

УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

**КРЫМСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО
УНИВЕРСИТЕТА
имени В.И. ВЕРНАДСКОГО**

**ФИЛОСОФИЯ
КУЛЬТУРОЛОГИЯ
ПОЛИТОЛОГИЯ**

Научный журнал

Том 7 (73), № 2

Журнал «Ученые записки Крымского федерального
университета имени В. И. Вернадского»
является историческим правопреемником журнала «Ученые записки
Таврического университета», который издается с 1918 г.

**Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского
Симферополь, 2021**

Учредитель – Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Крымский федеральный им. В. И. Вернадского».

Регистрирующий орган – Федеральная служба по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Печатается по решению Ученого совета Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского, протокол № 4 от 04.06.2021 г.

Главный редактор – Алексей Давыдович Шоркин, д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)

Редколлегия:

| | |
|-------------------|---|
| Н. Л. Вигель | д-р филос.н., проф. РГМУ (Ростов-на-Дону) |
| О.А. Габриелян | д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| О.А. Грива | д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| П.В. Кузьмин | д-р полит. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| Ф.В. Лазарев | д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| Е.В. Морозова | д-р филос. н., проф., ГПГУ (Краснодар) |
| В.Н. Николко | д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| А.П. Романова | д-р филос. н., проф., АГУ (Астрахань) |
| Л.Т. Рыскельдиева | д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| А.В. Карабыков | д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |
| М.М. Федорова | д-р полит. н., Институт философии РАН (Москва) |
| С.В. Юрченко | д-р полит. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь) |

Ответственный за выпуск: А.В. Карабыков, д-р филос. н., проф., КФУ им. В. И. Вернадского (Симферополь)

Ответственный секретарь: Ю.В. Норманская, к.культ., доц. КФУ им. В.И. Вернадского

Адрес редакции: 295007, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Ялтинская, д.20, корп. 2, ауд. 308

Контакты редакционного совета серии:

Тел.: +7-978-105-60-57

Факс: +7 (3652) 54-52-46

Е-mail: vernadskiana@yandex.ru

Сайт: <http://sn-philcultpol.cfuv.ru/>

Журнал включен в перечень ВАК под № 2169 от 20.07.17.

Подписано в печать: 04.06.2021 г.

Формат 70x100 1/16. 8,94 усл. п. л. Тираж: 20 экземпляров. Бесплатно.

Отпечатано ООО «Издательство типография «Ариал»,
295015, г. Симферополь, ул. Севастопольская, дом № 31 а/2

СОДЕРЖАНИЕ

Философия

Храмов А.В. Пьер Тейяр де Шарден в контексте эпохи..... 5

Сюндюков Н.К. Как возможно «абсолютное отношение к Абсолюту»?.... 20

Фёдоров С.В. Учение об энергиях С.С. Хоружего в свете энергетизма
П.А. Флоренского и А.Ф. Лосева 31

Харрисон П. Препятствовала ли религия научному прогрессу? / пер. с англ.
А.В. Карабыкова, А.В. Гончарова.....42

Карабыков А.В. Интервью с Ричардом Суинберном..... 49

Культурология

Чернов А.В. Библия и экология: к вопросу об отношении к природе в
Ветхом Завете54

Брук Дж. Х. Обмирщила ли современная наука западную культуру? / пер. с
англ. А.В. Карабыкова63

Политология

Филатов А.С. Межцивилизационные разломы в структуре геополитики:
цивилизационные спутники, этно-культурные осколки и политические сателлиты.
Часть 2 Феномен этно-культурных осколков в геополитическом
конструировании.....71

Кузьмин П.В., Халанская Л.Г. Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-
х гг.): содержание и социально-политические последствия (к 30-летию разрушения
советского союза) 80

Рецензии

Laats A. Creationism USA: Bridging the Impasse on Teaching Evolution. Oxford: Oxford University Press, 2020. 232 p. (П.Г. Носачев)..... **94**

Уилсон Д.С. Собор Дарвина. Как религия собирает людей вместе, помогает выжить и при чем здесь наука и животные. Пер. с англ. А. Ядыкина. Москва: Эксмо, 2021. 400 с. (В.Ю. Ефанов)**102**

ФИЛОСОФИЯ

УДК 215

DOI 10.37279/2413-1695-2022-7-2-5-18

ПЬЕР ТЕЙЯР ДЕ ШАРДЕН В КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ¹

А.В. Храмов

канд. биол. наук, с. н.с., г. Москва, Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН; Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. равноап. Кирилла и Мефодия. E-mail: a-hramov@yandex.ru

Аннотация: Французский палеонтолог и священник-иезуит Пьер Тейяр де Шарден является одним из самых известных христианских мыслителей XX века. Цель статьи заключается в рассмотрении идейного наследия Тейяра в научном и религиозном контексте его эпохи. Задачи статьи – выявить идейных предшественников Тейяра, а также причины, по которым из всех христианских эволюционистов именно ему удалось добиться наиболее широкой известности. На основе анализа философско-религиозных и научных текстов XIX–XX вв. показано, что основные идеи Тейяра, такие как идея прогресса, принцип цефализации, концепция ноосферы, представление о присутствии Бога в развивающемся мире, широко обсуждались как его современниками из числа верующих ученых, так и предшествующими поколениями христианских эволюционистов. Среди авторов, в той или иной мере предвосхитивших идеи Тейяра, можно назвать американского геолога Джеймса Дану, шотландского евангелиста Генри Драммонда, американского унитарийского пастора Майнота Севиджа и испанскогорелигиозного философа Мигеля де Унамуну. Среди современников Тейяра в идейном плане к нему был ближе всего французский биофизик и мыслитель Пьер Леконт Нуи. Все эти авторы, как и Тейяр, были критически настроены по отношению к дарвиновской теории естественного отбора и разделяли финалистское понимание эволюции как процесса, подчиненного предустановленной Божественной цели. Высказывается предположение, что популярность сочинений Тейяра была во многом связана, во-первых, с активностью его друзей и единомышленников,

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

Пьер Тейяр де Шарден в контексте эпохи

стимулом для которых послужило противодействие со стороны официального Ватикана, и, во-вторых, с расцветом неорелигиозного движения Нью-Эйдж, которое вошло в резонанс с основными идеями Тейяра.

Ключевые слова: *теистический эволюционизм, пантеизм, ортогенез, ноосфера, Нью-Эйдж, неodarвинизм*

Иезуит и палеонтолог Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) – это, без сомнения, самый знаменитый христианский эволюционист. Как и во всем мире, в России его сочинения пользуются широкой известностью – впервые основной труд Тейяра, «Феномен человека», выпущенный ограниченным тиражом, увидел свет на русском языке еще в 1965 году. Второе издание этой книги было выпущено тиражом 130 000 экземпляров во времена перестройки, в 1987 году. Наконец, сочинения Тейяра – уже без цензурных купюр – не раз переиздавались в постсоветское время. За последние 15 лет в России было опубликовано две монографии, посвященные жизни и философско-богословскому наследию Тейяра [1; 2]. Тем не менее этот французский мыслитель до сих пор рассматривается изолированно (это относится и к указанным монографиям), вне контекста своей эпохи, как мистик и пророк-одиночка, который под влиянием некоего внутреннего прозрения пришел к синтезу науки и религии. Между тем, Тейяр был далеко не первым христианским интеллектуалом, пытавшимся примирить теорию эволюции с религиозным мировоззрением. В этой статье я сначала вкратце остановлюсь предшественниках Тейяра и затем попробую ответить на вопрос о том, почему же из всех христианских эволюционистов именно ему было суждено завоевать наибольшую популярность.

Взгляды Тейяра на эволюцию

Знакомство Тейяра с эволюционной проблематикой началось не с трудов Чарльза Дарвина или его последователей, а с «Творческой эволюции» французского философа Анри Бергсона, которую он прочел, проходя в 1908–1912 гг. обучение в иезуитской школе в английском городе Гастинг и параллельно занимаясь сбором раннемеловых окаменелостей. Спустя годы Тейяр вспоминал, что «эта великолепная книга очень быстро и в нужный момент подкинула дров в огонь, который уже пылал в моем сердце и уме» [3, р. 36]. Так или иначе, от Бергсона Тейяр унаследовал спиритуалистическое понимание эволюции, которое шло вразрез с жестким редуccionизмом неodarвинистского подхода, который восторжествовал в биологии в 1930–1940 гг. и стал известен как синтетическая теория эволюции.

Тейяр признавал теорию Дарвина только в весьма ограниченном смысле: «Естественный отбор – это не пустые слова, если не вкладывать в них ни конечный идеал, ни окончательное объяснение» [4, с. 215]. Можно согласиться с тем, что «видение Тейяра основывается на предпосылках, которые, по меньшей мере, отчасти противоречат дарвиновской объяснительной модели» [5, р. 139]. Представления Тейяра об эволюции пронизаны неприкрытой телеологией, которая была столь характерна для эволюционной теории XIX – начала XX вв., но быстро

вышла из моды, начиная с середины XX века. Тейяр считал, что эволюцией управляет ортогенез, «закон направленного усложнения», обеспечивающий «подъём жизни» в противоположность ее простому «распространению вширь» [4, с. 215–216]. Как справедливо отмечает один из исследователей, «принимая теорию ортогенетической эволюции, Тейяр имплицитно отвергал современную синтетическую теорию» [6, р. 283]. Наука всё еще топчется на месте, сетовал Тейяр, поскольку «люди не решаются признать наличие определенного *направления* и привилегированной *оси* эволюции» [4, с. 252].

Но биологическая наука, топтавшаяся на месте предыдущие 70 лет, как раз во времена Тейяра резко шагнула вперед – чтобы раз и навсегда отвергнуть и понятие о «направлении» эволюции, и понятие о ее «оси». Поэтому после публикации «Феномена человека» (1955) многим ученым эта книга показалась глубоко архаичной. В своей критической рецензии на нее британский биолог и нобелевский лауреат Питер Медавар отмечал: «Как считается, Тейяр отвергнул современную менделистско-дарвинистскую теорию эволюции или продемонстрировал ее неадекватность. Действительно, он вводит призрака, энтелехию или жизненную силу (*élan vital*) старой терминологии в менделистскую машину» [7, р. 103]. Медавар считал, что тейяровский «Феномен человека» «антинаучен по своей манере». Аналогичную претензию, пусть и в более мягкой форме, высказывал в адрес этого сочинения и Джордж Симпсон (1902–1984), один из архитекторов эволюционного синтеза: «Перед нами книга, заявленная как чисто научный трактат и при этом посвященная заведомо научно недоказуемой идее» [8, р. 202], а именно, идее необратимого прогресса.

Симпсон имел в виду заявление, сделанное Тейяром в предисловии к «Феномену человека», согласно которому эту книгу «следует рассматривать не как метафизический и тем более не как теологический трактат, а единственно и исключительно как научную работу» [4, с. 136]. Но с первого же взгляда можно было заметить, что дело обстоит диаметрально противоположным образом: «Феномен человека» не имел ничего общего с научной работой в традиционном смысле слова, будучи по преимуществу религиозно-метафизическим трактатом. Однако утверждение Тейяра, вопреки Симпсону, не стоило принимать за чистую монету: главным его адресатом было руководство иезуитского ордена, у которого Тейяр неоднократно пытался добиться разрешения на публикацию «Феномена человека». Тейяру было позволено публиковать чисто специальные работы по палеонтологическим и геологическим вопросам, поэтому он попытался довольно неуклюже замаскировать свое сочинение под «исключительно научный» труд, чтобы ввести в заблуждение орденскую цензуру.

На самом деле, в отличие от предыдущих христианских эволюционистов из числа ученых, Тейяр никогда не претендовал на научную доказательность и не уснащал свои сочинения многочисленными примерами из естественной истории – пронизанные профетизмом, они были скорее разновидностью религиозно-мистической поэзии. Крен в сторону мистицизма давал работам Тейяра

определенной иммунитет перед такими критиками, как Медвавар: поэму нельзя судить по тем же критериям, что и научный трактат. И хотя амплуа ученого-палеонтолога добавляло весомости словам Тейяра, но, если говорить об аргументации, он благоразумно отказался играть на одном поле с учеными, как это нередко делали католические эволюционисты прошлого, например, Сент-Джордж Майварт и Эрих Васманн. Поэтому несмотря на то, что произведения Тейяра с научной стороны были устаревшими уже в момент публикации, им удалось сохранить достаточную свежесть и притягательность.

Ключевым элементом построений Тейяра является концепция «точки Омега». Точка Омега – это цель мировой эволюции, она маячит на горизонте будущего и заставляет объединяться зачаточные очаги сознания, имеющиеся даже у атомов, во все более сложные структуры. Тейяр говорит об этой «пружине подъема сознания» как об объяснении поступательного развития жизни [4, с. 259]. Мир «наперекор вероятному тяготеет к божественному очагу духа, который привлекает его впереди» [4, с. 386]: из отдельных клеток возникают многоклеточные организмы, идущие по пути усложнения нервной системы, в конце которого появляются люди – им, в свою очередь, предстоит слиться в некую сверхличность, ноосферу. Ноосфера Земли, согласно Тейяру, соединится с ноосферами других планет, после чего наступит конец истории – в точке Омега, «откуда надлежит сиять Христу» [4, с. 502], Бог совпадет со вселенским сознанием и сделается всем во всем: «Всеобщий Христос свершится и станет достижимым в конце эволюции» [4, с. 483].

Предшественники Тейяра

Тейяр, занимавшийся в Китае, среди прочего, поисками ископаемых гоминид, был далеко не первым католическим священником, выступившим в поддержку эволюционизма, и далеко не первым ученым-эволюционистом, совмещавшим занятия наукой со священническим призванием. Здесь можно вспомнить вышеупомянутого австрийского энтомолога Эриха Васманна (1859–1931), собрата Тейяра по ордену иезуитов, а также бельгийского священника Анри Дорлодо (1855–1929), профессора геологии, с которым Тейяру довелось лично познакомиться в Лувенском католическом университете [9]. Кроме того, уже во времена Дарвина существовала целая россыпь авторов, которые пытались выработать компромисс между теорией эволюцией и христианской верой – им, в частности, посвящено классическое исследование британского историка Джеймса Мура [10].

У Тейяра, пожалуй, нельзя найти ни одной идеи, которая не была высказана кем-либо из его предшественников. Так, представление о целенаправленной эволюции, устремленной к финальному совершенству (Царству Божьему), было стандартным элементом в построениях многих христианских эволюционистов XIX века. Наиболее популярным из них был шотландский богослов-евангелист Генри Драммонд (1851–1897). Книги Драммонда на эволюционно-религиозную тематику за первые 25 лет разошлась в Англии и США огромным по тем временам тиражом в 500 тысяч экземпляров, не считая переводов на иностранные языки. В зрелом возрасте Тейяр познакомился с творчеством Драммонда благодаря своему другу,

геологу Джорджу Барбуру, чей отец был врачом и оказывал помощь Драммонду на смертном одре, когда тот умирал от рака костей [11].

Как писал Драммонд, «эволюция и христианство имеют одного и того же Автора, одну и ту же цель, один и тот же дух» [12, р. 342]. Наука, отмечал он, оперирует только с двумя царствами – минеральным и органическим. Задача христианства – рассказать человеку о духовном царстве, тем самым обозначив перед ним перспективы дальнейшего роста. «Возможно, с теми способностями, какими мы обладаем, нельзя вообразить будущее эволюции столь же великим, каким было ее прошлое. Столь поразительно было развитие от атома до человека, что в будущем нельзя указать точку столь же далекую от современного человека, как он далек от атома. Однако на долю христианства выпало приоткрыть дальнейшее направление эволюции» [13, р. 276]. Религия говорит нам, что мир должен пройти не менее впечатляющий путь по сравнению с тем, который уже был пройден. «Высший закон, который направлял развитие от простого к сложному в материи, индивидууме, подцарстве и в царстве до того момента, когда осталось только два или три великих царства, сейчас вновь начинает всё с самого начала, направляя эволюцию миров с многомиллионным населением как если бы они были простыми клетками и организмами» [13, р. 286]. В этих словах сложно не узнать концепцию Тейяра.

Для эволюционного богословия Тейяра были характерны симпатии к пантеизму. По его словам, Творец «растворен и разлит в вещах до такой степени, что, по выражению св. Анжелы из Фолиньо, "мир полон Богом"» [4, с. 88]. Но пантеистический оттенок имело учение и многих более ранних христианских эволюционистов. В качестве наиболее яркого примера приведем выдержку из сочинения американского унитариянского богослова Майнота Севиджа (1841–1918) с характерным названием «Религия эволюции». Отвечая критикам, которые указывали, что эволюция оставляет Бога не у дел, Севидж парировал: «Представьте, что наука отодвигает своего Бога на некоторое количество миллионов лет в прошлое, в то время как Моисей отодвигает Его в прошлое на шесть тысяч лет, сделает ли эта разница во времени одну теорию более атеистической по сравнению с другой?» [14, р. 45]. Важно не то, как давно Бог сотворил мир, а то, что Он продолжает действовать в нем ежесекундно. «Что, если мы увидим жизнь, силу и движение Бога в протопланетном облаке (fire-mist), в первом появлении жизни на планете, в тех формах, что поднимаются ступень за ступенью вверх по направлению к человеку? Что если мы увидим Его в уличной пыли, в травах и цветах, в облаках и свете, в океане и штормах, в деревьях и птицах, в животном, восходящем через бесчисленные формы к человечеству?» [14, р. 46].

Основным принципом биологической эволюции, согласно Тейяру, является закон цефализации. Он заключается в постепенном пространственном сосредоточении нервных узлов, благодаря чему сложность организации всей нервной системы возрастает. Тейяр указывает, что постепенная цефализация была характерна не только для позвоночных, чей головной мозг по мере эволюции

становился все более крупным и сложно организованным, но и для различных групп членистоногих, у которых происходило слияние ганглиев брюшной нервной цепочки: «От группы к группе, от периода к периоду эти психологически столь далекие формы, так же как и мы, испытывают влияние цефализации. Нервные узлы утолщаются. Они локализуются и увеличиваются спереди, в голове» [4, с. 255–256].

Однако принцип цефализации за полвека до Тейяра сформулировал другой христианский эволюционист, американский геолог Джеймс Дана (1813–1895).

Точно так же, как и Тейяр, он распространял принцип цефализации как на позвоночных, так и на членистоногих, усматривая в этой эволюционной закономерности указание на Божественный Промысел: «[Идея] прогресса [происходящего] с течением времени по законам специализации и цефализации, согласно принципу, который можно сравнить с раскрытием цветка или развитием зародыша, вместо того, чтобы являться атеистической, представляет собой единственный взгляд на историю жизни, который согласуется с ее божественным происхождением. Не будь в последовательности [живых существ] такого порядка, не будь такого единства закона и структуры, это было бы исчерпывающим доказательством того, что бесконечно мудрое Существо не распорядилось событиями и не контролировало их» [15, р. 596].

Наконец, ноосферная концепция Тейяра также была предвосхищена христианскими эволюционистами предшествующего поколения. Так, испанский религиозный философ Мигель де Унамуно (1864–1936) в эссе «О трагическом чувстве жизни» (1912) писал, что «человеческий прогресс направлен на превращение нашего рода людского в некое коллективное существо с истинным сознанием – разве индивидуальный человеческий организм не является своего рода федерацией клеток?» [16, с. 238]. В этом же эссе Унамуно утверждал, что «все сознания всех существ собираются в одно вселенское сознание», которое есть Бог:

«Бог – это персонализация тотального Все, вечное и беспредельное Сознание Вселенной» [16, с. 43]. Тем самым Унамуно практически дословно предвосхитил мистические прозрения Тейяра, согласно которым «Вселенная завершается интеграцией личностных центров в совершенном соответствии с законами единства, и здесь являет Себя Бог – Центр Центров» [4, с. 421–422]. Кстати, как и Тейяр, Унамуно понимал эволюцию в недарвинистском ключе: «Теория Дарвина, столь осторожная, осмотрительно эмпирическая и рациональная, не принимала в расчет внутреннюю пружину, существенную движущую причину эволюции» [16, с. 150].

Из-за запрета, наложенного орденским начальством, религиозно-философские сочинения Тейяра увидели свет только после его смерти. Однако в те же годы, когда он оттачивал свои идеи, свои сочинения вполне свободно публиковали другие христианские эволюционисты. Многие из них, как и Тейяр, были действующими учеными. Среди них можно упомянуть, например, коллегу Тейяра, южноафриканского палеонтолога Роберта Брума (1866–1951), который в 1947 году обнаружил в ЮАР «миссис Плез», один из наиболее полных черепов австралопитека африканского. Как и Тейяр, он верил в целенаправленность эволюции, связывая её с Божественным замыслом: «Среди тысяч очевидно

беспольных животных типов, сформировавшихся [в ходе эволюции], некая контролирующая разумная сила направляла одну линию, чтобы та привела к возникновению человека» [17, р. 133].

В том же русле об эволюции рассуждал и французский биофизик Пьер Леконт Нуи (1883–1947). Несмотря на то, что Нуи придумал особое название для своей эволюционной теории, «телефинализм», по своим взглядам он мало чем отличался от типичных христианских эволюционистов XIX века. Как подчеркивал Нуи, эволюция, поскольку в ней возникают формы жизни, всё более сложные и всё более невероятные с точки зрения чистого случая, требует «вмешательства Идеи, Воли, Высшего разума» [18, р. 97]. Только в этом случае становится понятно, почему жизнь на Земле продолжала усложняться вопреки второму закону термодинамики. Нуи писал, что «эволюция постижима, только если мы признаем, что над ней господствовала финальность, точная и далекая цель» [18, р. 84]. Эволюционный процесс предопределен не прошлым, а будущим. Конечная цель эволюции действует как магнит, притягивая мир к себе, заставляя его развиваться в восходящем направлении. «Согласно нашей гипотезе, целевая причина (telefinality) придает ориентацию ходу эволюции в целом и действует, начиная с появления жизни на Земле, как отдаленная направляющая сила, стремясь сформировать существо, наделенное сознанием, духовно и морально совершенное» [18, р. 87]. В построениях Нуи нельзя не узнать идеи Тейяра. Перекликаются даже названия их книг, «Предназначение человека» (1947) и «Феномен человека» (1955).

Причины популярности Тейяра

Но, если в идейном отношении Тейяр был не слишком оригинален, то, чем же объясняется его феноменальный успех? Почему из всех теистических эволюционистов именно Тейяру удалось добиться наибольшей известности? Почему, например, такую популярность не смог завоевать его современник Пьер Нуи, который имел не менее серьезную репутацию в научных кругах? Почему Генри Драммонд, чьи эволюционно-религиозные трактаты на рубеже XIX–XX вв. расходились сотнями тысяч экземпляров, уже через пару десятилетий вышел из моды, тогда как книги Тейяра на полках книжных магазинов можно увидеть и сегодня? В конце концов, после победы неodarвинизма взгляды Тейяра на эволюционный процесс стали столь же устаревшими с научной точки, как и взгляды Нуи и Драммонда. Здесь мы имеем дело с классической проблемой, с которой сталкивается каждый историк, как только он выходит за рамки канонизированного пантеона великих имен, неважно, идет ли речь об истории философии или искусства. Почему из целой россыпи мыслителей или художников, высказывавших примерно одни и те же идеи или создававших примерно одни и те же полотна, в разряд вечных классиков попал данный конкретный деятель, тогда как все остальные погрузились в бездну забвения?

Конечно, всегда можно сослаться на некие *внутренние* достоинства произведений того или иного классика. Это было бы самым легким объяснением. Но в случае Тейяра такое объяснение работает только отчасти: безусловно,

поэтичность и оттенок мистицизма придавали неотразимый шарм его текстам, но разве тексты Унамуно, Севиджа и многих других теистических эволюционистов не были по-своему поэтичны? Очевидно, «феномен Тейяра» нуждается в каком-то дополнительном объяснении, и найти его можно только в том стечении *внешних* обстоятельств, которое предопределило успех французского мистика-палеонтолога. «Феномен человека» во Франции выходит в 1955 году, сразу после смерти Тейяра, и к 1961 году расходуется тиражом более 90 тысяч экземпляров [19, р. 3]. Год спустя газета «Le Figaro» сообщает, что число проданных экземпляров первых пяти томов собрания сочинений Тейяра перевалило за 300 тысяч [20, р. 9]. В США «Феномен человека» появляется в английском переводе в 1959 году и также пользуется большим успехом. Первая же конференция, посвященная Тейяру, к удивлению организаторов, собирает в Фордемском университете (США) в 1963 году более 600 слушателей. О Тейяре снимают телепередачи и пишут книги: если в 1956 году в мире вышло 18 книг, посвященных его творчеству, то в 1967 году – уже 399, и это, не считая статей в периодических изданиях [21]. Почему автор, который при жизни не был известен широкой публике, не опубликовав ни одной работы на тему эволюции и религии, в кратчайшие сроки после своей смерти удостоился такого широкого признания?

Сюзанна Сэк, автор диссертации о рецепции тейярдизма в США [21], называет несколько причин, по которым теистический эволюционизм Тейяра оказался востребованным в этой стране в 1960–1970-е годы. Среди них – атмосфера послевоенного оптимизма, гармонизировавшая с жизнеутверждающей и повернутой к миру философией Тейяра; понтификат Иоанна XXIII (1958–1963), который привнес в Католическую церковь дух перемен и инициировал созыв II Ватиканского собора в 1962 году; избрание в 1961 году католика Джона Кеннеди на пост президента США, совпавшее с окончательным выходом американских католиков из культурного гетто, когда потомки малообразованных ирландцев и итальянцев пополнили собой ряды среднего класса и начали активно интересоваться отношениями религии и науки. Наконец, косвенно популярности Тейяра способствовало обострение конфликта вокруг теории эволюции в американском обществе. После запуска советского спутника в 1957 году правительство США, стремясь не отставать от своего геополитического соперника, стало уделять больше внимания естественно-научному образованию, были выпущены обновленные учебники биологии, в которые был добавлен раздел об эволюции. Проникновение неodarвинизма в школьный образовательный стандарт вызвало ответную реакцию со стороны протестантских фундаменталистов и спровоцировало в 1960-е годы в США расцвет младоземельного креационизма. В свою очередь, противодействие со стороны креационистов создало повышенный спрос на примирение христианской веры и теории эволюции, и сочинения Тейяра в этих условиях пришлось весьма кстати.

Все эти факторы, безусловно, сыграли свою роль, но они носят слишком общий характер, чтобы дать ответ на вопрос, почему всемирная слава пришла именно к Тейяру, а не к кому-либо другому из христианских эволюционистов первой

половины XX века. Не претендуя на исчерпывающее объяснение «феномена Тейяра», можно выделить два специальных обстоятельства, которые могли повлиять на его посмертный успех. Первым из них явилось существование тейярдистских ассоциаций. Ни до, ни после Тейяра не было ни одного христианского эволюциониста, последователи которого бы оформились в организованные группы для распространения его идей. Между тем, вскоре после смерти Тейяра было создано как минимум три таких группы – Ассоциация друзей Тейяра де Шардена во Франции» (1961), Британская ассоциация Тейяра (1962) и Американская ассоциация Тейяра (1967). Эти группы проводили многочисленные конференции, издавали книги и журналы, где обсуждалось как наследие Тейяра, так и проблематика христианского эволюционизма в целом.

Например, на конференции «Надежда и будущее человека» (Нью-Йорк, 1971), организованной Американской ассоциацией Тейяра, присутствовали такие известные протестантские богословы, как Юрген Мольтман и Вольфхарт Панненберг, немало сделавшие для популяризации идеи творения через эволюцию. Стоит отметить, что эта конференция привлекла более 2000 слушателей, став крупным событием в интеллектуальной жизни Америки, о котором писали центральные СМИ, включая «New York Times» [19, p. 31]. Благодаря усилиям тейярдистов, христианский эволюционизм, который до того развивался скорее силами энтузиастов-одиночек, в 1960-1970 гг. годы превратился в массовое и организованное движение, и точкой его кристаллизации стал именно Тейяр. В последующие десятилетия интерес к Тейяру пошел на спад, однако тейярдистские ассоциации продолжили свою работу, способствуя тому, чтобы имя французского иезуита по-прежнему оставалось на слуху. Британская ассоциация Тейяра была распущена 1 января 2018 года в связи с уменьшившимся числом членов, но Ассоциация друзей Тейяра де Шардена и Американская ассоциация Тейяра, судя по их веб-сайтам, до сих пор ведут активную деятельность.

Почему же такие объединения возникли именно вокруг идей Тейяра, а не кого-либо еще? Вероятно, причину этого следует искать в непростых взаимоотношениях Тейяра и Ватикана. Как это часто случается в истории, запреты и преследования в конечном счете только способствуют распространению преследуемого учения, что и произошло в случае тейярдизма. Если бы Тейяр решил покинуть орден иезуитов и тем самым получил бы возможность беспрепятственно публиковать свои работы, начиная с 1920-х годов, то, вполне возможно, они привлекли бы куда меньше внимания. Тейяр оказался бы в одном ряду с Пьером Нуи, Робертом Брумом и другими полузабытыми ныне учеными, которые в несколько старомодной для XX века манере смешивали научную сторону вопроса об эволюции с религиозно-мистическими озарениями. Однако вынужденное многолетнее молчание поставило Тейяра в абсолютно уникальную ситуацию. Из-за того, что Ватикан перекрыл ему традиционные каналы коммуникации, Тейяр должен был прибегнуть к полуподпольным методам, наладив работу по нелегальному изданию и распространению своих работ.

Тейяр сформировал из своих французских и американских знакомых неформальную сеть единомышленников, функционирование которой в чем-то напоминало деятельность советских распространителей самиздата. В 1928–1941 гг. ключевым узлом этой сети была Симона Бегуэн, жена близкого друга Тейяра писателя Макса Бегуэна (1893–1961). С помощью мимеографа Симона размножала машинописные рукописи Тейяра, и затем эти оттиски (Тейяр называл их *clandestins* – «нелегальные», «контрабандные») [3, р. 251] рассылались коллегам и интересующимся. Позднее эту работу взяла на себя Жанна Мортье, секретарь Тейяра, которой он после смерти завещал свой рукописный архив. В письмах к Мортье Тейяр то и дело просит переслать копии его произведений то одному, то другому знакомому. Масштаб этого тейярдистского «самиздата» оценить довольно сложно. Во всяком случае, ясно, что его циркуляция не ограничивалась узким кругом друзей: известно, например, что в 1950 году Тейяр распоряжается выпустить 200 копий «Феномена человека» [1, с. 195]. Прямо как настоящие самиздатские тексты в СССР, тейярдистские *clandestins* передавались из рук в руки и были в большом дефиците: в своей статье о Тейяре гонимый академик Андре Билли в 1950 году писал, что ему дали на прочтение сроком на 14 дней оттиски трех тейяровских эссе, а оттиск еще одного ему достать так и не удалось [22].

После смерти Тейяра эта неформальная самиздатская сеть естественным образом трансформировались в более организованные структуры, которые занялись изданием и популяризацией его наследия. Создается несколько общественных комитетов под патронажем королевы Марии Жозе, в состав которых входят Жанна Мортье, а также друзья и коллеги Тейяра – биолог-эволюционист Джулиан Хаксли, геолог Джордж Барбур (1890–1977), священник-иезуит и археолог Анри Брей (1877–1961). Выполнив свою первоначальную функцию (публикация рукописей Тейяра), комитеты перерождаются в тейярдистские ассоциации. Стимулом для сплочения сторонников Тейяра служат продолжающиеся гонения со стороны руководства Католической церкви: в 1962 году Ватикан выпускает *monitum* (предостережение), в котором говорится о ошибках, содержащихся в учении Тейяра, а его сочинения, а также книги его сторонников, запрещаются к продаже в католических магазинах. Поскольку религиозное творчество Тейяра было окружено ореолом запретности и гонимости, это вызывало симпатию и интерес даже у людей, далеких от религии, таких как упомянутый Джулиан Хаксли, который написал предисловие к английскому изданию «Феномена человека».

В тейярдистские структуры входили порой весьма влиятельные люди. Например, вице-президентом Британской ассоциации Тейяра был Роберт Мюллер (1923–2010), в течение 40 лет, занимавший должность помощника генсека ООН. Под его патронажем конференции, посвященные наследию Тейяра, проходили в штаб-квартире ООН в Нью-Йорке. Биолог Дэвид Лейн в своем критическом анализе истории тейярдистского движения называет Мюллера «одним из самых влиятельных лидеров Нью-Эйдж» [23, р. 126]. Исследование Лейна, не свободное, впрочем, от полемических перегибов, вскрывает ту роль, которую Мюллер и другие активисты этого неорелигиозного движения сыграли в продвижении идей Тейяра.

Действительно, хронологически расцвет Нью-Эйдж, пришедшийся на 1960-1980-е годы, совпадает с пиком популярности тейярдизма. Идеология Нью-Эйдж делает упор на планетарное мышление, для нее характерны религиозный синкретизм, пантеистическое обожествление природы и представление о неограниченном потенциале саморазвития человечества, по мере которого исчезают религиозные и национальные границы. Неудивительно, что эти идеи вошли в резонанс с учением Тейяра.

Популярная в 1980-е годы книга «Заговор Водолея» (1980), которую называли «библией» движения Нью-Эйдж, открывается эпиграфом из Тейяра и буквально пересыпана цитатами из его произведений, которые идут вперемешку с отрывками из Джидду Кришнамурти и Карлоса Кастанеды. Автор этой книги, американская писательница и активистка Мэрилин Фергюсон (1938–2008), поставила перед собой цель рассказать о неформальном сообществе «просветленных» людей, которые сообща работают над улучшением мира, руководствуясь нью-эйджевским пониманием духовности. Когда в ходе письменного опроса, проведенного среди 185 активистов Нью-Эйдж, Фергюсон попросила назвать мыслителя, чьи идеи сильнее всего повлияли на них лично, большая часть опрошенных назвала именно Тейяра де Шардена [24, р. 420]. 75% опрошенных были воспитаны в христианстве (еще 20% – в иудаизме), однако 82% на момент опроса не практиковали религию своего детства [24, р. 419]. Зато среди опрошенных были популярны альтернативные духовные практики: дзэн, йога, суфизм, трансцендентальная медитация и каббала.

Данные, приведенные в книге Фергюсон, показывают, что идеи Тейяра находили широкий отклик за пределы чисто христианских кругов. Напротив, другие христианские эволюционисты, ограничиваясь жанровыми рамками традиционной апологетики, работали с более узкой аудиторией, состоящей преимущественно из образованных христиан, заинтересованных в примирении веры и науки. В книгах же Тейяра что-то для себя могли найти и адепты «духовности» в самом широком смысле. Наряду с существованием организованного движения единомышленников, это явилось второй составляющей его успеха. Публикация сочинений Тейяра по счастливому совпадению пришлась на те годы, когда западный креативный класс обратился к поиску новых форм религиозности. Благодаря вынужденному молчанию при жизни, Тейяр после смерти неожиданно и эффективно возник на интеллектуальном горизонте поколения хиппи. Никому другому из христианских эволюционистов оседлать волну Нью-Эйдж не удалось.

Таким образом, можно констатировать: Тейяр отнюдь не был одинокой духовной вершиной, которая возвышалась посреди пустыни религиозного догматизма, невосприимчивого к эволюционным идеям. Тейяр – это лишь одно из множества звеньев в длинном ряду ученых и богословов, которые начали работу над религиозным осмыслением эволюции еще во времена Дарвина. Причины популярности сочинений Тейяра связаны скорее не с новизной его идей, а, во-первых, с формой их изложения, во-вторых, с особенностями его биографии, и, в-третьих, с общим идейно-религиозным климатом послевоенной эпохи.

Список используемой литературы

1. Струговщиков Е., свящ. Тейяр де Шарден и православное богословие. – М.: Дом надежды, 2004. – 256 с.
2. Семенова С.Г. Паломник в будущее. Пьер Тейяр де Шарден. – СПб: РХГА, 2009. – 672 с.
3. King U. Spirit of Fire. The life and Vision of Pierre Teilhard de Chardin. – Maryknoll, New York, 2015. – 258 p.
4. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 554 с.
5. Gregersen N. H. Theology in a neo-Darwinian world // *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*. – 1994. – Vol. 48. – P. 125–149.
6. Murray G.B. Teilhard and Orthogenetic Evolution // *Harvard Theological Review*. – 1967. – V. 60. – P. 281–295.
7. Medawar P. Review of Teilhard de Chardin's *The Phenomenon of Man* // *Mind*. – 1961. – V. 70. – P.99–105.
8. Simpson G. Review of Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* // *Scientific American*. – 1960. – V. 202. – P. 201–207.
9. De Bont R. Rome and Theistic Evolutionism: The Hidden Strategies behind the 'Dorlodot Affair', 1920–1926 // *Annals of Science*. – 2005. – Vol. 62. – P. 457–478.
10. Moore J. R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*. – New York and London: Cambridge University Press, 1979. – 502 p.
11. Moore J. R. Evangelicals and Evolution: Henry Drummond, Herbert Spencer, and the Naturalisation of the Spiritual World // *Scottish Journal of Theology*. – 1985. – Vol. 38. – P. 383–418.
12. Drummond H. *The Ascent of Man*. – New York: James Pott and co., 1904. – 346 p.
13. Drummond H. *Natural Law in the Spiritual World*. – New York: John B. Alden, 1887. – 285 p.
14. Savage M.J. *The religion of evolution*. – Boston, G.H. Ellis, 1897. – 253 p.
15. Dana J. D. *Manual of geology, treating of the principles of the science with special reference to American geological history*. – New York: Ivison, Blakeman, Taylor, and Co., 1875. – 828 p.
16. Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. – Киев: Символ, 1996. – 416 с.
17. Bowler P. J. *Reconciling Science and Religion: The Debate in Early-Twentieth-Century Britain*. – Chicago and London: University of Chicago Press, 2001. – 266 p.
18. Du Noüy L. *Human destiny*. New York: Longmans, Green and co., 1947. – 289 p.
19. McCulloch W. *A Short History of the American Teilhard Association*. – Chambersburg: ANIMA Publications, 1979. – 55 p.
20. Raven C. – Teilhard de Chardin: scientist and seer. New York: Harper & Row, 1962. – 234 p.

21. Sack S.K. Teilhard in America: The 1960s, the Counterculture, and Vatican II. PhD dissertation, University of Dayton, 2014 // URL: https://etd.ohiolink.edu/pg_10?0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:dayton1418374095 (дата обращения: 18.04.2018)

22. Viney D. W. Le Philosophe Malgré l'Église: Teilhard's Underground Journey to Process Metaphysics. // URL: https://www.sbg.ac.at/whiteheadconference/abstracts/Viney-Teilhard_Le_Philosophe_malgr_1_Eglise.pdf (дата обращения: 18.04.2018)

23. Lane D. H. The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age. – Macon: Mercer University Press, 1996. – 189 p.

24. Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s. – London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. – 448 p.

Khramov A.V.

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN IN THE CONTEXT OF HIS TIME

***Annotation:** French paleontologist and Jesuit priest Pierre Teilhard de Chardin is one of the most prominent Christian thinkers of the 20th century. The goal of the present paper is to examine his legacy in the scientific and religious context of his time, to reveal precursors of Teilhard and to figure out reasons why he was destined to become the most famous Christian evolutionist ever. Based the analysis of scientific, religious and philosophic texts of the XIX–XX centuries, it is shown that the main ideas of Teilhard, such as the idea of progress, the principle of cephalization, the concept of noosphere, the notion of immanent Divine presence in the developing Universe, by the time he conceived them had been articulated by the previous generations of Christian evolutionists, and were widely discussed by contemporary believing scientists. Among precursors of Teilhard such authors can be listed as American geologist James Dana, Scottish evangelist Henry Drummond, American Unitarian minister Minot Savage and Spanish religious philosopher Miguel de Unamuno. Among the contemporaries of Teilhard it was French biophysicist and philosopher Pierre Lecomte du Noüy who endorsed very similar ideas. All of aforementioned authors were quite hostile to the Darwinian theory of natural selection shared finalistic understanding of evolution, viewing it as a process predetermined by God. It is hypothesized that popularity of Teilhard's writings is in many ways due, firstly, to the activity of his friends and supporters instigated by opposition of the official Vatican, and, secondly, to the rise of the New Age Movement.*

***Keywords:** Theistic evolutionism, pantheism, orthogenesis, noosphere, the New Age, Neo-Darwinism*

References

1. Strugovschikov E., Rev. Tejjar de Sharden i pravoslavnoe bogoslovie [Teilhard de Chardin and the Orthodox Theology]. Moscow, Dom nadezhdy, 2004. 256 p.

2. Semenova S.G. Palomnik v budushhee. P'er Tejjar de Sharden [Pilgrim of the Future. Teilhard de Chardin]. Saint Petersburg, RCHGA, 2009. 672 p.
3. King U. Spirit of Fire. The life and Vision of Pierre Teilhard de Chardin. Maryknoll, New York, 2015. 258 p.
4. Teilhard de Chardin P. Fenomen cheloveka [The Phenomenon of Man]. Moscow, AST, 2002. 554 p.
5. Gregersen N. H. Theology in a neo-Darwinian world. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 1994, vol. 48, pp. 125-149.
6. Murray G.B. Teilhard and Orthogenetic Evolution. *Harvard Theological Review*, 1967, vol. 60, pp. 281-295.
7. Medawar P. Review of Teilhard de Chardin's *The Phenomenon of Man*. *Mind*, 1961, 70, pp. 99-105.
8. Simpson G. Review of Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*. *Scientific American*, 1960, vol. 202, pp. 201-207.
9. De Bont R. Rome and Theistic Evolutionism: The Hidden Strategies behind the 'Dorlodot Affair', 1920–1926. *Annals of Science*, 2005, vol. 62, pp. 457-478.
10. Moore J. R. *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870-1900*. New York and London, Cambridge University Press, 1979. 502 p.
11. Moore J. R. Evangelicals and Evolution: Henry Drummond, Herbert Spencer, and the Naturalisation of the Spiritual World. *Scottish Journal of Theology*, 1985, vol. 38, pp. 383-418.
12. Drummond H. *The Ascent of Man*. New York, James Pott and co., 1904. 346 p.
13. Drummond H. *Natural Law in the Spiritual World*. New York, John B. Alden, 1887. 285 p.
14. Savage M.J. *The religion of evolution*. Boston, G.H. Ellis, 1897. 253 p.
15. Dana J. D. *Manual of geology, treating of the principles of the science with special reference to American geological history*. New York, Ivison, Blakeman, Taylor, and Co., 1875. 828 p.
16. Unamuno M. *The Tragic Sense of Life*. Kiev, Symvol, 1996. 416 p. (In Russian)
17. Bowler P. J. *Reconciling Science and Religion: The Debate in Early-Twentieth-Century Britain*. Chicago and London, University of Chicago Press, 2001. 266 p.
18. Du Noüy L. *Human destiny*. New York: Longmans, Green and co., 1947. 289 p.
19. McCulloch W. *A Short History of the American Teilhard Association*. Chambersburg, ANIMA Publications, 1979. 55 p.
20. Raven C. *Teilhard de Chardin: scientist and seer*. New York, Harper & Row, 1962. 234 p.
21. Sack S.K. *Teilhard in America: The 1960s, the Counterculture, and Vatican II*. PhD dissertation, University of Dayton, 2014 // URL: https://etd.ohiolink.edu/pg_10?0::NO:10:P10_ACCESSION_NUM:dayton1418374095 (accessed: 18.04.2018)

22. Viney D. W. *Le Philosophe Malgré l'Église: Teilhard's Underground Journey to Process Metaphysics* // URL: https://www.sbg.ac.at/whiteheadconference/abstracts/Viney-Teilhard_Le_Philosophe_malgr_l_Eglise.pdf (accessed: 18.04.2018)

23. Lane D. H. *The Phenomenon of Teilhard: Prophet for a New Age*. Macon, Mercer University Press, 1996. 189 p.

24. Ferguson M. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s*. London & Henley, Routledge & Kegan Paul, 1981. 448 p.

Сведения об авторе

Храмов Александр Валерьевич, канд. биол. наук, с. н.с., г. Москва, Палеонтологический институт им. А.А. Борисяка РАН; Общецерковная аспирантура и докторантура им. св. равноап. Кирилла и Мефодия. E-mail: a-hramov@yandex.ru

Khramov Alexander Valeryevich, PhD in biology, Moscow, Senior researcher, Borissiak Paleontological institute of the Russian Academy of Sciences; Cyril and Methodius School of Post-Graduate and Doctoral Studies. E-mail: a-hramov@yandex.ru

УДК 291.1
DOI 10.37279/2413-1695-2022-7-2-19-30

КАК ВОЗМОЖНО «АБСОЛЮТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К АБСОЛЮТУ»?

Н. К. Сяндюков

Сяндюков Никита Кириллович – старший преподаватель Северо-Западного института управления РАНХиГС, старший преподаватель Русской Христианской Гуманитарной Академии, г. Санкт-Петербург.

E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Аннотация: Задача настоящей статьи – прояснение той аргументации, которая стоит за кьеркегоровским определением веры как «абсолютного отношения к абсолюту». Отталкиваясь от религиозных интуиций Пушкина и Данте, автор раскрывает своеобразии позиции Кьеркегора. Показано, что все три автора понимают сущность религиозного преображения в схожем ключе: через действие божественной любви, обратимой с божественной суровостью. В своем определении веры Кьеркегор ориентируется на два экзистенциальных акта, или «движения»: отречения и обретения. Отречение понимается как акт философской рефлексии, выводящий субъекта ко всеобщему, однако само «всеобщее» оказывается чревато отчаянием. В свою очередь, преодоление этого отчаяния возможно через обращение к проблемам опосредования и темпоральности, т. е. рассмотрения соотношения между вечностью и «моментом», Хроносом и Кайросом. Пророку, или «рыцарю веры» свойственно преодоление Хроноса и обретение власти над Кайросом. Раскрыта внутренняя диалектика религиозной позиции Кьеркегора, согласно которой вера как «абсолютное отношение к абсолюту» суть снятие опосредования с помощью парадокса.

Ключевые слова: вера, парадокс, самоотречение, опосредование, абсолют, пророк, богоборчество

*«Неисповедимы пути, которыми находит Бог человека».
Ф.М. Достоевский.*

*Из подготовительных материалов к
«Преступлению и наказанию» [1, т. 7, с. 203].*

В трактате «Страх и трепет» (1843) Кьеркегор дает загадочное определение веры: «вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту» [2, с. 54–55]. Внутренняя диалектика этого определения весьма характерна – если не эмблематична – для всей

философии Кьеркегора: вопреки Гегелю, абсолютное исполняется исключительно через единичное. Далее Кьеркегор указывает, что такое отношение – т.е. отношение веры – невозможно, если индивид прибегает к *опосредованию* (чем бы это опосредование не осуществлялось), – или же стоит на позиции всеобщности. Вера, таким образом, есть своего рода редукция, очищение изначально единичного человеческого бытия от всеобщего в пользу все того же единичного, в рамках которого и открывается немислимая возможность встать в «абсолютное отношение к абсолютному».

Иллюстрацией к этому парадоксальному суждению может послужить «Пророк» Пушкина и некоторые эпизоды «Божественной комедии» Данте. Заметим, что оба произведения начинаются с практически одного и того же сюжета: «Духовной жаждою томим, в *пустыне мрачной*² я влачился, и шестикрылый серафим на *перепутье* мне явился» [3, с. 385]; «Земную жизнь пройдя до *половины*, я очутился в *сумрачном лесу, утратив правый путь* во тьме долины» [4, с. 55]. Не возьмемся утверждать, что Пушкин здесь напрямую ссылается на Данте или хотя бы играет с его образами. Правда, Пушкин читал и перечитывал великого итальянского поэта, в его библиотеке было несколько изданий «Божественной комедии»: три во французском переводе и одно на языке оригинала³. Как это часто бывает, строки Данте – или, по крайней мере, их духовное напряжение – могли впитаться в поэтику Пушкина (как и сам Пушкин впоследствии впитался в поэтику Достоевского, парадоксально отличную от собственно пушкинской поэтики). В любом случае, даже если здесь и нет осознанного цитирования⁴, интенция двух поэтов схожа: они описывают ситуацию экзистенциального сумрака, неизвестности, поиска. Это – драма отдельного человека, отсеченного или выпавшего из того, что Кьеркегор, издеваясь над Гегелем, называет «всеобщим»⁵. Человека, который более не может пользоваться общепринятыми духовными ориентирами, который вынужден блуждать по пустыне в поисках некоего путеводного огня; значит те

¹ Здесь и далее курсив мой – Н. С.

² См. подробнее: [5].

³ Скорее, речь следует вести о тех соответствиях, о которых писал Мамардашвили: «Мы знаем, что в поэзии и в литературе существуют скрытые цитаты, которые являются продуктом литературной насыщенности познаний автора, продуктом его эрудиции. Здесь же имеет место гораздо более глубокое обстоятельство – я говорил о соответствиях: наша сознательная жизнь организована таким образом, что если мы что-то до конца и по-настоящему делаем, если встали на путь и идем по нему, то в сделанном обязательно скажется то, что делают другие... Речь идет не о цитатах, а о делании дела на полную катушку, таком, что в итоге путем соответствий или *correspondances*, как говорили французские символисты, в нем то, что есть на самом деле, выразится само» [6, с. 34].

⁵ Заметим на полях, что «всеобщее» – в контексте разговора о Кьеркегоре – следует понимать как своего рода кальку на «абсолютное», т.е. попытку это абсолютное опосредовать – речью ли, моралью, эстетикой, знанием – не важно; чем-то таким, «что применимо к каждому, что может быть, с другой стороны, выражено так: оно имеет значимость в каждое мгновение» [2, с. 53]. В отношении к абсолютному ни о какой значимости речь не идет, ибо абсолютное преодолевает оппозицию «означающее» – «означаемое» с помощью своего парадоксального взаимодействия с единичным.

огни, что были у него до этого, огни, данные ему обществом⁶, культурой, даже институциональной религией и прочими над-субъектными настройками более героя не удовлетворяют, не дают чаемых ответов, а лишь фарисейски назидают, или *оправдывают* его наличное существование: «Фарисеям, которые постепенно превращали закон в какую-то статическую реальность и *средство оправдания*, пророки изъясняли его дух, его *исторический динамизм* и содержащийся в нем эсхатологический призыв, заставляя человека осознать свой грех и свое *бессилие* перед ним» [7, с. 170]. Пушкинский пророк и Данте алчут боговдохновенного огня, и в этом смысле они обнаружили его, еще не найдя. Пушкинский пророк – томим жаждою. Данте признается явившемуся ему Вергилию: «Я трепещу до сокровенных жил!» [4, с. 58] Перед кем трепещет поэт, по чему томится его жажда? Чем вызвано его бессилие?

В этой связи интересна онтологическая трактовка известной дантовской формулы, которую предлагает Мамардашвили: «Всякий, кто вошел сюда, увидит свой ад, если оставит надежду, которая *не позволяет нам увидеть* Ад. То, что есть на самом деле⁷. Надежда есть то, что *мешает нам увидеть*, мешает понять и мешает... начать движение в колодец души Но спускаясь в колодец, нужно иметь способность и мужество видеть – *выдержать зрелище*, которое перед тобой открывается» [6, с. 28]. Мамардашвили, вообще говоря, пишет о пороке привычки – в том смысле, как он был сформулирован Юмом (правда, у Юма этот порок указывается в связи с другой проблематикой – гносеологической): мы *привыкли* считать, что всё так, а не иначе, что время не бежит вспять, связь времен никогда не оборвется, что бывшее невозможно сделать не-бывшим, что из небытия не рождается бытие. Эта-то привычка – привычка *не видеть* – и погружает нас в известный догматический сон, от которого в своих совершенно разных философских проектах стремились пробудиться Кант, Гуссерль и Шестов. «Таково уж влияние привычки: там, где она сильнее всего, она не только прикрывает наше природное невежество, но и скрывается сама и как бы отсутствует потому только, что проявляется в самой сильной степени» [8, с. 83]⁸.

И действительно, пророк – или, говоря языком Кьеркегора, «рыцарь веры», – совершает свое «движение абсурда» без какой-либо надежды именно в этом смысле: что все будет как прежде, что он способен найти ориентир, адекватный его наличному существованию, «нечистым устам» (Ис. 6:5), найти «бога философов».

⁴ Известно, что стихотворение Пушкинка вдохновлено вполне конкретным местом Ветхого Завета – 6-ой главой книги пророка Исайи: «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами» (Ис. 6:5).

⁵ Ср. с Достоевским: «Мы видим действительность всегда почти так, как хотим ее видеть, как сами, предвзято, желаем растолковать ее себе. Если же подчас вдруг разберем и в видимом увидим не то, что хотели видеть, а то, что есть *в самом деле* [курсив авторский –Н. С.], то прямо принимаем то, что увидели, за чудо» [1, т. 25, с. 125]. Кьеркегор не раз обращается к феномену чуда на страницах «Страха и трепета», отождествляя его с парадоксом.

⁶ Интересно, что у Юма здесь реализуется вполне эсхатологическое напряжение, согласно которому «присутствие суть отсутствие, и бытие – лишь следствие небытия» (Бродский).

Здесь речь идет об отношении, которое прямо противоположно кьеркегоровскому определению веры. Французский феноменолог Жан-Люк Марион⁹ обозначает структуру этого отношения термином «идол»: «тот бог, чье пространство явленности измеряется взглядом, который *может его вынести*» [цит. по: 9, с. 175]. Бог выступает как объект: он измеряется взглядом, не напротив; именно возможности человеческого взгляда есть критерий явленности Бога. Такое понимание взгляда¹⁰ устанавливает правило игры известных теологических парадоксов: парадокса о камне, который Бог не способен поднять, парадокса о зле, попускаемом всеблагостным Богом и т. д.¹¹ Замечательно, что в случае почитания идолов ограничения накладываются не только на почитаемого, но и на почитающего: последний может увидеть лишь то, что способен выдержать, что не будет загорожено его надеждой и привычкой. Полагаем, что из более слабого, скептического варианта той же аргументации исходит и сатана в книге Иова:

«Прости руку Твою и коснись всего, что у него, – благословит ли он Тебя?» (Иов. 1: 11) Иными словами: способен ли Иов к прославлению Бога вне своего *привычного* окружения, в условиях жестокого лишения, *выдержит* ли он такое прославление?

Данте же указывает, что Бог есть «сам себе мерило» [4, с. 427], есть абсолютная самотождественность. И только исходя из этой самотождественности человек способен (1) признаться в себе в ограниченности своего взгляда, взятого в его автономии – иными словами, в своей слепоте и в то же время (2) обрести возможность нового взгляда, обусловленного той божественной нежностью и заботой, которая парадоксальным образом обратима с божественной жестокостью¹².

Думается, что именно последнее обстоятельство обуславливает тот странный, тревожный переход, осуществленный Пушкиным в «Пророке»: обращение героя начинается с «легкого, как сон» прикосновения серафима, а заканчивается кровавым вырыванием языка и рассекновением груди. Схожую парадоксальность действия божественной благодати описывает Данте¹³: «Сама *любовь свивает вервь*

⁷ У Мариона есть своя формула «абсолютного отношения к абсолюту», во многом синонимичная кьеркегоровской: «говорить о божественном божественно».

⁸ Разумеется, понятие «взгляда» здесь берется в предельном широком значении – в качестве метафоры человеческих возможностей как таковых.

⁹ Есть и обратный, позитивный пример такого рода парадоксального мышления, иллюстрирующий возможность мыслить явленность Бога от Его собственных свойств, а не от возможностей человеческого взгляда. Этот пример обнаруживается в «распространенном в поздней схоластике мысленном эксперименте от абсолютного всемогущества Бога, согласно которому в одном и том же месте Бог может совместить две физические вещи, которые полностью совпадут и будут пронизывать друг друга» [10, с. 37].

¹⁰ То же парадоксальное описание божественной любви находим и у Кьеркегора: «Божья же любовь для меня... всегда есть нечто совершенно несоизмеримое с наличной действительностью» [2, с. 35].

¹¹ Еще более иллюстративен эпизод из XXVIII песни Чистилища, где Данте с целью очищения необходимо пройти сквозь стену «непомерного пламени». Ввиду ограничений объема статьи мы не можем провести здесь полноценный анализ этого эпизода, однако позволим себе сослаться на проницательный комментарий О. А. Седаковой: «*Не надейся*:

плети. Узда должна звучать наоборот; быть может, на пути к стезе прощенья тебе до слуха этот звук дойдет» [4, с. 252]. Слух человека – возможности его восприятия вообще – преобразуются на пути к стезе прощенья. Под прощением здесь следует понимать не только тот акт, который сотворяет Бог по отношению к кающемуся грешнику, но и реализацию заповеди любви к своим врагам. Именно потому «любовь свивает вервь *плети*», поскольку для завистливых, речь о которых ведется в данном эпизоде, любовь к врагам кажется настоящим *страданием*. Примечательно, что у грешников «железной нитью по краям зашиты веки» [4, с. 253] – метафора необходимости осознания своей духовной слепоты.

Интересную богословскую интерпретацию потери человеком чувственности можно обнаружить в работах по постметафизической теологии: не только у упомянутого католического феноменолога Ж.-Л. Мариона, но и у православного богослова о. Джона Пантелеймона Мануссакиса: «Утрата зрения слепым приглашает нас пережить опыт слепоты, чтобы наши глаза могли раскрыться вновь в момент исцеления, к Единому и Единым, в Котором нам *вновь даётся многое*» [12, с. 35]. Ту же интерпретацию предлагает и сам Данте: «О вы, чей взор увидит свет высот, и кто другого не *желает блага*, да растворится пенистый налет, мрачащий вашу *совесть*, и сияя, над нею память *вновь* да потечет!» [4, с. 254] Наконец, сам Пушкин, перечисляя те необозримые широты¹⁴, которые внезапно открылись взгляду пророка, явно отсылает читателя к опыту Иова – опыт переживания божественной любви через страдания. «Отверзлись вещие зеницы, как у испуганной орлицы. Моих ушей коснулся он, – и их наполнил шум и звон. *И внял я неба содроганье, и горный ангелов полет, и гад морских подводный ход, и дольней лозы прозябанье*» [3, с. 385]¹⁵.

Итак, можно ли обозначить то состояние, в котором пребывает пророк и поэт по отношению к абсолюту, надеждой? Выше посредством ссылок на рассуждения Мамардашвили и Юма мы уже указали на всю химеричность и ложность надежды, имеющей свой фундамент в привычке. Жаждущему не свойственно надеяться, он твердо устремлен к «колодцу души», ибо у него нет иного пути, и, следовательно, у него нет возможности *двоить* его надеждой – *сейчас* не так, но, *вероятно, будет* так. Против такого рода надежды свидетельствует Кьеркегор: «Эта жалкая надежда, говорящая: *как знать, что произойдет*, это все-таки возможно, – все эти карикатуры принадлежат ничтожности жизни, и они уже были бесконечно презираемы бесконечным самоотречением» [2, с. 37]. Пророк не надеется и не сомневается, он *требует* – с полным осознанием своего права на это требование; в моменте бесконечного самоотречения, отчаяния, посреди мрачной пустыни и

далее тебе ничего не покажут, прежде чем тебя не укусит этот огонь. Теперь это уже не хождение по мукам, а *прямая причастность мукам*. [11, с. 74]

¹² И перед Данте прежде его испытания очистительным огнем предстает «всепланетарная картина одного мгновения», «захватывающий дух мгновенный обзор всей земли» [11, с. 77].

¹³ Ср.: «Давал ли ты когда в жизни своей приказание утру и указывал ли заре место ее, чтобы она охватила края земли? Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны? Отворялись ли для тебя врата смерти, и видел ли ты врата тени смертной? Обозрел ли ты широту земли? Объясни, если знаешь все это» (Иов. 38: 12–18).

сумрачного леса у него не осталось ничего, кроме возможности требования, огненного алкания. И вот этот глас вопиющего в пустыне, право «одинокого мыслителя», дерзко обращенное к Иному, требование исцеления, прозрения, и в то же время – неожиданное согласие Иного с этой дерзостью, и есть то, что можно было бы обозначить как «абсолютное отношение к абсолюту». Постараемся проследить логику Кьеркегора в описании этого отношения.

Прежде всего отметим двойственность «движения веры», которую настойчиво подчеркивает сам Кьеркегор. Речь здесь идет не столько о субъект-субъектном отношении, выстраиваемом между пророком и Богом, сколько о внутренней двойственности самого движения пророка, которое, впрочем, и обуславливает структуру равноправного отношения. Эта двойственность состоит в следующем: Авраам выражает совершенную готовность принести Исаака в жертву, и *в то же время* он совершает иное движение, по видимости противоположное первому: заносит кинжал над горлом Исаака, Авраам верит, что Бог сохранит его сына. Та же логика описана у Данте и Мануссакиса: только потеряв свое зрение, слепцы обретают возможность прозреть; вера, «осуществив движения бесконечности, проделывает затем движения конечного» [2, с. 38]; утрата многого приводит к Единому, в котором вновь дается многое.

Первое движение, обозначающее бесконечность самоотречения – готовность к жертве – Кьеркегор понимает, как сугубо философское, и, следовательно, доступное каждому, кто приучит себя к рефлексии: «То, что я обретаю посредством отречения, есть *мое вечное сознание*, а это по существу – чисто философское движение» [2, с. 47]. Движение рыцаря самоотречения – это возможность отказаться от всего внешнего, суетно-случайного, возможность углубиться в себя и через это углубление обрести всеобщее. Легко обнаружить формальный аналог этого всеобщего в историко-философской перспективе – кантовское априори, очищенное от всякого опыта. Эта аналогия очень удачно вписывается в наше рассуждение, детализируя и конкретизируя его: пророк Пушкина и грешники Данте теряют зрение, чтобы понять ограниченность своей автономии; Авраам идет на страшную жертву, тем самым реализуя бесконечность самоотречения; Кант, столкнувшись с антиномиями, приходит к выводу, что «величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только *негативна*: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ» [13, с. 591–592].

Мы, однако, помним, какой резкой критике подвергает Кьеркегор понятие «всеобщего»: «Как только единичный индивид пытается сделать себя значимым в своей единичности перед лицом всеобщего, он согрешает и может лишь, признав это, снова примириться со всеобщим». Но «вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего, хотя при этом стоит заметить, что движение *повторяется*, и, *побывав во всеобщем*, единичный индивид теперь пребывает отдельно и стоит выше всеобщего. И если это не вера, значит, Авраам погиб, значит, веры никогда не было в этом мире» [2, с. 54]. Здесь Кьеркегор осуществляет определенный «философский вывих» (Мамардашвили): отталкиваясь от тезиса гегельнцев, согласно которому философия абсолютного идеализма идет

«дальше веры», Кьеркегор идет дальше самого Гегеля, – «побывав во всеобщем», он приходит – или возвращается, осуществляя «повтор» – к вере. Только побывав во всеобщем – посредством полного самоотречения – человек приходит к осознанию своей совершенной отделенности от Абсолюта, отделенности «зияющей пропастью, в которой ведет свою игру отчаяние» [2, с. 26]. Тогда возможность последующего движения веры, т. е. возможность *мгновенно* встать в «абсолютное отношение к абсолютному», оборачивается абсурдом, ведь само движение рыцаря самоотречения – который не способен достигнуть веры – направлено лишь на пусть необходимый, но *будущий* триумф Абсолюта. Мгновенность движения веры, то есть удерживания двойственности в едином мгновении, Кьеркегор подчеркивает с помощью метафоры танца: «Труднейшая задача для танцора состоит в том, чтобы оказаться после прыжка в определенном положении, причем так, чтобы ему ни на секунду раньше не приходилось специально принимать это положение, но так, чтобы такое положение *уже содержалось заранее* внутри прыжка» [2, с. 41]. Рыцарь самоотречения, однако, не способен на такой прыжок, ибо «всякий раз, когда они падают, они не могут *тотчас* же принять надлежащее положение, *они какое-то мгновение медлят*» [2, с. 41]. Действия рыцаря самоотречения заражены Хроносом, непреложностью исторического движения, и приверженность к этому Хроносу не позволяет рыцарю изжить в себе ту самую надежду, которая ликует: «как знать, что произойдет»; «он будет постоянно спешить по своим мелким жизненным делам, так никогда и не вступив в вечность; ибо в то самое мгновение, когда он ближе всего к ней, он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад. В *следующее* мгновение, подумает он, это будет возможным» [2, с. 43]. Но в этой-то *ложной надежде* и заключается источник отчаяния рыцаря самоотречения: «Хроническое время подчеркнуто безнадежно просто потому, что в нем и не на что надеяться – то, что должно, обязательно *произойдет*, а что нет – *того и не может быть*» [14]. То, что должно, происходит вне зависимости от активности самого субъекта; эта пассивность рождает химеричность надежды, возлагаемой на определенную привычку мышления: привычку не видеть абсурда, дающего власть над невозможным и конечным.

Совершенно иной пафос движет рыцарем веры: побывав во всеобщем и погрузившись в отчаяние, он внезапно обретает власть над конечным. Он обретает право требовать и бороться за конечное, пускай в распрю с ним вступает сам Бог. Но Бог ли это философ или Бог пророков? И как вообще возможно в пространстве религиозного мышления мыслить богоборчество, которым внезапно обернулось наше понимание «абсолютного отношения к абсолютному»? Кьеркегор дает ответ на этот вопрос: «Каждый будет велик относительно величины, с которой он боролся. Ибо тот, кто боролся с миром, стал велик оттого, что победил мир, а тот, кто боролся с самим собой, стал еще более велик, победив самого себя, однако тот, кто боролся с Богом, стал самым великим из всех» [2, с. 23].

И действительно, полагаемое Кьеркегором в определение веры отношение равенства подразумевает под собой и модус борьбы. Кьеркегор сам подчеркивает эту возможность, которая превозмогает всякое мыслимое – иначе говоря, «философское» – понимание богопочитания: «Всякий раз, когда я собираюсь

сделать движение [рыцаря веры], ...я абсолютно восхищаюсь этим, и *в то же самое мгновение* ужасный страх охватывает мою душу, ибо что же это такое: *искушать Бога?* И все же движение веры остается таковым, сколько бы философия... ни стремилась убеждать нас в том, что у нее есть вера» [2, с. 47]. Однако дальше по тексту Кьеркегор поясняет, что то, что мыслится философским рассудком как искушение, в действительности есть парадокс. «Верно, что такой парадокс для единичного индивида может быть легко принят за искушение. Однако тем, у кого все-таки есть вера, следовало бы подумать о том, чтобы предложить некие *опознавательные знаки*, позволяющие отличить парадокс от искушения» [2, с. 55]. Собственно, ответ на вопрос о подобных знаках будет одновременно ответом на вопрос, поставленный нами в заглавии статьи: «Как возможно абсолютное отношение к абсолюту?» И ключом здесь выступит уже знакомое нам понятие, через отрицание которого мы дали определение веры – гегелевское понятие *опосредования*. Авраам, «в качестве единичного индивида, стоит выше, чем всеобщее. Этот парадокс не может быть *опосредован*; ведь как только Авраам начинает это делать, ему приходится признать, что он пребывает в состоянии *искушения*, он должен будет вернуться ко всеобщему» [2, с. 55].

Мы вплотную подходим к важнейшей для философии Кьеркегора проблеме темпоральности. Эту проблему мы уже несколько раз отмечали по ходу статьи, подчеркивая, во-первых, принципиальную двойственность движения веры, и, во-вторых, удерживание этой двойственности в едином моменте (метафора танцора). Удачную оптику для дальнейшего анализа проблемы темпоральности предлагает Сергей Кругликов в статье «Повторение Кьеркегора как тождество субъекта». Кругликов рассматривает темпоральность в контексте соотношения Хроноса и Кайроса, где Хронос «выражает законосообразность вообще», и суть его – «это *опосредование* (*aufhebung*), хроническая рутина», Кайрос же – «счастливый случай, единый момент – или, словами Хайдеггера – мгновение ока, ...граница событий, точка некоторой позитивной перемены». При этом важно, что Кайрос и Хронос и не отрицают друг друга, напротив, «Кайрос случается *только* в теле Хроноса. Ограничение только последним есть неправомерная абстракция, хотя первый – в высшей мере странное и неприемлемое для рассудка событие» [14].

Итак, Хронос опосредует, сводя активность единичного героя ко всеобщему, к хронической рутине. Эту рутину следует рассматривать формально: в жизни происходит только то, что установлено законом, не верой. При этом сам закон здесь понимается фарисейски, в терминах статики, как средство оправдания и установления того, что определено раз и навсегда. Но кем или чем определено? Тем, что опосредует – рассудком, возможностями нашего взгляда. Кьеркегор использует еще один образ, который может продолжить этот ряд – образ воспоминания. Воспоминание есть модальность обретения завершенности субъекта: я сохраняю свое тождество лишь в том случае, когда я обладаю памятью. Завершенность, в свою очередь, противится парадоксу, и в этом смысле всякая открытость для неё – в том числе и неисчерпаемая открытость абсолюта – равносильна искушению; завершенности проще обратиться к моральному закону, отбросить от себя кинжал и бежать с горы Мориа, ибо сам Бог не может противоречить пестуемому

завершенностью закону; следовательно, субъект, будучи завершённым, в ситуации абсолютного отношения к абсолютному пребывает в искушении.

Но есть и иная модальность, которую Кьеркегор противопоставляет памяти (в том узком смысле, который был описан нами выше; за этой узостью легко угадывается всевластие привычки) – повторение как преодоление опосредования. «Повторение и воспоминание – одно и то же движение, только в противоположных направлениях: воспоминание обращает человека вспять, вынуждает его повторять *то, что было, в обратном порядке*¹⁶, – подлинное же повторение заставляет человека, *вспоминая, предвосхищать то, что будет*» [15, с. 8].

Здесь мы должны вновь вернуться к фигурам пророка и поэта. Данте, пройдя через очистительный огонь в XXVIII песни Чистилища (см. сноску № 12), обретает подлинную свободу воли – ту самую, которая не испорчена действием первородного греха¹⁷: «Его [Данте] свободная воля исцелена, выпрямлена, освобождена от страстей – и теперь можно слушаться собственного желания¹⁸», и далее он видит сон, «который часто знает, что будет, прежде, чем оно настало» [11, с. 80, 85]. Пророк, проходя через полное самоотречение («как труп¹⁹ в пустыне я лежал»), обретает власть над конечным – возможность «жечь сердца людей». И та, и другая модальность направляет поэта и пророка к будущему; вернее, само противоречие времени как длительности здесь снимается в понятии момента и повторения. То, что пожелает поэт, что произнесет пророк, на что дерзнет рыцарь веры, и есть будущее, «ибо силой абсурда все же возможно, что Бог сделает нечто совершенно иное. Так что [Авраам] не говорит никакой неправды, но он и вообще ничего не говорит, ибо он “говорит на неизвестном языке”» [2, с. 108].

Однако нам следует указать еще на одно противоречие в структуре «абсолютного отношения к абсолютному», которое нами до сих пор умалчивалось. Речь идет о противоречии между субъектностью пророка и субъектностью Бога, на которое указывает, например, В. Н. Лосский [7, с. 167–168] и Дж. Агамбен [18, с. 83–85]. Согласно этим авторам, в пророчестве пророк не обретает свою подлинную волю, но лишь механически подчиняется воле божественной. Правда, в дальнейшем тексте Лосский вопреки указанному тезису подчеркивает возможность *богоборчества* как реализации «Божественной педагогики»: «Это испытание [речь

¹⁴ Ср. с уже упомянутым движением рыцаря самоотречения: «В то самое мгновение, когда он ближе всего к [вечности], он внезапно обнаруживает, что позабыл нечто и потому непременно должен вернуться назад».

¹⁵ Ср. со словами Кьеркегора, которые настойчиво цитирует Шестов в «Киргегарде и экзистенциальной философии»: «Понятие, противоположное греху, есть не добродетель, а свобода»; «противоположное понятие греху есть вера» [16, с. 20].

¹⁶ Ср.: «Тайная связь между желанием и истиной – это ключевой момент для философско-теологической конструкции Мариона. ...Любое наше познание есть «познание любовью», само наше понимание вещей зависимо от аффективной настроенности, ...роль аскетики – *не в избавлении от страстей, а в творческой работе над ними*» [17, с. 33]. О роли страсти в философии Кьеркегора говорить излишне, ибо «вера же поистине есть страсть» [2, с. 64].

¹⁷ Ср. с известными словами Сократа: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним – умиранием и смертью» (Платон «Федон», 64a-b).

идет как раз об испытании Авраама – Н. С.] есть иногда и *борьба*, ибо Бог хочет, чтобы свобода человека не только могла Ему сопротивляться, но и принуждала Его если не открывать Свое *Имя*, то по крайней мере *благословять*» [7, с. 170]. Вспоможем парадоксальном ключе формулирует свой тезис и Агамбен: «Кто такой пророк? Прежде всего, это человек, находящийся в непосредственном отношении с *gناه Jahwe*, дыханием Яхве, и получающий от Бога *слово*, которое ему самому не принадлежит... Однако в иудаизме пророчество не является институцией с четко определенными функциями и фигурами: скорее он представляет собой нечто вроде *силы* или *напряжения*, всегда в *борьбе* против других сил, пытающихся ограничить его в модальностях и особенно во времени».

Итак, в определении пророка, данном Агамбеном, сходятся все ключевые пункты, или «опознавательные знаки», вокруг которых разворачивалось наше рассуждение. Пророк, рыцарь веры пребывает в состоянии борьбы: против себя и своих возможностей, но также и против Абсолюта, взятого в аспекте Хроноса, статичного закона длительности, обусловленного привычкой. В таком случае «абсолютное отношение к абсолюту» следует понимать как мгновение, из которого проистекает самое время, слово о будущем, которое (1) формирует говорящего, будучи следствием его «выпрямленной воли» и (2) наделяет его властью над конечным: «глаголом жечь сердца людей».

Список используемой литературы

1. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений в тридцати томах / АН СССР, Институт русской литературы (Пушкинский дом); [редкол.: В.Г. Базанов (гл. ред.), Г. М. Фридлиндер (зам. гл. ред.), В. В. Виноградов и др.] – Наука. Ленинградское отделение, 1972–1990.
2. Кьеркегор, С. Страх и трепет: Пер. с дат. – М.: Республика, 1993. – 383 с.
3. Пушкин, А. С. Сочинения. В 3-х т. Т. 1. – М.: Худож. лит., 1985. С. 385.
4. Алигьери, Данте. Божественная комедия. Новая Жизнь / Данте Алигьери; пер. с ит. М. Лозинского, А. Эфроса. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 960 с.
5. Благой, Д. Д. Данте в сознании и в творчестве Пушкина. «Историко-филологические исследования. Сборник статей к 75-летию академика Н. И. Конрада». М.: Изд-во АН СССР, 1967. Стр. 235–244.
6. Мамардашвили, М. К. Психологическая топология пути. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. – 1072 с.
7. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия. Догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Рещиковой. – М.: Академический проект; Парадигма, 2015. – 543 с.
8. Юм, Д. Исследование о человеческом разумении. – М.: РИПОЛ классик, 2018. 322 с.
9. Ямпольская, А. В. Неохайдегерианский синтез? Размышления над книгой Ж.-Л. Мариона «Идол и дистанция» / А. В. Ямпольская // Вопросы философии, 2011. – № 1. – С. 173–180.
10. Вдовина, Г. В. Химеры в лесах схоластики. *Ens rationis* и объективное бытие: монография / СПб.: Изд-во СПбДА: Изд-во РГПУ им А. И. Герцена, 2021.

C.37.

11. Седякова, О. А. Перевести Данте. – СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2020. – 128 с.

12. Манусакис, Дж. П. Бог после метафизики. Богословская эстетика. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 416 с.

13. Кант, И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2014. – 736 с.

14. Кругликов, С. Т. Повторение Кьеркегора как тождество субъекта / Credo New. 2016. № 2 (86). [Электронный ресурс] / С. Т. Кругликов. URL: <http://credo-new.ru/archives/783> (Дата обращения 12.10.2021).

15. Кьеркегор, С. Повторение. М.: Лабиринт. 1997. – 160 с.

16. Шестов, Л. И. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне) – М.: Прогресс – Гнозис, 1992 – 304 с.

17. Ямпольская, А. В. Предисловие / Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. – М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. – 159 с.

18. Агамбен, Д. Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам / Джорджо Агамбен; пер. с итал. С. Ермакова. – М.: Новое литературное обозрение, 2018. – 224 с.

N. K. Siundiukov

HOW IS AN «ABSOLUTE RELATION TO THE ABSOLUTE» POSSIBLE?

***Annotation:** The purpose of this article is to clarify the argumentation behind Kierkegaard's definition of faith as an «absolute relation to the absolute». Starting from the religious intuitions of Pushkin and Dante, the author reveals the peculiarities of Kierkegaard's position. It is shown that all three authors understand the essence of religious transformation in a similar way: through the action of divine love, reversible with divine severity. In his definition of faith, Kierkegaard focuses on two existential acts, or «movements»: renunciation and acquisition. Renunciation is understood as an act of philosophical reflection that leads the subject to the universal, but the «universal» itself turns out to be fraught with despair. In turn, overcoming this despair is possible through addressing the problems of mediation and temporality, i.e. considering the relationship between eternity and the «moment», Chronos and Kairos. The prophet, or «knight of faith» is characterized by overcoming Chronos and gaining power over Kairos. The inner dialectic of Kierkegaard's religious position is revealed, according to which faith as an «absolute relation to the absolute» is the removal of mediation by means of a paradox.*

***Keywords:** faith, paradox, self-renunciation, mediation, absolute, prophet, God-fighting*

References

1. Dostoevsky, F. M. Polnoe sobranie sochineniy v tridzati tomah [Complete works in thirty volumes]. – М.: Nauka, 1972–1990.

2. Kierkegaard, S. Strah i trepet [Fear and awe]. – М: Respublica, 1993. – 383 s.

3. Pushkin, A. S. Sochineniya. V treh tomah, tom 1 [Essays. In 3 volumes, vol. 1]. – Moscow: Khud. lit., 1985. S. 385.

4. Alighieri, D. *Bozhestvennaya comediya. Novaya Zhizn* [The divine comedy. New Life]. – SPb: Azbuka, Azbuka-Atticus, 2014. – 960 s.
5. Blagoy, D. D. *Dante v soznaniyi i tvorchestve Pushkina* [Dante in the mind and in the works of Pushkin] / *Istoriko-philologicheskiye issledovaniya. Sbornik statey k 75- letiyu akademika N. I. Konrada* [Historical and philological research. Collection of articles for the 75th anniversary of Academician N. I. Konrad]. M.: Izdatelstvo AN SSSR, 1967. S. 235–244.
6. Mamardashvili, M. K. *Psihologicheskaya topologiya puti* [Psychological topology of the path]. – Moscow: Fond Meraba Mamardashvili, 2015. – 1072 s.
7. Lossky, V. N. *Oчерк misticheskogo bogosloviya. Dogmaticeskoe bogoslovie* [An essay on mystical theology. Dogmatic theology] – M.: Akademicheskiiy proekt; Paradigma, 2015. – 543 s.
8. Hume, D. *Issledovaniye o chelovecheskom razumenii* [Research on human understanding]. – M.: RIPOL classic, 2018. 322 s.
9. Yampolskaya, A. V. *Neohaydeggerianskiy sintez? Razmyshleniya nad knigoy Zh.-L. Mariona «Idol I distanciya»* [Neo-Heideggerian synthesis? Reflections on the book by J.-L. Marion “Idol and distance»] / A.V. Yampolskaya // *Voprosy filosofii*, 2011. – №. 1. – S. 173–180.
10. Vdovina, G. V. *Himery v leash sholastiki. Ens rations i objektivnoe bitiye : monografiya* [Chimeras in the forests of Scholasticism. Ens rationis and objective being : monograph] / SPb.: Izdatelstvo SPbDA : Izdatelstvo RGPU im. Gerzena, 2021. S. 37.
11. Sedakova, O. A. *Perevesti Dante* [Translate Dante]. – SPb: Izdatelstvo Ivana Limbaha, 2020. – 128 s.
12. Manussakis, J. P. *Bog posle metafiziki. Bogoslovskaya estetika* [God after Metaphysics. Theological aesthetics]. - K.: DUH I LITERA, 2014. – 416 s.
13. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. – M.: Eksmo, 2014. – 736 s.
14. Kruglikov, S. T. *Povtorenie Kjerkegora kak tozhdestvo subjekta* [Kierkegaard's repetition as the identity of the subject] / *Credo New*. 2016. №. 2 (86).
15. Kierkegaard, S. *Povtorenie* [Repetition]. M.: Labyrinth. 1997. –160 s.
16. Shestov, L. I. *Kirgegard I ekzistenciaknaya filosofiya* [Kierkegaard and existential philosophy]. – M.: Progress - Gnosis, 1992. – 304 s.
17. Yampolskaya, A. V. *Predislovie* [Preface] / Marion J.-L. *Ego, ili nadelennyi soboy* [Ego, or Endowed with himself]. – M.: RIPOL classic / Pangloss, 2019 – 159 s.
18. Agamben, G. *Ostavsheesya vremya: Kommentariy k Poslaniya k Rimlyanam* [The remaining time: Commentary on the Epistle to the Romans]. – M.: NLO, 2018. – 224s.

Сведения об авторе

Сюндюков Никита Кириллович – старший преподаватель Северо-Западного института управления РАНХиГС, старший преподаватель Русской Христианской Гуманитарной Академии, г. Санкт-Петербург. E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

Siundiukov Nikita Kirillovich – senior lecturer at North-West Academy of Management, senior lecturer at Russian Christian Academy for Humanities, Saint Petersburg. E-mail: nick.syundyukov@gmail.com

УДК 291.1

DOI 10.37279/2413-1695-2022-7-2-31-40

УЧЕНИЕ ОБ ЭНЕРГИЯХ С. С. ХОРУЖЕГО В СВЕТЕ ЭНЕРГЕТИЗМА
П. А. ФЛОРЕНСКОГО И А. Ф. ЛОСЕВА

С.В. Фёдоров

*соискатель ученой степени кандидата наук, Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, кафедра философии, г. Омск,
E-mail: jettull@mail.ru*

***Аннотация:** В данной статье предпринята попытка прояснить философско-методологические основания С. С. Хоружего (1941–2020), с позиции которых он осуществляет критику энергетизма П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Делается вывод об экзистенциализме первого, о том, что осуществляемая им критика неоплатонизма как эссенциализма связана с ошибочной экстраполяцией картезианских в своей основе представлений на неоплатонизм. Позиция самого С. С. Хоружего раскрывается как следование субъективно-идеалистической философской традиции, в рамках которой невозможно раскрыть суть соотношения между трансцендентной сущностью и имманентными энергиями. Как альтернатива данной традиции раскрывается диалектика, самодвижение категорий, на основе которого А. Ф. Лосев выводит понятия «энергии» и «имени». Показано, как непознаваемая сущность может быть познана в своем «трипостасном» бытии. С опорой на А. Ф. Лосева раскрыта диалектика «трипостасности», необходимость «софийного момента» и переход его к «энергиям» и «имени», через которые сущность соотносится с инобытием. Сделан вывод о том, что именно диалектика позволяет преодолеть односторонности рационализма и агностицизма, следовать традиционной для русской религиозной философии критике отвлеченных начал ради цельного живого знания.*

***Ключевые слова:** сущность, энергия, эссенциализм, феноменализм, диалектика, имя.*

В православном богословии есть интересное с философской точки зрения учение, касающееся соотношения сущности и энергий. Начиная с XIV века и по сегодняшний день это учение является источником многочисленных философских дискуссий [1, с. 380]. Часто возобновление этих дискуссий связано с поворотными моментами в той или иной философской, идеологической повестке дня. При этом данное учение используется для продвижения любых, порой совершенно чуждых святоотеческой традиции идеологий. Такое несоответствие может быть долгое время не проясненным, скрытым, но в любом случае в долгосрочной перспективе оно приводит к путанице и непоследовательности, в конце концов, оно подпитывает деструктивные процессы в жизни традиции.

На наш взгляд, сегодня вновь стоит вспомнить об этом учении и его сути. Прошла четверть века с выхода статьи С. С. Хоружего «Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки». Эта статья касается вопроса о данном учении и при этом кажется нам ярким выражением определенных тенденций в отечественной философии, которые теперь, благодаря некоторой дистанции, предстают в новом свете.

Рассмотрим общие контуры статьи. С. С. Хоружий в ее первой половине хорошо раскрывает «жизнетворчество» П. А. Флоренского, справедливо указывает на его символизм как альтернативу абстрактной метафизике. Интересна гипотеза относительно персональной мифологемы П. А. Флоренского, содержательно раскрыты темы космологии, пространства, культа и многое другое. Однако во второй половине статьи С. С. Хоружий сосредотачивается на симпатиях П. А. Флоренского к античности. Возникают не вполне обоснованные тезисы. Мистика смерти П. А. Флоренского отождествляется с орфизмом, его космос – с античным космосом, ему приписывается античный антиисторизм, делается вывод о том, что «вместо драмы человеческой свободы перед нами снова – круговращение небесных сфер» [2, с. 549]. Поразительно, но факт: автора глубоко персоналистской работы «Столп и утверждение истины» пытаются выставить античным мыслителем, не ведающим специфики личностного начала.

Далее выделяется основной пункт критики – энергетизм П. А. Флоренского (заодно и энергетизм С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева). В этом неоплатоническом энергетизме С. С. Хоружий находит «вопиющее искажение православного богословия энергий... онтологию сущностного соединения феномена и ноумена, здешнего и божественного бытия» [2, с. 543]. То есть отступление от учения Григория Паламы, замену православного «не по сущности, а по энергии» языческим «и по сущности, и по энергии». С. С. Хоружий обвиняет в этом всё имяславие, в конечном счете, всю традицию всеединства, всех причастных к «религиозному материализму». В конце статьи делается вывод о том, что «в цельном контексте русской духовности идеи Флоренского и его философия являются скорее периферийными, маргинальными по отношению к некоему центральному руслу» [2, с. 557]. Причем «философии, целиком отвечающей этому руслу, пожалуй, и не было еще создано в России» [2, с. 557].

Попытаемся, насколько это будет в наших силах, понять, что С. С. Хоружий имеет в виду под «центральным руслом» русской духовности, разобраться, какая философская традиция ближе всего к указанному догмату. Начнем с учения о сущности и энергиях.

Энергетизм П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова и А. Ф. Лосева является философским осмыслением учения святителя Григория Паламы о непознаваемости Божественной сущности и о познаваемости Бога в нетварных энергиях. Богословская суть этого учения может быть сведена к следующим моментам: сущность апофатична, невыразима, именуема, энергия же именуема, выразима, познаваема; энергия есть нетварная Божественная благодать; различие в Боге между сущностью и энергией не делает Бога чем-то сложным и множественным; энергия

отлична, но не отделена от сущности, это Сам Бог, энергию можно именовать «Богом»; причастность Богу есть причастность Его энергиям, но не сущности.

Это богословское учение было выработано в полемике с Варлаамом Калабрийским. Последний (по замечанию А. Ф. Лосева «кантианец XIV века») держался установки, согласно которой в вопросах веры разумом ничего доказать нельзя. Он «хотел вывести вторичность любых догматов и предложить это воззрение как почву для объединения Церквей» [1, с. 353–354]. Однако его догматический релятивизм не был принят ни католиками, ни православными.

Главное, на что опирался Варлаам, это абсолютная непознаваемость Бога. После поверхностного знакомства с исихастами он сделал вывод о том, что «священно-безмолвствующие» впадают в «соблазнительное бесовидение», когда говорят о таинственном чувстве Бога во время молитвы, о нетварном Фаворском свете. Он увидел в их позиции двубожие и мессалианство, отступление от позиции, согласно которой нетварен только Бог [1].

Для Григория Паламы абсолютная непознаваемость Бога означала разрыв между Богом и тварным миром, то есть потерю всякой благодати, всякого реального общения с Богом. В связи с этим он и выдвинул учение, соединяющее апофатизм сущности и познаваемость энергий. Единый Бог одновременно непознаваем в своей сущности и познаваем в своих энергиях. Термин «энергия» вероятно был взят у Аристотеля [1, с. 375], но при этом энергия была рассмотрена как проявление трансцендентной непознаваемой сущности, аналога которой у Аристотеля нет.

Русские религиозные философы: П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев, – (в том числе в связи с актуальной для их времени проблемой имяславия) обратились к этому учению. Каждый из них в разных работах четко прописал необходимость разграничения нетварных божественных энергий и тварного бытия. У каждого из них, в связи с этим, возникли те или иные конструкции (символистские, антиномические, диалектические). Однако С. С. Хоружий объявляет эти конструкции и решения маргинальными и предлагает взамен свои. Рассмотрим энергетизм С. С. Хоружего, опираясь на его работу «К феноменологии аскезы».

С. С. Хоружий исходит из противопоставления западно-христианской и восточно-христианской традиций. «...Мы находим, в целом, присущим западной традиции – или, по крайней мере, преобладающим в ней – эссенциальный дискурс (речь о сущностях, идеях, началах, телосах...); восточной же, православной традиции мы считаем присущим энергийный дискурс (речь об энергиях – устремлениях, импульсах, волениях, “выступлениях”...)» [3, с. 12]. Подобное разделение возникло из-за большого влияния на западе античной философии, в частности, аристотелизма и неоплатонизма. На востоке же господствовала «чистая патристика» как «опыт концептуализации энергийной стихии мистического диалогизма личного Богообщения человека» [3, с. 13]. Сразу заметим, что подобное разделение крайне дискуссионно.

Эссенциализм, по мнению С. С. Хоружего, опирается на античную философию, которой присущ «антропологический дуализм язычества» [3, с. 146]. Так, неоплатоники, оказывается, были принципиальными дуалистами, поэтому они

занимались в основном освобождением ума от тела, созерцанием чистых сущностей, шли путем отвлеченных созерцаний. Поэтому в неоплатонизме речь идет о соединении одного лишь ума с Богом. Отсюда всякое учение о сущностях, идеях, формах, целях, оказывается чистым рационализмом, отрывом от живого Богообщения.

В связи с этим нужна ориентация на «энергийный дискурс», в котором энергия берется как «бытие-действие», в котором она «автономизированная и деэссенциализованная» [3, с. 17]. Нужно опираться на дискурс событий – обналичиваемых, виртуальных, событий трансцендирования. Только так возникнет желаемый «диалогизм». Здесь конечно же пересматривается аристотелевское понятие энергии. Нужно «формирование нового, плюралистического понятия энергии, на место классического» [3, с. 41]. Вводятся «категории установки» и «категории процесса». Акцент смещается на процессуальность и динамичность. «Человек дан себе лишь в своих проявлениях, деятельности, динамике, и его самонаблюдение содержательно, лишь когда оно направляется на эту динамику» [3, с. 196–197]. Духовный труд человека в своих истоках отделяется от всякой сущности и энтелехии. Исполнение духовного подвига это «не достижение твердого назначения и не (само)реализация неотъемлемой сущности... Это – реализация некоей тяги, неких потенций, стремлений или даже “томлений” – импульсов подлинных, однако вполне могущих и не осуществиться» [3, с. 76]. С. С. Хоружий подчеркивает хаотичность эмпирических энергий человека и называет это «энергийным образом человека» [3, с. 43]. Акцентируется стихийность и произвольность духовной жизни. «Состояние сознания – определенное положение или расположение, конфигурация всех духовно-душевных энергий человека, т. е. определенная структура; но это энергийная, а не эссенциальная структура. Это значит, что за образующими ее энергиями “ничего не стоит”: она не является, вообще говоря, реализацией, воплощением какой-либо сущности, формы или цели и потому не может характеризоваться устойчивым, самоподдерживающимся пребыванием» [3, с. 231]. Здесь проявляются очевидные очертания синергетики.

Довольно-таки удивительным фактом оказывается то, что С. С. Хоружий находит подобную синергетику в восточном православии и даже объявляет ее «центральным руслом» последнего. Во-первых, С. С. Хоружий исходит из того, что основной опорой православной традиции является аскетика и ее опытный дискурс. Центральным стягом традиции оказывается духовный подвиг, а именно практика обожения, и ее детально разработанный в исихазме «метод». Отсюда и «энергийный дискурс». «Категории исихастского подвига... это суть категории динамические (категории процесса, деятельности) и опытные, характеризующие феномены реальной практики, а не теоретические конструкты» [3, с. 28]. Исихазм «более деятелен и радикален, он – непрерывный труд само-преобразования, аутотрансформации – к Общению и в Общении» [3, с. 31]. Таким образом, православие оказывается центрированным на личных усилиях каждого верующего, главное – личный подвиг и его «энергийный» аспект. Во-вторых, что еще более удивительно, «деятельность подвижника по созданию обустройства Подвига имеет внутреннее сходство с деятельностью... философа-феноменолога» [3, с. 77], «[Мы]

отмечаем некую общность исихастских позиций и проблематики с феноменологией» [3, с. 216]. Как и в феноменологии, «здесь хотят обеспечить протекание определенного процесса... в чистоте, без помех. Точно так же обнаруживают, что это протекание затруднено, искажено или прямо невозможно в обычных условиях» [3, с. 77]. Возникает потребность в феноменологической редукции, в исследовании «интенциональности».

Наконец, в-третьих, в связи с акцентом на динамичной практике, на синергетике и феноменологии текучих «энергий» С. С. Хоружий принижает роль слова, имени. Оказывается, ведущую роль в православии играет «дискурс без подлежащего, не именной, а глагольный дискурс» [3, с. 18]. Рассуждая о молитве, С. С. Хоружий использует термины обращение, ответ, беседа, диалог. И практически совсем не говорит о слове и имени. Важна «довербальная молитва» [3, с. 56], главное – «уловление энергий». Покаяние (*metanoia*) трактуется прежде всего как «перемена энергийного образа» [3, с. 64]. «Покаяние – возрождение к свободе; свергая иго страстей, оно возвращает существованию человека его изначальный характер онтологической открытости» [3, с. 69]. Открытость (в духе М. Хайдеггера) здесь явно играет определяющую роль. Апостольское «в начале было Слово» уходит на второй план.

Таким образом, у С. С. Хоружего получается, что вся античная философия – это абстрактная дуалистическая метафизика и, соответственно, аристотелевское понимание энергии в корне дуалистично. А восточно-христианское понимание энергии «холистично» благодаря анти-эссенциализму, «динамизму», «открытости», практической, «персоналистской» ориентации только на чисто «энергийное» существование человека и его устремления, импульсы, воления, «выступления». Если называть вещи своими именами, то становится очевидным, что эта позиция – экзистенциализм и субъективный идеализм, подкрепленный феноменологией М. Хайдеггера.

Весь пафос экзистенциализма связан с его борьбой с классическим эссенциализмом Р. Декарта. Основной пункт всей этой борьбы – разделение на *res cogitans* и *res extensa*. Для античной философии подобное разделение – нонсенс, но С. С. Хоружий этого не понимает, и неоплатоники оказываются у него картезианцами. Увлекаясь полемикой с картезианским эссенциализмом, С. С. Хоружий отбрасывает понятие сущности, впадая тем самым в абсолютный феноменализм (что уже не стыкуется с догматом). Что же остается в этом феноменализме? Субъективный опыт, «устремления, импульсы, воления, выступления». Во-первых, этот опыт хаотичен, полон всяких случайностей и, поэтому, постоянное субъективное «усилие» становится центральным аспектом. Во-вторых, этот опыт всегда индивидуален, и, поэтому, на первый план выходит феноменология, по сути – сплошная интроспекция. Без «усилия» и интроспекции, как выясняется, нечего и думать о православии. Мы, конечно, не отрицаем важности необходимости этих моментов. Но важно понять, какая картина получается в целом. В этой картине становится чем-то второстепенным всякий коллективизм, живая соборность. Здесь умалется значение благодати как дара, который дается часто вопреки всяким «усилиям» и тем более «методам». Здесь вообще не остается

места «энергиям», которые являлись бы не только субъективно, но и объективно. Что же тогда такое причастие? Оно бессмысленно, если человек не является аскетом или феноменологом? Зачем тогда причащать детей?

Вот здесь и возникает та ситуация, о которой писал П. А. Флоренский, когда он сформулировал истинный вопрос кантовской философии: «Как и почему невозможен культ?». Экзистенциализм, разрывая с отвлеченным эссенциализмом, превращается в столь же отвлеченный субъективный феноменализм. Таинство теряет свой объективный, диалектико-символический смысл. Сущность остается по ту сторону человеческого существования. То, что свершается в изолированном субъекте и не является выражением трансцендентных сил, невозможно назвать культом. С этим и боролся Григорий Палама и этого не понимал Варлаам.

Центральным руслом русской духовности всегда была борьба с «отвлеченными началами» [4]. Для П. А. Флоренского символ является бытием, соединяющим субъективное и объективное, индивидуальное и всеобщее, имманентное и трансцендентное. «Символ – такого рода существо, энергия которого срастворена с энергией другого, высшего существа» [5, с. 359]. Причем именно символическое слово является связующим звеном, высшим проявлением «энергий». «Человеческая же деятельность, или культура, – а в самой сути своей, у жизненного узла, – культ, – существенно словесна... Всякое действие, поскольку оно человеческо, т. е. есть действие, а не природный процесс, в своей сути есть слово, а внешний факт, внешне-фактическая сторона его – материя слова» [6, с. 410].

Систематическое, детальное учение о сущности и энергиях было разработано А. Ф. Лосевым. Поскольку богословское учение антиномично, наиболее адекватным философским методом его осмысления является диалектика. Она позволяет выразить цельность всего учения, представить все его моменты в их взаимном порождении (выведении).

Начнем с непознаваемой сущности. Абсолютная сущность (точнее, сверх-сущее) есть то начало, которое до бытия. Это то самое, что затем бытийствует, разворачивается в своей активности, становится, обладает признаками и т. д. Это – «самое само», которое не есть «ни один из его признаков, ни все его признаки, взятые вместе» [7, с. 311]. Это сверх-сущее, тот момент в Боге, который выше всякого бытия и познания, который является великой тайной, источником непостижимой воли Творца.

Когда мы так рассматриваем сверх-сущее, то становится очевидным, что этот момент выше бытия, то есть о нем нельзя сказать, что сверх-сущее есть. Оно не вписывается в примитивное и однозначное «есть». Но если мы на этом остановимся, если мы признаем, что Бог как сверх-сущее только выше бытия и познания, только непостижим, то мы лишимся всякой религии. Мы получим агностицизм, отрицание всякого откровения, всякого определенного лика. Мы получим в конечном счете пустоту вместо Бога, атеизм.

Но религия не останавливается на утверждении о непознаваемости Бога. Бог открывает себя, Бог есть, абсолютное «сверх-сущее» есть. И стоит произнести это «есть», как с необходимостью возникает целая система определений, без которых это «есть» не состоится. Быть – значит быть как-то положенным, как-то

определенным. Определенность есть отличие от инобытия. Бог отличается от инобытия своей абсолютной «триипостасностью». Эта «триипостасность» укоренена в непознаваемой «сверх-сущей бездне», но, поскольку она есть уже не сама бездна, но некая определенность, в ней уже прослеживается логика, ее можно познавать. Бог-Отец явно выступает как порождающее начало, как «одно», которое выше бытия и познания. Бог-Сын выступает как умное начало, Логос, собственно источник различности, разумного осмысления. Бог-Дух выступает как животворящее начало, как самодвижение, абсолютное становление. Это три лица, но их функции вполне выводимы диалектически, так как «сверх-сущее одно», полагая свое иное, переходит тем самым в расчлененность и разумную дифференцированность («эйдос», «Ум»), а затем эта дифференцированность с необходимостью проявляется и как единство с иным, то есть как становление, самодвижение («пневма», «душа»). Причем, если оставаться на почве чистой диалектики, то «одно», «эйдос» и «становление» не находятся в иерархических отношениях (по закону «диалектического мига») [8].

Поскольку три начала ипостасности можно рассматривать как последовательное диалектическое развертывание, то возникает и следующий диалектический шаг. Последним моментом было становление. Оно по законам диалектики переходит в ставшее, так как единство «сущего» и «иноного» в становлении предстает как то, в чем гаснет их различие. Так в становлении «сверх-сущее» становится наличным бытием. Причем это наличное бытие при его дальнейшем развертывании проявляется как граница, конечное и одновременно бесконечное. А это есть соотнесенность с самим собой, для-себя-бытие.

Таким образом, ставшее это, с одной стороны, наличное бытие, а, с другой стороны, для-себя-бытие, возврат «сущего» к самому себе. Именно этот пункт и есть та самая «София», о которой так много писали русские философы. Это не четвертое лицо Троицы, это Царство Божие как факт, как особая действительность, возврат «сущего» к себе. Бог с этой точки зрения есть не только апофатическая сущность, но и особая действительность, реальность, особая «материя». Речь идет не о чувственной, но о неоплатонической «умной материи». Бог не есть чистая абстракция, не есть чистая идея. Это было бы вульгарным спиритуализмом. В Боге есть момент «умной материи», «софийного тела». Русские философы не могли мыслить Бога как одностороннее, только идеальное образование.

Таким образом, «софийное начало утверждает и полагает саму триипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы телом» [9, с. 220]. Это – для-себя-бытие, которое проявляется на фоне инобытия. Чем же отличается инобытие от «софийного начала»? Как раз тем, что оно никогда не может быть вполне «бытием-для-себя». Инобытие есть иное сущности, по сути – небытие. Оно существует лишь по причастию «сверх-сущему».

В связи с этим возникает дальнейший ход диалектической мысли. Для-себя-бытие, «софийное начало» не может перейти в иное, как это было раньше. Неопределенное «одно» переходило в свое иное и становилось «сущим», определенным на фоне иноного. «Сущее» («эйдос») переходило в иное и становилось становлением. Становление переходило в иное и становилось ставшим, а в итоге –

бесконечностью, для-себя-бытием. Но тут произошел возврат к себе. Для него нет больше иного, которое бы не было им учтено. Оно есть то, что по определению больше не будет никуда переходить. Оно теперь соотносится с иным, не переходя в него.

Так возникает новая категория, новый первопринцип – «энергия». «Энергия» и есть соотнесенность для-себя-бытия сущности с инобытием, выражение сущности. В свете второго начала «энергия» есть «смысловая энергия сущности». По А. Ф. Лосеву, это и есть имя. «Имя содержится в бытии триипостасном как предел всех возможных его проявлений и воплощений...» [9, с. 223]. В связи с тем, что энергия и имя есть лишь соотнесенность с инобытием, лишь выражение сущности, «имя не привносит в сущности никакого нового содержания...» [8, с. 158]. Имя «неотделимо от своей сущности и составляет один факт с нею; но оно отлично от сущности и есть не сущность, но выражение, образ, понимаемый лик ее...» [8, с. 170].

Инобытие же является новым фактом, другой сущностью. Основная сущность лишь повторяется в нем, заново создается в нем. «Энергия сущности, играющая роль одного, не сопрягается в одну сущность с вещью, играющей роль одного, но навеки отлична от нее» [8, с. 182]. Энергия сущности содержится в каждой вещи инобытия как ее прообраз, порождающая модель. Сама инобытийная вещь – копия сущности, та или иная реализация прообраза. Если это совершенная копия, то это «первозданная вещь». Реализация такой «первозданной вещи» в алогической истории – «чудо», на основе которого возникает миф, личный символ.

С нашей точки зрения, в данном диалектическом учении нет отступления от православного богословия энергий. Налицо четкое разграничение тварного и нетварного. Дано философское систематическое выведение и обоснование учения о сущности и энергиях.

Итак, с позиции паламизма культ, религиозная жизнь невозможны в условиях разделения сущности и энергий. Отвлеченный эссенциализм, а также феноменализм, агностицизм, рационализм делают невозможным реальное Богообщение. Духовность деградирует до форм абстрактного спиритуализма или абстрактного натурализма. На наш взгляд, вполне понять единство различных сущности и энергий способна лишь символическая диалектика. С. С. Хоружий под влиянием М. Хайдеггера этого не учитывает и критикует на основе экзистенциализма «эссенциализм» П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Однако эта критика бьет мимо цели, так как истинный «эссенциализм» восходит к Р. Декарту, к разделению *res cogitans* и *res extensa*. Символизм же и диалектика русских мыслителей преодолевают подобное разделение. Не случайно, русская религиозная философия стоит на критике отвлеченных начал и на утверждении диалектического всеединства. Именно на этих основаниях можно преодолеть крайности отвлеченного мистицизма и отвлеченного рационализма.

Список используемой литературы

1. Вениаминов, В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы / В. Вениаминов (В. В. Биbihин) // Григорий Палама Триады в защиту священно-безмолвствующих. – М.: Канон, 1995. – С. 344–381.
2. Хоружий, С. С. Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки / С. С. Хоружий // П. А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 1996. – С. 525–557.
3. Хоружий, С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.
4. Соловьев, В. С. Критика отвлеченных начал / В. С. Соловьев // Сочинения в 2 т. Т. I. – М.: Мысль, 1990. – С. 581–756.
5. Флоренский, П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) / П. А. Флоренский // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). – М.: Мысль, 2000. – 621 с.
6. Флоренский, П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антропологии) / П. А. Флоренский. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
7. Loseв, А. Ф. Самое само / А. Ф. Loseв // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 299–526.
8. Loseв, А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Loseв // Бытие – имя – космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 61–612.
9. Loseв, А. Ф. Миф – развернутое магическое имя / А. Ф. Loseв // Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. – С. 217–232.

S. V. Fedorov

**THE DOCTRINE OF THE ENERGIES BY S. S. KHORUZHIIY IN LIGHT OF
THE ENERGETISM BY P. A. FLORENSKY AND A. F. LOSEV.**

Annotation: This article attempts to clarify the philosophical foundations of S. S. Khoruzhiy, from the position of which he criticizes the energetism of P. A. Florensky and A. F. Losev. The conclusion is made about the existentialism of the former, that his criticism of Neoplatonism as essentialism is connected with the erroneous extrapolation of Cartesian conceptions to Neoplatonism. The position of S. S. Khoruzhiy himself is revealed as following a subjective-idealistic philosophical tradition, within the framework of which it is impossible to reveal the essence of the relationship between the transcendentessence and immanent energies. As an alternative to this tradition, the dialectic, self-movement of categories is revealed, on the basis of which A. F. Losev deduces the concepts of "energy" and "name". It is shown how an unknowable entity can be known in its "three-hypostasis" being. Based on A. F. Losev, the dialectic of "three-hypostasis", the necessity of the "sophia moment" and its transition to "energies" and "name", through which the essence correlates with otherness, is revealed. The conclusion is made that it is dialectics that allows overcoming the one-sidedness of rationalism and agnosticism, following the traditional criticism of abstract principles for the sake of a whole living knowledge for Russian religious philosophy.

Keywords: *essence, energy, essentialism, phenomenism, dialectic, name.*

References

1. Veniaminov, V. Kratkie svedeniya o zhitii i mysli sv. Grigorija Palamy [Brief Information About The Life and Thoughts of St. Gregory Palamas] / V. Veniaminov (V. V. Bibihin) // St. Gregory Palamas Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolvstvujushhih [Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. — M.: Kanon, 1995. — S. 344-381.
2. Khoruzhiy, S. S. Filosofsky simbolizm P. A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki [The Philosophical Symbolism by P. A. Florensky and Its Origins] / S. S. Khoruzhiy // P. A. Florensky: pro et contra / Sost., vstup. st., primech. i bibliogr. K. G. Isupova. — SPb.: RHGI, 1996. — S. 525-557.
3. Khoruzhiy, S. S. K fenomenologii askezy [To The Phenomenology of Asceticism] / S. S. Khoruzhiy. — M.: Izdatel'stvo gumanitarnoj literatury, 1998. — 352 s.
4. Solovyev, V. S. Kritika otvlechennykh nachal [The Critique of Abstract Principles] / V. S. Solovyev // Sochineniya v 2 t. T. I. — M.: Mysl', 1990. — S. 581-756.
5. Florensky, P. A. U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoj metafiziki) [At The Watersheds of Thought (The Features of Concrete Metaphysics)] / P. A. Florensky // Sochineniya. V 4 t. T. 3 (1). — M.: Mysl', 2000. — 621 s.
6. Florensky, P. A. Sbranie sochinenij. Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej) [The Philosophy of Cult (The Experience of Orthodox Anthropology)] / P. A. Florensky. — M.: Mysl', 2004. — 685 s.
7. Losev, A. F. Samoe samo [The Very Oneself] / A. F. Losev // Mif — Chislo — Sushhnost' [Myth — Number — Essence]. — M.: Mysl', 1994. — S. 299-526.
8. Losev, A. F. Antichnyj kosmos i sovremennaja nauka [The Ancient Cosmos and Contemporary Science] / A. F. Losev // Bytie — imja — kosmos [Being — Name — Cosmos]. — M.: Mysl', 1993. — S. 61-612.
9. Losev, A. F. Mif — razvernutoe magicheskoe imja [Myth Is An Unfolded Magical Name] / A. F. Losev // Mif — Chislo — Sushhnost' [Myth — Number — Essence]. — M.: Mysl', 1994. — S. 217-232.

Сведения об авторе

Фёдоров С. В. соискатель ученой степени кандидата наук, Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, кафедра философии, г. Омск, E-mail: jettull@mail.ru

Fedorov Sergei Vladimirovich – PhD applicant (an applicant for a degree in philosophy), Crimean Federal V. I. Vernadskiy University, the Department of Philosophy, Omsk, E-mail: jettull@mail.ru

Питер Харрисон²⁰
ПРЕПЯТСТВОВАЛА ЛИ РЕЛИГИЯ ПРОГРЕССУ НАУКИ?²¹

Перевод с английского:
А.В. Карабыков, А.В. Гончаров

Наука и вера в корне несовместимы по той же причине, по какой несовместимы иррациональность и рациональность. Это разные формы исследования, где только наука готова к поискам настоящей истины...И любой прогресс – не только научный – совершается легче, когда мы не привязаны к религиозной догме.

Джерри А. Койн «Наука и религия – не друзья» (2010) [1]

Конфликт между религией и наукой неизбежен и (практически) бесперспективен. Наука часто добивается успеха ценой отказа от религиозных догм; религиозные догмы всегда поддерживаются за счет ущерба для науки.

Сэм Харрис «Наука должна сокрушить религию» (2006) [2]

Одно из самых распространенных заблуждений о науке касается ее исторического отношения к религии. Согласно этому всепроникающему мифу, два этих предприятия суть полные противоположности, которые конкурируют за то, чтобы занять одну и ту же объяснительную территорию. История западной мысли мыслится в рамках затянувшейся борьбы между этими противоборствующими силами, в которой религия постепенно уступает все больше места наступающей науке, предлагающей превосходящие по убедительности объяснения. Где только возможно религия сопротивлялась этой сдаче, тем самым препятствуя продвижению науки. Хотя историки науки давно отвергли этот упрощенческий нарратив, “миф о конфликте” оказался удивительно устойчив к их демифологизирующим усилиям. Он остается ключевой чертой обыденного взгляда на идентичность современной науки.

Публичные пересказы этого мифа, как правило, вызваны современными примерами религиозно мотивированного отказа от науки – чаще всего антиэволюционистского толка. В этих дискуссиях данный миф используют для объяснения того, почему мы не должны удивляться нынешним вспышкам конфликта между наукой и религией: это же просто современное проявление давней

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

² Перевод выполнен по изданию: *Peter Harrison, Myth 24. That Religion has Typically Impeded the Progress of Science // Ronald L. Numbers and Kostas Kampourakis (eds.) Newton's Apple and Other Myths about Science. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015, pp. 195–201.*

исторической модели, в которой наука всегда испытывала сопротивление религии. Предполагается, что две эти сущности – “наука” и “религия” – неизбежно будут сталкиваться в силу самой их природы. Ведь принято думать, что религия основана на авторитете, древних священных текстах, слепой вере или на иррациональных предрассудках, а наука – на разуме и здравом смысле. Конфликт, соответственно возникает из того обстоятельства, что эти предприятия стремятся дать объяснения одних и тех же вещей, но исходя из несовместимых отправных точек.

При доказательстве этой позиции решающее значение имеют исторические события, которые считаются показательными в плане этого антагонистического отношения. К излюбленным примерам относятся: осуждение в 1633 году Галилео Галилея (1564–1642) и реакция на книгу *«Происхождение видов»* (1859) Чарльза Дарвина (1809–1882). Кроме них есть дополнительный список случаев и персонажей: враждебность Тертуллиана (ок. 160–225), отца латинской Церкви, по отношению к греческой философии; убийство математика и философа Гипатии (ок. 350–415) руками христианской толпы; отлучение папой Калликстом III (1378–1458) кометы²² в 1475 году; средневековое представление о том, что Земля плоская; запрет церкви на анатомирование; сопротивление коперниканству, потому что это “понижило бы в ранге” человечество, удалив его из центра Вселенной; казнь Джордано Бруно (1548–1600) в 1600 году как мученика науки; религиозное противодействие медицинским достижениям, вроде прививок и анестезии. Эти исторические примеры берутся не для того лишь, чтобы показать общую вероятность религиозного сопротивления науке в дальнейшем, но, и чтобы указать на то, что такое сопротивление действительно имелось в некие далекие и смутные “темные века”. В последние годы историки науки убедительно доказали, что у “мифа о конфликте” мало исторических оснований. Большая часть приведенных свидетельств попросту ложно. К ней относятся отлучение кометы; вера в то, что Земля плоская; запрет на вскрытие; непринятие коперниканства, как угрозы человеческому достоинству; казнь Бруно вследствие его научной работы, а также сопротивление вакцинации и анестезии [3; 4; 5].

Остальные эпизоды имеют прочную историческую основу, но они намного более сложны, чем просто примеры конфликта между религией и наукой. В случае с Галилеем, бесспорно, то, что он был осужден инквизицией в 1633 году за приверженность коперниканству и преподавание того, что Земля движется вокруг Солнца. Однако это вовсе не было типичной реакцией Католической Церкви на “науку” в целом. В то время Церковь была главным спонсором астрономических исследований [6, р. 3]. Сверх того, относящаяся к этой проблеме наука отнюдь не была достаточно определенной в своих границах. Авторитетные ученые расходились во взглядах на относительные достоинства конкурирующих космологических систем. По этой причине Галилей и пользовался поддержкой внутри Церкви и чувствовал противодействие части научного истеблишмента. При

³ Речь идет о комете 1P/Halley или т.н. «комете Галлея». Названа в честь английского астронома Эдмунда Галлея. По одной из версий, Калликст III в 1456 г. наложил анафему на комету, полагая, что она является плохим предзнаменованием для христианских защитников Белграда в войне с османами (*здесь и далее примечания переводчиков*).

Препятствовала ли религия прогрессу науки?

этом его никогда не пытали и не сажали в тюрьму. Итак, хотя факты осуждения Галилея не оспариваются, то, что они были типичны в плане отношения Католической Церкви к науке, или то, что этот казус был по преимуществу о “науке против религии”, очень сомнительно. В случае с Дарвином применимы подобные соображения. Хотя религиозное противодействие идее эволюции путем естественного отбора, несомненно, было, дарвинизм имел значительное число как религиозных сторонников, так и влиятельных противников из среды ученых [7; 8]. Что касается феномена «научного креационизма», служащего сегодня самым явным проявлением религиозно-мотивированного сопротивления эволюции, – это, в сущности, проект XX века: он не был деталью начальной реакции на теории Дарвина [3].

С другой стороны, историки привлекли наше внимание к тому, каким образом религиозные соображения играли позитивную роль в выборе и проведении научных исследований. Средневековые университеты, служившие главными центрами научной работы ближе к концу той эпохи, были основаны и поддерживаемы Католической Церковью. Такие ключевые фигуры XVII века, как Иоганн Кеплер (1571–1630), Роберт Бойль (1627–1691), Исаак Ньютон (1643–1727) и Джон Рэй (1627–1705) были явно мотивированы религиозными соображениями, и об этом уже много написано. Идея законов природы, фундаментальная для современной физики, была исконно богословским воззрением. Можно обосновать, что экспериментальный метод во многом обязан теологическим представлениям о человеческой природе, подчеркивавшим подверженность ошибкам наших когнитивных и сенсорных способностей. В более общем масштабе доказывалось, что протестантизм способствовал десакрализации природы, создавая благоприятную среду для развития современной науки. Наконец, религия была важна для закрепления социальной легитимности науки, благодаря определению ее в качестве средства спасения и формы “священнической” деятельности, а также прочному сотрудничеству между естественной теологией и естествознанием, которое характеризовало науку в Англии с XVII по XIX вв. [5; 9; 10; 11; 12; 13]. Отсюда следует, что даже если рассматривать дело Галилея или религиозное восприятие дарвинизма как примеры препятствования науке со стороны религии, нельзя сказать, что они служат типичными образцами общей модели или сущностного отношения.

Еще одно затруднение, сопряженное с этим мифом, касается его склонности рассматривать науку и религию в качестве монолитных и неизменных исторических сил или последовательных эпох. На самом же деле в течение долгих периодов в истории Запада научные и религиозные интересы в значительной степени совпадали – причем так, что делается проблематичным само различие науки и религии, как мы понимаем их сегодня. Действительно, в англоязычных странах никто не говорил о науке и религии вплоть до XIX столетия. Так что представления о любого рода продолжающихся исторических отношениях между наукой и религией предполагает наложение современных категорий на деятелей прошлого, для которых это различие было бы совершенно бессмысленным [14].

Учитывая шаткость исторических и концептуальных основ “мифа о конфликте”, мы вправе спросить, откуда возник он и почему несмотря на все усилия историков по-прежнему существует? Как правило, историки науки видят его корни в двух работах XIX века. Это *«История конфликта между религией и наукой»* (1874) Джона Уильяма Дрейпера (1811–1882) и *«История борьбы науки с теологией в христианском мире»* (1896) Эндрю Диксона Уайта (1832–1918). Но этот миф значительно предшествует им. Его вариации можно найти уже в антикатолической полемике протестантов XVII века, которые стремились связать папизм с невежеством, суеверием и сопротивлением новому знанию. Влиятельный пуританский служитель и член Королевского общества²³ Коттон Мэзер (1663–1728) утверждал, что Европа на протяжении католического Средневековья утопала во мраке и что возрождение учености и религиозная реформация сообща проложили путь «развитию науки» [15, р. 42–43]. Обработка Галилея инквизицией стала особенным подарком для протестантских апологетов, которые первыми воспользовались историей с Галилеем в пропагандистских целях. В 1638 году поэт Джон Мильтон (1608–1674) посетил Галилея, находившегося под домашним арестом во Флоренции, и использовал этот случай, как повод поразмышлять над различием между философской свободой в протестантской Англии и научной цензурой в католической Италии [16, р. 31].

Усвоенная впоследствии, эта “протестантская позиция” применялась в более общем плане французскими философами – ключевыми идеологами Просвещения. Вольтер (1694–1778) заметил, что если бы Исаак Ньютон родился в католической стране, а не в протестантской Англии, то вместо того, чтобы стать светилом науки, он мог вполне оказаться облаченным в покаянное вретище и быть сожжённым на костре [17, р. 113]. Жан д’Аламбер (1717–1783) писал о неприятностях Галилея в великом памятнике Просвещения *«Энциклопедии»* (1751), заключая, что плохо осведомленные богословы обычно развязывали «открытую войну» против философии, то есть науки [18, р. 74]. Таким образом, просветительскую идею прогресса было трудно отделить от сопровождавшего ее нарратива о вредоносных воздействиях религии на приумножение знания. Обобщая такой взгляд на историю, Никола де Кондорсе (1743–1794) заявил в *«Эскизе исторической картины прогресса человеческого разума»* (1795), что «триумф христианства стал знаком полного упадка философии и науки» [19, р. 72].

Затем эта версия событий стала встраиваться в значимые прогрессистские метамоделю истории, распространенные в XIX веке. Пожалуй, самой известной из них является чрезмерно упрощенческая, но привлекательная идея Огюста Конта (1798–1857). В соответствии с ней история проходит через три последовательных стадии: теологическую, метафизическую и позитивную (научную). Мысль о том, что религия – это отсталая фаза человеческого развития, которой суждено быть преодоленной научной стадией, стала общим местом в социально-научных трактовках человеческого развития, а также в трудах по всемирной истории. Так, в

⁴ Лондонское королевское общество по развитию знаний о природе – ведущее научное общество Великобритании, одно из старейших в мире, создано в 1660 году.

Препятствовала ли религия прогрессу науки?

Англии, историк Генри Томас Бакл (1821–1862) распространял тезис о том, что прогресс цивилизации ускорялся научным скептицизмом и замедлялся легковверным консерватизмом, присущим религии. Тем временем в Германии Фридрих Ланге (1828–1875) в своей влиятельной *«Истории материализма»* (1866) писал о том, как «каждая система философии вступала в неизбежную борьбу с современной ей теологией» [20, р. 4].

В условиях господства прогрессистских версий истории, приписывавших религии запретительную роль, ко времени, когда Дрейпер и Уайт взяли за перо, все, что оставалось сделать, – это заполнить пробелы. Они преуспевали в этом с замечательным рвением и, сочетая изобретательность и воображение, составили стандартный теперь каталог исторических эпизодов, подтверждающий длившийся конфликт [21, р. 52, 157–159, 160–161; 22, р. 71–74, 108, 118]. Весьма иронично, что то, что началось как наведенное лишь на одну мишень оружие в арсенале протестантских апологетов – эта нацеленность все еще очевидна в преимущественно антикатолическом томе Дрейпера, – стало ружьем, применяемым без разбора против всех форм религии.

Итак, почему несмотря на столь хрупкое основание в реальности этот несколько старомодный миф продолжает жить? Известно несколько причин. Начнем с того, что в современности есть заметны примеры религиозного сопротивления науке. Чаще всего речь идет об отвержении эволюционной теории научными креационистами. Этот по видимости неоспоримый случай конфликта науки и религии продолжает питать данный миф – на том допущении, что настоящее должно быть похожим на прошлое. В данном контексте следует подчеркнуть, что на самом деле антиэволюционисты тяготеют в общем к пронаучной позиции и поэтому излагают свои религиозные убеждения на языке науки. Они всего лишь противостоят конкретной научной теории и обычным в науке образом оспаривают ее положения. Кстати, одним из наиболее интересных открытий *Обзора Мировых Ценностей* служит то, что недоверие к науке наиболее велико в самых секуляризованных странах и меньше всего в самых религиозных [23, р. 68]. Тем не менее ясно, что «миф о конфликте» наиболее часто транслируется в ответ на действия антиэволюционистов.

С этим связан более общий страх, касающийся так называемого «возвращения религии». В середине XX века преобладающее видение истории обещало будущее в основном свободное от религии, где светское научное мировоззрение станет безальтернативным. По известным причинам этого не случилось. Сегодняшняя озабоченность религиозным фундаментализмом и, в особенности, воинствующим исламом дает новую нормативную силу «мифу о конфликте». Наука воспринимается некоторыми как двигатель светского просвещения. Таким образом, конфликт между наукой и религией – это больше, чем отвлеченное описание далекого прошлого: он стал мифом, оправдывающим необходимость кампании в защиту секулярного будущего, оказавшегося в опасности. Этим настроением отчетливо отмечены взгляды Джерри Койна (р. 1949) и Сэма Харриса (р. 1967), изложенные в начале. Как безыскусно говорит об этом

Харрис, между наукой и религией существует постоянный конфликт, и наука должна одержать в нем победу.

Но на самом общем уровне «миф о конфликте» содержит в себе нечто привлекательное. Его неотразимая заманчивость заключается в различных сюжетах, где одинокий гений противопоставляется враждебной безликой массе или клеймится маразм закостеневших институций. В конечном итоге он внушает мысль о триумфе разума над суеверием, добра над злом. Это утешающий, близкий по духу нам миф, который уверяет нас в нашем культурном и интеллектуальном превосходстве. Несмотря на свидетельства против него, пока данный миф продолжает выполнять эти функции, едва ли можно ожидать его исчезновения в обозримом будущем.

Список используемой литературы

1. Jerry A. Coyne, "Science and Religion Aren't Friends", USA Today, October 11, 2010, <http://usatoday30.usatoday.com/news/opinion/forum/2010-10-11-column11STN.htm>.
2. Sam Harris, Science Must Destroy Religion // John Brockman (ed.) What Is Your Dangerous Idea? (New York: Harper, 2007), pp. 148–151.
3. Ronald L. Numbers, The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design, expanded. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).
4. Jon H. Roberts, Science and Religion // Peter Harrison, Ronald L. Numbers, and Michael H. Shank (eds.) Wrestling with Nature: From Omens to Science, (Chicago: University of Chicago Press, 2011), pp. 253–279.
5. John Brooke, Science and Religion: Some Historical Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).
6. John Heilbron, The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).
7. David Livingstone, Darwin's Forgotten Defenders: The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought (Vancouver: Regent College Publishing, 1984);
8. Jon H. Roberts, Darwinism and the Divine in America, 2nd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2001).
9. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (eds.) When Science and Christianity Meet (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
10. Gary Ferngren (ed.) Science and Religion: An Historical Introduction (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002).
11. Peter Harrison, The Fall of Man and the Foundations of Science (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
12. Peter Harrison, Laws of Nature in Seventeenth-Century England // Eric Watkins (ed.) The Divine Order, the Human Order, and the Order of Nature, (New York: Oxford University Press, 2013), pp. 127–148.

Препятствовала ли религия прогрессу науки?

13. Stephen Gaukroger, *The Emergence of a Scientific Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
14. Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).
15. Cotton Mather, *American Tears upon the Ruines of the Greek Churches* (Boston, 1701).
16. John Milton, *Areopagitica* (Indianapolis: Liberty Fund, 1999).
17. Voltaire, *Newton and Descartes // Philosophical Dictionary*, 2nd ed., 6 vols. Vol. V. (London: John and Henry Hunt, 1824).
18. Jean Le Rond d'Alembert, *Preliminary Discourse to the Encyclopedia of Diderot*, trans. Richard N. Schwab and Walter E. Rex (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
19. Nicolas de Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. June Barraclough (New York: Noonday, 1955).
20. Friedrich Albert Lange, *History of Materialism and Critique of Its Present Significance*, 2nd ed., trans. Ernest Chester Thomas, 3 vols. Vol. I. (Boston: James Osgood, 1877).
21. John William Draper, *History of the Conflict between Science and Religion* (New York: D. Appleton, 1874).
22. Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 vols. Vol. I. (New York: D. Appleton, 1896),; 2:49–55, 55–63.
23. Pippa Norris and Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Сведения об авторе

Peter Harrison – director of Institute for Advanced Studies in the Humanities (IASH), The University of Queensland, Australia

Email. iash.ea@uq.edu.au

Интервью с Ричардом Суинберном ²⁴

Предисловие к переводу

Это небольшое интервью произошло при необычных обстоятельствах. Одним прекрасным днём я услышал от коллег по кафедре, что несколько наших студентов-философов списались с Ричардом Суинберном и попросили прочитать онлайн-лекцию. Удивительной была сама инициатива, но ещё более согласие, с которым была встречена их просьба знаменитым оксфордским профессором. Хотя здесь, в Крыму, наше русское сравнение «как снег на голову» имеет больше выразительной силы, чем, скажем, в Сибири, всё равно её слишком мало, чтобы передать степень изумления, с которым я узнал о предстоящей встрече. Я вёл первый год философию религии – совсем новую для себя дисциплину, проблемы которой только начали входить в сферу моих интересов. Чтобы лучше подготовиться к замечательному событию и подготовить к нему студентов, едва представлявших, *кого* предстояло им слушать и беседовать, я взялся прочесть с ними книгу Суинберна «Есть ли Бог?»²⁵. По ходу чтения рождались вопросы, часть которых образовала структуру этого интервью. «Есть ли Бог?» – обобщающая работа, написанная, чтобы лаконично донести ключевые тезисы и аргументы, развитые в других, академических и фундаментальных, трудах британского философа. Он обратил моё внимание на это, когда, прочтя вопросы, согласился на них ответить. Мы условились, что он даст ссылки на работы, где наиболее полно и прямо изложены его взгляды на те или иные предметы, затронутые мной. По этой причине получившийся текст можно рассматривать (добавив к нему префикс “гипер-”) как своего рода путеводитель. И я хотел бы, чтобы также он стал приглашением к путешествию в интеллектуальный мир одного из самых значительных христианских мыслителей второй половины XX–XXI веков.

А.В. Карабыков

А.К.: Вопрос, касающийся природы времени. Вы говорите, что существование Бога характеризуется «вечной длительностью», а не *вне*временностью. Из этого следует, что Он не может знать будущее, насколько оно определяется свободными действиями людей. Получается, что время – это абсолютный, тотальный, нетварный атрибут бытия и самого Бога. Это верно? Если да, то допустим, что был период, когда ещё не было ничего сотворённого и, стало быть, изменяемого, а был только абсолютно простой неизменный Бог, то как могло существовать время в отсутствие

¹ Интервью подготовлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект №21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

² *Swinburne R. Is There a God? Oxford: Oxford University Press, 1996; рус. перевод: Суинберн Р. Есть ли Бог? Пер. с англ. Ю. Кимелева. М.: Издательство ББИ, 2006.*

чего-либо изменяемого? Скажем, как в таком состоянии можно отличить миг от года или века?

Р.С.: Время – не вещь (как утверждал Ньютон); но заявить (как утверждал Лейбниц), что время существует, значит просто сказать, что у событий есть возможность иметь темпоральные отношения к другим событиям. Но необходимо отличать топологические отношения (“прежде”, “одновременно с” и “после”) от метрических отношений, представляющих собой измеримый временной интервал, такой как день или час, между событиями. Метрические отношения могут существовать лишь во Вселенной, управляемой законами природы, в которой часы в разных местах могут идти правильно и одновременно друг с другом. Топологические отношения существуют всякий раз, когда происходят реальные события. Бог изменчив в том смысле, что Он может измениться в отношении своих несущественных свойств; Он может думать об этом сейчас, а затем о том сейчас (about now this, and then now that). Вы правы, что в период, когда ничего не создано, нельзя «отличить секунду от года или века», но все же можно различить порядок событий. И сама возможность того, что Бог думает о разных вещах, означает, что есть время. Об этом см. главу 12 во втором издании моей книги «Когерентность теизма»²⁶.

А.К.: Как примирить два Ваших утверждения: а) Бог является источником морали и б) «...Есть моральные истины, независимые от воли Бога», из-за чего Он не властен изменить их? Следует ли из б), что эти истины учредил не Бог? Что они, как время, существуют помимо Его воли, как бы задавая “систему координат”, включающую в себя и Бога, и всё сущее? Или они неизбежно вытекают из созданного им мироустройства, наподобие возможности зла, так что сам Бог не может устранить их логическую необходимость?

Р.С.: Фундаментальные моральные истины – это логически необходимые истины, истины о том, что значит быть морально хорошим, плохим, обязательным или каким-то еще. Точно так же, как “быть красным” влечет за собой “быть цветным”, так и “быть актом изнасилования” влечет за собой “быть морально неправильным”, а “выполнение справедливого обещания, когда это легко сделать” влечет за собой “быть морально обязательным”. (Я не отрицаю, что некоторые моральные истины, и, возможно, даже те, которые я процитировал, значительно сложнее, чем некоторые логические отношения между пропозициями других видов.) Среди фундаментальных моральных истин есть и такая: «Если кто-то использует дар, данный ему при условии, он обязан выполнить это условие». Люди получают от Бога дар жизни, при условии, что они должны использовать эту жизнь так, как Бог повелевает им делать. Следовательно, люди должны повиноваться Божьим заповедям. Об этом см. главу 11 во втором издании моей книги

³ См.: Swinburne R. The Coherence of Theism. Oxford: Oxford University Press, 2016 (*Здесь и далее мои примечания, внесённые мной при переводе. – А.К.*).

«Когерентность теизма». См. также мою статью «Как Бог делает мораль иной?»²⁷, которая в числе многих других статей доступна на моем сайте: (<http://users.ox.ac.uk/orie~0087>).

А.К.: Вы систематически сравниваете две предельных теории: теизм и материализм. Ещё одна альтернатива – так называемый «гуманизм» – сразу отбрасывается Вами, как ещё менее простая, чем материализм. Можно ли этот «гуманизм» отождествить с особой версией пантеизма или, осторожнее, панпсихизма? В любом случае, что Вы думаете о панпсихической альтернативе, абрис которой относительно недавно предложил Томас Нагель? Не проще ли допустить, что сама Вселенная – это живой и в определённом смысле разумный организм, чем постулировать трансцендентного Бога-Творца?

Р.С.: Постулировать Вселенную как исходный необъяснимый объект значит постулировать очень сложный объект, поскольку это объект, состоящий из бесчисленных меньших объектов, которые – по совпадению – ведут себя в точности одинаково (в соответствии с законами, управляющими четырьмя фундаментальными силами²⁸). Поэтому неизбежно, что нерасширенный (unextended) объект проще расширенного. Об этом см. главу 5 во втором издании моей книги «Существование Бога», доступной в русском переводе²⁹.

А.К.: Верно ли то, что, в соответствии с Вашим взглядом, у высших животных мозг производит душу, в силу чего применительно к ним корректна “эмерджентная” теория Джона Серла и других авторов, по которой сознание сводится к нейробиологическим процессам? Тем временем у людей душу творит сам Бог, чтобы соединить её с определённым мозгом, взаимно настроив их. Так что если по отношению к человеческому сознанию/душе эмерджентизм и верен, то лишь в том смысле, что наш мозг как таковой не производит душу, а скорее “включает”, актуализирует её и *vice versa*. Верен ли этот тезис?

Р.С.: Я признаю, что на какой-то стадии своего развития мозг плода производит душу и у высших животных, и у людей, хотя человеческие души обладают более высокими способностями, чем души животных. Но душа – это сущность, отдельная от производящего её мозга, а осознанные события, которые в ней происходят, не совпадают с нейробиологическими процессами и несводимы к ним. Я не вижу оснований полагать, что души существуют до того, как мозг зародыша “включит”

⁴ См.: *Swinburne R. What Difference Does God Make to Morality? // R.K. Garcia and N.L. King (eds.) Is Goodness without God good enough? Lanham: Rowman and Littlefield, 2009, pp. 151– 163.*

⁵ Имеются в виду сила тяготения (гравитация), электромагнетизм, слабое и сильное внутриядерное взаимодействие.

⁶ См.: *Swinburne R. The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 2004; Суинберн Р. Существование Бога. Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянских культур, 2014.*

их. Мой взгляд на душу и её отношение к телу см. в моей недавней весьма краткой книге «Являемся ли мы телами или душами?»³⁰.

А.К.: В Вашем утверждении: «...Для того, чтобы иметь выбор между добром и злом, действующие люди должны обладать какой-то порочностью в смысле наличия у них желаний, связанных с тем, что они сами правильно считают злом» как будто есть намёк на идею грехопадения. Но у меня есть сомнение в том, что Вы считаете эту идею состоятельной, поскольку она не вписывается в перспективу, заданную эволюционной теорией. Само «обладание этой порочностью» в контексте Вашей теодицеи нужно оценивать позитивно, ибо оно, если перефразировать Канта, вводит людей в состояние духовного совершеннолетия (в котором они оказываются *не* по собственной вине). В таком случае верно ли то, что библейский нарратив о грехопадении, как бы ни обстояло дело с грехопадением в действительности, следует прочитывать как позитивное событие?

Р.С.: Вера в то, что действие является морально правильным, влечет за собой некоторую склонность к действию, а вера в то, что действие является морально неправильным, влечет за собой некоторую склонность не делать этого действия. Поэтому, если бы кто-то не имел обратного желания, он бы автоматически не делал ничего неправильного. Но мое использование слова «уже», возможно, вводит в заблуждение. Я не хотел подразумевать, что в начале эволюционной истории мы имели морально дурные желания, и только позже обрели выбор между добром и злом. Я имел в виду, что в то время, когда у нас есть свободный выбор между добром и злом, мы должны иметь желание сделать то, что является злом. Я думаю, это очень хорошо вписывается в перспективу, образованную эволюционной теорией. Высшие животные не грешили; люди грешат. Так что должен был произойти первый грех. Этот первый грех мог быть только в случае, если в то же время мы имели желание поступить неправильно. Наличие такого желания не делает нас морально виновными; то, что делает нас морально виновными, – это подчинение ему, и именно в этом заключалось грехопадение. О грехопадении см. главу 9 моей книги «Ответственность и искупление»³¹. Но я должен сделать в ней исправление на стр. 143. Я утверждал там, следуя тогдашней неодарвинистской ортодоксии, что «нет наследования приобретенных характеристик». Новая ветвь генетики, эпигенетика, показала, что это утверждение ложно; и поэтому греховность вполне может передаваться как социальными, так и генетическими средствами.

А.К.: На мой взгляд, против Вашей теодицеи может быть выдвинуто следующее возражение: Вы говорите, что Бог допускает возможность зла, ибо это и только это «делает возможным совершение серьезного и взвешенного выбора, поскольку он совершается в ситуации наличия подлинных альтернатив». Я согласен с тем, что так обстоит дело *de jure*, но *de facto* есть веские основания думать, что большинство людей в этом мире – в силу разных, часто не зависящих от них причин:

⁷ См.: Swinburne R. *Are We Bodies or Souls?* Oxford: Oxford University Press, 2019.

⁸ См.: Swinburne R. *Responsibility and Atonement.* Oxford: Oxford University Press, 1989.

недоступность образования, тяжкие условия материальной жизни и т.д. – по-детски неспособны к такому выбору. Они просто не осознают его и налагаемой им ответственности, а если осознают, то уклоняются от них, предпочитая, чтобы решения принимал за них кто-то другой. Если это так, то Бог, видя, что такого рода педагогика неэффективна, продолжает сохранять это положение дел. Спрашивается, зачем? – если большинство не может или не хочет становиться «духовно совершеннолетними» людьми, тем более моральными героями.

Р.С.: Серьезные проступки такого рода, которые делают нас морально виновными, являются субъективными проступками, то есть совершением действий, которые мы считаем неправильными. У всех нас есть достаточно часто выбор: совершать или нет такие действия. Разумеется, Вы правы в том, что большинство из нас подчас не осознает, что некое неправильное действие неправильно. Когда мы совершаем такое действие, мы объективно совершаем проступок; но такой проступок не делает нас морально виновными. Об этом см. главу 5 в книге «Ответственность и искупление». Но, конечно, было бы хорошо, если бы у всех нас были верные моральные убеждения. Так почему же Бог не прививает нам немедленно такие убеждения? Мой ответ состоит в том, что Он хочет, чтобы у нас был свободный выбор учиться (или отказываться учиться) на собственном опыте, а также из наставлений и доводов других людей (или отказываться слушать других и оценивать их доказательства), – учиться тому, каковы эти истинные моральные убеждения. И Бог хочет, чтобы другие имели возможность свободно выбирать: помогать ли морально неразвитым или оставаться безразличным в этом плане. Поэтому наше моральное неведение открывает целый ряд новых возможностей для развития и помощи другим, которые были бы недоступны иначе. Бог хочет, чтобы люди были со-творцами Его Царствия. В моих работах нет одного явного места, где я подробно развивал бы эту мысль, но я высказываю ее в различных контекстах в разных местах глав 8–11 в книге «Провидение и проблема зла»³².

⁹ См.: *Swinburne R. Providence and the Problem of Evil. Oxford: Oxford University Press, 1998.*

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

УДК 221

**БИБЛИЯ И ЭКОЛОГИЯ:
К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ К ПРИРОДЕ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ**

А.В. Чернов

кандидат философских наук, доцент Уральского государственного аграрного университета. 620075, г. Екатеринбург, ул. Карла Либкнехта, 42.

E-mail: chernovandr@yandex.ru

Аннотация: В данной статье речь идет об экологической культуре ветхозаветного монотеизма, в связи с чем проводится анализ таких книг Ветхого Завета, как Книга Бытия и Псалтирь. Нами исследуется вопрос о взаимоотношениях между человеком и природой согласно библейским текстам. На основе анализа ветхозаветных книг мы приходим к однозначному выводу об отсутствии в библейской картине мира таких явлений, как антропоцентризм, экофобия и потребительское отношение к природе. Напротив, Ветхий Завет, как это ни странно, весьма экофилен, несмотря на свою строгую теоцентричность. Согласно ему, человек признается венцом творения, но при этом является частью природы, в связи с чем и получает от Бога заповедь «возделывать» ее и «хранить». Таким образом, человек ставится выше остальных тварей и наделяется функциями «эдемского администратора», однако хозяином природы выступает только Бог. Согласно Ветхому Завету человек несет полную ответственность перед Богом, в том числе и за свое отношение к природе. В итоге, мы приходим к выводу о том, что экологическая культура, описанная в Библии, никак не связана с глобальным экологическим кризисом современности, поскольку формирует у человека не потребительское отношение к природе, а, напротив, прививает ему ответственность за сохранение природной среды.

Ключевые слова: Библия, Ветхий Завет, Книга Бытия, монотеизм, христианство, Бог, природа, экология, человек, культура.

В связи с разрастающимся глобальным экологическим кризисом не прекращаются попытки найти виновника этих губительных трансформаций. В данной статье нас не будут интересовать ни государственно-национальные, ни классовые критерии, которые применяются для поиска виновников чаще всего. Сосредоточим наше внимание на такой, казалось бы, далекой от экологических проблем теме, как религия, поскольку многие исследователи даже ее стали подозревать в причастности к нарушению экологического равновесия на планете [1; 2]. Автору статьи в свое время довольно часто приходилось вступать в споры на эту

тему и *volens-nolens* защищать монотеистические культы от обвинений в антропоцентризме и потребительском отношении к природе [3]. Стоит отметить, что с герменевтической точки зрения, к сожалению, подобные обвинения монотеистических культов отнюдь не беспочвенны. Они основаны на знаменитых словах Книги Бытия: «И благословил их (Адама и Еву – авт.) Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28).

Примечательно, что с богословской точки зрения здесь есть один важный нюанс: приведенная цитата относится ко времени «до грехопадения», когда еще ни Адам, ни Ева не вкусили запретного плода. Таким образом, это исключительно эдемская заповедь, относящаяся к «золотому веку» человечества, к идеальному пространственно-временному континууму – библейскому раю. На этот момент почему-то мало обращают внимания как в религиозной, так и философской литературе, а ведь он принципиально важен для понимания экологической повестки всех авраамических культов – христианства, ислама и иудаизма. Так какова же истинная картина взаимоотношений человека и природы согласно библейской трактовке? Действительно ли Ветхий Завет виновен в выработке «природопокорительской» идеологии? Причастен ли монотеизм к современному экологическому кризису? Постараемся дать ответы на эти актуальные вопросы.

Указанные слова «обладайте и владычествуйте» довольно часто приводят в качестве доказательства ветхозаветного антропоцентризма, упрощенным императивом которой выступает девиз «человек есть царь природы». Однако это довольно ограниченное суждение, поскольку оно не учитывает другие тексты Ветхого Завета и, таким образом, не позволяет более широко взглянуть на проблему взаимоотношений Бога, человека и природы в библейской картине мира. Например, в Псалтири есть неоднократные прямые указания на то, кто является истинным хозяином природы: «Твоя суть небеса и Твоя есть земля» [Пс. 88:12], «Господня земля, и исполнение ея, вселенная и вси живущие на ней» (Пс. 23:1). Однако апофеозом экологичности, если можно так сказать, гимном экологического сознания является 103-й псалом, значимость которого в литургической практике очень высока. Отметим, что это один из немногих псалмов (наряду с 33-м и 50-м), которые читаются каждый день перед началом церковных богослужений [4]. Из-за важности момента позволим себе процитировать 103-й псалом подробнее:

«...Посылая источники в дебрех, посреде гор пройдут воды. Напаяют вся звери сельныя, ждут онагри в жажду свою. На тех птицы небесныя привитают, от среды камня дадут глас. Напаяя горы от превыспренних Своих, от плода дел твоих насытится земля. Прозябая траву скотом, и злак на службу человеком, извести хлеб от земли... Насытятся древа польская, кедри ливанстии, ихже еси насадил. Тамо птицы вогнезятся, еродиево жилище предводительствует ими. Горы высокия еленем, камень прибежище зайцем... Положил еси тьму, и бысть ночь, в нейже пройдут вси зверие дубравнии. Скимни рыкающие восхитити, и взыскати от Бога пищу себе... Яко возвеличишася дела Твоя, Господи, вся премудростию сотворил

Библия и экология: к вопросу об отношении к природе в Ветхом Завете

еси, исполнися земля твари Твоя... Вся к тебе чают, дати пищу им во благо время... Буди слава Господня во веки, возвеселится Господь о делех своих...».

Примечательно, что среди имеющихся описаний природы в этом псалме уделяется место и человеку, который, таким образом, не отделяется от нее, а, напротив, по смыслу повествования объединяется с природой в одно целое:

«...Изыдет человек на дело свое, и на делание свое до вечера... И вино веселит сердце человека, умастит лице его елеем, и хлеб сердце человека укрепит... Благослови, душе моя, Господа» [Там же]. Как видно из приведенных текстов, единственным и полновластным хозяином мира с библейской точки зрения является только Бог. Человек же, несмотря на императив «обладайте и владьте», не является хозяином материального мира и выступает лишь одной из его частей. Но вот насколько важной является «эта часть»?

Перед нами встает вопрос о месте и роли человека в природе согласно философской концепции монотеизма. Некоторые авторы, проведя глубокий анализ книг Ветхого Завета, указывают на то, что человек, не будучи хозяином природы, в то же самое время выступает в роли «божьего домоправителя», поставленного Богом выше всех прочих тварей [5, с. 162; 6, с. 12]. Подтверждением этого тезиса является следующий фрагмент Книги Бытия: «И взял Господь Бог человека, которого создал, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его» [Быт. 2:15]. Таким образом, первоначальная задача человека определена Ветхим Заветом довольно четко – возделывать землю и хранить первозданную природу, что, по всей видимости, и скрывается под словами «обладайте и владьте». Человек выступает своеобразным администратором эдемского сада, в чью компетенцию входит его защита и благоустройство. Как мы видим, никакого особого антропоцентризма и «природопокорительства» в Ветхом Завете нет. Напротив, речь скорее идет об экологической ответственности, правда, с одним важным уточнением – об ответственности перед Богом [7, с. 239; 8, с. 13]. Человек, согласно таким взглядам, рано или поздно предстанет перед Богом и даст ответ за врученную ему природу. И в этом нет ничего странного, поскольку монотеизм является теоцентрической системой, следовательно, какую бы проблематику мы не взяли, в том числе и сугубо экологическую, она аргументируется будет рассматриваться сквозь призму теоцентризма.

На страницах некоторых православных (читай – библейских) научно-богословских изданий иногда можно встретить довольно интересную мысль. Ее суть состоит в том, что Бог сотворил земной мир как бы не до конца, оставив, таким образом, часть работы самому человеку, чтобы и в нем проявились его творческие начала. Человек в этом контексте выступает не просто как администратор эдемского сада, но, что принципиально важнее, как со-творец земного мира, как божий помощник [9]. Такая мысль основана на следующем фрагменте Книги Бытия: «Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей. И нарек человек имя всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым» (Быт. 2:19–20). К сожалению, этот библейский

сюжет в наши дни практически полностью забыт, хотя в отдаленном прошлом он был довольно популярен в богословской литературе.

Согласимся, что представленный фрагмент очень важен для понимания истинного предназначения человека в философской концепции монотеизма. Если это так, и человек действительно призван Богом стать своим со-творцом, то мы логично можем допустить, что существующий материальный мир как бы не доделан до конца, немного несовершенен, и это несовершенство, специально заложенное Богом, человек обязан исправить своим трудом. Теоретически, именно это и может скрываться под формулировкой «возделывать» эдемский сад (с лат.

«культивировать»), то есть улучшать окружающую среду, облагораживать природу, «окультуривать» ее. И если вдуматься, примеров такой деятельности со стороны человека довольно много, начиная от обустройства кормушек и скворечников для птиц и заканчивая комплексным изменением территорий (осушение болот, проведение лесопосадок, орошение пустынь, создание искусственных островов и т.д.). Пожалуй, можем даже сказать, что именно в таком отношении к природе человек и раскрывает свою истинную сущность – сущность со-творца. Культура в таком случае должна объявляться важнейшей имманентной чертой человека, «его главной и уникальной адаптацией как биологического вида» [10, с. 182].

Внимательно изучая ветхозаветные тексты, мы приходим еще к одному интересному выводу: последовавший после грехопадения разрыв человека с Богом автоматически привел и к конфликту с природой. Так, согласно Книге Бытия, Бог напутствует Адама к изгнанию из рая следующими словами: «За то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: не ешь от него, проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; терния и волчцы произрастят она тебе; и будешь питаться полевой травой; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят» (Быт. 3:17–19). Нам кажется, что именно здесь следует искать корни той экологической катастрофы, которая развернулась сегодня на наших глазах. Ветхий Завет дает нам однозначное указание на ее первопричину, которая – ни много, ни мало – состоит в отступлении человека от Бога. Исходя из этого, мы можем предположить, что и возврат к гармонии с природой должен начаться в первую очередь с примирения с Богом. В связи с этим, мы полностью поддерживаем мнение, что «пока не восстановлен мир человека с Богом, напрасны попытки «слиться с природой», «гармонизироваться» с ней» [11, с. 80].

Далее, как опять же видно из ветхозаветного повествования, Бог наказал не только самого Адама (а в его лице и все человечество), но и природу, которую «проклял», и которая теперь будет рождать «терния и волчцы». Такое поведение Творца может показаться странным и несправедливым: ведь получается, что Бог ввел коллективную ответственность и фактически применил институт массовых заложников, которыми стали все живые твари, несколько не причастные к грехопадению Адама. Возникает логичный вопрос, почему из-за преступления человека должна теперь страдать вся природа? Вопрос, действительно, сложный. Нам представляется, что этим Ветхий Завет еще раз дает понять, что человек есть часть природы, ее неотъемлемый элемент, и раз уж провинился один из элементов

Библия и экология: к вопросу об отношении к природе в Ветхом Завете

системы, то наказанию будет подвергнута вся система, поскольку она неразрывно с ним связана. На бытовом уровне можно найти такой пример: если один из членов семьи совершил какое-либо тяжкое преступление, то тень отныне бросается на всю семью, его породившую и воспитавшую. Значит с этой семьей что-то не так, раз в ее недрах мог созреть такой преступник. Пример, конечно, отстраненный, но тем не менее он позволяет в какой-то мере понять смысл библейского повествования. Последствия своего грехопадения человек будет ощущать теперь всегда, и природа каждый раз будет напоминать ему о его проступке разными средствами: начиная от укусов комаров и закачивая страшными стихийными бедствиями. Тем самым природа не столько мстит человеку за «райское яблоко», сколько напоминает о первопричине этого конфликта и указывает путь к исправлению. Если это наше философское предположение верно, то отношения между природой и человеком имеют глубокий назидательный смысл.

Критики библейской картины мира иногда соглашаются с подобными доводами, но все равно продолжают настаивать на том, что экофилия, описанная в Книге Бытия, была актуальна и востребована лишь в библейском раю, когда божий призыв «возделывать и хранить» фактически носил статус первой заповеди (знаменитые слова о невкушении с древа познания добра и зла хронологически следуют после этого и, таким образом, выступают в роли второй заповеди, которую, как мы помним, Адам и нарушил). Однако, если анализировать библейские тексты далее, то это предположение будет разбито, о чем нам красноречиво повествует предание о Ное. Напомним эти слова: «И сказал Господь Бог Ною: войди ты и все семейство твое в ковчег... и всякого скота чистого возьми по семи, мужского пола и женского, а из скота нечистого по два, мужского пола и женского; также и из птиц небесных чистых по семи, мужского пола и женского, и из всех птиц нечистых по две, мужского пола и женского, чтобы сохранить племя для всей земли» (Быт. 7:1–3).

Довольно часто эти слова Книги Бытия воспринимаются в качестве доказательства экофобии монотеизма и присущей ему сегрегации животных на «чистых» и «нечистых». Однако вынуждены снова опровергнуть подобные рассуждения. Во-первых, ветхозаветное деление животных на «чистых» и «нечистых» являлось всего лишь элементом богослужебной практики: первых можно было приносить в жертву Богу, вторых – нельзя. Во-вторых, нигде в Ветхом Завете не сказано ни слова на счет того, чтобы нечистых животных как-то преследовать или истреблять. Да, в бытовом плане ими, конечно, гнушались и не использовали их в пищу (как современное проявление подобного мировоззрения – кошерная еда в иудаизме и халяльная в исламе), но про борьбу с такими животными не говорится ни слова. В-третьих, указанный фрагмент из предания о потопе говорит нам как раз-таки об обратном: Бог повелел Ною (именно повелел!) спасти всех тварей, невзирая на их богослужебный статус. Таким образом, перед нами открывается удивительная картина: согласно Книге Бытия, в критический момент истории Бог отдает приоритет природоохране, а отнюдь не богослужебным принципам ветхозаветной религии. После этого считаем, что любые попытки

обвинить Библию в «природопокорительстве» и антропоцентризме просто беспочвенны.

Нам представляется, что все те авторы, которые настаивают сегодня на необходимости отказа от якобы библейского антропоцентризма в пользу так называемого «экоцентризма» [12, с. 60; 13, с. 218; 14, с. 188], просто не знакомы с подлинным содержанием Книги Бытия. По сути, то, к чему призывают такие авторы (баланс интересов человека и природы, гармоничное развитие, «зеленая» экономика и пр.), давно описано в Ветхом Завете, и более того, там указана экзистенциальная причина всех экологических бедствий – апостасия, то есть отпадение человека от Бога. Хотим напомнить, что именно Ветхий Завет является религиозно- философским базисом для основных монотеистических культов – христианства, ислама и иудаизма [3, с. 31], а потому, чтобы лучше понять культивируемое ими отношение к природе, следует знать его содержание. Поскольку доминирующим в России культом является православие, то иногда именно его обвиняют в экофобии и поддержке потребительского отношения к природе. Не будем сейчас останавливаться на этом, поскольку данная тема выходит за тематические рамки нашей статьи, отметим лишь следующее. Евангелие, на котором основаны все три христианские деноминации (православие, католичество и протестантство), обращено главным образом к нравственному миру человека и поэтому делает упор не на экологию или космогонию (как Книга Бытия), а именно на этику. Лаконично выражаясь, если главной заповедью Ветхого Завета было «возделывать и хранить» (Быт. 2:15), то главной заповедью Нового Завета стало «возлюби ближнего своего, как самого себя» (Мф. 22:39).

Исходя из приведенного анализа важнейших ветхозаветных книг, мы можем сделать вывод о том, что библейская картина мира очень экофильна, но при этом полностью теоцентрична. Согласно ей, творцом и хозяином вселенной выступает сам Бог. Человек является неотъемлемой частью природы, но при этом он является «домоуправителем» и, что намного важнее, со-творцом. Ему вменяется в обязанность «возделывать» и «хранить» природу. Таким образом, Ветхий Завет никак нельзя назвать мировоззренческой основой потребительского отношения к природе, а библейскую картину мира – причиной современного экологического кризиса.

Список используемой литературы

1. Сычев А. А. Добро и зло в экологической этике // *Ведомости прикладной этики*. – 2013. – №43. – С.94-111.
2. Mikhelson Olga K. Pandora's box: Religion, Ecology and Popular Culture // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. – 2016. – №4. – р.91-97.
3. Чернов А. В. Христианство и экологическая ответственность // *Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств*. – 2010. – №2. – С.30-33

Библия и экология: к вопросу об отношении к природе в Ветхом Завете

4. Акимов В. В. Проблема происхождения 103-го псалма // Труды Минской духовной академии. URL: [http:// www.minds.by/trudy/trudy-5#.Wk-uNsvJz58](http://www.minds.by/trudy/trudy-5#.Wk-uNsvJz58) (Дата обращения: 12.04.2021)
5. Зямалова Н. И. Проблемы экологии души в Библии и русской православной традиции // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. – 2009. – №111. – С.159-165.
6. Хрибар С. Ф. Библия о взаимоотношениях человека с природной средой // *Экология и жизнь*. – 1998 – №1.
7. Полуянов В. П. Экология человека в свете религиозного сознания // *Белгородский государственный университет*. – 2009. – №10. – С.239-243.
8. Хрибар С. Ф. Христианские конфессии и формирование экологической культуры населения в современной России. Автореф. дис... канд. филос. Наук / С. Ф. Хрибар. – М., 2009. – 26 с.
9. Щипков В. Была ли культура в раю? URL: [http:// www.donblago.ru/ news/section/0/post/11719](http://www.donblago.ru/news/section/0/post/11719) (Дата обращения: 23.02.2021)
10. Новоженев Ю. И. Глобализм и социобиология / Ю. И. Новоженев. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 2009. – 242 с.
11. Василенко Л. И. Отношение к природе и Библия // *Мир Библии*. – 1997. – №4.
12. Гиросов Э. В., Дмитриева М. Т. Социально-экологическое образование в контексте культуры // *Экология промышленного производства*. – 2013. – №4. – С.60-65
13. Мякинников С. П. Мировоззренческие основания экоцентризма и экомышление // *Известия Томского политехнического университета*. – 2005. – №1. – С.218-221
14. Филипенко В. Ю. Экологическое сознание: антропоцентризм и экоцентризм // *Молодой ученый*. – 2016. – №11. – С.1818-1822

Chernov A.V.

The Bible and Ecology: To the question of attitude to nature in the Old Testament

Annotation. This article deals with the ecological culture of Old Testament monotheism, and therefore analyzes such books of the Old Testament as the Book of Genesis and the Psalter. We study the question of the relationship between man and nature according to the biblical texts. Based on the analysis of the Old Testament books, we come to an unambiguous conclusion about the absence of such phenomena as anthropocentrism, ecophobia and consumer attitude to nature in the biblical picture of the world. On the contrary, the Old Testament, oddly enough, is very ecophilic, despite its strict theocentricity. According to him, man is recognized as the crown of creation, but at the same time is a part of nature, and therefore receives from God the commandment to "cultivate" it and "keep" it. Thus, man is placed above all other creatures and is given the functions of the "administrator of Eden", but only God is the master of nature. According to the Old Testament, man is fully responsible to God, including for his attitude to nature.

As a result, we come to the conclusion that the ecological culture described in the Bible has nothing to do with the global environmental crisis of our time, since it does not form a consumer attitude to nature, but, on the contrary, instills in a person the responsibility for preserving the natural environment.

Key words: The Bible, The Old Testament, The Book of Genesis, monotheism, Christianity, God, nature, ecology, man, culture.

References

1. Sychev A. A. Dobro i zlo v ekologicheskoy etike [Good and evil in ecological ethics // Sheets of Applied Ethics]. 2013. №43. p.94-111.
2. Mikhelson Olga K. [Pandora's box: Religion, Ecology and Popular Culture // Bulletin of the Saint Petersburg University]. 2016. №4. p.91-97.
3. Chernov A.V. Hristianstvo i ekologicheskaya otvetstvennost' [Christianity and ecological responsibility // Bulletin of the Chelyabinsk State Academy of Culture and Arts]. 2010. №2. p.30-33
4. Akimov V. V. Problema proiskhozhdeniya 103-go psalma [The problem of the origin of the 103rd Psalm // Proceedings of the Minsk Theological Academy]. URL: [http:// www.minds.by/trudy/trudy-5#.Wk-uNsvJz58](http://www.minds.by/trudy/trudy-5#.Wk-uNsvJz58) (Accessed: 12.04.2021)
5. Zyamalova N. I. Problemy ekologicheskii dushey v Bibli i russkoy pravoslavnoy traditsii [Problems of the ecology of the soul in the Bible and the Russian Orthodox Tradition]. 2009. No. 111. p.159-165.
6. Hribar S. F. Bibliya o vzaimootnosheniyah cheloveka s prirodnoj sredoj [The Bible about the relationship of man with the natural environment // Ecology and life]. 1998 №1.
7. Poluyanov V. P. Ekologiya cheloveka v svete religioznogo soznaniya [Human ecology in the light of religious consciousness // Belgorod State University]. 2009. No.10. p.239-243.
8. Hribar S. F. Hristianskie konfessii i formirovanie ekologicheskoy kul'tury naseleniya v sovremennoj Rossii [Christian confessions and the formation of ecological culture of the population in modern Russia]. Extended abstract of candidate's thesis. M, 2009, 26 p.
9. Shchipkov V. Byla li kul'tura v rayu? [Was there a culture in a Paradise?]. URL: [http:// www.donblago.ru/ news/ section/0/post/11719](http://www.donblago.ru/news/section/0/post/11719) (Accessed: 23.02.2021)
10. Novozhenov Yu. I. Globalizm i sociobiologiya [Globalism and sociobiology]. Yekaterinburg: Bank of Cultural Information, 2009. 242 p.
11. Vasilenko L. I. Otnoshenie k prirode i Bibliya [Attitude to nature and the Bible // The World of the Bible]. 1997. №4.
12. Girusov E. V., Dmitrieva M. T. Social'no-ekologicheskoe obrazovanie v kontekste kul'tury [Socio-ecological education in the context of culture // Ecology of industrial production]. 2013. No.4. p.60-65
13. Myakinnikov S. P. Mirovozzrencheskie osnovaniya ekocentrizma i ekomyshtlenie [World Outlook foundations of ecocentrism and ecomyshtlenie]. 2005. No.1. p.218-221

**Библия и экология: к вопросу об отношении к природе
в Ветхом Завете**

14. Filipenko V. Yu. Ekologicheskoe soznanie: antropocentrizm i ekocentrizm [Ecological consciousness: anthropocentrism and ecocentrism // Young scientist]. 2016. No.11. p.1818-1822

Сведения об авторе:

Чернов Андрей Владимирович – кандидат философских наук, доцент Уральского государственного аграрного университета. 620075, г. Екатеринбург, ул. Карла Либкнехта, 42. E-mail: chernovandr@yandex.ru

Chernov Andrey Vladimirovich, Candidate of philosophic science, Associate professor of the Department of History and Philosophy of the Ural State Agrarian University. Russia, Ekaterinburg, st.Karl Liebknecht, 42. E-mail: chernovandr@yandex.ru

Джон Хедли Брук³³

ОБМИРЩИЛА ЛИ СОВРЕМЕННАЯ НАУКА ЗАПАДНУЮ КУЛЬТУРУ?³⁴

Перевод с английского А.В. Карабыкова

Я предположу, что существование Бога – это такая же научная гипотеза, как любая другая.

Ричард Докинз *Бог как иллюзия* [1, р. 50]

Вера в сверхъестественные силы обречена на вымирание по всему миру в результате возрастающей адекватности и распространения научного знания.

Энтони Фрэнсис Кларк Уоллес *Религия: Антропологический Взгляд* [2, р. 264–265]

В ноябре 2006 года новый «Центр исследований» провел в Вашингтоне свою первую пресс-конференцию. Цель пресс-конференции – «продвигать и защищать разум, науку и свободу исследований во всех областях человеческой деятельности». Это было сочтено необходимым по причине «возрождения фундаменталистских религий по всей стране³⁵ и их союза с политико-идеологическими движениями с целью блокирования науки». Выдающиеся ученые подписали декларацию, в которой выражали сожаление по поводу «сохранения паранормальных и оккультных верований» и «отступления в мистицизм». По их утверждению, государственная политика должна основываться на светских ценностях, а наука и секуляризм «неразрывно связаны» [3, р. 14]. Если это так, и, если прав Ричард Докинз (р. 1941), рассматривающий существование Бога как уязвимую «научную» гипотезу, представляется разумным считать, что научный прогресс является основной причиной секуляризации. Однако это утверждение относится к категории “очевидно верных” суждений, которые при ближайшем рассмотрении оказываются в значительной степени ложными [4].

Как и в случае многих мифов, утверждение, что «наука влечет за собой секуляризацию», содержит элементы истины. Определения секуляризации обычно

¹ Работа выполнена при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), проект № 21-011-44042 «Эволюционизм как проблема христианской теологии: исторический анализ».

² Перевод выполнен по изданию: *John Hedley Brooke, Myth 25. That Modern Science Has Secularized Western Culture // Ronald L. Numbers (ed.) Galileo goes to jail and other myths about science and religion. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 224–232 (здесь и далее примечания переводчика).*

³ Имеются в виду США.

указывают на смещение религиозной власти и установление гражданского контроля, а также на утрату верований, характерных для религиозных традиций. Если научное знание оказало разрушительное воздействие, поддерживая такие взгляды на мир, в которых играло меньшую роль сверхъестественное, – можно понять, почему между научным прогрессом и секуляризацией проводится корреляция. Как утверждал Томас Гоббс (1588–1679), если происхождение религиозной веры заключается в страхе и непостижимости сил природы, то, по мере того как знание заменит невежество, суеверие, несомненно, отступит³⁶. Там, где научное объяснение оставалось неполным, религиозные мыслители могли заполнять лакуны своими богами, но дальнейший научный прогресс затем уменьшал их влияние и так повторялось далее. Более того, содержание научных теорий порою противоречило принятым толкованиям священных текстов. Так обстояло дело с объяснением движения Земли во времена Галилея и эволюционной концепцией антропогенеза в дни Дарвина. Разве это не примеры того, как наука способствовала секуляризации? Внедрение западного образования, философии и технологий в Индии XIX века имело последствия, описываемые как «колоссальное радикальное обмирщение» [5, р. 67]. Если нужны дополнительные свидетельства из других культурных традиций, к примеру, иудаизма, то многие выдающиеся ученые XX века были евреями, но не иудеями³⁷ [6, р. 205].

Вопрос в том, составляют ли эти элементы истины всю правду. Или же “миф”, обсуждаемый в этой статье, избежал критики отчасти в силу его явного использования в деле продвижения науки и подавления религии? Формула “наука вызывает секуляризацию” вводит в заблуждение. Действительно ли два этих процесса “неразрывно” связаны? Исторические факты свидетельствуют, что нет. Взаимосвязь научной рациональности со светской ментальностью широко признается учеными-естественниками, многие из которых находят отраду в том, что они принимают за разрушительное действие на религию строгих эмпирических методов. Напротив, многие представители социальных наук отвергают то, что некогда было известно под именем тезиса о секуляризации, а именно то, что неизбежное умаление религиозной власти необратимо в обществах, пронизанных наукой и технологиями [7]. Как это ни парадоксально, но настоятельность взывания «Центра исследований» в большей степени поддерживает мнение этих ученых, согласно которому религиозные верования и практики могут процветать и даже вновь обретать приверженность в научно и технологически развитых обществах.

В управлении природными силами технологии, фундированные наукой, намного превзошли результаты созерцания или мольбы. Их влияние на религиозную практику было, однако, удивительно разнообразным. Косвенно, способствуя появлению новых видов перевозки и отдыха, они содействовали возникновению притягательных альтернатив религиозной жизни. Вместе с тем

⁴ См.: Гоббс Т. Левиафан (гл. XII) // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 81–93, 15–16.

⁵ В оригинале игра слов, основанная на двойном значении прилагательного: «non jewish jews».

новые технологии могут способствовать соблюдению религиозных правил; к примеру, в некоторых еврейских общинах для исполнения предписаний шаббата применяются лифты и печи, программируемые заранее. На уровне научной теории имеется сложность, состоящая в том, что форма и даже содержание научных теорий могут *отражать* ценности, закреплённые в отдельном обществе, в той же мере, в какой они могут *производить* их [8].

Существует важное различие между секуляризацией самой науки и секуляризацией посредством науки. Религиозный язык в основном исчез из научно-технической литературы к концу XIX века; но это не означает, что религиозные убеждения более не встречались среди ученых. Крайне важно, что культурное значение, придаваемое научным открытиям и теориям, зависело от предмнений (preconceptions) их эпохи. Ученые с религиозными убеждениями часто находят подтверждение своей веры в красоте и изяществе механизмов, которые открываются в их исследованиях [9, р. 207–243]. Математическая элегантность законов, описывающих движение планет, побудила Иоганна Кеплера (1571–1630) к признанию, что он был увлечен «невыразимым восторгом перед божественным зрелищем небесной гармонии» [10, р. 267]. Современным примером может послужить бывший директор проекта «Геном человека» Фрэнсис Коллинз (р. 1950), который мыслит свою работу как расшифровку Богом данного кода [11].

Вместо того чтобы рассматривать науку как главный фактор секуляризации, было бы правильнее сказать, что научные теории поддаются обычно как теистическому, так и натуралистическому толкованию. Исторически они предоставляли ресурсы для обоих «прочтений» [12]. Порой одной и той же концепцией манипулировали, чтобы создать и сакральное, и мирское значение. Это верно и в отношении теории эволюции путём естественного отбора, созданной Чарльзом Дарвином (1809–1882), – пожалуй, наиболее разрушительной из всех научных теорий. По мнению Ричарда Докинза, Дарвин впервые сделал возможным быть интеллектуально состоявшимся атеистом³⁸. При этом легко забыть, что среди первых британских сторонников Дарвина были священнослужители, в частности, Чарльз Кингсли (1819–1875) и Фредерик Темпл (1821–1902). Кингсли обрадовал Дарвина, предположив, что Бог, который может «заставить вещи создавать самих себя», более достоин восхищения, чем тот, который просто создает вещи [13, р. 380, 407, 409]. Темпл, приветствовавший расширение естественного закона, поскольку он оказывал подобную поддержку вере в моральный закон, позже стал архиепископом Кентерберийским, примасом Англиканской церкви [14, р. 19–20, 28]. Пусть и став агностиком к концу жизни, Дарвин отрицал, что когда-либо был атеистом, и часто указывал на продукты эволюции как на следствие законов, вложенных в мир Создателем [15].

Вместо того чтобы рассматривать науку как непременно мирскую по своей сути, будет правильнее считать ее нейтральной в отношении вопросов, касающихся существования Бога. Интересно, что именно так ее воспринимал энергичный

³⁸ См.: Докинз Р. Слепой часовщик. Как эволюция доказывает отсутствие замысла во Вселенной. М.: АСТ: CORPUS, 2020. С. 34.

популяризатор идей Дарвина Томас Генри Гексли (1825–1895). По этой причине Докинз вынужден дистанцироваться от него [1, р. 50]. Для Гексли наука не была ни христианской, ни антихристианской – она была внехристианской, имея область задач, независимую от религиозных интересов. Гексли настаивал, что теория Дарвина причастна к теизму не более, чем первая книга Евклида. Он подразумевал, что дарвинизм не затрагивает более глубокий вопрос о том, могли ли сами эволюционные процессы быть укоренены в изначальном замысле [16]. Действительная проблема не в том, применялась ли теория Дарвина для оправдания неверия (она использовалась так многократно), а в том, скрывает ли ее употребление в таком качестве другие, более важные мотивы неверия. Как проясняет Джеймс Р. Мур, ключевые причины неверия Дарвина были связаны не с ролью, которую он отводил природным механизмам, объясняя происхождение видов [17]. Подобно некоторым викторианским мыслителям, Дарвин был категорически против христианской проповеди о рае и аде. В его семье хватало вольнодумцев: дед Эразм был ранним приверженцем органической эволюции, отец, по-видимому, был атеистом, к таковым же относился брат Дарвина Эразм. Учение о том, что после смерти их ждет вечное осуждение, было для Чарльза «проклятой доктриной» [18, р. 87]. Кроме того, он был чувствителен к боли и страданиям, наблюдаемым в мире, масштаб которых он считал одним из самых веских аргументов против веры в благодетельное божество. Каждая из этих мучительных мыслей выкристаллизовывалась под влиянием смертей его близких: отца в конце 1840-х годов и десятилетней дочери Энни в начале 1851 года... Дарвин верил, что по мере прогресса науки отсылки к чудесному становятся все менее правдоподобными, однако утрата религиозной веры имела у него более глубокие экзистенциальные корни [17]. Миф состоит в том, что наука *более, чем любой другой фактор*, является двигателем секуляризации.

Можно ли по-настоящему взвесить эти факторы? Впечатляющие попытки сделать это, кажется, подтверждают, что отдавать пальму первенства науке – ошибочно. Когда-то один социолог уже изучал мотивы, которые в период с 1850 по 1960 год называли секуляристы, объясняя свой отход от христианства к неверию [19]. Изучив прямые признания ста пятидесяти атеистов и связанные с ними свидетельства из двухсот дополнительных биографий, исследователь обнаружил, что наука почти совсем не упоминается в них. Обращение к неверию часто ассоциировалось с отказом от консервативной политики в пользу более радикальной, когда религия отвергалась как знак принадлежности к истеблишменту и сливкам общества. Чтение радикальных текстов, наподобие «Века разума» Томаса Пейна (1737–1809), стало еще одним значимым фактором [Ibid., р. 107–109]. Ироническим образом еще одной часто упоминавшейся книгой была сама Библия, внимательный анализ которой обнаруживал то, что расценивали как несоответствия, нелепости или (особенно в Ветхом Завете) изображения мстительного и антропоморфного бога. В 1912 году президент Британского секулярного общества заявил о том, что библейских историй о «похоти, прелюбодеянии, кровосмешении и противоестественном пороке» было «достаточно, чтобы вызвать смущение в борделе» [Ibid., р. 109]. Тот факт, что каждая

христианская секта, да и вообще любая религия, притязала на обладание прямой связью с истиной, также был распространенным мотивом, не имеющим ничего общего с наукой. Замеченная безнравственность отдельных религиозных учений, в особенности касающихся загробной жизни, и аморальное поведение некоторых священников стимулировали отвержение религиозной власти. Довод, что атеисты могут быть столь же порядочными, как и верующие, тоже вносил свою лепту. В большей мере, чем естественнонаучные работы, оказывались “взрывными” исторические исследования, под влиянием которых библейские писатели все больше представлялись не вневременными авторитетами, а ненадежными плодами своей культуры.

Выдающийся антрополог Мэри Дуглас заметила, что те, кто считает науку главной причиной секуляризации, забывают, что религиозная деятельность коренится прежде всего в социальных отношениях, а не в концепциях природы [20]. Соответственно, если мы хотим понять динамику секулярности, то разумнее принимать во внимание долгосрочные изменения в социальной структуре и перемены в самой религии. В середине XIX века, когда идея конфликта между наукой и религией впервые привлекла внимание общественности, изменения, которые более прочего вызвали светскую реакцию, пришли *изнутри* протестантского и католического христианства. Утверждения о непогрешимости Библии могли приводить к неприглядной библиолатрии. Сходным образом заявления о папской непогрешимости в вопросах вероучения (1870) и запреты «Силлабуса ошибок», изданного Католической церковью в 1864 году, негативно настроили многих, в том числе Джона Уильяма Дрейпера (1811–1882), чья «История конфликта между Религией и Наукой» (1874) ввела в оборот устойчивый и преувеличенный тезис о том, что наука и католическое христианство – смертельные враги [21, р. 24–29]. Ещё ранее нетерпимость, проявляемая религиозными сообществами к инакомыслящим, навлекла на себя критику в период Просвещения, особенно во Франции, где ссора Вольтера с Католической церковью имела по преимуществу моральные и политические мотивы. Вольтер (1694–1778) осознавал, что ньютоновская наука фактически поддерживала не атеизм, а теизм, и продолжала это делать в его время [22].

Распространение секуляризма в современности можно соотнести с социальными, политическими и экономическими преобразованиями, мало связанными прямо с наукой. Историки указывают на ускорение социальной и географической мобильности, приведшие к дроблению общин, связанных прежде общими религиозными ценностями. Рост капитализма, торговли и потребительства поощряет распространение гедонизма, что несет угрозу приверженности религиозным институтам и их долгосрочным целям. Конкурирующие развлечения способствуют маргинализации богослужений. Светские ценности активно пропагандируются в сфере образования и медиапространстве. В некоторых странах религиозная солидарность была заменена национальной или вытеснена идеологией политических партий. То, что такие трансформации происходили с разной скоростью и в разной масштабе в различных культурах, означает, что «нет

устойчивой связи между уровнем научного прогресса и ослаблением религиозного влияния, веры и практики» [4, р. 9].

В силу того, что разные страны и культуры испытывают напряженность между светскими и религиозными ценностями несходным образом, нет единого всеобщего процесса секуляризации, который мог бы быть приписан науке или любому другому фактору. Относительная свобода верить во что угодно из множества идей, идеалов и методов лечения, характерная для США, контрастирует с репрессивными ограничениями, которые действуют в обществах, вроде бывшей ГДР, где такая свобода не позволялась коммунистической властью. Интересно, что там, где народы с давними религиозными традициями пребывали под иностранным гнетом, религия часто укрепляла ощущение национальной идентичности, которое вырывается из оков с новой жизненной силой после обретения независимости. Современный пример – мощь католицизма в Польше. Крах коммунистической идеологии в самой России позволил возродить старый союз веры и нации. История секуляризации во Франции будет сильно отличаться от соответствующей истории в Соединенных Штатах, где централизующим трендам всех видов оказывалось сопротивление. На новом витке этой истории воинственно-атеистические высказывания шумных ученых подчас вызывают бурную реакцию тех, кто находит в своей религиозной практике ориентиры и смысл, которые, по-видимому, не могут обеспечиваться только научным знанием.

Несомненно, наука может быть связана с секуляризацией по определению. Краткий Оксфордский словарь английского языка определяет *секулярный* как относящийся к *миру* в противоположность *церкви*. Связь с наукой становится в таком случае почти обязательной, ибо ученые действительно посвящают себя изучению мира, его истории и механизмов. Но это слишком упрощает сложный вопрос. Многие ученые находят возможным согласовывать свою веру с наукой. Давние предсказания, что будущий научный прогресс изгонит религию, теперь кажутся наивными. Незадолго до Первой мировой войны психолог Джеймс Лейба (1867–1946) провел опрос, в ходе которого тысячу американских ученых спросили, верят ли они в личного Бога, «которому можно молиться с надеждой на отзыв». Число разделяющих это верование равнялось 41,8%. Лейба предсказывал, что с развитием науки эта процентная доля снизится [23, р. 135]. Когда в 1998 году в журнале «Nature» были представлены результаты аналогичного исследования, число верующих было практически одинаковым: 39,3% [24]. Существуют свидетельства в пользу широкой распространенности религиозного скептицизма среди самых выдающихся ученых, и есть наблюдение, что относительно мало теистов среди биологов [25; 26]. Но данные, отраженные в «Nature», по крайней мере, не соответствуют тезису о том, что наука обязательно ведет к секуляризации. Это утверждение – миф. Эта новость может быть безрадостной для тех ученых, которые желают наделить свою науку чрезмерной культурной значимостью. Как не так давно отметил ведущий знаток секуляризации, есть занятная странность в том, что отдельные ученые не верят данным о том, во что они верят [4, р. 5].

Список используемой литературы

1. Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2006).
2. Anthony F. C. Wallace, *Religion: An Anthropological View* (New York: Random House, 1966).
3. Center for Inquiry, "Declaration in Defense of Science and Secularism," at www.cfidc.org/declaration.html (accessed 9 May 2007).
4. David Martin, "Does the Advance of Science Mean Secularisation?" // *Science and Christian Belief* 19 (2007): 3–14.
5. David L. Gosling, *Science and the Indian Tradition* (London: Routledge, 2007).
6. Noah Efron, *Judaism and Science: A Historical Introduction* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007).
7. Peter L. Berger, ed., *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1999).
8. John Hedley Brooke, Margaret Osler, and Jitse Van Der Meer, eds., *Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions*, *Osiris* 16 (2001).
9. John Brooke and Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion* (Edinburgh: T & T Clark, 1998).
10. Max Caspar, *Kepler* (London: Abelard-Schuman, 1959).
11. Francis Collins, *The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief* (London: Free Press, 2006).
12. John Hedley Brooke, "Science and Secularization," in *Reinventing Christianity*, ed. Linda Woodhead (Aldershot: Ashgate, 2001), pp. 229–238.
13. Frederick Burkhardt, ed., *The Correspondence of Charles Darwin*, vol. 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 380, 407, 409.
14. John Durant, ed., *Darwinism and Divinity* (Oxford: Blackwell, 1985).
15. John Hedley Brooke, "Laws Impressed on Matter by the Deity? The Origin and the Question of Religion," in *The Cambridge Companion to the Origin of Species* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. ???
16. T. H. Huxley, "On the Reception of the 'Origin of Species,'" in *The Life and Letters of Charles Darwin*, ed. Francis Darwin, 3 vols. (London: Murray, 1887), 2:179–204.
17. James Moore, Myth 16. That Evolution Destroyed Darwin's Faith in Christianity—Until He Reconverted on His Deathbed // Ronald L. Numbers (ed.) *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, pp. 142–151.
18. Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin, 1809–1882, with Original Omissions Restored*, ed. Nora Barlow (London: Collins, 1958).

Обмирщи́ла ли современная наука западную культу́ру?

19. Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society, 1850–1960* (London: Heinemann, 1977).
20. Mary Douglas, “The Effects of Modernization on Religious Change,” *Daedalus*, issued as *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 111 (1982): 1–19.
21. James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies: A Study of the Protestant Struggle to Come to Terms with Darwin in Great Britain and America, 1870–1900* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).
22. Bernard Lightman, “Science and Unbelief,” in *Science and Religion around the World*, ed. John Hedley Brooke and Ronald L. Numbers (New York: Oxford University Press, 2009), pp. ????
23. Ronald L. Numbers, *Science and Christianity in Pulpit and Pew* (New York: Oxford University Press, 2007).
24. Edward J. Larson and Larry Witham, “Scientists Are Still Keeping the Faith,” *Nature* 386 (1997): 435–36.
25. Edward J. Larson and Larry Witham, “Leading Scientists Still Reject God,” *Nature* 394 (1998): 313.
26. Elaine Howard Ecklund, “Religion and Spirituality among Scientists,” *Contexts* 7, no. 1 (2008): 12–15.

ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 327

МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ РАЗЛОМЫ В СТРУКТУРЕ ГЕОПОЛИТИКИ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ СПУТНИКИ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ОСКОЛКИ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ САТЕЛЛИТЫ. Часть 2. Феномен этно-культурных осколков в геополитическом конструировании

А.С. Филатов

*доцент кафедры политических наук и международных отношений
Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского,
кандидат философских наук, доцент*

Аннотация: статья «Межцивилизационные разломы в структуре геополитики: цивилизационные спутники, этно-культурные осколки и политические сателлиты» состоит из трёх частей, которые сформированы исходя из требований объёма публикации в научном журнале. Содержательно эти части взаимосвязаны и взаимодополняют друг друга, раскрывая важнейшие аспекты геополитических процессов, которые детерминируются культурно-цивилизационными факторами. Выделение в исследуемой проблеме, обозначенной заглавием статьи, трёх аспектов, связанных с цивилизационными факторами, социокультурными (в форме этнокультурных) мотивами и политической зависимостью государств, позволяет показать отличия цивилизационных явлений от социокультурных и различные способы их влияния на геополитические процессы и образование политических сателлитов в пространстве межцивилизационных разломов и соприкосновения социокультурных платформ.

В первой части статьи отмечается, что цивилизационные спутники обнаруживают себя, прежде всего, в политическом пространстве, точнее, в геополитическом, не как субъекты, а как инструменты в руках геополитических игроков. При этом, проявляются цивилизационные спутники с такими признаками культурно-цивилизационных особенностей, которые порождаются и питаются соседними цивилизационными ядрами.

Во второй части статьи даётся определение этнокультурных осколков, которые отстраивают себя от социокультурной системы переживающей кризис цивилизации, элементом которой они являются под воздействием исторических, природно-географических и социогенетических факторов. Этнокультурные осколки опонируют некогда общему социокультурному пространству и сами

**Межцивилизационные разломы в структуре геополитики:
цивилизационные спутники, этнокультурные и политические
сателлиты**

порождают политический сепаратизм, который может использовать цивилизационные альтернативы.

Проблему политических сателлитов в третьей части статьи автор рассматривает сквозь призму геополитического противоборства, в котором статусные позиции игроков обеспечиваются их культурно-цивилизационными устоями. Субъекты геополитики, реализующие свою цивилизаторскую миссию в глобальном географическом пространстве, обладающие позитивном суверенитетом, становятся протекционистами для государств с признаками негативного или односторонне ограниченного суверенитета на международной арене. Причём, не всегда инициатива по устройству статуса политического сателлита исходит от геополитических акторов, зачастую, она выдвигается самими слабыми государствами.

***Ключевые слова:** цивилизационное ядро, цивилизационные спутники, политические сателлиты, национальный суверенитет, этнокультурные осколки, конфессии, геополитика, цивилизация, Российское культурно-цивилизационное пространство*

Часть 2. Феномен этно-культурных осколков в геополитическом конструировании

Гораздо более серьёзной проблемой для цивилизации и, главным образом, выражающего её государства являются этно-культурные сообщества, дислоцированные в пограничных зонах, на периферии цивилизационного комплекса, с установками на изоляционизм и сегрегацию. Некоторые из таких этно-культурных сообществ в периоды цивилизационной нестабильности, переформатирования цивилизационной модели и государственного переустройства, сопровождающиеся различными кризисными явлениями в экономической и политической жизни общества, проявляют импульсы к отрыву от исторического социокультурного комплекса, в который они не только входили (и фактически входят), но который они же (естественно в лице своих представителей) создавали и формировали. Такие этно-культурные сообщества можно рассматривать, по отношению к социокультурному комплексу, в котором они находились, как этно-культурные осколки.

Отличие этно-культурных осколков от цивилизационных спутников состоит в том, что они отстраивают себя от социокультурной системы цивилизации, являющейся сложным образованием с поликультурными и полиэтническими связями. В то время как цивилизационные спутники, при наличии центробежного политического фактора, выводят себя (или пытаются это сделать) из структуры цивилизационной матрицы. Из этого вовсе не следует, что в функционировании цивилизационных спутников отсутствует этно-культурная мотивация, а этно-культурные осколки не используют цивилизационные ориентиры. Суть имеющегося отличия состоит в том, что цивилизационные спутники отступают от своей цивилизационной матрицы под воздействием политического класса, ориентированного на другие цивилизационные стандарты, присовокупляя сюда выработку иных культурных ценностей, а этно-культурные осколки оппонируют некогда общему социокультурному пространству и сами порождают политический сепаратизм, который может использовать и цивилизационные альтернативы. Этно-культурные осколки по своей природе провоцируют социокультурную сегрегацию, которая всегда имеет политическое оформление.

Характерная особенность этно-культурных осколков состоит также в том, что они могут возникать не только на периферии цивилизационного образования, как целостной системы, но и в

его частях, элементах – полиэтничных государствах. В данном случае, речь идёт о полицентрической цивилизационной системе, каковой, например, является Европейская цивилизация. Именно в таких случаях цивилизационное выражение функционирования этно-культурных осколков практически нивелируется, прежде всего потому, что и сами этно-культурные осколки и социокультурная система государства оказываются встроенными в одну цивилизационную модель. Подобные примеры мы находим в отношениях таких этно-культурных осколков с социокультурной системой государства пребывания, как Страна Басков в Испании, Корсика во Франции, Косово в Сербии, Северная Ирландия в Великобритании. При этом и этно-культурные осколки и социокультурные системы государств их нахождения с различной степенью интенсивности включаются в структуру Европейской цивилизации, разве что с наименьшей степенью включённости для Сербии.

Объединяющим для цивилизационных спутников и этно-культурных осколков может быть политизация деятельности выражающих их сообществ. При этом, если для цивилизационных спутников политизация не является неперенным атрибутом, а возникает в результате сепаратизма политического класса, провоцируемого внутренними импульсами и внешней мотивацией, то этно-культурные осколки становятся таковым лишь вследствие политизации общественной жизни. В этих случаях, и цивилизационные спутники, и этно-культурные осколки, при достижении государственной обособленности от матричной цивилизации и базового социокультурного пространства, становятся политическими сателлитами других культурно-цивилизационных систем и их государственных образований и союзов, в том числе военно-политических.

В ряде случаев этно-культурные осколки, находящиеся в межцивилизационном пограничье, могут включаться в цивилизационную конструкцию в статусе цивилизационного спутника. Например, в качестве цивилизационных спутников в рамках Европейской цивилизации можно рассматривать славянские, балтийские, романские и угорские этнические сообщества Восточной и Южной Европы. Большинство из них находятся в статусе цивилизационных спутников на протяжении более полутора тысячи лет. Причём, не только как цивилизационные спутники Европейской цивилизации, но и Византийской (болгары и сербы). Некоторые цивилизационные спутники были ассимилированы европейским цивилизационным ядром, как Пруссия. Поглощены Европейским социокультурным пространством были и ряд западных славянских этнических сообществ. Однако, большая часть территорий так и остаётся в виде цивилизационных спутников. С формированием на пространствах Евразийского материка Российской / Русской цивилизации, особенно с XIX столетия, эти восточно-европейские цивилизационные спутники постоянно пребывают в состоянии межцивилизационного «блуждания».

Некоторые исследователи накладывают на это состояние конфессиональный признак, с характерными этно-культурными чертами. Представляется, что такой подход наиболее наглядно и предметно представлен в работе Н.Н. Моисеева. По этой причине есть смысл объёмно процитировать его позицию: «Было бы, конечно, неверным утверждать, что цивилизационные парадигмы остаются неизменными (хотя они и очень консервативны): их трансформация занимает многие поколения. Ряд славянских племен еще в начале нынешнего тысячелетия принял католицизм, но и до сих пор эти народы не полностью «вошли в Европу». Страны, которые возникли на их основе, так и остались частью маргинального пространства, лежащего между двумя цивилизациями. Европейцами сделались разве лишь полабские славяне и жители Померании, полностью потерявшие свою славянскую идентичность и ассимилированные немцами, так же, как и угрофинские племена Центральной России были ассимилированы русскими. Те и другие вошли в состав новых этносов, внося в них, естественно, определенные черты своей утерянной культуры.

Что же касается поляков, западных украинцев, чехов и других католических народов

Межцивилизационные разломы в структуре геополитики: цивилизационные спутники, этнокультурные и политические

сателлиты

славянского корня, то они остались частью промежуточного пространства между двумя цивилизациями, которых «настоящий» Запад рассматривал скорее, как районы своих ленных владений или предмет торга с Россией и Турцией, чем как свою естественную составляющую. Тем не менее после принятия католицизма (или унии, с подчинением римскому Папе, как в Западной Украине) эти страны, теряя постепенно свою славянскую идентичность и самобытность, всегда тянулись к Западу и стремились сделаться частью Европейского полуострова. Тому причин много – и экономическое благосостояние, и политические выгоды и, конечно, общность церкви. И это стремление к западной цивилизации оказывалось обычно сильнее своего национального (славянского) восприятия. Поэтому в Европе линия раздела между народами проходит не столько по границам национальных территорий, сколько по линиям религиозного размежевания. Она пересекает Украину и Боснию и во время второй мировой войны превращает хорватов в немецких сателлитов и палачей сербского народа, с которым они говорят на одном языке и имеют общие национальные корни и традиции» [1, С. 13].

Акцент на конфессиональные факторы политического поведения цивилизационных спутников невозможно считать корректным, так как тогда сложно будет объяснять внешнеполитические и цивилизационные ориентации таких государств с ограниченным национальным суверенитетом как Румыния и Болгария. К тому же, предлагаемый Н.Н. Моисеевым униатский фактор Европейской (Западной) цивилизационной ориентации не подкрепляется историческими фактами. – Русофильское движение в Галиции в конце XIX – начале XX веков возглавляли униатские священники, такие как униаты-русофилы Иван Каблюк и Анна Кульчицкая (родители православного схиархимандрита Алексия, в миру Александра Ивановича Кабалюка), один из зачинателей русского движения в Карпатском крае Александр Васильевич Духнович (автор слов Карпаторусского гимна «Русский да живёт народ!»), Владимир Игнатъевич Хиляк, Генрих Афанасьевич Полянский, Иоанн Савюк, Николай Леонтьевич Устианович, Михаил Бескид, Николай Андреевич Бескид и многие другие [См.: 2].

Религиозный фактор, передающий этно-культурные особенности, безусловно, играет значимую роль в формировании социокультурного пространства под цивилизационное образование. Эта роль обуславливается, прежде всего, характерной мировоззренческой моделью, которую религия предлагает человеку и обществу. Для устройства взаимодействия общества и природы такая модель имеет большое значение. И не только в исторических типах цивилизаций, но и в современных условиях. Однако, конфессиональные мотивы не являются определяющими в функционировании культурно-цивилизационных систем. Как внутри определённой цивилизационной модели, так и в отношениях между различными цивилизационными моделями конфессиональные мотивы социального поведения групп, да и личностей не становятся доминирующими. Известная фраза короля Генриха Наваррского «Париж стоит мессы», произнесённая им в 1593 году и сделавшая его французским королём Генрихом IV, образно об этом свидетельствует.

В современной Европе конфессиональная принадлежность мусульман в Косово и Боснии не ориентирует их в сторону Арабской цивилизации или даже Турции, репродуцирующей эту цивилизацию в своей истории, но, несмотря на религиозные ценности, они стремятся вписаться в структуры Европейской цивилизации, одним из исторических признаков которой считается Христианство. Конфессиональная принадлежность абсолютного большинства турецких граждан никак не влияет на усилия Турции войти в состав Европейского союза, который сейчас пытается оформиться, наряду с США, а где-то и в противовес, как политическое выражение Европейской цивилизации.

Распространённая, в т.ч. в научной среде, оценка принятия Русью в конце X века

Христианства в качестве государственной религии, как следствия потребности достижения политического единства, социально-экономических и религиозно-культурных запросов общества видится не совсем полной. Тем более, что рассматриваемые (по преданию) Великим князем Владимиром другие конфессии – Ислам, Иудаизм и Христианство западно-европейского обряда – вполне могли соответствовать этим потребностям и запросам. Вероятнее всего, пусть и методом допущения, принятие Русью Христианства стало следствием цивилизационного выбора, хотя и не обозначаемого как таковой тогдашним обществом, но осознаваемого в качестве модели мироустройства. Включающего в себя, конечно же, и политические потребности, и социально-экономические требования, и религиозно-культурные запросы. Причём, выбор этот был сделан значительно раньше и его следствиями было не только принятие Христианства, но и победа Великого князя Святослава над Хазарией двумя десятилетиями ранее, создание начиная с середины IX века целостного социокультурного комплекса на территории от Ладоги и Балтийского моря до Чёрного моря и Карпат.

При этом, Христианство в его будущей православной редакции вписывалось в цивилизационную модель, принимаемую Русью, а не наоборот. А в рамках этой цивилизационной модели уже соединялись различные конфессии – Православие, Ислам, Буддизм, Иудаизм, Католицизм и Протестантизм. – Если обратиться к русской истории в теме формирования социокультурного пространства и основ цивилизационного обустройства в аспекте конфессиональных мотивов социального поведения, то мы найдём достаточно примеров, когда конфессиональная принадлежность не влияла ни на политический, ни на социокультурный, ни на цивилизационный выбор. – Во время знаменитой Куликовской битвы в 1380 г. против армии полководца Золотой Орды Мамай выступили совместно русские православные дружины и отряды мусульман из Волжской Булгарии, получившей впоследствии название Татарии. И это при том, что с 1312 г. Золотая Орда приняла Ислам в качестве государственной религии.

В то же время, социокультурные и цивилизационные особенности оказывают существенное влияние на религиозную конфессию. В свою очередь, конфессиональные устои оказывают воздействие и на формирование социокультурного пространства, и на функционирование цивилизационного образования. Такая взаимосвязь и взаимозависимость проистекает от того, что цивилизация, по определению, это обустройство окультуренной социумом территории, социокультурного пространства. В процессе освоения социумом пространства, религия выступает как один из способов окультуривания территории, а в выработке цивилизационных стандартов активно используются конфессиональные методы. Потому конфессиональные методы несут на себе печать и социокультурного комплекса и создаваемой цивилизационной модели, а, следовательно, религиозная конфессия на данной территории, другими словами – конфессиональная среда общества, имеющего особые этно-культурные признаки и цивилизационные характеристики, более близка данной цивилизации, нежели своей религиозной конфессии. Эти особенности влияют на формирование цивилизационных спутников, которые образуются вследствие внутренних этно-культурных и этно-конфессиональных импульсов и внешних цивилизационных влияний.

Однако, разбег цивилизационных спутников и цивилизационного ядра может происходить и в тех случаях, когда ещё недавно эти цивилизационные спутники были достаточно плотно включены в общую культурно-цивилизационную систему. И здесь определяющее значение имеет цивилизационный кризис, носящий системный характер. А своё проявление цивилизационный кризис находит в сфере политических отношений и потому имеет политическое выражение. Если рассматривать, свойственную для СССР, совокупность методов, стандартов и способов обустройства территории, которые зиждились на комплексе культурных ценностей, в форме признаков некой особой советской цивилизации, то именно кризис советской цивилизации породил

Межцивилизационные разломы в структуре геополитики: цивилизационные спутники, этнокультурные и политические

сателлиты

и возникновение цивилизационных спутников, и этно-культурных осколков, и политические изменения в регионе, и геополитическое переформатирование конца XX века. (Стоит заметить, что в данном случае, термин «советская цивилизация» применяется условно, с целью показать значение культурно-цивилизационных детерминант на политические и геополитические процессы. Ибо, конечно же, выводить понятие советской цивилизации, как особого цивилизационного типа, у нас нет должных оснований).

В условиях системного кризиса российского общества, который начался несколько десятилетий тому назад и особенно активно проявился с конца 80-х годов прошлого столетия, вся его территория оказалось подвержена действию различных социокультурных импульсов, а некоторые компоненты пространства озадачили себя поиском новых цивилизационных ориентиров. Особенно открыто и наглядно это проявилось в культурно-цивилизационном выборе окраин – Прибалтики, Западной Украины (Червоноруссии или Галичины, Карпаторуссии), Молдавии, Грузии, Армении, Азербайджана, Казахстана, Туркмении, Таджикистана, Узбекистана, Киргизии.

Однозначный выбор в пользу евро-атлантических культурных ценностей и цивилизационных стандартов сделали Прибалтика, Западная Украина, Грузия. К этому вектору в определенной степени оказались предрасположены Молдавия, Азербайджан, но каждый регион со своими политическими нюансами. Особое место в движении, более похожим на блуждание, занимают сообщества двух столиц (условно – Северо-Запад) и прозападная Белоруссия, выражаемая Минском. Если Северо-Запад и прозападная Белоруссия скорее декларативно обозначают этот вектор, то Молдавия и Азербайджан опосредуют его различными видами привязанности к Румынии и Турции, соответственно. С учетом того, что и Румыния, и Турция сами во многом условно находятся в поле Европейской цивилизации, то и Молдавия и Азербайджан скорее также лишь декларируют свой евро-атлантический культурно-цивилизационный выбор.

Каждый из окраинных регионов, безусловно, имеет свои отличительные признаки и особенности, впрочем, равно как и любой другой регион обширного российского социокультурного пространства. Но некоторые принципиально выделяются из этого контекста. Настолько принципиально, что можно говорить вообще об их оторванности. Речь идет о Прибалтике, Галичине, Грузии, Азербайджане, Армении и Туркмении. Хотя, по видовым признакам и форме проявления такая оторванность различается.

Основой прибалтийско-галицкой оторванности является смена цивилизационных ориентиров. Сейчас здесь доминируют евро-атлантические цивилизационные стандарты и ценности. Вообще в своей истории эти регионы с циклической последовательностью меняют цивилизационные ориентации между Россией и Европой. Именно поэтому Прибалтика и Галичина являются по сути цивилизационными спутниками, которые эпизодически переходят с одной орбиты на другую, от России к Европе и обратно.

Если для Прибалтики и Галичины определяющим в их ориентации оказался цивилизационный фактор, то для Грузии, Азербайджана, Армении и Туркмении на первый план выходят социокультурные традиции, пронизанные этническими нормами. В этом смысле Грузия, Азербайджан, Армения и Туркмения на фоне российских социокультурных стандартов, характерных и для их территорий, обозначаются как этнокультурные осколки. Такая особенность формирования и функционирования фактически лишает их каких-либо социальных перспектив, в отличие от Прибалтики и даже, в известной степени, от Галичины, цивилизационная ориентированность которых открывает пути для социальных трансформаций и модернизаций. Этнокультурная ориентация Туркмении, Грузии и Азербайджана породила этнократические политические режимы, что лишает возможности возобновления в рамках их советских границ полноценных социальных коммуникаций. Ни Абхазия, ни Южная Осетия, ни Нагорный Карабах никогда не примут

этнокультурные установки современных грузинского и азербайджанского политических режимов. Воссоединиться разрозненные территории могут только тогда, когда политические приемники советских республик откажутся от этнокультурных стереотипов, а произойти это реально может лишь в границах Русского Мира. Для Туркмении, в силу этнической однородности этой постсоветской территории, подобной разорванности не характерно, однако, её этнократический режим неизбежно спровоцирует глубокий социально-демографический конфликт с признаками острых противоречий между этно-культурными установками, характерными для правящего класса, и культурно-цивилизационными ценностями, разделяемыми мыслящим классом с пророссийской ориентацией.

Фактически российское социокультурное пространство и, соответственно, реальная территория Российской цивилизации могут в настоящий момент складываться из Российской Федерации, Белоруссии, Украины (с учётом особенностей её современного состояния фактической политической оккупации иноцивилизационной структурой при активном местном Не вдаваясь в коллаборационизме), Казахстана, Киргизии, Нагорного Карабаха, Приднестровья, Абхазии, Осетии и Новороссии (пока представленной Донбассом). Конечно же, с различной степенью усвоения этими государственно-территориальными фрагментами российских социокультурных ценностей и цивилизационных стандартов. анализ степенных отличий, можно сказать, что названные территориально-государственные образования представляют в наших условиях фрагментированную матрицу современного состояния российской цивилизации. Хотя, в отношении «степени усвоения», следует подчеркнуть, что не только все перечисленные отличаются друг от друга (допустим, Российская Федерация в целом не является более «русской», с культурно-цивилизационной позиции, чем Донбасс или Крым), но и внутри каждой из них имеются зачастую существенные отличия. Например, Москва и Петроград более отдалены от устоев и перспектив российского социокультурного пространства, да и цивилизации, чем Урал и Южная Сибирь.

Список используемой литературы

1. Моисеев Н.Н. Современный антропогенез и цивилизационные разломы. Эколого-политологический анализ // Вопросы философии. – 1995. – №1. – С. 3-30

2. Галицкие русофилы. Материал из Википедии – свободной энциклопедии // Интернет-ресурс:

https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%93%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D1%86%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D1%80%D1%83%D1%81%D0%BE%D1%84%D0%B8%D0%BB%D1%8B
<https://progaonline.com/antiplagiat/result/177e33ec8df7b365bdd8d6e2a3c7ec82>

Summary

The article «Inter-civilizational faults in the structure of geopolitics: civilizational sputniks, ethno-cultural splinters and political satellites» consists of three parts, which are formed on the basis of the requirements for the volume of publication in a scientific journal. Substantially these parts are interconnected and mutually reinforcing, revealing the most important aspects of geopolitical processes that are determined by cultural and civilizational factors. The separation of three aspects related to civilizational factors, sociocultural (in the form of ethno-cultural) motives and political dependence of states in the studied problem, indicated by the title of the article, allows us to show the differences of civilizational phenomena from sociocultural and various ways of their influence on geopolitical processes and the formation of political satellites in the space of inter-civilization faults and the contact of sociocultural

**Межцивилизационные разломы в структуре геополитики:
цивилизационные спутники, этнокультурные и политические
сателлиты**

platforms.

The first part of the article notes that civilizational satellites find themselves, first of all, in the political space, more precisely, in the geopolitical, not as subjects, but as tools in the hands of geopolitical players. At the same time, civilizational satellites appear with such signs of cultural and civilizational features that are generated and fed by neighboring civilizational nuclei.

The second part of the article defines ethno-cultural fragments that build themselves away from the sociocultural system of a civilization in crisis, an element of which they are influenced by historical, natural-geographical, and sociogenetic factors. Ethno-cultural fragments oppose the once-common sociocultural space and themselves generate political separatism, which can also use civilizational alternatives.

In the third part of the article, the author considers the problem of political satellites through the prism of geopolitical confrontation, in which the status positions of the players are ensured by their cultural and civilizational foundations. Subjects of geopolitics, realizing their civilizational mission in the global geographic space, with positive sovereignty, become protectionists for states with signs of negative or unilaterally limited sovereignty in the international arena. Moreover, the initiative to establish the status of a political satellite does not always come from geopolitical actors, often it is put forward by the weakest states themselves.

Keywords: civilizational core, civilizational sputniks, political satellites, national sovereignty, ethno-cultural splinters, denominations, geopolitics, civilization, Russian cultural and civilizational space

П.В. Кузьмин, Л.Г. Халанская

УДК 329(091) КПСС: 94(47+57)

**КРИЗИС РАЗВИТИЯ КПСС (1980 – НАЧАЛО 1990-Х ГГ.):
СОДЕРЖАНИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ
(К 30-ЛЕТИЮ РАЗРУШЕНИЯ СОВЕТСКОГО СОЮЗА)**

П.В. Кузьмин, Л.Г. Халанская.

Кузьмин Петр Васильевич – доктор политических наук, профессор. г. Симферополь, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского.; pv.kuzmin@mail.ru

Халанская Лариса Геннадьевна – кандидат политических наук, доцент. г. Симферополь, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского.; larazbritskaya@gmail.com

***Аннотация:** Предлагается авторское толкование понятия «кризисразвития КПСС». На основе анализа реальных процессов в партийном и государственном строительстве в 1980-е–начале 1990-х гг., а также литературы по проблеме, авторы приходят к выводу, что советская политическая система и ее ключевой компонент, КПСС, содержали возможности для своего реформирования. Содержание кризиса КПСС в рассматриваемый период связаны с нарушением принципов внутривнутрипартийной жизни, отсутствием механизмов самоочищения партии, качественными характеристиками союзного и республиканского руководства, процессом обновления партийной элиты, конфликтностью партийной элиты. Правящей партией были нарушены принципы внутривнутрипартийной жизни, отсутствовали механизмы самоочищения. Подавляющее большинство в КПСС были патриотами, но, сложившиеся в партии отношения, отодвигали их в сторону правящим слоем партии. Возникшие после 1917 г. поколения партийных лидеров были хуже предыдущих. Ученые обществоведы вместо анализа реальных противоречий социализма, развития теоретических основ партийной жизни и социалистического строительства часто занимались догматичной апологетикой достигнутого. Преодоление кризиса партии было поздним. Объективно этот процесс был востребован уже в 1960-е годы. В середине 1980-х годов успешное «лечение» партии было маловероятным. Усилия М. Горбачева в конечном итоге привели к развалу КПСС. Кризис партии, учитывая, что КПСС была ядром политической системы советского общества, неизбежно создавал предпосылки разрушения советского государства. В итоге разрушение СССР стало следствием ошибок, а также преступных действий ряда руководителей союзного уровня, и партийно-государственных деятелей бывших союзных республик.*

***Ключевые слова:** кризис развития КПСС, конфликт партийных лидеров, разрушение Советского Союза, социально-политические последствия, советская политическая система.*

В декабре 2021 года – 30-летие прекращения существования Союза Советских Социалистических Республик. В историографии присутствует широкий спектр мнений, отражающих сложность и многогранность этого исторического явления конца XX века. Но, несмотря на большое количество публикаций по данной теме, нам представляется, что еще не осмыслены до конца причины распада мощной страны, в которой развивались производство и наука, работала система социального обеспечения, граждане бесплатно получали новые квартиры, давали образование детям, имелась армия, способная защитить свою страну. Поэтому и сегодня сохраняется социальная потребность в углублении представлений о причинах распада некогда великого, мощного и влиятельного в мире государства.

Целью статьи является выяснение предпосылок, содержания и социально-политических последствий кризиса развития КПСС в период 1980-х – начало 1990-х гг.

Среди работ, посвященных рассматриваемой проблеме отметим публикации Г. Арбатова, В. А. Алексеева, Е. В. Алексеева, Ф. Г. Горелика, М. С. Горбачева, А. А. Зиновьева, Р. Кирсанова, В. Костикова, Кара Мурзы, О. Крыштановской И. Д. Лаптева, Р. А. Медведева, А. И. Уткина, А. П. Шевякина, А.Н. Яковлева. Целый ряд интересных и глубоких идей содержат работы З. Бжезинского, С. Коэна и других зарубежных авторов.

Перечисленные и другие исследователи, преследуя конкретные цели при написании своих работ, так или иначе обращаются к проблеме причин распада Советского Союза. И это справедливо, т.к. выявление причин – наиболее общая и существенная составляющая, позволяющая вскрыть более частные аспекты явления.

Анализ работ, указанных выше авторов, позволяет говорить о многообразии причин, способствующих и вызвавших распад СССР. В этом многообразии по признаку сходства выделяются следующие группы причин: конец существования советского государства был «неизбежен», поскольку был «предопределен» неким неисправимым генетически или врожденным дефектом; система пала жертвой антисоветской народной революции снизу – демократической (в России) и/или национальной (в других советских республиках); основание советской системы оказалось подточено неработающей экономикой, что привело к экономическому коллапсу; постепенные преобразования (перестройка), которые попытался проводить М. С. Горбачев, вышли из под контроля и, как не раз случалось в российской истории, пали жертвой национальной традиции максимализма, или экстремизма, разрушившей основания системы; исчезновение Советского Союза – это классический пример решающей роли лидеров в истории, в данном случае, сначала Горбачева, затем Ельцина; распад СССР был «элитным» деянием, и, значит объяснение нужно искать в поведении номенклатуры или отдельных ее сегментов в конце 1980-х – начале 1990-х годов [10, с. 52 – 53].

Несомненно, перечисленные группы причин, можно рассматривать в качестве таковых, исследуя процесс распада советского государства. Одновременно, полагаем, что в качестве отдельной причины целесообразно выделить влияние кризиса КПСС на распад Советского Союза. Основанием для выделения этой причины мы видим то, что КПСС в соответствии со ст. 6 Конституции СССР

Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-х гг.): содержание и социально-политические последствия (к 30-летию разрушения Советского Союза)

являлась руководящей и направляющей силой советского общества, ядром его политической системы, государственных и общественных организаций. Ключевые функции КПСС состояли в определении генеральной перспективы развития общества, линии внутренней и внешней политики СССР, руководстве созидательной деятельностью советского народа, придании ей планомерного научнообоснованного характера в борьбе за осуществление социалистических и коммунистических преобразований [9]. Влияние партии пронизывало все стороны советской политической системы. Все структуры государственного аппарата, образовательной системы и т.д. формировались на партийной основе. Поэтому развитие КПСС, ее качественные характеристики не могли не определять содержание и направленность социальных процессов в стране.

Подходя к выявлению роли КПСС в 1970 – 1980 годы в развитии советского общества, в возникновении предпосылок разрушения его общественно-политической системы, в осознании необходимости ее реформирования, попытаемся ответить на вопрос – была ли возможность реформирования советской системы или эта система к середине 1980-х годов была обречена на распад? Мы исходим из тезиса, что любая социальная система реформируема. Но, одновременно, указываем на такие условия этого процесса: реформы должны быть своевременными, основываться на продуманную программу изменений, соответствовать социокультурному пространству, в котором они осуществляются. Необходимыми условиями успешной реформаторской деятельности являются согласованная позиция ключевых политиков по программе деятельности, а также наличие необходимых ресурсов для ее осуществления – материально-финансовых, административных, духовных, информационных и т. д. Данные условия реформаторской деятельности связаны между собой, поскольку речь идет, прежде всего, о ценностном обосновании реформ и ресурсах для их осуществления.

Конкретизируя эти условия, отметим, что в нашем случае когда речь идет о реформировании советской политической системы, необходимо было, чтобы в ней в результате преобразований были сохранены такие элементы: социалистическая идея; система советов как отражение преемственности властных отношений; сочетание государственной формы собственности с другими, в т.ч. и частными; система социальных прав и гарантий по их осуществлению; сохранение союза нескольких советских республик. На эти принципиальные элементы справедливо указывается в анализируемой литературе [10, с. 23].

В пользу мнения о возможности реформирования советской общественной системы в период начало 1980-х – конец 1980 гг. могут быть следующие факторы: деятельность КПСС до лишения ее в 1990 год прав и влияния в результате реформ М. Горбачева. Партия, на наш взгляд, являлась сплачивающим фактором, противостоящим центробежным силам; общесоюзная экономика, обеспечивающая единое экономическое пространство в стране; общесоюзные экономические министерства в Москве и их подразделения по всей стране; общесоюзные военные и другие силовые структуры; человеческий фактор (даже в марте 1991 года большинство взрослого населения в подавляющем большинстве союзных республик на общесоюзном референдуме высказалось за сохранение Советского Союза);

П.В. Кузьмин, Л.Г. Халанская

совместный исторический опыт проживания в одной стране, ее защиты и достижения Победы в Великой Отечественной войне. Указанные факторы содержали достаточно сильный интеграционный потенциал, создавали устойчивую тенденцию к дальнейшему сохранению и развитию Советского Союза.

Одновременно в обществе в 1970-е – 1980-е годы зарождались тенденции сдерживающего характера к сохранению единого советского социалистического государства (ослабление положительного влияния и роли КПСС на общественные процессы; появление признаков раскола в партии; ухудшение экономической ситуации в стране, появление реформаторов сторонников смешанной экономики с современным полнокровным рынком; возникновение в республиках национальных движений, фронтов, имеющих националистическую направленность; обострение борьбы за власть между М. Горбачевым и Б. Ельциным и их сторонниками и др.). Но реально, на наш взгляд, действия центристских сил в середине 1980-х годов в своей совокупности превосходили действия центробежных сил, что создавало в указанный период устойчивую тенденцию к сохранению Советского Союза.

В названии статьи используется понятие «кризис развития КПСС». Под ним мы понимаем переломный период, особую фазу в жизнедеятельности КПСС, когда ранее установленные содержание и формы деятельности партии приходят в противоречие с изменившимися требованиями времени, руководство партии заметно и неоправданно запаздывает либо с осознанием сложившегося положения, либо с выработкой действенных мер, либо того и другого. Кризис развития партии ведет к потере ее роли в жизни общества, неспособности партийного руководства выполнять возложенные на него функции подрыву авторитета, подрыву авторитета партии.

КПСС в своем развитии прошла долгий и непростой путь. Она являлась правящей партией в СССР с начала 1920 до марта 1990 года. Партия (под названиями РКП(б), ВКП(б), ВКП(б), КПСС) действовала в условиях однопартийной системы и обладала монопольным правом на политическую власть. С 1917 года (350 тыс. ч.) она увеличилась до почти 18 млн. рядовых членов к концу 1980 годов.

В партии выделялись следующие составляющие: относительно небольшой руководящий орган, управляющий аппарат, контролирующий всю партию и в известной мере государство; назначаемая аппаратом многочисленная и разнообразная номенклатура, представители которой, занимали важные посты в советской общественно-политической системе; миллионы рядовых членов партии. Особую роль выполнял аппарат партии как партии в партии [12, с.165]. Инициированное Сталиным, примерно в 1933 году, участие партии в управлении хозяйственным строительством было доведено впоследствии до полного сращивания функций партийных, советских, государственных, хозяйственных и правоохранительных органов именно через развитие аппарата. При этом, аппарат управления КПСС был десятилетиями органом особой подготовки и переподготовки кадров [12, с. 106].

Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-х гг.): содержание и социально-политические последствия (к 30-летию разрушения Советского Союза)

Влияние КПСС, а точнее диктатура КПСС была очень жесткой, сильной, комплексной. Привлекательные идеологические положения держались на целом ряде положений и, в первую очередь, на вере в достижение более высокой, чем при капитализме производительности труда, более высокого уровня жизни трудящихся, в утверждение в обществе социальной справедливости. Народу обещали к 1980 году полное изобилие. Но люди, рядовые члены партии убеждались в расхождении провозглашаемых партией идей и реальной практики. Закрепленные в руководящих документах КПСС положения о росте материального и культурного уровня советского общества не выполнялись. Более того, как отмечают исследователи, потеря веры в обещаемые достижения социалистического строя, была свойственна в 1980 годы и значительной части руководства КПСС. Эта часть видела «в разрушении КПСС и ее идеологии шанс для себя. Не только догматизм, но и разложение значительной части кадров КПСС лишили партию сил сопротивления» [13, с. 128].

Говоря о кризисе развития КПСС и его влиянии на крушение Советского Союза, отметим, что предпосылки кризиса формировались задолго до 1980-1990 гг. С превращением партии в правящую в нее проникало немало лиц, которых можно с полным основанием характеризовать как хитрые хамелеоны, алчные стяжатели, стремящиеся воспользоваться привилегиями власти. Нельзя не подчеркнуть, что в послевоенный период проходила смена поколений в партии. В ходе этой смены, особенно в 1960-е – 1980-е годы партия становилась слабее. Партия нередко пополнялась людьми внутренне безыдейными, которым партбилет нужен был или для престижа, или для продвижения по служебной лестнице.

Как известно, одним из средств сохранения чистоты партии были систематические чистки. Однако, с 1940-х гг. чистки были прекращены. Проникновению в партию способствовал формализм, прием в партию проводился по анкетным данным и характеристикам. В погоне за увеличением числа рабочих нередко принимали людей идейно отсталых, склонных к употреблению спиртного, недобросовестных, что потом принижало звание коммуниста в глазах беспартийных.

Засорению партии и утрате ею авторитета способствовал «бюрократический централизм». Фактически партия строилась по образцу воинской части. Генеральный секретарь ЦК КПСС играл роль главнокомандующего. Его авторитет был непререкаем. Выборность «снизу доверху», «отчетность сверху донизу» носили формальный характер. «Выдвижение» происходило скорее «сверху», где присматривали кадры за «выдвижением», а затем их «проводили» через выборы, зная, что изберут того, на кого укажут сверху. Критика на деле проводилась в основном «сверху вниз», со стороны вышестоящего начальства. Критиковать его «снизу» было опасно, можно было за это поплатиться [7, с. 157 – 158].

Возникновению кризиса развития партии способствовала система обновления кадров. Политбюро ЦК КПСС оказалось в руках «геронтократов». Так, если возьмем трех последних до М. Горбачева генеральных секретарей ЦК КПСС, то Л. Брежнев (1906 – 1982) возглавлял партию в возрасте с 58 до 76 лет; Ю. Андропов (1914 – 1984) – с 68 до 70 лет; К. Черненко (1911 – 1985) – с 74 лет.

Причем, Л. Брежнев в последние 6 лет жизни не отличался крепким здоровьем, Ю. Андропов и К. Черненко были избраны генеральными секретарями ЦК КПСС будучи больными людьми. Отметим, что указанные первые лица КПСС, за исключением М. Горбачева, находились на должности до последних дней своей жизни.

Состав Политбюро ЦК КПСС обновлялось крайне медленно. Средний возраст членов Политбюро на момент смерти И. Сталина составлял 55 лет, в 1980 году – превышал 70 лет [4, с. 217]. Одновременно отметим, что Политбюро ЦК КПСС имело неограниченные полномочия, но не имело конституционного статуса. Оно включало в себя 20 – 25 человек. Этот орган был постоянно действующим и принимал решения, касающиеся всех без исключения сторон жизни общества, которые имели общегосударственный и принципиальный характер. Особой заботой Политбюро были кадровые вопросы: именно здесь определялась номенклатура высших должностей страны и производились назначения, которые впоследствии подтверждались и легитимировались другими, подконтрольными Политбюро органами советской власти. Должностная структура Политбюро по сравнению с 1930-ми годами не претерпевала сколько-нибудь существенных изменений, несмотря на то, что ситуация в стране менялась. Члены Политбюро болезненно относились к любым попыткам затронуть суть номенклатурного механизма, стареющие вместе с системой они не хотели менять заведенный порядок вещей [11, с. 218 – 222].

В партии, в центре и на местах в экономике, науке, культуре сложились структуры и отношения, при которых часто наверх часто выходили недостаточно компетентные, не всегда порядочные, нетворческие, да и просто не желающие подчас работать люди. Система круговой поруки, групповщины, коррупция и кумовство привела к многочисленным ситуациям, когда защищались не столько единомыслие, тот или иной постулат сам по себе, а должность, кресло, связанные с ними привилегии и возможности, т. е. защищались интересы сугубо личные, эгоистичные [12, с. 283].

Изложенное позволяет согласиться с мнением целого ряда исследователей (Г. Арбатов, Е. Гайдар, А. Зиновьев, О. Крыштановская, А. Яковлев и др.) в том, что линия на деинтеллектуализацию партийного руководства, проводившаяся на протяжении 1960 – первой половине 1980 гг., воплотилась в формирование геронтократического и неспособного к принятию осмысленных решений Политбюро ЦК КПСС. Одновременно, в выдвижении в центре и на местах в партийные, государственные структуры нередко оказывались люди, недостойные занимать управленческие должности.

Особое место в ряду проявлений кризиса партии, оказавшем влияние на научную мысль, духовную жизнь советского общества занимал догматизм. Учитывая пагубность догматизма на развитие КПСС, остановимся на нем несколько подробнее. Догматизм самой своей сутью отрицает развитие. Догматическое мышление есть неспособность или нежелание рассматривать явления окружающего мира во всей их полноте и динамике, противоречивости развития. Оно представляет этот мир в качестве застывшего образования, а науку как набор непогрешимых

Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-х гг.): содержание и социально-политические последствия (к 30-летию разрушения Советского Союза)

истин и положений. Для него характерно ограниченность идей, примитивность их форм. Одним из источников догматизма служит стремление индивидов и общностей, удовлетворенных своим положением, сохранить статус-кво. Следование догмам становится необходимостью, если их невозможно нарушить, без риска потерять власть, должность, положение в обществе. По логике здравого смысла догматизм должен вести к поражениям в научном плане, а также на практике. Но получалось, что такая позиция, напротив, обеспечивала ее субъектам и престиж, и почетное общественное положение.

Существовавшая политическая надстройка загоняла в очень узкие рамки научное творчество. Политическая надстройка не была приспособлена к выявлению и анализу меняющейся советской реальности, интересов и мнений различных социальных слоев и групп. Партийные и государственные органы ориентировали науку и культуру, средства массовой информации на замалчивание обострившихся трудностей и проблем, подмену возникающих социальных противоречий иллюзиями стабильности и успеха.

Большой аппарат политической власти был поставлен на службу сохранения социально-экономической и политической системы. В результате в 1960-е – 1970-е годы выработался, а в начале 1980-х гг. сохранялся определенный политический стиль – крайне осторожный, замедленный, ориентированный не столько на решение проблем, сколько на то, чтобы не нарушить собственного равновесия. Социальных и национальных проблем, экологических угроз, упадка образования и здравоохранения, бедственного положения значительной части советского общества – как бы не существовал, их заменяли пропагандистскими стереотипами [1, с. 317 – 318]. В указанный период в общественных науках СССР получили закрепление упрощенные представления о диалектике развития производительных сил и производственных отношений при социализме, был сделан вывод о построении в СССР развитого социалистического общества и возникновении новой социальной общности – советский народ, пропагандировалось положение, принятое на XXI КПСС о построении в СССР к 1980 году коммунистического общества, происходила идеализация межнациональных отношений, дружбы народов СССР и другие. Идеологи партии навязывали общественному сознанию идеи о положении, не согласовывающиеся с практикой, порождающие недоверие людей к подобным идеям и идеологической работе КПСС. Но главное, в людях убивалась личность, достоинство, стремление мыслить творчески. В создавшихся условиях для многих граждан, в том числе и для коммунистов повседневный идейный выбор становился проблемой и нравственным испытанием.

Проявлением кризиса партии явилось также возникновение непримиримого противоречия, конфликта между старой партийной элитой и возникающей новой после прихода к власти М. Горбачева. Одним из следствий этого стала неготовность и неспособность элиты разработать программу реформирования советского общества и партии.

Анализ литературы по проблеме показывает, что в первые годы после 1985 года реальной программы реальных преобразований не было. С точки зрения Р. Медведева, этот факт объясняется не только сложностью задачи

разработки программы, отсутствием единства в подходах к ее подготовке, но и тем, что М. Горбачев в области теории и во всем, что относится к экономическим и политическим наукам, оказался весьма поверхностным человеком [14, с.119 – 120]. При нем не было никакого «главного идеолога» [см. там же]. До середины 1987 года руководство идеологическими подразделениями ЦК КПСС осуществлял Е. Лигачев. Во второй половине 1987 г. Лигачеву как члену Политбюро было поручено руководство сельским хозяйством, а решение идеологических проблем было разделено между ним и А. Н. Яковлевым. Но это были разные люди с разными взглядами, между ними постоянно возникали конфликты. В конце 1988 года М. Горбачев почти полностью переключил А.Н. Яковлева на международные дела. Главным партийным идеологом стал Вадим Медведев, который в сентябре 1988 г. стал и членом Политбюро КПСС. По специальности он был экономистом [14, с. 119 – 120].

В первые два года пребывания на посту Генерального секретаря ЦК КПСС у М. Горбачева было много разговоров, замыслов, но реформ не было. Энергичные реформы в экономике и политике начали проводить лишь в 1987 – 1988 гг., но они проводились слишком поспешно и потому оказались малоэффективными, а порой даже разрушительными.

В этот период (начиная с 1986 – 1987 гг.) возникают конфликты внутри структур КПСС и в первую очередь между М. Горбачевым и Б. Ельциным. И если до середины 1990 г. противостояние между ними проходило внутри партийных и государственных структур, то после (1990) как Б. Ельцин возглавил демократическую оппозицию, противостояние стало публичным и как оказалось впоследствии непримиримым.

Конфликт между М. Горбачевым и Б. Ельциным, проявившийся не столько в несовпадении взглядов к реформированию советской политической системы, сколько в борьбе за овладение (со стороны Б. Ельцина) и сохранение (со стороны М. Горбачева) властью, завершился катастрофически для советской государственности.

М. Горбачевым были предприняты практические действия в целях «омоложения» партии, разграничение власти партии и государства. За время своего руководства он четырежды сменил Политбюро ЦК КПСС. Под предлогом «омоложения» фактически вынудил 1/3 членов ЦК, в том числе А. Громыко, подать в отставку, заменил 9/10 секретарей обкомов. То же делалось и с горкомами, райкомами партии – убирались наиболее опытные, верные марксизму-ленинизму люди, на смену приходили те, кто считал себя обязанным М. Горбачеву.

Усиление конфликтности политики, а также дестабилизация политической обстановки в стране была связана также с решениями XIX Всесоюзной партийной конференции. На конференции (28.06 – 1.07.1988г.) на словах шла речь о восстановлении полномочия Советов, разграничении власти партии и государства, борьбе против застоя, косности, бюрократизма. На деле – создавались условия для отстранения партии от руководства Советами, государством. М. Горбачев в своих воспоминаниях о XIX партийной конференции пишет: «постепенно – но по историческим меркам очень быстро – инициаторам перестройки стала ясна и необходимость изменения роли КПСС: освобождения ее от функций высшей

Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-х гг.): содержание и социально-политические последствия (к 30-летию разрушения Советского Союза)

инстанции, стоящей над всеми государственными и общественными структурами, и выстраивания правового государства. На партийной конференции в июне 1988 г. мы добились одобрения этого курса» [6, с.387].

Состоявшийся в феврале 1990 г. Пленум ЦК КПСС под давлением М. Горбачева постановил исключить из Конституции СССР 6-ю статью, которая законодательно закрепляла руководящую роль КПСС.

2 – 13 июля 1990 г. состоялся XXVIII съезд КПСС [3]. Это был последний съезд КПСС. К моменту открытия съезда КПСС насчитывала чуть более 18 миллионов человек. К этому времени партия, переживавшая глубокий кризис, фактически раскололась на сторонников радикальных реформ, вступавших за превращение КПСС в партию парламентского типа и так называемых «консерваторов», обвинявших М. Горбачева от коммунистической идеологии.

На съезде было принято Программное Заявление, в котором провозглашался переход к «рыночной экономике», что по существу означало курс на реставрацию капитализма.

Решением съезда М. Горбачев был переизбран на пост Генерального секретаря ЦК КПСС. Б. Ельцин, а вслед за ним ряд других демократических лидеров заявили о выходе из КПСС.

В июле 1991г. состоялся Пленум ЦК КПСС, посвященный обсуждению программы новой Программы КПСС. В Программе отсутствовали положения о марксизме-ленинизме. В политике провозглашалась буржуазная демократия, в экономике – капиталистическое хозяйство. Это был последний Пленум ЦК КПСС.

Изложенное позволяет говорить, что позиции КПСС постепенно после 1985 года были подорваны тем, что шаг за шагом она отстранялась от власти под маской «демократизации».

Трудящиеся массы были деморализованы, зомбированы, расколоты как расколотой и сама партия, представляющая десятилетиями довольно монолитную силу.

29 августа 1991 года Верховный Совет СССР приостановил деятельность КПСС на всей территории СССР. Полный запрет КПСС и компартии РСФСР был осуществлен Указом Президента РСФСР Б. Ельцина 6 ноября 1991г. Несколько ранее, 24 августа 1991 г. М. Горбачев сложил с себя обязанности Генерального секретаря КПСС и распустил ЦК КПСС

Несомненно, развитие кризиса КПСС в 1980-е годы – начале 1990-х гг. связано с деятельностью союзной партийной элиты и республиканских партийных лидеров. Они не сумели безболезненно для партии ее реформировать. Напротив, М. Горбачев, Б. Ельцин и их сторонники (открытые и скрытые) предприняли много усилий, чтобы КПСС прекратила свое существование, ходя, как известно, их становление, карьерный рост проходил в лоно КПСС. Представляется, будет уместным здесь привести слова известного российского ученого, философа А. А. Зиновьева, который писал, что «руководство КПСС может быть примером того какую гнусную породу людей породил коммунистически социальный строй. Никогда еще руководство большой организации не обнаруживало такое огромное

число предателей своей идеологии и своей партии. Я считаю поведение таких руководителей, как Горбачев, Ельцин, Яковлев, Шеварднадзе и им подобных, основной причиной поражений Советского Союза и в разрушении страны» [8, с. 32].

М. Горбачев после его избрания его в 1985 г. Генеральным секретарем ЦК КПСС, на словах выступал за укрепление партии, а на деле делал все, чтобы ее разрушить. Демонтаж социализма получил идеологическое прикрытие авторитетом В. И. Ленина (в этом убеждаешься при чтении работ, выступлений М. Горбачева периода 1985 – 1988 гг.) для большей проходимости в народе и особенно в партии [4]. Можно отметить некоторые ошибки, просчеты, а также черты характера, допущенные и проявленные им как первым лицом партии и повлиявшие на развитие трагических явлений и процессов в партии и советском государстве. К ним можно отнести: несовершенную кадровую политику, в т. ч. в формировании собственной управленческой команды; потерю инициативы, роли лидера в обществе и партии, чем воспользовался Б. Ельцин; выжидательное бездействие, особенно в первые 2 – 3 года правления; излишнюю самоуверенность и самонадеянность, чрезмерную убежденность, что никто не попытается устранить его от власти; нехватку политической воли, решительности в отношении политических оппонентов и противников.

Соперничество М. Горбачева и Б. Ельцина, их борьба за влияние и власть стали самыми важными факторами разрушения СССР на последнем этапе существования советского государства и партии. Б. Ельцин не отрицал, что именно он стал инициатором Беловежского соглашения, однако не считал себя ответственным за разрушение Советского Союза. Он заявлял, что лидеры, собравшиеся в Белоруссии, всего лишь констатировали смерть СССР. Ответственность за распад советского государства и кризис в партии он возлагал на консерваторов из КПСС, а также на М. Горбачева. Для Б. Ельцина многонациональное советское государство, КПСС не являлись ценностями, которые он должен защищать и поддерживать. По своему характеру Б. Ельцин был самолюбивой, динамичной, непредсказуемой, лицемерной и склонной к демагогии личностью. В 1980-е годы проявил себя как борец с привилегиями, злоупотреблениями в советской политической системе, на чем получил популярность и поддержку в обществе. «Радикально настроенные круги нашли своего лидера в лице Бориса Ельцина, изображавшего из себя «опального деятеля. Так бывший «твердокаменный» руководитель свердловских и московских коммунистов, человек с ярко выраженным авторитарным стилем мышления и практических действий, стал «тараном» в руках оппозиции, выступившей под демократическими лозунгами» [5, с. 389].

Выше мы отметили, что в развитии кризиса в партии, в создании предпосылок разрушения советского государства и партии сыграли роль и республиканские партийные лидеры. Здесь отметим одного из руководителей Компартии Украины Л. Кравчука, который выступил против готовящегося Нового Союзного Договора и который подписал 8 декабря 1991 г. в Беловежской пуще Соглашение о прекращении существования СССР. Л. Кравчук вспоминает о

Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-х гг.): содержание и социально-политические последствия (к 30-летию разрушения Советского Союза)

последнем событии: «Подписали документ быстро, без каких-либо обсуждений и согласований. Оказывается, можно все решать оперативно, если на дороге нет бревна, которое называется центром» [12, с.327]. О роли руководства Украины в разрушении Советского Союза достаточно убедительно сказал З. Бжезинский:

«именно действия Украины – объявление ею независимости в декабре 1991 г., ее настойчивость в ходе важных переговоров в Беловежской Пуще о том, что Советский Союз следует заменить более свободным сотрудничеством независимых государств и особенно неожиданное, похожее на переворот, украинского командования над подразделениями Советской Армии, размещенными на украинской земле. – помешали СНГ стать новым наименованием более федерального СССР... потеря Украины явилась центральным геополитическим событием и геополитическим катализатором в процессе распада СССР и последующего ослабления России» [2, с. 11].

Выводы

1. Кризис развития КПСС имеет многие причины, основные из которых порождены самой партией. Были нарушены принципы внутривнутрипартийной жизни, отсутствовали механизмы самоочищения, способствующие засорению партии карьеристами, эгоцентристами, неспособными разрешать возникающие проблемы и противоречия. Слишком часто наверх поднимались недостаточно компетентные, не всегда порядочные члены партии. Комчанство, зазнайство, самовосхваление были распространенными явлениями в партийной жизни.

Подавляющее большинство в КПСС – были честные люди, патриоты своей страны. Но, сложившиеся в партии отношения, отодвигали их в сторону правящим слоем партии.

2. Каждое последующее после 1917г. поколение лидеров и партийных элит было хуже и мельче предыдущего. Идеологические кадры высшего эшелона, ученые общественники вместо анализа реальных противоречий социализма, развития теоретических основ партийной жизни и социалистического строительства часто занимались апологетикой достигнутого, предлагали подчас догматические, а нередко утопические идеи и положения. Мало было творческого поиска, инноваций.

3. Преодоление кризиса партии было запоздалым. Этот процесс объективно был востребован уже в 1960-е годы, а возможно и ранее. Середина 1980-х годов – это период всестороннего охвата «болезнью» партии, когда ее успешное лечение было маловероятным. Усилия М. Горбачева (его позитивные, и ошибочные решения), возникшие конфликты между различными партийными группами, а также между М. Горбачевым и Б. Ельциным привели в конечном итоге к развалу КПСС,

4. Кризис партии, учитывая, что КПСС была правящей, ядром политической системы советского общества, неизбежно создавал предпосылки разрушения советского государства. Это разрушение не было исторически запрограммировано. Разрушение СССР – следствие ошибок, а также предательства, преступных действий ряда руководителей союзного уровня, а также партийно-государственных деятелей бывших союзных республик.

Список используемой литературы

1. Арбатов Г. Человек системы / Г. Арбатов. – М.: ВАГРИУС, 2002. – 459 с.
2. Бжезинский Зб. Великая шахматная доска: господство Америки и его геостратегические императивы / Зб. Бжезинский. – М.: АСТ, 2014. – 702 с.
3. Волгин Е.И. Последний съезд КПСС // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 21. Управление (государство и общество). - 2019. - № 1. С.79 – 96.
4. Гайдар Е. Гибель империи. Уроки для современной России / Е. Гайдар. М.: Изд. АСТ, 2015. – 592 с.
5. Горбачев М. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира / М. Горбачев. – М.: Политиздат, 1988. – 271 с.
6. Горбачев М. После кремля/ М. Горбачев. М.: Изд. «Весь Мир», 2014. – 416 с.
7. Горелик Ф. Г. Кто и как взорвал СССР / Ф. Г. Горелик. – М.: Ростов-на Дону. – 2006. – 227 с.
8. Зиновьев А.А. Посткоммунистическая Россия: публицистика 1991 – 1995гг. / А.А. Зиновьев– М.: Республика, 1996. – 385 с.
9. Конституция (основной закон) СССР. М.: Политиздат. – 1977.
10. Козн С. «Вопрос вопросов»: почему распался Советский Союз? / Стивен Козн. – М.: АИРО – XXI, 2011. – 216 с.
11. Крыштановская О. Анатомия российской элиты / О. Крыштановская. – М.: Захаров, 2005. – 384 с.
12. Лаптев И.Д. Власть без славы / И.Д. Лаптев. – М.: ОЛМА- ПРЕСС. – 2002. – 447 с.
13. Медведев Р.А. Почему распался Советский Союз? // *Отечественная история*. – 2003. – № 4. – С. 112 – 121.
14. Медведев Р. А. Почему распался Советский Союз? // *Отечественная история*. – 2003. – № 5. – С. 119 – 129.
15. Сариева Д.С. Подготовка руководящих кадров во времена СССР // *Международный журнал гуманитарных и естественных наук*. – 2021. - №1-2 (50). – С. 183-186
16. Яковлев А.Н. Муки прочтения бытия / Перестройка: надежды и реальность / А.Н. Яковлев. – М.: «Новости», 1991. – 368 с.

References

1. Arbatov G. Chelovek sistemy [Man of the system]. Moscow, VAGRIUS Publ., 2002, 459 p.
2. Bzhezinskii Zb. Velikaja shahmatnaja doska: gospodstvo Ameriki i ego geostrategicheskie imperativy [The Grand Chessboard: America's Domination and Its Geostrategic Imperatives]. Moscow, AST Publ., 2014, 702 p.
3. Volgin Ye.I. Posledniy s"yezd KPSS [The last congress of the CPSU] // *Vestn. Mosk. un-ta. Ser. 21. Upravleniye (gosudarstvo i obshchestvo)*. 2019. № 1. pp.79 – 96.
4. Gaidar E. Gibel' imperii. Uroki dlja sovremennoj Rossii [The death of the empire. Lessons for modern Russia]. Moscow, AST Publ., 2015, 592 p.

**Кризис развития КПСС (1980 – начало 1990-х гг.): содержание и
социально-политические последствия
(к 30-летию разрушения Советского Союза)**

5. Gorbachev M. Perestrojka i novoe myshlenie dlja nashej strany i dlja vsego mira [Perestrojka and new thinking for our country and for the whole world]. Moscow, Politizdat Publ., 1988, 271 p.
6. Gorbachev M. Posle kremlja [After the Kremlin]. Moscow, Ves' Mir Publ., 2014, 416 p.
7. Gorelik F.G. Kto i kak vzorval SSSR [Who and how blew up the USSR]. Moscow, Rostov-na Donu Publ., 2006, 227 p.
8. Zinov'ev A.A. Postkommunisticheskaja Rossija: publicistika 1991 – 1995 [Post-Communist Russia: Journalism 1991 - 1995]. Moscow, Respublika Publ., 1996, 385 p.
9. Konstitucija (osnovnoj zakon) [Constitution (basic law) of the USSR]. Moscow, Politizdat Publ., 1977.
10. Koen S «Vopros voprosov»: pochemu raspalsja Sovetskij Sojuz? [“The Question of Questions”: Why did the Soviet Union collapse?]. Moscow, AIRO Publ., 2011, 216 p.
11. Kryshantovskaia O. Anatomija rossijskoj jeliti [Anatomy of the Russian elite]. Moscow, Zakharov Publ., 2005, 384 p.
12. Laptev I. D. Vlast' bez slavy [Power without glory]. Moscow, OLMA- PRESS Publ., 2002, 447 p.
13. Medvedev R.A. Pochemu raspalsja Sovetskij Sojuz? [Why did the Soviet Union collapse?]. *Otechestvennaia istoriia*, 2003, № 4, pp. 112 – 121.
14. Medvedev R.A. Pochemu raspalsja Sovetskij Sojuz? [Why did the Soviet Union collapse?]. *Otechestvennaia istoriia*, 2003, № 5, pp. 119 – 129.
15. Sariyeva D.S. Podgotovka rukovodyashchikh kadrov vo vremena SSSR [Training of leading personnel in the times of the USSR] // *Mezhdunarodnyy zhurnal gumanitarnykh i yestestvennykh nauk*. 2021. №1-2 (50). pp. 183-186
16. Iakovlev A.N. Muki prochtenija bytija [The agony of reading life]. Moscow, Novosti Publ. 1991, 368 p.

**Kuzmin P.V., Khalanskaya L.G. Crisis in the Development of the CPSU
(1980 – early 1990s): Content and Socio-Political Consequences (to the 30th
Anniversary of the Destruction of the Soviet Union)**

Annotation. The author's interpretation of the notion "crisis of the development of the CPSU" is proposed. Based on an analysis of real processes in party and state building in the 1980s and early 1990s, as well as literature on the problem, the authors come to the conclusion that the Soviet political system and its key component, the CPSU, contained opportunities for their own reform. The ruling party violated the principles of internal party life, there were no self-purification mechanisms. The overwhelming majority in the CPSU were patriots, but the relations that had developed in the party pushed them aside by the ruling layer of the party. The generations of party leaders that emerged after 1917 were worse than the previous ones. Social scientists, instead of analyzing the real contradictions of socialism, the development of the theoretical foundations of party life and socialist construction, often engaged in dogmatic apologetics for what had been achieved. Overcoming the party's crisis was late. Objectively, this process was in demand already in the 1960s. In the mid-1980s, a successful "cure" for the party was unlikely. Mikhail Gorbachev's efforts ultimately led to the collapse of the CPSU. The crisis of the

party, given that the CPSU was the core of the political system of Soviet society, inevitably created the prerequisites for the destruction of the Soviet state. As a result, the destruction of the USSR was the result of mistakes, as well as criminal actions of a number of leaders of the union level, and party and state leaders of the former union republics.

Keywords: *the crisis in the development of the CPSU, the conflict of party leaders, the destruction of the Soviet Union, socio-political consequences, the Soviet political system.*

Сведения об авторах:

1. Кузьмин Петр Васильевич – доктор политических наук, профессор. г. Симферополь, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского; pv.kuzmin@mail.ru

Kuzmin Petr Vasilievich - Dr. polit. sciences, prof.; Simferopol, Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky.; pv.kuzmin@mail.ru

2. Халанская Лариса Геннадьевна – кандидат политических наук, доцент. г. Симферополь, Крымский федеральный университет имени В.И. Вернадского; larazbritskaya@gmail.com

Khalanskaya Larisa Gennadievna - Cand. polit. sciences, associate professor; Crimean Federal University named after V.I. Vernadsky, Simferopol.: larazbritskaya@gmail.com

Рецензии

Laats A. Creationism USA: Bridging the Impasse on Teaching Evolution.
Oxford: Oxford University Press, 2020. 232 p.

Ушедшие в тень на некоторое время споры вокруг дилеммы креационизм/эволюционизм вновь становятся популярными. Так, в 2019 году только в России на эту тему вышли две книги, одна из которых обобщает и развивает креационистскую позицию¹, а другая предлагает новую модель согласования эволюционизма и библейской картины мира². А в 2020 году в престижных британских издательствах вышли две монографии, посвященные осмыслению спора вокруг креационизма/эволюционизма в историко-культурном ключе. Первая из них – книга Бенджамина Л. Хаскинсона «Американский креационизм»³, а вторая – труд Адама Лаатса «Креационизм США: Преодоление тупика в обучении эволюции». В данной рецензии мы остановимся на книге Лаатса. Но поскольку не так давно мы написали обзор на книгу Хаскинсона⁴, а тематика двух исследований близка, то в завершении этой рецензии мы сопоставим их подходы к изучаемому феномену.

Автор книги – Адам Лаатс, преподаватель Нью-Йоркского государственного университета, имеющий немалый опыт работы в школьном образовании, посвятил нескольких трудов образовательной системе, сложившейся в кругах американского фундаментализма⁵. Лаатс – активный общественный деятель, ведет популярный блог⁶, публикуется в «Time», «Newsweek», «Washington Post». Предыдущие его исследования фокусировались на построении фундаменталистского образовательного процесса и его идеологии, но поскольку одной из главных тем, конституировавших фундаменталистское мировоззрение, стала проблема креационизма, то в своей последней книге он решил детально рассмотреть именно ее. Как пишет Лаатс на своем сайте, несмотря на то что он не был воспитан в консервативных религиозных кругах и не разделяет убеждений верующих людей, его научным кредо стало желание «изо всех сил понять мир тех, кто отличается от него»⁷. Эта установка, без сомнения, нашла отражение в рецензируемой книге, в ней

¹ Буфеев К., *прот.* Православное учение о Сотворении и теория эволюции. М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2018-19.

² Храмов А.В. Обезьяна и Адам. Может ли христианин быть эволюционистом. М.: Никая, 2019.

³ Huskinson B.L. American Creationism, Creation Science, and Intelligent Design in the Evangelical Market. London: Palgrave Macmillan, 2020.

⁴ Носачев П.Г. Рец. на: Huskinson B. L. American Creationism, Creation Science, and Intelligent Design in the Evangelical Market. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 157-163.

⁵ Laats A. The Other School Reformers: Conservative Activism in American Education. Cambridge: Harvard University Press, 2015; Laats A. Fundamentalist U: Keeping the Faith in American Higher Education Illustrated Edition. Oxford: Oxford University Press, 2018.

⁶ <https://iloveyoubutyoudgoingtohell.org>

⁷ <https://adamlaats.net/about/>

вообще хорошо выражена авторская позиция, но на этом стоит остановиться после обзора ее основного текста.

Книга «Креационизм США» состоит из семи глав, введения, заключения и послесловия. В тексте немало повторов, а введение с заключением представляют собой их концентрацию, поскольку лишь суммируют ключевые мысли автора, послесловие же объясняет термин *радикальный креационизм*, которым Лаатс обозначает протестантских фундаменталистов, настаивающих на идее младоземельного креационизма.

В первой главе Лаатс последовательно проводит мысль о том, что креационизм – не какая-то локальная субкультура, ограничивающаяся лишь протестантскими фундаменталистскими кругами, это религиозное убеждение, признающее, что жизнь на Земле была создана Высшим существом, и разделяется оно огромным количеством верующих и не особо верующих людей, иными словами, почти все американцы в той или иной степени могут быть названы креационистами. Для иллюстрации этого тезиса Лаатс разворачивает перед читателем панораму американского религиозного многообразия, поданную через призму отношения к проблеме происхождения жизни на Земле. Популярный образ креационизма, созданный во многом благодаря медийной активности радикальных младоземельных креационистов, чьим лидером сегодня в Америке является Кен Хэм, создает превратное впечатление простой оппозиции науки и религии, на деле же, как замечает Лаатс, «настоящие разделения в мире американских креационно-эволюционных батальи происходят не между учеными и строителями ковчега, а скорее между различными видами креационистов» (с. 11). Кроме того, все креационисты не только высоко ценят науку, но и неплохо ее понимают, что еще более усложняет картину. Далее в тексте автор показывает, чем младоземельные креационисты отличаются от староземельных, что общего имеет теистический эволюционизм и подход Разумного замысла и т. п. Особый интерес представляет то, как Лаатс выводит проблему креационизма из хорошо известного протестантского контекста и демонстрирует отношение к ней иных конфессий и религий. Хотя все верующие-монотеисты убеждены в реальности творения мира, то, как он был сотворен, – предмет активных споров и разделений. Так, известный и достаточно скандальный мусульманский публицист Харун Яхья придерживается радикальных антиэволюционистских позиций, в то время как руководитель мусульманского колледжа в Беркли шейх Хамза Юсуф согласует текст Корана с концепцией Разумного замысла. То же и у иудеев, например, раввин Носсон Слифкин в своих книгах показывает, как Бог сотворил мир через процесс эволюции, и в то же время идеи Слифкина были осуждены как еретические группой ортодоксальных раввинов. Дабы еще более подчеркнуть ложность упрощенного взгляда на проблему, Лаатс приводит истории признанных в академии учёных, таких как молекулярный биолог Кен Миллер или палеонтолог Курт Вайз. Кен Миллер, с одной стороны, критикует идеи Божественного замысла и младоземельного креационизма, но с другой – убежден в реальности творения Богом мира, а Курт Вайз получил образование в Гарвардской лаборатории, возглавляемой одним из ведущих борцов с креационизмом, и при этом остался убежденным младоземельным креационистом.

Обзор завершается т. н. «постмодернистским» типом креационизма, приверженцы которого не знают точно, во что они верят, но вместе с тем убеждены, что существующая научная атеистическая эволюционная теория не отвечает их чаяниям.

Хотя, согласно автору книги, креационизм – многообразное явление, его радикальная младоземельная разновидность все же является самой заметной. Именно ее истории и посвящена вторая глава «Эволюция радикального креационизма». Лаатс рассматривает становление американского фундаментализма в первой четверти XX века, фокусируясь на известных работах Джорджа Маккриди Прайса, который, несмотря на свое слабое образование, стал звездой фундаменталистских кругов, оформив базис позиции приверженцев буквалистского понимания Писания. Корни взглядов Прайса прослеживаются в радикальной адвентистской теологии, сочетающей в себе ортодоксальные элементы с гетеродоксальными. Позиция Прайса подается автором в контрасте со взглядами его современников – Уильяма Дженингса Брайана и Уильяма Райли. Если для баптиста Райли и пресвитерианина Брайна аллегорическая интерпретация повествования о творении была вполне допустима (хорошо известно, что на скандальном

«Обезьяньем процессе» Брайн, хотя и опирался на буквалистские идеи Прайса, но отстаивал мысль о днях творения как эпохах), то в жесткой адвентистской теологии она была немыслима. Вторым этапом в развитии радикального креационизма становится труд «Библейский потоп» Джона Уиткомба Младшего и Генри Морриса, именно он смог неразрывно связать представление об истинности буквального понимания творения в Писании с сохранением подлинного христианства, тем самым сделав адвентистскую теологическую идею основанием для объединения всех консервативных протестантских кругов. Значительную роль в процессе укрепления радикального креационизма сыграли споры вокруг возможности преподавания эволюционных идей в американских школах, начавшиеся после «Обезьяньего процесса» 1925 года. Лаатс рассматривает нюансы этого растянувшегося почти на столетие процесса и показывает, как наряду с продвижением эволюционных идей из преподавания плавно устранялись религиозные элементы, что с неизбежностью вело к обострению конфликта между верующими и атеистами и к поддержке верующими радикальных форм приверженности библейской истине.

Третью главу книги Лаатс начинает с самого сложного, на его взгляд, вопроса, который он делает основополагающим для всей работы: если американцы на самом деле не расходятся во мнениях по поводу эволюции, почему нам всегда кажется, что это так? Далее Лаатс пытается показать, когда разные группы вступают в спор по поводу верности креационных идей или необходимости изучения эволюционной теории, причиной для такого спора являются вовсе не идеи. По его мнению, в самой идее эволюции, предложенной Дарвином, нет ничего атеистического, ибо эволюция – закон, с таким же успехом можно считать атеистическим закон всемирного тяготения. Более того, даже ранние теологи- креационисты, такие как Чарльз Ходж, ничего не имели против встраивания этой теории в общий Божественный замысел, в то же время считая, что последовательное

развитие дарвинизма приводит к атеизму. С момента своей разработки теория Дарвина получила сильнейшее подтверждение со стороны генетики, что сделало ее своего рода догмой в современных научных кругах. Авторитетность эволюционизма позволила немалому количеству теологов выстраивать модели согласования христианской теологии и эволюционного мировоззрения. Лаатс проводит подробный обзор таких попыток, демонстрируя, что с самого появления теории Дарвина в христианстве развивалась традиция ее положительной рецепции. Таким образом, сама научная теория не может служить достаточным основанием для конфликта, но, согласно Лаатсу, «эволюция рассматривается не просто как научная идея, которая может быть верной, а может таковой не быть, но как инструмент, используемый секуляристами-интриганами для разрушения христианской веры и здоровых социальных норм» (с. 66). Именно то, как применялась теория, и то, в какой социальный контекст она встраивалась, и сделало ее камнем преткновения. Иными словами, «...настоящая проблема заключалась не только в эволюционной теории, но и во всем, что с ней связано» (с. 67). Обычно под этим подразумевалось рассмотрение человека как биологической машины и следующие из этого сексуальная распущенность, имморализм, преступность и т. п. Стало быть, проблема вовсе не в научности и обоснованности дарвинизма, а в том, что он воспринимается как оружие в разрушении цельного религиозного мировоззрения, включающего в себя как представления об общественной жизни, так и взгляды на мораль. Лаатс, используя значительное количество свидетельств из текстов протестантов-антиэволюционистов, показывает, что для них первоочередную роль играли последствия дехристианизации общества, которые они связывали с повсеместным принятием теории Дарвина. Особую роль в углублении этого конфликта сыграли образовательные школы. Агрессивное отношение школьных учителей, порой полностью игнорировавших религиозные взгляды их учащихся по вопросу происхождения человека, привело к созданию альтернативной образовательной системы в кругах протестантских фундаменталистов. Фактически споры вокруг эволюции стали катализатором, запустившим процесс оформления фундаменталистской субкультуры, вобравшей в себя далеко не только религиозные ценности. Автор книги демонстрирует, что современный американский креационизм борется за идею традиционного образования, строящегося на дисциплине, уважении к учителям, высоких моральных стандартах, отрицании современного отношения к сексуальности и мечте о великой Америке. По его мнению, «...многие американцы, придерживающиеся радикально-креационистского мышления, имеют в виду нечто большее, чем просто конкретную евангельскую теологию или научную теорию. Вместо этого они надеются снова сделать Америку великой и победить высокомерное поколение “экспертов”, беззаботно отбросивших их в сторону, как “достойных сожаления”» (с. 72).

Этот тезис развивается и в четвертой главе книги, где автор основательно разбирает историю становления фундаменталистского школьного образования и показывает, что его формирование является прямой реакцией на трансформацию и либерализацию государственного образования. Если обычное американское образование ставит своей целью «стремление научить студентов быть скептически

настроенными исследователями, вникать в знания с открытым умом» (с. 77), то фундаменталистское образование видит в просвещенном скептицизме прямую дорогу к атеизму. Лаатс убедительно показывает, что креационизм в таких школах встраивается в общую систему христианского мировоззрения, которое воспринимается гонимым и притесняемым в современном атеистическом мире, таким образом у школьников создаётся ощущение, что они являются частью притесняемого меньшинства, героически борющегося за истину. Автор выражает эту мысль следующим образом: «Когда учащиеся идут в креационистские колледжи, они часто изучают альтернативное современному мировоззрение истинной религии, общую религиозную идею, ничего прямо не говорящую о креационизме или эволюции, но это само по себе создает интеллектуальный мир, в котором радикальный креационизм является очевидным выводом» (с. 85). При этом для родителей такие школы позиционируются прежде всего как безопасные, лишённые всего того имморализма, который становится нормой в окружающем мире, в особенности после 1960-х годов, когда из образования в Америке последовательно удаляются религиозные элементы, а общий фон становится либеральным. На практике такая установка проявляется в жесткой дисциплине и неукоснительном соблюдении правил, принятых в таких учебных заведениях. Согласно Лаатсу, креационизм не есть отрицание какой-то научной теории, он является отрицанием современного типа мышления, прежде всего о религии, обществе и в последнюю очередь о науке. Завершается глава кейсом Креационного музея, одного из самых масштабных пропагандистских проектов американских фундаменталистов. Автор книги отмечает, что наряду с последовательным отстаиванием идеи о творении Богом мира немалое место в структуре музея занимают композиции и инсталляции социального характера, демонстрирующие различные формы имморализма и деградации современного общества, лишённого правильного представления о духовности. В этой главе также есть место обширному теолого-историческому экскурсу, на этот раз в историю американского диспенсализма, ставшего основанием для отрицания открытий в современной науке. Диспенсализм, строящийся вокруг представления об эпохах в развитии человечества, предполагает, что в каждой из них действовали свои уникальные законы, следовательно, законы нашего мира, эпохи после пришествия Христа, не могут проецироваться на допотопные или послепотопные времена, существовавшие по своим особым правилам.

Пятая глава книги посвящена деконструкции убеждения, что креационизм неразрывно связан с малыми научными знаниями или убежденным антисциентизмом, которое особенно стало популярно благодаря пропаганде новых атеистов. Лаатс настаивает на том, что проблема креационизм/эволюционизм связана не со знаниями, а с верой. Он убедительно показывает, что столь распространенная в журналистской среде ссылка на социологические опросы, в которых респонденты выбирают ответы, выявляющие их отрицание эволюции, является следствием неверного построения вопросов, сводящих проблемы к вере. Креационисты прекрасно знают теорию эволюции, более того, она является необходимой частью их образования, просто они не верят в ее реальность. Если

смотреть на проблему широко, как это и делает автор книги, то подавляющее большинство людей, как ученых, так и не ученых, как атеистов, так и верующих, не понимает сути теории эволюции. Практически всегда они стремятся связать процесс эволюции с некоей целью развития (у жирафа появляется длинная шея, чтобы он мог дотягиваться до высоко висящего корма), тогда как на деле теория предполагает слепой бесцельный процесс, в котором сохраняются лишь те элементы, которые вписываются в окружающую среду, остальные же выбраковываются. Используя известные исследования современной когнитивистики, Лаатс демонстрирует, что представление о бесцельном слепом процессе эволюционного развития контринтуитивно и не соответствует базовым принципам познания, иными словами, каждый человек – креационист от природы. Таким образом, «жизненно важный раскол происходит не между знатоками и невеждами, а между людьми, которые доверяют авторитету ведущих ученых, и теми, кто этого не делает» (с. 124).

Идея веры как основания для разделения между креационистами и эволюционистами подчеркивается и в шестой главе, где автор анализирует миссионерские стратегии, которые оказываются напрямую связанными с проблематикой этих споров. Распространенным в культуре креационизма является язык обращения, аналогичный, а порой и совпадающий с обращением религиозным. В книге приводится три формы такого обращения: из младоземельного креациониста в эволюционного, из индифферентного агностика в младоземельного креациониста и из креациониста в эволюциониста-атеиста. Причем последний тип не основывается на реальных историях, а является лишь желаемым образом, который активно продвигается в трудах новых атеистов. По мнению Лаатса, вся атеистическая просветительская работа в реальности не оказывает никакого эффекта на верующих людей, в отличие от внутрирелигиозной полемики, которая зачастую может перевести человека из одного лагеря креационистов в другой. Атеистом человек становится не из-за новых знаний, а по личным причинам, чаще всего морального характера. Фактически современных новых атеистов Лаатс приравнивает к верующим, утверждая, что Дарвин – их пророк. Эту главу автор завершает пространными размышлениями о том, что все миссионерские ходы и риторика обращения чрезвычайно вредит углубленному пониманию проблемы и мешает реальному образованию, в частности, замечая: «Несмотря на активную полемику новых атеистов, государственные учреждения никогда не должны вторгаться в религиозные убеждения людей, если эти убеждения не причиняют прямого вреда другим. Даже намек на то, что студентам-креационистам нужно “верить” в теорию эволюции или что мейнстримная наука – единственная легитимная вещь, в которую можно “верить”, заставляет государственные школы играть совершенно неправильную теократическую роль. Разговоры о “вере” в эволюцию просто втягивают государственные институты в изначально религиозный конфликт. Может показаться незначительным, но если вместо этого мы станем говорить о “знании” эволюционной теории, то сможем обойти худшие крайности традиции обращения и сосредоточиться на реальном образовании» (с. 147).

Завершающая глава книги вновь возвращает читателя к вопросу о том, насколько научен креационизм. Лаатс доказывает, что, несмотря на всю борьбу с

общепринятой эволюционной теорией, ученые-креационисты отнюдь не являются антисциентистами, они так же, как и другие ученые занимаются наукой, просто видят ее под другим углом. Чтобы доказать это, автор книги анализирует уровень публикаций и специфику подачи материала радикальных креационистов, делает обзор организации Креационного музея и приходит к выводу, что все здесь строится по лекалам традиционной науки. Создавая креационную науку, ее адепты не хотят заменить традиционную, они считают, что своими разработками возвращают традиционную науку в ее изначальное русло. Эти рассуждения заставляют автора вновь вернуться к проблеме образования. Лаатс обосновывает идею, что призыв к светскости образовательной системы вовсе ни подразумевает ее атеистичности, светскость предполагает абсолютную мировоззренческую нейтральность, позволяющую обучающимся получать объективные знания, лишённые какого-либо оценочного багажа. Вот как он выражает эту мысль: «Нам никогда не нужно соглашаться с конечной религиозной целью эволюционного образования. Как и все религиозные идеи, религиозные идеи, связанные с эволюционной теорией, должны держаться за порогом школы. И этого хотят не только креационисты. Всем нам необходимо признать нашу общую заинтересованность в поддержании действительно нейтральных к религии школ, школ, которые активно приветствуют религиозное разнообразие среди учащихся, а не просто неохотно терпят его» (с. 172).

Говоря о книге в целом, стоит заметить, что, несмотря на широкий охват материала и глубокую аналитичность отдельных положений, текст написан достаточно неровно. Автор не единожды возвращается к одним и тем же сюжетам, темам и аргументам в разных главах. Тематика школьного образования, хоть и заявленная в форме подзаголовка, порой не очень уместно смотрится в главах, фиксирующих на общих мировоззренческих вопросах. Также очевидно, что книга Лаатса очень личная, в ней часто встречаются обороты, недвусмысленно показывающие отношение автора к теме, много впечатлений и оценок. Так, он отмечает, что на его критику как-то отвечал даже лидер современного радикального креационизма Кен Хэм, часто пишет о реакции общественности на те посты, которые он помещает в своем блоге. Лаатс позиционирует себя нерелигиозным скептиком, находящимся как бы вне рассматриваемого им движения, и, пожалуй, именно эта отстраненная заинтересованность придает книге глубину. При этом личная позиция порой выдает специфическое мировоззрение. Например, когда автор описывает строгость правил фундаменталистских учебных заведений, то, в частности, приводит следующий случай: «На Западном побережье руководители университета Биола в 1966 году отчислили студента. Его преступление? Студент “признался по меньшей мере в двадцати пяти гомосексуальных актах”» (с. 82). Этот пример вписывается в большой перечень, который подается Лаатсом, дабы показать ригористичность и несовременность взглядов фундаменталистов в стиле советской рубрики «Их нравы». Но вспомним, в 1960-е в Америке с гомосексуализма лишь совсем недавно был снят статус психической болезни, и нормой он еще далеко не считался. Таких суждений, которые должны сформировать у читателя ироничное отношение к фундаменталистским кругам, в тексте немало, хотя, как кажется,

такую иронию автора может разделить далеко не каждый, зато его взгляды, наверное, могут считаться вполне современными.

Теперь кратко остановимся на сопоставлении двух работ, вышедших в 2020 году и посвященных креационизму. Если книга Лаатса является многоуровневым проникновением в суть креационистского мировоззрения, то работа Бенджамина Хаскинсона ставит целью построение социальной истории креационизма, серьезно не углубляясь в ее идейную составляющую. Зато Хаскинсон последовательно и четко излагает историю креационизма, выделяя ее ключевые этапы, описывает его политические, экономические и социальные аспекты, в его книге больше фактического материала, чем в работе Лаатса. При этом оба автора сходятся на том, что креационизм – сложное многостороннее явление, требующее аккуратного рассмотрения и глубокой дифференциации. Хаскинсон описывает эту проблему следующим образом: «Разница между тем, что значит слово “креационизм”, и тем, на что оно указывает, привела к ситуации, когда теологические креационисты, сторонники креационной науки и антиэволюционисты используют одно и то же слово, но в разных значениях: одни, чтобы описать веру в Творца, другие – для геологии Потопа, а третьи – для описания антиэволюционистской перспективы»⁸. Оба автора указывают на связанность креационных идей с моральными и политическими убеждениями, оба являются внешними по отношению к исследуемому объекту скептиками, выражающими свое личное мировоззрение в текстах.

Подытоживая этот обзор, заметим, что появление в зарубежных кругах метаисследований на тему соотношения креационизма и эволюционизма – отрядный факт, эта проблема уже давно нуждалась в хорошем историко-культурном обзоре. К сожалению, ни одна из указанных книг по отдельности не может претендовать на всесторонность ее освещения, но вместе они могут быть удачным подспорьем, вводящим читателя как в историю проблемы, так и в ее идейные основания.

Носачев П.Г. (ПСТГУ; МДА)

⁸ *Huskinson B.L.* American Creationism, Creation Science, and Intelligent Design in the Evangelical Market. London: Palgrave Macmillan, 2020. P. 107

Уилсон, Дэвид Слоан Собор Дарвина. Как религия собирает людей вместе, помогает выжить и при чем здесь наука и животные / Дэвида Слоан Уилсон; [перевод с английского А. Ядыкина]. – Москва: Эксмо, 2021. – 400 с. – (жизнь со смыслом).

Работа Дэвида Слоана Уилсона «Собор Дарвина. Как религия собирает людей вместе, помогает выжить и при чем здесь наука и животные» – новая попытка примирения науки и религии, если для кого-то они ещё конфликтуют. Автор – американский ученый, сферой научных интересов которого является эволюционная биология. Он также известен разработанной концепцией группового отбора в эволюции. Работал в ведущих университетах мира, в частности, Гарварде, Бингемтонском университете, Калифорнийском университете в Дейвисе.

Книга состоит из введения, семи глав, примечаний, библиографического указателя, благодарностей и указателя имён.

Основная идея автора лежит в плоскости рассмотрения проблем религиозных сообществ. По его мнению, их можно рассматривать как живые организмы. Религия становится функцией человеческих сообществ. Чего ещё стоило ожидать от эволюциониста – рассмотреть человеческие сообщества, в частности, религиозные, применив к ним такие критерии эволюции, как устойчивость, адаптация и другие требования. Более того, религиозные группы рассматриваются как живые организмы, со всеми их свойствами, системой отбора и адаптивной функцией. Религиозные группы Д.С. Уилсон рассматривает по аналогии с тем, как это делают с представителями животного мира.

Книгу можно считать попыткой реабилитации такого направления в обществоведческих науках как функционализм. Религия предстает перед нами как эволюционное развитие человеческого сообщества. Основываясь на теории многоуровневого эволюционного отбора и теории рационального выбора религии, по Р. Старку, с некоторыми корректировками последней, автор обновляет рассмотрение религии. Религия, в представлении Уилсона, это форма, в которую облекается эволюционное содержание человека на разных стадиях культурного развития. Проанализировав массив религиозных групп, он приходит к выводу об утилитаризме религиозных представлений. И представления, которые существуют в сообществе, являются наиболее подходящими с точки зрения эволюции.

Начинается книга с постановки проблемы: можно ли применить понятие «организм» к религиозным группам? Первую главу Д.С. Уилсон начинает с того, что вводит в дискурс эволюционной биологии и показывает динамику отношения к вопросам религии. Автор создает теоретический каркас по заявленной теме. Говоря о процессе адаптации, отмечает, что не стоит распространять идею, будто общества способны на адаптацию и развитие также как индивид, – это не всегда так. Подобное возможно в случае, если группы действуют наилучшим образом, когда их члены приносят друг другу благо, но такой тип организации нелегко соотносить с приспособленностью. Биолог-эволюционист замечает, вслед за Дарвином, что группа как адаптивная единица при определенных обстоятельствах может стать приспособленной, а может и не стать, это условие всегда открыто. К тому же, если

группы всё-таки развиваются до адаптивной единицы, то им свойственно вести себя агрессивно по отношению к представителям других групп. Иными словами, сначала происходит отбор на уровне индивидов, а потом на уровне групп.

Отбор может произойти не всегда в сторону адаптации. Наличие межгрупповых отношений влечёт за собой актуализацию теории врождённых психологических структур, в результате эволюции они усложняются до этических систем. И Дэвид Слоан Уилсон замечает, что представители религии ведут себя нравственно только с представителями своей религии, тогда как к другим могут испытывать агрессивное воздействие. Но, как бы сам себя предвосхищая, автор говорит, что религиозную группу можно представить как адаптивную единицу. Насколько это очевидно и неизбежно? Биолог-эволюционист говорит: ни в коем случае. Он предлагает альтернативную гипотезу: некоторые проявления религии – это порождение внутригруппового отбора, приносящего выгоду одним за счет других. Опираясь на эмпирические данные антропологов, рассматривая охотников-собирателей, он делает вывод об эгалитарном устройстве внутри племенных групп. Моральные представления, близкие к религиозным, как основа устройства внутри племени, позволяет членам племени контролировать друг друга. На этом основании автор вслед за эволюционными биологами и психологами утверждает о том, что всякий индивид из группы, которая, основывается на моральной системе, обладает врожденными психологическими механизмами и, более того, эти системы могут эволюционировать в ходе культурного развития.

По мнению автора, культурная эволюция требует:

- во-первых, «проб и ошибок» в своих механизмах;
- во-вторых, содержит огромное количество скрытых механизмов;
- в-третьих, механизмы могут затрагивать не каждого человека, а сразу многих;
- в-четвертых, культурная эволюция – не «служанка» генетической.

Но этот процесс усложняется, и, как говорит исследователь, «уже не представляется столь непоколебимым». Аргументируя свою позицию, он предлагает представить индивида как нейрон, тогда группа наделяется «статусом» мозга. Представления о групповом разуме и группах-организмах подтвердились наблюдениями за пчёлами и другими общественными насекомыми. Перенеся те же процессы, что переживали общественные насекомые на человеческий вид, Дэвид Слоан Уилсон говорит о когнитивном сотрудничестве на уровне группы. Мутации культурной и генетической эволюции это подтверждают. На этом весь экскурс в биологическую теорию завершается.

Для некоторых гуманитариев эта часть книги может быть сложна в восприятии, тем не менее, далее, по прочтении последующих глав, она станет понятной.

Вторая глава посвящена проблемам общественных наук, в которых рассматривается религия. Качественно выделяется теория Родни Старка и Уильяма

Бейнбриджа – это теория рационального выбора. Теория гласит об обмене между людьми и тем, что называется сверхъестественными силами. Обмен «ты мне, я тебе» стоит понимать, как экономическую категорию. При этом замечается, что большинство сторонников теории рационального выбора критикуют функционализм. По мнению автора, это не совсем так. Д. Дэвид Слоан Уилсон критикует теорию рационального выбора за то, что она, как он сам пишет:

«...упускает из внимания фундаментальную проблему общественной жизни и роль религии в ее решении». Биолог-эволюционист восполняет этот недочет с помощью функционализма Э. Дюркгейма – классика мировой гуманитарной науки. Функционализм проявляется в том, что религия заставляет общество дифференцироваться с помощью символов и организовываться ради общего блага. В свою очередь, Э. Эванс-Причард критиковал Э. Дюркгейма за обширное понимание религии и указывал, что такую интерпретацию надо сузить.

Также в главе говорится об открытых и скрытых функциях религии. Например, Янаконе говорит об отсеивании людей, которые решили воспользоваться для своих меркантильных целей, ради мирской пользы, но были отсеяны с помощью самой же религии, требующей вложений. Его называют новым Дюркгеймом, потому как он вскрывает эту неявную функцию религии. И на эту почву удачно ложится экономическая теория религии как корпорации.

Автор заключает вторую главу выводом, что, как в свое время эволюционная биология отвергла адаптацию и естественный отбор на уровне группы в угоду индивиду, а через время к нему вернулась, так и общественные науки должны поступить также в отношении функционализма, т.е. рассматривать адаптивные процессы как на уровне индивида, так и на уровне группы.

Третья глава показывает, как именно может быть приложена выработываемая теория непосредственно к религии на примере кальвинизма. Задача этой главы – эволюционно «раскрыть суть одного религиозного сообщества в его отношении к окружающей обстановке». Почему рассмотрен именно кальвинизм: у него есть некоторый период развития, но не слишком древний, чтобы искать его генезис, и он уже имеет достаточный жизненный цикл.

Дэвид Слоан Уилсон начинает рассматривать Женеву как рабочую модель кальвинистской адаптации городского населения. Поставив перед собой цель повысить уровень благосостояния жителей Женевы, Кальвин дал им катехизис для изучения. Биолог-эволюционист предлагает смотреть на содержимое этого текста как геномы, определяющие действия людей. Согласно автору книги, Кальвин не стремился становиться политическим игроком, тем не менее, косвенное влияние на политический уклад жизни женецев он имел. Казня и поощряя во имя Бога, он осуществлял земной политический акт под знаменем святости.

Кальвинистская церковь, рожденная в пылу Реформации, – создания новых условий, была ориентирована на лучшее, на всех уровнях отбора, что устремляло последователей вверх по адаптивной лестнице, что повышало функциональность. Кальвинизм стал взаимосамкнутой сетью, в которой все решали одну задачу: повышение уровня общего блага посредством коллективных действий.

Вспомним эгалитаризм у охотников-собирателей, о которых писал Э. Эванс-Причард: им доступен надзор и централизованная система наказания за неповиновение общей морали. В данном случае функцию надзирающих выполняют пастыри в своих общинах. Дэвид Слоан Уилсон критикует теорию религии Старка получения выгод от сверхъестественного, обращаясь к идее предопределения. Автор заключает эту главу мыслью о том, что иррациональные черты, с точки зрения эволюции, оказались весьма функциональными и адаптивными. Направленность на потусторонность смогла организовать кальвинистов и даже произвела эксперимент «до и после», который превратил Женеву из труппобного местечка в процветающий город. Она стала иметь вес в международных отношениях и обладать высоким экономическим статусом. На мой взгляд, современный статус Швейцарии обусловлен как раз кальвинистской адаптивностью и отстраненностью, направленностью на «общую» цель.

Целью четвертой главы монографии стало выяснение мирской пользы религии на примерах, таких как верования на Бали, иудаизм и раннехристианская церковь.

Система верований на Бали сконцентрирована в храмах воды. Автор рассматривает религию в двух измерениях – метафизической и практической. Для балийцев храмы важны как места принятия решения, и автор на это указывает, приводя отрывки из исследования Лэнсинга, описавшего их оросительную систему. Из текстов Лэнсинга ясно, что жизнь местного населения выстроена вокруг этих храмов: время посева, сбора урожая и т. д., все решения принимаются в храме. Адаптивность религиозной системы балийцев настолько эволюционно совершенна, что, когда голландцы решили изменить эту ирригационную систему, то потерпели фиаско. Они получили неурожай, поскольку действия их не были согласованы, как это было у крестьян-адептов связанных храмов воды. Если эта сторона практическая, то метафорическим измерением будет сакрализация воды. Её богиня была мерилем этой святости и праведности. Это закреплено в манускрипте, хранящемся в одном из храмов. Характерно, что без метафорического измерения не было бы практического.

В иудаизме адаптивный стержень группы автор увидел в Декалоге и Золотом правиле, которые сформировали иудейскую идентичность. Танах, с точки зрения эволюционного подхода, содержит большое количество предписаний, главное из которых соответствует устойчивому развитию и адаптации – «плодитесь и размножайтесь». По мнению Уилсона, в данном случае биологическая и культурная эволюция сошлись в одном императиве. Идентичность евреев позволила им выжить в разных условиях, даже когда они подвергались гонениям. Внутригрупповой отбор иудейского народа позволил им выжить даже в условиях Холокоста. Он же был и тем отстраняющим фактором, который настраивал против евреев другие народы. Как и в случае с системой храмов воды на Бали, рассмотрим метафизический и практический уровни. Первый заключался в идее богоизбранности еврейского народа, Завете с Богом. А вот практическую автор активно освещает через закрытость еврейского сообщества и его успешность в тех сферах, где приходилось действовать сообща.

Третий пример мирской выгоды религии рассматривается на примере раннехристианской церкви. В этой части автор в очередной раз ссылается на Р. Старка, соглашаясь с его гипотезой о раннехристианской церкви, как адаптированном к выживанию в Римской империи организме.

Рассмотрев на примере Антиохии сложность межэтнических взаимоотношений (многообразие и агрессия в адрес друг друга), Уилсон приходит к выводу, что христиане могли взаимодействовать с друг другом на основе общего статуса. Ученый называет его «мембраной» по аналогии с живой клеткой. Эта «мембрана» давала последователям Христа адаптивное преимущество над другими: иудаизм непроницаем, римская религия непопулярна. Евангельская идея «нет ни эллина, ни иудея» компенсировала неполноценность античного мира.

Другим адаптивным преимуществом служила модель функционирования раннехристианской общины. Евангельская этика (помощь, альтруизм, сострадание, жертвенность, равенство и т. д.) предписывала определенное поведение. Брак, в христианском понимании, в том числе и с язычниками, – заключался и перед Богом, и перед общиной. Новый статус приобретала в обществе женщина, автор рассказывает об институте диаконисс. Таким образом, Дэвид Слоан Уилсон сделал вывод об адаптивной функции раннехристианской церкви.

Автор верифицирует теорию мирской выгоды религии и на других примерах. Не многие исследования могут похвастаться такой обширностью. В частности, Уилсон задействовал такие авторитетные источники, как Энциклопедию религии в 16 томах М. Элиаде. Подводя итог, автор говорит: «...религии существуют для того, чтоб люди могли совместно добиться цели, которой они не смогут добиться поодиночке». Религиозные группы выступают адаптивными единицами, но их верования подчас делает их непонятными для тех, кто находится вовне.

В пятой главе исследователь исследует адаптивную функцию религии в современном религиоведении и обществоведении. Классическое религиоведение в лице Э. Дюркгейма, Э. Эванс-Причарда и др. подтверждает её, хотя и с оговорками. Современные исследования ставят вопрос адекватности этой функции. Речь идет о различиях таких религиозных групп, как церковь, секта и культ. Последователи секты, по словам Уилсона, аскетичны и бедны, а последователи церкви богаты и имеют хорошие социальные связи. Автор обращает внимание на цикличность образа жизни религиозных групп; он приводит пример, когда церковь развилась из секты или культа, а потом эта же церковь порождает новые организмы – секту или культ, и так до бесконечности. Эта теория очень схожа с классической теорией Вебера таких формах организации религиозных сообществ, как харизматический культ, секта, деноминация и церковь.

Итак, Дэвид Слоан Уилсон формулирует гипотезы для описания обобщенной модели цикла роста и упадка религий.

Гипотеза 1: Выгода группы. Главная цель религии – дать своим адептам коллективные блага, сводимые, в конечном счете, к выживанию и воспроизводству. Религия призвана утолять базовые потребности. Сильная секта станет слабой церковью;

Гипотеза 2: Выгода индивида. Неравное распределение материальных ценностей внутри церкви. Это грозит своеволием, потому автор делает вывод, что слабая в дисциплинарном отношении церковь способна породить «строгую» секту.

Гипотеза 3: Религия как побочный продукт. Религия – не результат адаптации на групповом уровне, а ее побочный продукт. Цель религии – обеспечить доступ к неизвестному и тайному, даже если для этого надо выдумать сверхъестественные силы.

Критикуя теорию рационального выбора Р. Старка, где религия – это побочный продукт, Дэвид Слоан Уилсон упрекает ее авторов в непоследовательности и бесцельном «шатании» от концепции к концепции: от того, что религия – это «оковы, дающие счастье», до религия – это необходимое средство для выживания и воспроизводства. Отметим, что теория многоуровневого отбора помогла дифференцировать эти гипотезы. Уилсон завершает главу тем, что идея о функционировании религиозных групп как адаптивных единиц будет либо опровергнута, либо доказана.

В шестой главе автор рассматривает прощение как «сложную адаптацию». Задаваясь вопросом о природе христианского прощения, Уилсон делает попытку рассмотреть его с точки зрения эволюции. В качестве примера рассматривается раннехристианский период. Ученый говорит, что свойство прощать – фундаментальная биологическая адаптация животного мира, пусть и в зачаточном виде. По мере того, как человеческое сообщество разрастается, оно нуждается в культуре, которая регулировала бы проявления врожденных психологических идей. Христианство, с его идеей прощения, идеально отвечает на императив «око за око», причем в более возвышенной и сложной форме. Идея прощения как способа регулирования проступков в общине нередко требовала довольно решительных действий. Наказание как санкция существовала в общине христиан. В частности, изгнание из общины – крайняя мера, ибо нет проступка, который нельзя простить. Но ему предшествовали систематические нарушения по нарастанию тяжести провинности. По сути, это – реализация евангельского сюжета, в реальной жизни. Религия в своем «земном» образе призвана приблизиться к идеалу. Но само это приближение в разных географических местах различно. Евангельские тексты ориентированы на разную аудиторию, им необходимо адаптироваться к тем условиям существования общин. Уилсон предлагает довольно любопытную интерпретацию евангельских текстов, которые не вошли в канон. Он отмечает их недостатки, которые мешали бы созданию христианского общежития, ориентированного на идеал. Завершая главу, Дэвид Слоан Уилсон говорит, что Евангелие имеет функциональную и локально адаптивную природу. При этом можно смотреть на христианство как на чудо, которое ещё раскроет неизвестные доселе грани. Позиция смотрящего определяет всё.

Наконец, в завершающей, седьмой главе, автор рассматривает общество в глобальном смысле. Он начинает с общей теории объединяющих систем. Исследователь отмечает, что не только религии свойственно объединение людей в адаптивные группы, аналогично действуют предпринимательские и политические организации. Уилсон пытается разработать эту теорию дальше. Критикуя

определения религии Э. Дюркгейма за широту, а Старка и Бейнбриджа за узость, автор останавливается на определении первого, так как оно учитывает функциональную ориентированность. Проанализировав теории объединяющих систем, Уилсон предложил поместить религию в синтез современных форм социальной организации, а не запечатывать ее лишь в кокон определения.

Далее в его поле зрения попадают символы и категория священного. Мысль проста: священные символы задают определенный тип поведения. И эта мысль не нова. Ее можно встретить у большинства полевых антропологов. Следующим пунктом исследования в данной главе идет разделение реализма на фактический – это мир основан на прямом соотношении фактов и представлений, и практический, основанный на поведенческой адаптивности. Исследователь подчеркивает, что «религиозные верования – это не форма слабоумия, а, скорее, форма нормального функционирования человеческого мозга, удачно приспособленного к своей среде и биологически и культурно» [см. с.350].

Идеальный путь развития, по мнению Уилсона, – достижение компромисса между этими двумя формами реализма. Не сумев найти в религии нечто уникальное, Уилсон делает акцент на уникальности науки. Наука ориентирована на фактические знания, а во всем остальном она схожа с другими формами общественного сознания. Практический реализм должен корениться в фактическом, тогда он сумеет надолго сохранить свой характер. Поэтому в крупных неоднородных обществах имеет смысл существование, если говорить с точки зрения функционализма, структура, для которой обретение фактического знания будет наивысшей ценностью.

Говоря о науке как совокупности идей фактического реализма, ученый указывает, что их необходимо дополнять другими ценностями, с ярким акцентом на практическом реализме, которые – хотелось бы надеяться – применимы ко всем членам общества как к этически равным субъектам.

Уилсон продолжает свою теорию, говоря о красоте и пользе. Он отмечает, что нас эмоционально влекут те стороны физического и социального окружения, которые, вероятно, смогут повысить нашу приспособленность, и в этом он видит красоту. В условиях окружающей нас действительности можно предсказать, что социальные группы будут восприниматься «хорошими», если они предложат условия для выживания всех людей, даже не входящих в их структуры.

Таким образом, религия как одна из социальных организаций – это отражение идеи лучшей жизни на земле. Это её прямая функция. Завершив исследование собственной притчей о постоянно переделываемом самолёте, ученый говорит, что наши верования отражают именно нашу реальность и трансформируют её в соответствии с нашими представлениями.

Новизна данной книги для российского читателя может быть сведена к нескольким пунктам:

- теории религии – теория рационального выбора, теория священного и мирского в функционализме и пр. имеют лакуны, за что и критикуются. Но при всей критике они имеют богатый эвристический потенциал;

- религиозные группы адаптируются к внешним требованиям, и сохраняются наиболее востребованные – те, которые отвечают эволюционным запросам.

По мнению автора рецензии, последняя глава труда была посвящена попытке оправдать религию через категории «практического реализма», «фактического реализма», «пользы». В ходе исследования религии Уилсон попытался пересмотреть все объединяющие системы и обнаружил изъян науки, которая ориентирована на фактический реализм, который мало соответствует потребностям большинству общества – он ему просто незачем. Опыт показывает, что люди живут в пространстве практического реализма, и им в нём безопасно. Это еще раз подтверждает, что наукой интересуется меньшинство, а религия предназначена для большинства. Автор рецензии полагает, что если эту мысль уловит ещё кто-нибудь из читателей, то это можно будет считать новизной книги Уилсона.

Таким образом, работа представляет собой законченное исследование, хотя и с отрицательным, по нашему мнению, результатом. Рецензируемая книга будет полезна и, несомненно, оправдана для религиоведов, культурологов и антропологов. Можно сказать, что она немного тенденциозна в своем стремлении сочетать эволюцию и религию. Эта тенденция, рожденная в западной культуре, порой рождает достойные для обсуждения и дальнейшего развития теории.

*Ефанов В.Ю.
(Института «Таврическая академия»
КФУ им. В.И. Вернадского)*

CONTENT

Philosophy

- Khramov A.V.** Pierre Teilhard de Chardin in the context of his time 5
- Siundiukov N.K.** How is an «absolute relation to the Absolute» possible?..... 20
- Fedorov S.V.** The doctrine of the energies by S. S. Khoruzhiy in the light of the energetism by P.A. Florensky and A.F. Losev 31
- Harrison P.** The myth that religion has typically impeded the progress of science (Russian Translation)..... 42
- Karabykov A.V.** An interview with Richard Swinburne 49

Cultural Studies

- Chernov A.V.** The Bible and Ecology: To the question of attitude to nature in the Old Testament 54
- Brooke J.H.** The myth that Modern Science Has Secularized Western Culture (Russian Translation)..... 63

Political Studies

- Filatov A.S.** Inter-civilization faults in the structure of geopolitics: civilizational sputniks, ethno-cultural splinters and political satellites 71
- Kuzmin P.V., Khalanskaya L.G.** Crisis in the Development of the CPSU (1980 - early 1990s): Content and Socio-Political Consequences (to the 30th Anniversary of the Destruction of the Soviet Union)..... 80

Reviews

- Laats A.** Creationism USA: Bridging the Impasse on Teaching Evolution. Oxford: Oxford University Press, 2020. 232 p. (P.G. Nosachev) 94
- Wilson D.S.** Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society. Chicago and London: Oxford University Press, 2002. 268 p. (V.Y. Efanov)...102