталитаризам : есеји из политичких наука. Књ. 1 и 2. – Београд : Чигоја штампа ; Paris : Dialogue, 2022. – 392 с.
4. Цибизова И.М. Ландшафты души: символические изображения Европы // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия : РЖ / РАН, ИНИОН. – 2018. – № 3. – С. 110–124.
5. Appleton T. Brexit and the tautology of being // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 151–156.
6. Benčin R. Ideas and their destinies: Enlightenment, communism, Europe // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 61–79.
7. Bernal M. Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization. – New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press, 1987. Internet Archive. – URL: <https://archive.org/details/blackathenaafr00ber> (дата обращения: 09.09.2023).
8. Bunta A. Nietzsche's passage from Germany to Europe: The three «deaths» of the higher cultural unity // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 81–96.
9. Fowden G.L. Empire to Commonwealth: Consequences of monotheism in Late Antiquity. – Princeton, N.-Y. : Princeton University Press, 1993. – 205 p.
10. Gržinić Mauhler M.G. The idea of Europe // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 97–118.
11. Klepec P. Crisis, Europe // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 119–138.
12. Mastnak T. Europa: The politics of mythology // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 7–58.
13. Nedoh B. A state of refugees? Agamben and the future Europe // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 157–175.

14. Resta C. Terramare // Filosofia. – Milano-Undine : Mimesis Edizione. – 2022. – An. 67. – P. 11–23. – URL: <https://www.ojs.unito.it/index.php/filosofia/article/view/7240/6257> (дата обращения: 27.05.2023)
15. Rethinking the idea of Europe / Šumič Riha J. (Ed.) ; Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – 250 s.
16. Riha R. Europa als Fall der Idee // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 139–148.
17. Šumič Riha J. Europe's borderland and non-citizen politics // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 177–209.
18. Troha T. Living in a parallel universe: From Brussels to Orbán, and on // Filozovski vestnik. – Ljubljana, 2019. – L. 40, št. 2. – S. 211–236.

---

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 321+1(07)

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.12

ЦИБИЗОВА И.М.\* КОНСЕРВАТИЗМ И ЛИБЕРТАРИАНСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ. – Рец. на кн. Д. ДОСТАНИЧА И А. НОВАКОВИЧА «ПОРЯДОК И СВОБОДА: ДИСПУТЫ КОНСЕРВАТОРОВ И ЛИБЕРТАРИАНЦЕВ»

*Аннотация.* В книге сербских политических философов Д. Достанича и А. Новаковича представлены основные характеристики, внутренние градации и взаимоотношения ведущих западных политических идеологий либертарианства и консерватизма с их основными символами – порядком и свободой.

*Ключевые слова:* консерватизм; либерализм; либертарианство; политическая система; порядок; свобода.

TSIBIZOVA I.M. Book review: conservatism and libertarianism in the nowadays world

*Abstract.* The book by Serbian political philosophers D. Dostanich and A. Novakovic presents the main characteristics, internal gradations and relationships of the leading Western political ideologies of libertarianism and conservatism with their main symbols – order and freedom.

*Keywords:* conservatism; liberalism; libertarianism; politic system; order; Liberty.

Для цитирования: Цибизова И.М. Консерватизм и либертарианство в современном мире [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки.

---

\* Цибизова Ирина Михайловна –кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000-0003-1428-2152).

Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 173–181. – Рец. на кн.: Dostanić D., Novaković A. Poredak i sloboda: razgovori konzervativaca i libertarijance. – «Službeni glasnik» : Beograd, 2020. – 629 s. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.12

Книга стала попыткой разобраться в бесконечной партии, которая ведется на глобальной шахматной доске консерваторами и либертарианцами с их непримиримыми доктринаами, символично представленными порядком и свободой. На обложке символично представлены два шахматных коня.

Спор о соотношении свободы и – тогда – необходимости ведется еще с античных времен. Демокрит считал, что во всей природе господствует необходимость и лишь понимание причин позволит человеку обрести душевный покой и счастье. О свободе речь не шла. Аристотель утверждал только полностью зависящие от человека свободу воли и свободу в выборе между добром и злом. Первым вопрос о случайности в природе и возможности быть свободным поставил Эпикур. По аналогии с атомом, совершающим спонтанные движения без очевидных причин, человек также обладает свободой. Счастье, воспринимаемое как свобода от телесных страданий и душевных тревог, достигается уклоняющимся от них человеком благодаря знанию. Согласно стоикам, защитникам строжайшей необходимости, царящей в мире, обладающий умом и волей человек свободен действовать по собственной склонности. У мудреца свободы и необходимость совпадают. Софист Калликл видел праведное в возможности свободно идти по выбранному пути, не обуздывая, но усиливая свои пожелания и содействуя их исполнению.

Неограниченная свобода одних приводит к господству сильных над слабыми и другим негативным явлениям в обществе. Для их преодоления провозглашались законы, которые пифагорейцы считали проявлением власти богов, называя худшим злом анархию и беззаконие.

В нашу эпоху, названную сербским политологом М. Пейковичем «эпохой маниакальной одержимости радикальным прогрессом» (1, с. 477), когда одна информация моментально сменяет другую, важно разобраться во взаимоотношениях консерватизма и либертарианства с их символами «порядок» и «свобода», одновре-

менно очистив понятия от вторичных наслоений, показав их сущность и построив систему их взаимоотношений, в первую очередь противоборства. Книга также – попытка ответить на вопросы, заложено ли либертарианство в основу любого консерватизма, можно ли свести первое в фундаментальном смысле ко второму и должен ли каждый государственный порядок обеспечивать абсолютное право распоряжаться собой, своим телом и частной собственностью.

Консерватизм интерпретировал политолог Душан Достанич, переводчик с английского и немецкого языков, член Немецкого общества исследования политического мышления (Deutsche Gesellschaft zur Erforschung des politischen Denkens) и Общества Карла Шмитта (Carl-Schmitt-Gesellschaft). Либертарианство – политолог и политический философ, специализирующийся на политических процессах, постсоциалистическом переходе и идеологиях, декан колледжа Научного управления кибертехникой Александар Новакович. Авторы подчеркивают неисследованность темы в Сербии, объясняя это «глубинным и до сих пор не переосмысленным наследием коммунизма», временем, когда либералы и консерваторы становились союзниками по необходимости, объединяясь против общего врага. Они ассоциируют сербский либерализм с Кочо Поповичем<sup>1</sup>, консерватизм – с Александром Ранковичем<sup>2</sup>.

После общей характеристики двух течений приводится обзор их взаимоотношений, варьирующихся от идиллии до раздора, с приведением взаимных обвинений их представителей и позиции авторов. Далее слово предоставляется самим участникам противостояния – приводятся труды и выступления ведущих представителей консервативного и либерального мышления, политиков и фи-

---

<sup>1</sup> Попович Кочо (1908–1992) – югославский военный и политический деятель, доброволец в Испанской гражданской войне в 1937–1939 гг., генерал-полковник ЮНА, начальник Генерального штаба ЮНА, вице-президент Югославии 1966–1967, министр иностранных дел Югославии 1953–1965 гг., писатель и публицист.

<sup>2</sup> Ранкович Александр (1909–1983) – югославский военный, политический и государственный деятель, вице-президент Югославии 1963–1966, министр внутренних дел Югославии 1946–1953, ушел из политики после скандала, связанного с прослушиванием Йозефа Броза Тито.

---

лософов: Айн Рэнд<sup>1</sup>, Александера Э. Гауланда<sup>2</sup>, Алена де Бенуа<sup>3</sup>, Андре Ф. Лихтшлага<sup>4</sup>, Армина Молера<sup>5</sup>, Барри Голдтуора<sup>6</sup>, Дейдры Макклоски<sup>7</sup>, Уолтера Блока<sup>8</sup> и многих других, объединенных в восемь тематических разделов.

Свою часть введения Д. Достанич начинает с констатации того, что ни одно классическое течение политического мышления не подвержено таким противоречиям, как консерватизм. Отчасти это объясняется тем, что долгое время его связывали с определенными партиями, армией, дворянством или элитами, ныне не являющимися носителями консервативного этоса. Зачастую консерватизм сводят к сентиментальному сожалению о прошлом, хорошем лишь потому, что прошло. Мыслитель определяет причины взаимного непонимания между консерваторами: невозможность определения консерватизма как рациональной теории или идеологии, скорее это позиция, манера поведения, дух, принцип деятельности, связанные не с универсальным политическим содержанием, но с конкретными обстоятельствами, существующей традицией. Согласно

---

<sup>1</sup> Айн Рэнд *англ.*, урожденная Алиса Зиновьевна Розенбаум (1905–1982), основательница философской системы объективизма, рационального индивидуализма, противопоставляемого коллективизму.

<sup>2</sup> Немецкий публицист и политик, заместитель председателя партии Альтернатива для Германии, председатель депутатской фракции АдГ.

<sup>3</sup> Французский философ, писатель, политик, основатель и теоретик движения «Новые правые».

<sup>4</sup> Немецкий публицист и издатель, идеолог «либертарианского сопротивления», автор слогана ««Глобализация – это не судьба – для мира суверенных наций!», лауреат премии Фонда консервативного образования и исследований.

<sup>5</sup> Швейцарский и немецкий публицист и философ, автор идеи консервативной революции, оказавший влияние на движение новых правых в Германии.

<sup>6</sup> Американский политик и писатель, влиятельный участник неофициальной консервативной коалиции в Конгрессе США.

<sup>7</sup> Американский экономист, известная своей трилогией о капитализме и буржуазии XIX–XX вв и приписывающая успехи в экономическом развитии либерализму.

<sup>8</sup> Американский экономист австрийской школы, либертарианский теоретик и приверженец анархо-капитализма.

Л. Лео<sup>1</sup>, в этом смысле «левые» вечны. Достанич приводит интерпретацию этим философом библейских пророков, в том числе пророка Иеремии, критикующего власти за нововведения, противоречащие заповедям Божиим (с. 34–35). Другая группа причин состоит в сведении консерватизма к сопротивлению любым переменам, хотя он, по словам Лео Брента Боузелла-младшего, выступает лишь за преемственность и сохранение прошлого, так как иначе мы получаем движение, но не развитие. Точнее, сохранение не всего прошлого, но лишь вечно значимого (Н. Гингрич<sup>2</sup>). Достанич определяет консерватизм как многовековой политический топос: «Консерватизм... вследствие глубокого антропологического видения мешает человечеству уверовать в то, что ему дано на этом свете своими силами создать “царство Божье” и одновременно не впасть в отчаяние». М. Пейкович называет эту фразу «манифестом консерватизма» (1, с. 479). Попытки построения «края на земле» без должного консервативного сопротивления всегда приводили к экстремальным результатам, обрекая на гибель или нищенство сотни миллионов людей.

Новакович начинает с отсылки к Джонатану Хайдту с его шестью типами восприятия «моральной кухни»<sup>3</sup>. Эти рецепторы у людей варьируются, и наиболее сбалансированы у консерваторов, у либералов доминирует касающийся свободы / тирании. По словам Новаковича, для либертарианства характерны редукционизм, радикальность, исключительность, универсализм, стремление практически подтвердить аксиому о легитимности использования силы для защиты индивидуума от покушения других на его свободу и собственность. Это сводит либертарианство к учению об индивидуальных правах и свободах. Отсюда камень преткновения между либертарианцами и консерваторами: первые не желают иметь дела со специфичностью общества (традициями и обстоятельствами), выступая за установление повсюду конституционного порядка, гарантирующего как максимум минимальное и морально

---

<sup>1</sup> Лео Леонард Энтони – американский юрист и консервативный юридический активист.

<sup>2</sup> Гингрич Ньют – американский политик, публицист и писатель.

<sup>3</sup> Речь идет о диадах забота / вред, справедливость / взаимность, верность / предательство, авторитет / субверсия, власть / уважение, чистота / святость.

нейтральное государство (полицию и судопроизводство) для защиты индивидуальных свобод. Относительно этого «минимаксимального» условия *тонкое* либертианство сближается с левым социализмом или правым консерватизмом. *Полное* же распространяется и на другие области (феминизм). Преобладающее первое открывает диспут между либертианцами, защищающими ценности и традиции в общественной – но не государственной – жизни (Дж. Хоуп, М. Ротбард, Лью Роквелл), и равнодушными или презирающими ценности и наследие, отвергающими любой государственный проект с оттенком консерватизма (Рэнд). На примере Локка и Ротбарда Новакович демонстрирует не только пространственно-временные, но и концептуальные разногласия раннего классического либерализма и позднего либертианства. Неясно, является ли «владение собой» человеком относительным (у Локка всем абсолютно распоряжается лишь Бог) или абсолютным (Ротбард). Это различие имеет правовые импликации, в первую очередь, в семейном праве: неясно, считать ли ребенка «хозяином самому себе» сразу после рождения или с подросткового возраста, и обратное – может ли родитель продавать, морить голодом или вредить собственным детям. Многослойность либертианства сопряжена со множеством его реляций как внутренних, так и внешних.

Завершается введение описанием взаимоотношений либертианства и консерватизма при принятии «тонкого» понимания первого. Отмечается отсутствие возможности их союза с прогрессистами, сторонниками увеличения иммиграции, прогрессивной дискриминации прав ЛГБТ, равноправия полов, мультикультурализма. Прогрессистская повестка означает увеличение бюрократии, противореча сути либерализма. Составители, подчеркивая невозможность гармонии между консерваторами и либертианцами, допускают их проблемный альянс против иных идеологий и политических концепций. «Святой союз» означал бы растворение одного в другом. Некоторые либертианцы видят в консерватизме свою идеологию (Хоуп), то же можно сказать о консерваторах, подразумевая классический либерализм. Для классического либерализма было нормально соблюдение религиозных норм. Обесцвевшись под влиянием утилитаризма И. Бентама и социал-демо-

кратии Д.С. Милля, либертарианство возникло в США после перерыва, отвергнув подразумевавшееся прежде. Сербские философы предполагают, что перед внешней опасностью либертарианство и консерватизм способны объединиться, сохранив некие «подразумевающиеся» нормы.

В первой главе «Сущность консерватизма» приводятся основополагающие консервативные ценности из книги М. Оутшотта «Рационализм в политике»: недоверие к общим принципам, абстракциям, одностороннему рационализму при сентиментальном отношении к специальному, исторически утвердившемуся и уникальному. Разность материалов позволяет говорить о многих направлениях и теориях консерватизма. Завершается глава текстом Э. Штрауба, утверждающего, что консерватизм ныне фактически растворился в либерализме. Текст Р. Кирка «Десять принципов консерватизма» – возможно, лучшая из современных попыток представить основы течения.

Вторая глава «Болтливые сектанты» содержит консервативную критику классического либерализма и либертарианства. Одним из предметов критики был «рыночный фанатизм» и требование заменить социалистический план якобы либертарианским, что подчинило бы отношения и традиции общества рыночным принципам. В авторском резюме подчеркивается, что консерваторы критикуют не все либеральные порядки, исключая исторически обусловленные, но лишь нигилистское желание полностью перестроить общество при поддержке государства и левых ценностей. В давшем название главе труде Р. Кирка «Либертарианцы – болтливые сектанты» критикуется не Локк, но Милль как очевидный предтеча современного течения. Э. Ленерт в тексте «Ошибочный примат» говорит о тщетности «экономической религии» социализма и капитализма и превосходстве духовного над экономическим. Выступление А. Гауланда «Либеральная гегемония» говорит об утрате экономикой роли консервативной социальной силы и опасности для традиционных общественных общностей (в том числе семьи).

Третья глава «Зачем быть либертарианцем», повторяющая название статьи М. Ротбарда, содержит концепции придерживающихся «строгого» и «тонкого» либертарианского морального ко-

декса. Составители констатируют, что либертарианство – философия бунтовщиков, немедленно требующих справедливости, прописанной сверхдержавой, и считающих рынок следствием либерализма. Д. Маклосски «Манифест нового американского либертарианства или как стать гуманным либертарианцем» превосходит «тонкое» понимание концепции. Ротбард ассоциирует либертарианство не с утилитаризмом, но с правдолюбием. В. Блок отделяет либертарианство от современного морального релятивизма и извращений, подчеркивая важность культурного (не государственного) консерватизма для осуществления либеральных идей. Его речь служит введением к четвертой главе «Либертарианство как культурный консерватизм», где собраны тексты с «тонким» пониманием либерализма, подчеркивающие необходимость следования традиционным ценностям. Л. Роквелл считает культурные антнормы отвратительными и не имеющим ничего общего с истинным либерализмом «мертвым балластом». Хоуп видит в настоящем консерватизме либертарианство, между тем как Блок требует дистанцироваться от консерваторов и социалистов. В пятой главе собраны противоречивые речи, например, говорящие о возможности защиты либертарианством фашизма как меньшего зла по сравнению с коммунизмом (Л. фон Мизес), возможности принятия за либертарианцев апологетов государственного суверенитета, противников тоталитаризма (К. Шмитт). Шестая глава «За и против (американского) фьюзинизма<sup>1</sup>» содержит выступления времен холодной войны. В седьмой главе приводится дискуссия А. Лихтшлага, говорящего о тоталитарном характере государства, убивающего традиционные ценности и предлагающего объединение консерваторов и либералов против этого, и Г. Кубичека, видящего угрозу ценностям именно в таком союзе. В восьмой главе собраны статьи Ф. Хайека, подчеркивающие отвержение им исключительно британского типа консерватизма, отказавшегося от консервативных принципов. Завершается глава констатацией этим мыслителем ущерба, нанесенного радикальными движениями по защищаемым мировыми монотеистическими религиями ценностям – семье и собственности.

---

<sup>1</sup> «Сплав» консерватизма с правым либертарианством.

Подчеркивая неопределенность многих вопросов, характеризующих современные консерватизм и либертарианство, книга дает возможность для размышлений не только специалистам, но и людям, интересующимся политикой, предоставляя возможности из первых рук узнать о диспуте либертарианцев и консерваторов.

ЦИБИЗОВА И.М.\* МЭИТ: ЧТО ЭТО, ЧЕМ ОН ОПАСЕН И ПОЧЕМУ УГРОЖАЕТ РОССИИ. – Рец. на кн. Д. ПАВЛОВИЧА «АМЕРИКАНСКИЙ ПОХОД НА РОССИЮ: МЭИТ – МИЛИТАРИСТСКИЙ И ЭКОНОМИКО-ИНТЕГРАТИВНЫЙ ТОТАЛИТАРИЗМ : ЭССЕ ИЗ ПОЛИТОЛОГИИ»

*Аннотация.* Двухтомник эссе сербско-французского мыслителя Д. Павловича рассматривает современный политический режим США как одну из разновидностей современного неофашизма – милитаристский и экономико-интегративный тоталитаризм, интерпретируя его негативные последствия для мира в целом.

*Ключевые слова:* внешняя политика; неофашизм; Российская Федерация; США; тоталитаризм.

TSIBIZOVA I.M. Book review: the phenomenon of MEIT: how is it dangerous and why is it threaten Russia?

*Abstract.* Two-volume essays by the Serbian-French thinker D. Pavlovich considers the USA modern political regime as one of the varieties of modern neo-fascism, militaristic and economic-integrative totalitarianism, interpreting its negative consequences for the world as a whole.

*Keywords.* foreign policy; neo-fascism; Russian Federation; USA; totalitarianism.

Для цитирования: Цибизова И.М. МЭИТ: Чем он опасен и почему угрожает России. [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Оте-

\* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru (ORCID: 0000-0003-1428-2152).

чественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2023. – № 4. – С. 182–193. – Рец. на кн.: Павловић Д. Амерички поход на Русију : МЕИТ – милитаристички и економски интегративни тоталитаризам : есеји из политичких наука. Књ. 1 и 2. – Београд : Чигоја штампа ; Paris : Dialogue, 2022. – 392 с. – DOI: 10.31249/rphil/2024.01.13

Сербско-французский мыслитель, редактор парижского журнала «Dialogue», врач-анестезиолог и патофизиолог Драган Павлович представил двухтомник политологических эссе, характеризующих внешнюю политику США.

Автор исходит из констатации непреходящего желания американских политиков после Второй мировой войны – своеобразной демократическо-республиканской олигархии (с. V) – уничтожить русскую ядерную конкуренцию через уничтожение государства<sup>1</sup>, приведшего к пренебрежению остальными политическими задачами и политической унификации, а также – потере политических свобод, моральной неизбирательности (этическому релятивизму), невнимание к интеллектуальным аспектам (абсурдные философские школы), культурным извращениям, деградации многих областей жизни и бесконечным войнам по всему миру. За последние сорок лет международное право нарушалось десятки раз, в основном Соединенными Штатами. Америка спровоцировала свыше ста войн и осуществила более двухсот менее значительных интервенций под предлогом создания справедливых обществ.

Констатируя поддержку Америкой Украины, в том числе и ради продвижения НАТО к границам России, автор различает ситуации в регионах Восточной Украины, где население требовало лишь минимальных прав меньшинств, и в Косово и Метохии, где албанцы ими обладали, но требовали собственное государство (с. VI). Подчеркивается сомнительный характер государства, интегрировавшего в армию неонацистские формирования и уничтожившего порядка 14 000 человек в восточных областях, о чем за-

---

<sup>1</sup> Для пояснения было бы логичнее представить цепочку: план Маршалла – доктрина «Великой шахматной доски» З. Бжезинского – теория «оранжевых революций» и мирной смены неугодных властей в странах мира, разработанную «одиноким рейнджером», сторонником ненасильственной смены власти Джином Шарпом для использования американскими политиками и военными структурами.

падные СМИ молчат. Нечто подобное проделал Гитлер в 1934 г. Многие механизмы современного ЕС, созданные ради развития социальной справедливости, мало отличаются от «умеренного фашизма» 1930-х годов (с. VIII). СВО на Украине автор называет не социальным, религиозным, этническим, культурным, идеологическим, цивилизационным, но geopolитическим конфликтом, частью семидесятилетнего плана уничтожения России как geopolитического фактора, осуществлению которого мешает Сербия (с. IX–X). Павлович наивно полагает, что разрешить его можно путем просвещения и создания в США «демократического и справедливого общества» при взятии на себя Европой роли просветительницы, «как всегда было в прошлом» (с. X). Впрочем, это решение при его абсолютной неосуществимости можно похвалить за «зеркальное отражение» – ответ державе-гегемону его же словами и методами. Из-за множества войн репутация США находится на самом низком уровне. Ни в одной из них не была установлена «демократия» при ее фактическом уничтожении в самой Америке. Хаосу, привнесенному «информатикой и глобализмом», предлагается противопоставить некий «ренессанс XXI в.» (с. XI). Абсурдная цель – Россию необходимо уничтожить – оправдывает коррупцию в отдельных странах и государственный терроризм на международной арене (с. XII).

Среди работ об «американской демократии, фашизме, неофашизме и будущем мира» Павлович выделяет труды политологов М. Гиленса и Б. Пейджа, констатировавших вырождение американской демократии в олигархию<sup>1</sup>, и Ноама Хомского<sup>2</sup>, в том чис-

---

<sup>1</sup> Gilens M., Page B.I. Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens. – Cambridge : Cambridge University Press. – 2014. – 18 September. – URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/perspectives-on-politics/article/testing-theories-of-american-politics-elites-interest-groups-and-average-citizens/62327F513959D0A304D4893B382B992B> (дата обращения: 24.08.2023).

<sup>2</sup> Chomsky N. Noam Chomsky on Rising Fascism in U.S., Class Warfare & the Climate Emergency // Democracy now! – 2021. – December 30. – URL: [https://www.democracynow.org/2021/12/30/noam\\_chomsky\\_on\\_rising\\_fascism\\_in](https://www.democracynow.org/2021/12/30/noam_chomsky_on_rising_fascism_in) (дата обращения: 24.08.2023);

Q&A with Noam Chomsky about the Future of our world for the SXSW23 Wonder House // youtube.com – <https://www.youtube.com/watch?v=dUOvpIOAmYk> (дата обращения: 24.08.2023);

ле – о цели ЕС уничтожить Россию, приводя одновременно ссылки на взгляды своих и Хомского политических оппонентов<sup>1</sup> (с. XIII).

Введение многозначно названо врачом Павловичем «Делирий». Это пограничное состояние с галлюцинациями, делающее невозможным разумный контакт с пациентом. Так характеризуется превращение скоротечной, как сон, «американской мечты» в тяжелый ночной кошмар, длищийся уже семь десятилетий (с. 3–4). Свою «моральную позицию» автор определяет собственными тревогами, исходя из «теории опасений»<sup>2</sup>, согласно которой люди объединяются в группы в соответствии со своими интересами и причинами беспокойства (с. 1), между тем как мотивы поступков в соответствии с моральными нормами отчасти ограничиваются личным окружением и миром человека (с. 3). США после 1945 г. организовали свое государственное сообщество по исправленной модели фашизма, существенно изменив жизнь всех стран мира, в том числе через множество локальных войн. Как и в фашистских государствах, демократия в США практически исчезла, сохранившись лишь в процедуре выборов президента (также контролируемых посредством избирательной системы). Важнейшие решения выносят команды экспертов и органы крупных финансовых корпораций (с. 2). Поставив ложную моральную цель – уничтожение конкурирующей ядерной державы, США пришли к выводу о дозволенности любых средств – такова сущность МЭИТ (с. 3–4). Для достижения благосостояния собственных граждан – конечной цели внешней политики США – необходимо американское доминиро-

---

Mars A. Noam Chomsky: ‘American democracy is in very serious danger’. Interview // El pais. – 2022. – January 25. – URL: <https://english.elpais.com/usa/2022-01-25/noam-chomsky-american-democracy-is-in-very-serious-danger.html> (дата обращения: 24.08.2023).

<sup>1</sup> Речь идет о плане раздробления Российской Федерации. Destroy Russia: The real program of the European Hard Right! // Defend Democracy Press. The Website of the Delphi Initiative. – 2023. – 30.03. – URL: <https://www.defenddemocracy.press/destroy-russia-the-real-program-of-the-european-hard-right/> (дата обращения: 24.08.2023).

<sup>2</sup> Теория, предложенная в 1962 г. Уолтером Б. Миллером и объясняющая поведение «членов подростковых уличных группировок в сообществах низшего класса» озабоченностью шестью основными проблемами: неприятностями, жесткостью, сообразительностью, волнением, судьбой, автономией.

вание во многих сферах, включая военную. Оно зачастую обретается силой и за счет других наций (с. 4). Во времена глобализации во всем, что происходит в мире, прослеживаются интересы США. По мнению Павловича, Китай делает все, чтобы не стать атомной державой, конкурентом Америки. Он сомневается, что Великобритания, достигнув такого статуса, не перешла бы в лагерь американских врагов. Во времена российско-американского диалога казалось, что состояние делирия излечимо (с. 5). Доктрина МЭИТ предполагает уничтожение России не в войне, но систематическим подрывом изнутри или изоляцией на международной арене. Американские войны, разрушившие множество государств и унесшие множество жизней, отразились не только на экономике, но и на культуре, философии, литературе, науке, искусстве, всей социальной жизни планеты. Почти все «смятения умов» от движения хиппи до исламского фундаментализма – попытка воплощения американских идей с конечной целью уничтожения России. Без неё, по мнению Павловича, не было бы войн в Корее, Вьетнаме и на Ближнем Востоке, экстремистских левых и правых движений, Бертрана Рассела и Ноама Хомского<sup>1</sup>, или, возможно, последний занимался бы лишь филологией (с. 6).

Ради сопоставления неонацизма и МЭИТа Павлович вводит новое определение первого (с. 7). Павлович считает неонацистскими не только политические течения и идеологии, но и поведение, имеющее мало общего с классическим нацизмом, но столь же насилиственное, антидемократическое, расистское, дискриминационное, несправедливое и неморальное. При описании общих политических тенденций Запада понятие «неонацизм» используется в широком смысле, но в случае США «МЭИТ» более уместен. Его характеризует игнорирование национальных (Конгресс США) и международных (Совет Безопасности и ООН) институтов. С объявлением марксизма ересью (особенно во времена маккартизма) началась пагубная интеграция, требующая полного подчинения (с. 8). Фашизм с начала XX в. представляет модель порядка, встречающегося в той или иной форме во многих обществах. Он

---

<sup>1</sup> Ноам Хомский – американский лингвист, интеллектуал и леворадикальный политический мыслитель, один из наиболее цитируемых ученых современности.

встроен в государственные институты и его тяжело распознать в западных обществах. Украинцы сделали это неуклюже, и последствия очевидны.

Характеризуя современную интеграцию, Павлович подчеркивает, что нации и национальные государства основаны не на этнической предпосылке, но на общих интересах, солидарности и – главное – отвержении «других», вплоть до намерения уничтожить. Приветствуется полная интеграция в МЭИТ: НАТО стало инструментом, понятие союза выключает ставшее основным принципом слепое послушание членов и сателлитов. Навязчивая одержимость США состоит в убеждении в необходимости достичь абсолютного доминирования в мире. Этот неофашизм видит врагов во всех, кто хотя бы теоретически способен противостоять США в военном отношении или создать нежелательные для Запада политические тенденции (с. 9–10). Склонность к объединению является девиантным вариантом нормального стремления, подразумевая ненормальное абсолютное объединение, рождающее чудовищную систему, превосходящую части и требующую от них абсолютного послушания в вопросах, не заложенных в основание союза. Можно назвать это «синдромом тайных обществ», как в случае масонства или мафии, когда член знаком с целями сообщества, но позднее выясняет, что его обязанности гораздо больше декларированных или что от него требуют абсолютного послушания. Фашизм кладет в основание государственного объединения не принцип справедливости, но идею основанного на послушании «совершенного» общества, постоянно увеличивая обязанности и урезая права. Идеологическая основа фашизма бедна из-за основания на версии политического *фидеизма*. Эпистемологическая концепция превосходства веры над разумом заимствована для оправдания навязывания воли правящей партии. Для доказательства необходимости послушания прибегают к вульгаризированной логике, по фидеистическим принципам требующей верить нелогичным и неистинным выводам (с. 10–11).

Концепция Павловича состоит в том, что 1) США с 1945 г. упорствуют в идее о необходимости уничтожения СССР, затем – России; 2) это достигается нарушением международного права или

полным контролем над ним; 3) метод достижения – разновидность неофашизма, МЭИТ.

*Непосредственный результат* МЭИТа Павлович видит в интервенциях, осуществляемых разнообразными агентами, чаще всего ЦРУ, что подробно описано Ф.С. Сондерс<sup>1</sup>. МЭИТ использует концепции из разных областей науки, культуры, утверждая целью установление справедливого общества и демократии. Это приводит к искажению сознания: убийство людей и террор оправдываются бихевиористскими методами благом будущих поколений<sup>2</sup> (с. 11). Косвенные эффекты состоят в программировании макроструктурами поведения микроакторов (с. 12).

Во второй книге эссе демонстрируется воздействие МЭИТа на науку (привлечение к суду за «шарлатанство» марсельского профессора Дида Рауля и т.д.), философию (контекстуализм, постмодернизм и др.), литературу и гуманитарное знание (критическая расовая теория).

Осмысление макро- и микропрограммирования позволяет рассмотреть, как государство определяет поведение институтов и граждан. Павлович видит в государстве модулятора поведения индивидуумов, определяя его как макрофактор или макроструктуру. Согласно теории методологического холизма, (1) макрофакторы фильтруют психологические предпосылки явлений, объясняя их при игнорировании нерелевантных предпосылок; (2) макрофакторы производят психологические предпосылки этих явлений или (3) программируют их реализацию, повышая вероятность, как описывают Ф. Джексон и Ф. Петти<sup>3</sup> (с. 12–13). В методологическом ин-

---

<sup>1</sup> Британская журналистка, историк и политический мыслитель, одна из лучших книг которой «ЦРУ и мир искусств. Культурный фронт холодной войны» опубликована на русском языке издательством «Кучково поле» и Институтом внешнеполитических исследований и инициатив в 2013 г.

<sup>2</sup> Знаменитое изречение первой женщины на посту госсекретаря США М. Олбрайт. «Беспрецедентная змея», как окрестили ее иракские СМИ – Королева ювелирных посланий: Мадлен Олбрайт и ее говорящие броши // Каменная сказка. – 2022. – 1 июня. – URL: <https://dzen.ru/a/Ypc0EkcnLARDXb0u> (дата обращения: 15.08.2023).

<sup>3</sup> Jackson F., Pettit P. Structural Explanation in Social Theory // Charles D., Lennon K., Rediction, explanation and realism. – Oxford : Clarendon Press, 1992. – P. 97–132.

дивидуализме (Дж. Элстер) фаворитизируется автоматический микрофактор. Дж. Боман предлагает компромиссное комплексное решение. По мнению Павловича, рассмотрение общественных событий «изнутри» уступает видению «снаружи» (Дж. Ритцер), макрособытия универсального значения очевиднее издали, их же влияние на микрособытия позволяет определить направление социальных процессов, повышая возможности предвидения (с. 13). При рассмотрении «издалека» менее очевидны микрособытия, но очевиднее картина в целом и связь микро- и макроуровней. Государство, основанное на девиантной модели МЭИТа, само становится моделью для институтов и поведения в обществе. Высшая цель нейтрализуется в иерархии низких. Ее неоправданность и аморальность приводит к катастрофическому результату. Позитивный эффект оказывается в развитии армии, военных индустрии и технологий, но разрушительный значительно превосходит его. По мнению Павловича, *перманентная* русско-американская конференция могла бы стать неплохим решением проблемы. Аморальный западный взгляд на мир угрожает существованию не только справедливого общества, но и самого мира (с. 14).

Характеризуя расширение НАТО, Павлович считает увеличившей вероятность термоядерной катастрофы ошибкой вхождение в него стран Восточной Европы, бывших барьером между Западом и Россией. Главная же цель на Украине видится автору не в успехе этого государства (вхождении в НАТО), но в вызове волнений и смены режима в России (с. 15–16).

Вторая книга двухтомника сосредотачивается на этике науки, в том числе западной тенденции занижать число жертв Второй мировой войны, в чем видится неонацистский поворот Западной Европы в целом. Послевоенные оценки потерь Югославии привели к занижению количества погибших в концлагере Ясеновац и Независимом Государстве Хорватия<sup>1</sup> (с. 363–364). Благодаря анализу демографических движений Павлович увеличивает оценку реальных жертв до 2,5 млн человек, Ясеноваца – до 500 000 (с. 364–368).

---

<sup>1</sup> Коллаборационистское государство, сотрудничавшее с нацистами и существовавшее в 1941–1945 гг.

Десятая глава интерпретирует этические дилеммы, рассматривая теорию заговора и ложные новости (fake news). Подобные новости и заговоры относятся к невысказанным намерениям, не являющимся очевидными до конца (с. 369). Сторонники «теории заговора» предполагают наличие тайного смысла действий, направленных на недекларируемыем цели, полезных для актора или вредных для окружающих. Павлович считает подобные размышления ошибочными, мотивированными собственными целями интерпретации мира и не точными (с. 370–371). Фальсифицированные новости он делит на «доброподобные» и «злоподобные» – вредные в меньшей или большей степени. Последние исходят из государственных институтов. Остальные относятся к тривиальным, но достаточно вредным, так как нарушают целостную картину знания и понимания мира, подрывают общественные отношения – межличностные, групп, сообществ, государств – и нарушают стабильность социального порядка.

Ныне популярны экстремальные гипотезы, в особенности о поведении и намерениях власть имущих. Их выдвигают и влиятельные ученые. Проблема не только эпистемологическая, но и этическая, так как вводит моральную ответственность и вызывает моральное осуждение людей, затевающих подобное или распространяющих ложную информацию из узких, частичных групповых или личных интересов (с. 371–372). Авторство и распространение подобных теорий – моральный проступок. К ним относятся рассуждения о вреде частоты G5 для людей, вакцинах, антенных «Арфа», пандемии. Неправомочно утверждается, что некто, власть имущий, пытается управлять миром по своему усмотрению и в ущерб остальным (с. 372). Для подобных рассуждений характерна критика общепринятого мнения и требование доказательства ее правомочности. Эти теории обычно неточны и не основываются на весомых доказательствах. Коррелянты аргументации нелогичны, как в предположении: если голубые пилюли помогают против герпеса, то пилюли того же цвета или формы лечат от ковида. «Теории заговора» экстремальны, не связаны с наукой, основываются на неочевидных незначительных сведениях при утверждении «рациональности» причин (с. 373–374).

«Теории заговора» тайные, не включены в иерархию целей и поэтому трудноосуществимы. Они связаны с социальной проблемой – взглядами на окружающий мир, угрожая привести к дестабилизации общества. К рациональным способам познания мира Павлович относит непосредственно видимое (с учетом «аргумента иллюзии» из теории перцепции); весьма вероятное, оцененное так на основании предыдущего знания (если кто-то опровергает точку зрения другого без доказательств, появляется предположение, что он говорит неправду); метод «ученого», строящего мировоззрение на теориях других ученых и собственном опыте при понимании, что так бывает не всегда, и он способен постичь невидимую дружими истину благодаря неочевидным признакам (с. 375–376). Четвертый «иррациональный» способ рождается из смешения второго и третьего и делает из обычного человека «монстра знания», порождает теории заговора и хаос в знании посредством нахождения «тайных» намерений, планов и приводит к потере веры в знание, информацию, институты, государство, мир, космос и существование (с. 376–377). Автор и защитник подобных теорий считает себя умнее, бдительнее, осторожнее и талантливее остальных в силу «предвидения» и постижения сущности мира. Многие преподносят их как достижения креативных ученых, видящих больше остальных, но чаще всего это заблуждения, спекуляции, без оснований будоражающие воображение фантастическими гипотезами. Обычно эти авторы *не являются экспертами* в той области, в которой предлагают экстремальные гипотезы, подчеркивая, что «ослепленные рутиной» специалисты из-за обилия данных не способны мыслить свободно. Современная доступность знания (благодаря Интернету) приводит к абсурду (с. 377–378). При неограниченном богатстве Сети можно найти обширнейшую литературу как для доказательства, так и для опровержения практически любой гипотезы: как о вреде частоты G7, так и о ее полной безопасности. На одних сайтах содержатся достоверные, научно подтвержденные гипотезы, на других – псевдонаучные спекуляции, используемые амбициозными представителями «теорий заговора» (с. 378–379). Проблема подобных теорий в том, что заговоры, тайные планы групп и личностей существуют, вдохновляя авторов. Хотя чаще всего это обычные секретные государственные планы (с. 379).

Ложные теории – причина патологического неморального поведения. В худшем случае дилетант восходит в область науки или наука нисходит до уровня дилетантизма, что ведет к снижению интеллектуального уровня, отсутствию опоры на знание, средневековому мракобесию (с. 381). Способные конструировать виртуальную реальность СМИ вкупе с социальными сетями стали проблемой информационного общества. При политическом контроле границы реальности и виртуальности размываются (с. 382). К смертоносным фальшивым новостям Павлович относит обвинения сербов в обстрелах Рачаки, использование Башаром Асадом химического оружия. Обычные фальшивые новости распространяют обычные люди, фатальные – государства и их организации. Идентифицировать акторов и заставить предстать перед судом за преступления против человечества необходимо, но разуверить авторов теорий заговора невозможно, эти теории стали почти религией (с. 383).

В приложениях автор поместил карты с преобладанием пророссийского влияния на Украине в 2012 г вкупе с областями, где прошел референдум, касающийся присоединения к Российской Федерации (с. 384), а также список военных баз США в мире (с. 385–388).

Концепцию США о великом прошлом, великом настоящем и еще более великом будущем Павлович определяет как источник ночных кошмаров американцев. Преступления прошлого – истребления индейцев, война во Вьетнаме и все позднейшие войны и убийства трактуются как часть великой истории. Преступления настоящего не считаются таковыми, так как вскоре станут ее частью. Когда же у американцев откроются глаза, жить с таким прошлым будет непросто (с. 389).

Политолог увидит в книге отсутствие объяснений, многое принимается за аксиому. Возможно, профессионал «с замыленным взором» сразу вспомнит об источнике современных претензий США, Декларации о независимости, позволяющей самыми благородными намерениями – утверждением права людей на счастье, свободу и демократию – оправдывать самые жуткие преступления под предлогом несения этого «счастья» в страны, где оно, по мнению Америки, отсутствует. Многие социологические аспекты современных проявлений неофашизма также остались «за кадром»,

но ценность книги даже при утопическом желании «просветить» США с помощью становящихся все более редкими европейских гуманистов состоит именно в бескомпромиссном обличении пагубности доминирования гегемона в мире, как и в одновременном из-дании ее в Париже и Белграде.

### **Список литературы**

1. Королева ювелирных посланий: Мадлен Олбрайт и ее говорящие броши // Каменная сказка. – 2022. – 1 июня. – URL: <https://dzen.ru/a/Ypc0EkcnlARDXb0u> (дата обращения: 15.08.2023).
2. Сондерс Ф.С. ЦРУ и мир искусств. Культурный фронт холодной войны. – Москва : Кучково поле : Институт внешнеполитических исследований и инициатив, 2013. – 243 с.
3. Chomsky N. Noam Chomsky on Rising Fascism in U.S., Class Warfare & the Climate Emergency // Democracy now! – 2021. – December 30. – URL: [https://www.democracynow.org/2021/12/30/noam\\_chomsky\\_on\\_rising\\_fascism\\_in](https://www.democracynow.org/2021/12/30/noam_chomsky_on_rising_fascism_in) (дата обращения: 24.08.2023).
4. Chomsky N. Q&A with Noam Chomsky about the Future of our world for the SXSW23 Wonder House // youtube.com. – URL: <https://www.youtube.com/watch?v=dUOvpIOAmYk> (дата обращения: 24.08.2023).
5. Destroy Russia: The real program of the European Hard Right! // Defend Democracy Press. The Website of the Delphi Initiative. – 2023. – 30.03. – URL: <https://www.defenddemocracy.press/destroy-russia-the-real-program-of-the-european-hard-right/> (дата обращения: 24.08.2023).
6. Gilens M., Page B.I. Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens // Cambridge University Press. – 2014. – 18 September. – URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/perspectives-on-politics/article/testing-theories-of-american-politics-elites-interest-groups-and-average-citizens/62327F513959D0A304D4893B382B992B> (дата обращения: 24.08.2023).
7. Jackson F., Pettit P. Structural Explanation in Social Theory // Charles D., Lennon K., Rediction explanation and realism. – Oxford : Clarendon Press, 1992. – 478 p.
8. Mars A. Noam Chomsky: ‘American democracy is in very serious danger’. Interview // El pais. – 2022. – January 25. – URL: <https://english.elpais.com/usa/2022-01-25/noam-chomsky-american-democracy-is-in-very-serious-danger.html> (дата обращения: 24.08.2023).

---

УДК: 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2024.01.14

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.\* ГОСУДАРСТВО, ДЕМОКРАТИЯ, ПРАВО. – РЕЦ. НА КН. Х. ДРАЙЕРА «ХАНС КЕЛЬЗЕН: ВВЕДЕНИЕ»

*Аннотация.* К 50-летию смерти Ханса Кельзена – одного из известнейших теоретиков и философов права XX в. – немецкий правовед Хорст Драйер, один из признанных знатоков его творчества – публикует свой новый труд, в котором рассматривает становление Кельзена как философа во взаимосвязи с его жизненным путем.

*Ключевые слова:* философия права; конституционное право; теория демократии; Х. Кельзен.

POGORELSKAYA S.V. Book review: Dreier H. Hans Kelsen zur Einführung. – Hamburg, Junius, 2023. – 277 s.

*Abstract.* On the 50 th anniversary of the death of Hans Kelsen, one of the most famous legal theorists and philosophers of the twentieth century, German legal scholar Horst Dreyer, one of the recognized experts of his work, publishes his new work. In it, he examines Kelsen's development as a philosopher in relation to his life's work.

*Keywords:* philosophy of law; constitutional law; theory of democracy; H. Kelsen.

*Для цитирования:* Погорельская С.В. Государство, демократия, право [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 1. – С. 194–196. –

---

\* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИИОН РАН.

Рец. на кн.: Theologie und Religionsphilosophie in der frühen Weimarer Republik / Hrsg. Michael Moxter und Anna Smith. – Tübingen : Mohr Siebeck, 2023. – 233 S. – DOI: 10.31249/grphil/2024.01.14

Ханс Кельзен, один из важнейших представителей нормативистской школы права, автор более 400 научных трудов, среди которых – знаменитое «Чистое учение о праве», известен не только своими работами в сфере философии права, но и как убежденный теоретик демократии (работа «Сущность и ценность демократии»). Именно на этот момент обращает внимание автор рецензируемой книги, делая его ключевым. Хорст Драйер, известный немецкий правовед, специалист в сфере конституционного права, долгое время заведовавший кафедрой философии права Вюрцбургского университета, занимается наследием Кельзена более сорока лет. В своем новом, вышедшем в 2023 г. и приуроченном к 50-й годовщине смерти Кельзена, биографическом труде он интерпретирует наиболее известные произведения Кельзена в контексте его жизненного пути, от первых его венских работ в сфере конституционного права и до преподавания в калифорнийском Беркли, опираясь при этом на солидный уровень исследований творческого наследия Кельзена, в том числе и на свои собственные многочисленные работы.

Кельзен, наряду с университетской карьерой втянутый в политические проблемы своего времени, после Первой мировой войны оказал серьезное влияние на разработку демократической конституции Австрии (его называли ее «архитектором») и был судьей первого в Австрии Конституционного суда. На рубеже 1930-х годов он получил кафедру в Кёльнском университете, откуда был уволен вскоре после захвата власти национал-социалистическим режимом. Большую часть жизни он проработал в Гарварде и Беркли. Как ученый он придерживался позиций правового позитивизма, отвергая концепцию «пробелов в праве», поскольку правовые нормы не могут претендовать на регламентацию всех возможных обстоятельств. При отсутствии норм возможно примирение «правопорядка в целом». Право – это не всегда справедливость. При надлежность нормы к государственному правопорядку определяется строго формально – издана ли она по установленным правилам. Однако несмотря на то, что незаконное с точки зрения

справедливости решение или неконституционный закон будут обладать юридической действительностью до момента их формальной отмены, человек нравственно свободен их не выполнять. Его теория демократии основана более на свободе личности, нежели на принципе большинства.

Рассматривая этапы жизненного пути Кельзена, Драйер останавливается не столько на его политической ориентации как «либерального социалиста», сколько на развитии его творческих воззрений в австрийский и веймарский периоды, хотя и не может не упомянуть его увольнение из Кёльнского университета в 1933 г. и позорную позицию его главного противника в вопросах конституционного права, философа и правоведа Карла Шмитта, единственного из коллег, отказавшегося подписать письмо с просьбой вернуть Кельзена в университет. Творчеству Кельзена в изгнании, где он занимался в основном вопросами международного права, посвящена отдельная глава. Отдельно рассматривается полемика Кельзена с марксизмом.

Будучи прекрасным знатоком темы Драйер обращается к интерпретациям Кельзена в нынешнем правоведении, критикуя неверные, на его взгляд, представления и указывая на все еще существующие пробелы в исследованиях. Так слишком мало внимания уделяется его концепции справедливости, изложенной в одной из его работ берклийского периода «Что такое справедливость», а также его воззрениям на роль права в обеспечении и реализации мира. Драйер обращает внимание также на ряд проблематичных, с его точки зрения, моментов у Кельзена, например, на его характеристику «естественному права» как «идеологии, стабилизирующей власть» (с. 204) или же на имевшие иной раз место расхождения между теорией и судебной практикой.

К достоинствам книги следует отнести доступность для понимания, хороший научный стиль, справочную структуру (предметный регистр), иными словами, качества, необходимые для квалифицированного «Введения» и позволяющие рекомендовать эту работу не только узким специалистам, но и всем, кого интересует философия права, теории демократии и критика идеологии.

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

### Серия 3

# ФИЛОСОФИЯ

## 2024 – № 1

Техническое редактирование  
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова  
Корректор Л.Н. Казимирова

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

**Отдел печати и распространения изданий**  
Тел.: (925) 517-36-91  
e-mail: [union-print@mail.ru](mailto:union-print@mail.ru)

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

