

# МЕТАМОРФОЗИС

Том 8 № 3 2024

ISSN: 2648 3974



# Метаморфозис

## Учредитель

РОО «Сообщество  
профессиональных социологов»

## Редакционный совет

### Главный редактор:

Т.Ю. Сидорина,  
д.филос.н., ординарный профессор  
Школа философии и культурологии  
НИУ ВШЭ

### Заместитель главного редактора:

Тихон Шейнов, аспирант  
Школа философии и культурологии  
НИУ ВШЭ

### Члены совета:

И.А. Аполлонов, д.филос.н., профессор  
кафедра истории философии КГТУ

А.А. Глухов,  
к.филос.н., доцент  
Школа философии и культурологии  
НИУ ВШЭ

Д.Н. Дроздова  
к.филос.н., доцент  
Школа философии и культурологии  
НИУ ВШЭ

А.Ю. Дудчик, к.филос.н.,  
заместитель директора по науке  
ИФ НАН Беларуси

В.А. Емелин  
д.филос.н., профессор  
Факультет психологии  
МГУ им. М.В. Ломоносова

О.А. Жукова  
д.филос.н., профессор  
Школа философии и культурологии  
НИУ ВШЭ

В.М. Карелин  
к.филос.н., доцент  
Факультет философии РГГУ

# Metamorphosis

## Institutional founder

RPO "Community of professional  
sociologists"

## Advisory board

### Chief editor:

T.Yu. Sidorina,  
D.Sc. (Philosophy), Full Professor,  
School of Philosophy and Cultural Studies  
NRU HSE

### Deputy Chief editor:

Tikhon Sheynov, Postgraduate,  
School of Philosophy and Cultural Studies  
NRU HSE

### Members:

I.A. Apollonov, D.Sc. (Philosophy), Professor,  
Department of History of Philosophy, KSTU

A.A. Gloukhov,  
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,  
School of Philosophy and Cultural Studies  
NRU HSE

D.N. Drozdova,  
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor,  
School of Philosophy and Cultural Studies  
NRU HSE

A.Yu. Dudchik, Cand. Sc. (Philosophy)  
Deputy Director for Science  
IP NAS, Belarus

V.A. Emelin  
D.Sc. (Philosophy), Professor,  
Department of Psychology  
Lomonosov Moscow State University

O.A. Zhukova,  
D. Sc. (Philosophy), Professor, School of  
Philosophy and Cultural Studies  
NRU HSE

V.M. Karelin, Cand. Sc. (Philosophy),  
Associate Professor,  
Department of Philosophy, RSSU

И.С. Курилович,  
к.филос.н., доцент  
Факультет философии РГГУ

I.S. Kurilovich, Cand. Sc. (Philosophy),  
Associate Professor,  
Department of Philosophy, RSSU

Н.Е. Покровский  
д.филос.н., ординарный профессор  
Факультет социальных наук  
НИУ ВШЭ

N.E. Pokrovsky,  
D.Sc. (Philosophy), Full professor,  
Department of Social Sciences  
NRU HSE

### **Редакционная коллегия**

### **Editorial board**

*Технический редактор:*  
Тихон Шейнов

*Technical editor:*  
Tikhon Sheynov

*Секция «Филология»:*  
Марина Толкачева (руководитель)  
Варвара Литвинова

*Section “Philology”:*  
Marina Tolkacheva (Head)  
Varvara Litvinova

*Секция «Философия»:*  
Иван Регульский (руководитель)  
Евгений Ненадыщук

*Section “Philosophy”:*  
Ivan Regulskiy (Head)  
Evgeniy Nenadishuk

*Секция «История»:*  
Артем Волков (руководитель)

*Section “History”:*  
Artem Volkov (Head)

*Секция «Востоковедение»:*  
Алискендер Инков (руководитель)

*Section ‘Oriental studies’:*  
Aliskender Inkov (Head)

*Оформление номера:*  
Елена Ашурова  
Екатерина Чекалина  
Татьяна Тишанинова

*Design:*  
Elena Ashurova  
Ekaterina Chekalina  
Tatiana Tishaninova

*Продвижение журнала:*  
Олег Нестеров  
Евгения Нерба

*Public relations:*  
Oleg Nesterov  
Evgeniya Nerba

Дата публикации: 20.01.2024  
Опубликованные в журнале материалы  
распространяются свободно  
при условии ссылки на первоисточник

Publication date: 20.01.2024  
The writings published in the Journal  
can be reproduced elsewhere  
so long as the original source is cited

ISSN: 2658 3976

ISSN: 2658 3976

e-mail: metamorphosis@hse.ru

e-mail: metamorphosis@hse.ru

Веб-сайт: metamorphosis.hse.ru

Website: metamorphosis.hse.ru

Адрес редакции: 105066, г. Москва, Старая  
Басманная ул., д. 21/4, стр. 1

Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., building  
1, Moscow 105066 Russia

©Метаморфозис 2024

©Metamorphosis 2024

## О журнале

«Метаморфозис» – это научное периодическое издание, публикующее результаты исследований молодых ученых в области социально-гуманитарных наук. В журнале публикуются исследования, рецензии, обзоры научных мероприятий и другие материалы, посвященные широкому спектру проблем философии, культуры и общества. Основными ценностями «Метаморфозиса» являются смелость и оригинальность философских высказываний, открытость к пересечению исследовательских и дисциплинарных горизонтов, а также соблюдение норм академической этики.

## Цели журнала

- Внесение вклада в развитие отечественной исследовательской среды в сфере социально-гуманитарного знания;
- Вовлечение молодых ученых в интеллектуальный диалог, предоставление им площадки для научных высказываний и дискуссий;
- Привлечение внимания отечественных исследователей к актуальным произведениям российских и зарубежных авторов путем публикации переводов и рецензий;
- Популяризация философского знания в среде широкой образованной аудитории.

## Предметные области

- Философия культуры и искусства;
- Философия науки и техники;
- Исследования русской философии и литературы;
- Социальная и политическая философия;
- История русской и зарубежной мысли.

## Периодичность выпусков

3 раза в год

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте:  
<http://metamorphosis.hse.ru/>.

Журнал выпускается в рамках научно-исследовательского проекта школы философии и культурологии НИУ ВШЭ.

## About the Journal

Metamorphosis is a scientific periodical that publishes the results of research by young scientists in the social and human sciences. The journal publishes research, reviews, reviews of scientific events and other materials devoted to a wide range of problems of philosophy, culture and society. The main values of Metamorphosis are courage and originality of philosophical statements, openness to crossing research and disciplinary horizons, as well as compliance with academic ethics.

## Aims

- Contribution to the development of the domestic research environment in the field of social and humanitarian knowledge;
- Involvement of young scientists in intellectual dialogue, providing them with a platform for scientific statements and discussions;
- Attracting the attention of native researchers to the current works of Russian and foreign authors by publishing translations and reviews;
- Popularization of philosophical knowledge among a wide educated audience.

## Subject areas

- Philosophy of Culture and Art;
- Philosophy of Science and Technics;
- Studies of Russian Philosophy and Literature;
- Social and political Philosophy;
- History of Russian and Foreign Thought.

## Frequency of Issues

3 times a year

The journal is electronic and distributed free of charge. All articles are published in the public domain on the site:  
<http://metamorphosis.hse.ru/>.

The journal is published as a part of a research project at the HSE School of Philosophy and Cultural Studies.

# Содержание

|             |   |
|-------------|---|
| От редакции | 7 |
|-------------|---|

## **Молодые ученые Беларуси: очерки по истории зарубежной философии**

|                                                                                             |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Алексей Бачун</i>                                                                        |    |
| Эгоизм как альтруизм: новое понимание концепции эгоизма М. Штирнера                         | 9  |
| <i>Виктория Гнучих</i>                                                                      |    |
| Теория культурного трансфера: методологические и эпистемологические аспекты                 | 16 |
| <i>Дарья Курачинская</i>                                                                    |    |
| Миметическая природа власти и насилия в философии Р. Жирара и М. Фуко                       | 26 |
| <i>Алина Кучук</i>                                                                          |    |
| Аналитика «les anormaux» М. Фуко как синтез генеалогии «анормальности» и «археологии нормы» | 37 |
| <i>Полина Навицкая</i>                                                                      |    |
| Этические импликации тревоги в концепциях Ж.-П. Сартра и Р. Мэя                             | 45 |

## **Религиозная мысль в философско-теологических исследованиях**

|                                                                                        |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Константин Матвеев</i>                                                              |    |
| Красота и хаос в эстетике Владимира Соловьева                                          | 54 |
| <i>Петр Салов</i>                                                                      |    |
| Эрнст Юнгер и христианство. По материалам дневников 1939-1948 гг.                      | 65 |
| <i>Серафим Стасенко</i>                                                                |    |
| Якоб Бёме: ужас божественного                                                          | 75 |
| <i>Варвара Литвинова</i>                                                               |    |
| К вопросу об эпистемологической и эвристической ценности когнитивного религиозоведения | 84 |

# Contents

|                       |   |
|-----------------------|---|
| Editor's Introduction | 7 |
|-----------------------|---|

## **Young scientists of Belarus: essays on the history of foreign philosophy**

|                                                                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Alexey Bachun</i>                                                                                                     |    |
| Egoism as altruism: a new understanding of M. Stirner's concept of egoism                                                | 9  |
| <i>Victoria Gnuchih</i>                                                                                                  |    |
| Cultural transfer theory: methodological and epistemological aspects                                                     | 16 |
| <i>Daria Kurachinskaya</i>                                                                                               |    |
| The mimetic nature of power and violence in the philosophy of R. Girard and M. Foucault                                  | 26 |
| <i>Alina Kuchuk</i>                                                                                                      |    |
| Analytics of "les anormaux" by M. Foucault as a Synthesis of the Genealogy of "Abnormality" and "Archeology of the Norm" | 37 |
| <i>Polina Navitskaya</i>                                                                                                 |    |
| Ethical implications of anxiety in the concepts of J.-P. Sartre and R. May                                               | 45 |

## **Religious thought in philosophical and theological studies**

|                                                                          |    |
|--------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Konstantin Matveev</i>                                                |    |
| Beauty and chaos in the aesthetics of Vladimir Solovyov                  | 54 |
| <i>Pyotr Salov</i>                                                       |    |
| Ernst Jünger and Christianity. On materials of the diaries of 1939-1948. | 65 |
| <i>Serafim Stasenko</i>                                                  |    |
| Jacob Böhme: the horror of the divine                                    | 75 |
| <i>Varvara Litvinova</i>                                                 |    |
| On Heuristic Value of the Cognitive Science of Religion as Method        | 84 |



## Тема номера: множественность восприятий мира: от гармонии к хаосу

Дорогие читатели, приветствуем Вас с очередным выпуском журнала «Метаморфозис»!

Новый 2024 год только начинается! Что он принесет нам? Пока неизвестно, но зато можно точно сказать, что принесет новый выпуск «Метаморфозиса»!

В этот раз вас ожидает большое количество материалов от наших молодых друзей из Беларуси, посвященных вопросам политики и нравственности. **Алексей Бачун** рассматривает концепцию эгоизма в работе Макса Штирнера «Единственный и его собственность». Как совместить эгоизм с альтруизмом? Чем разумный эгоизм отличается от импульсивного? И как все это связано с йогой и даосизмом? Читайте материал, чтобы узнать! **Виктория Гнучих** разбирается в методологических и эпистемологических аспектах теории культурного трансфера: в чем актуальность этой теории? В чем ее преимущества? Чем она отличается от стандартной компаративистики? Каковы политические импликации того и другого? За этим следуют две работы, связанные с философией Мишеля Фуко. **Дарья Курачинская** выявляет корреляцию концепций миметического желания Р. Жирара и новой «анатомии» власти М. Фуко. Автор полагает, что подобного рода исследования позволят расширить знания по вопросу насилия, а также наметить возможные пути разрешения конфликтов – в том числе, на уровне общественных и международных отношений. **Алина Кучук** изучает феномен «les anormaux», которому был посвящен ряд лекций Фуко, прочитанных им в Коллеж де Франс в 1974-1975 гг. В чем опасность социальных патологий? Почему психиатрия усугубила социальную изоляцию больных? И как безумие связано с властью? Все ответы внутри! Наконец, **Полина Навицкая** выявляет этические импликации тревоги в философии Ж.-П. Сартра и Р. Мэя, а также объясняет, почему тревога не только является естественной составляющей человеческой психики, но и способствует обретению нравственного смысла.

От политики и нравственности переходим к эстетике и богословию.

Мария Гриднева расскажет о первой междисциплинарной научной конференции молодых ученых «Религиозная мысль в философско-теологических исследованиях: история и перспективы» (25.09.2023): события, лица, факты.

В этом разделе мы представляем статьи участников конференции.

**Константин Матвеев** рассматривает соотношение красоты и хаоса в эстетике Владимира Соловьева, выявляя связь последней с богословской и философской мыслью Античности. Попутно автор ответит на вопросы о том, почему красота подразумевает хаос, и о том, как разрешение вопросов эстетики поможет примирить философию с богословием.

Далее вас ждем блок статей конкретно религиозного и богословского характера. **Петр Салов** показывает основные вехи пути Эрнста Юнгера к христианству, привлекая для этого, помимо прочего, материал из дневников 1939-1948 гг. Почему Юнгер критикует политические идеологии и считает, что они ампутируют нравственность? Как возрождение христианской теологии поможет нам достичь лучшего будущего? Все ответы – в статье Петра Юрьевича. **Серафим Стасенко** берет на себя нелегкую задачу описать мистицизм Якоба Бёме как воплощение целостной философской интуиции о Боге и человеке.

Наконец, **Варвара Литвинова** переводит разговор о религии в область когнитивного религиоведения. Из статьи Варвары Андреевны вы узнаете о происхождении этого направления, его специфике и ценности для познания религии.

Дорогие читатели! С Новым годом! Пусть жизнь каждого из Вас будет лучше, честнее, справедливее, пусть сбудутся ваши мечты и найдутся силы осуществить все свои планы. Что принесет нам будущее? Это зависит только от нас самих. Творите добро, верьте в добро и свои силы – всегда и везде.

*Редакция*



## **Эгоизм как альтруизм: новое понимание концепции эгоизма М. Штирнера**

**Алексей Бачун**, студент, Белорусский государственный университет (Минск),  
himikava@gmail.com

В статье осуществлены теоретическая реконструкция, анализ и интерпретация основных идей и ключевых понятий книги Макса Штирнера «Единственный и его собственность» – «свое дело», «ничто», «чужие». В анализе «чистого эгоизма» М. Штирнера большое значение мы уделяем трактовке «разумного эгоизма» как наиболее аутентичной концепции. Главная особенность статьи – выявление неравнозначности понятий «разумного» или «чистого» эгоизма Макса Штирнера и эгоизмом в его обыденном понимании. Также мы выявили соответствия между идеями Макса Штирнера и представлениями учений древневосточной философии – адвайтой, йогой и даосизмом. В результате описанный Максом Штирнером эгоизм предстает как форма проявления альтруизма или как действительная основа для альтруизма. Это открывает возможности для пересмотра традиционных представлений об альтруизме. Исследование предоставляет новые перспективы для понимания штирнеровской этики и может служить отправной точкой для дальнейших исследований в этом направлении.

**Ключевые слова:** Штирнер, эгоизм, альтруизм, этика, аксиология, адвайта-веданта, даосизм, древневосточная философия

**Для цитирования:** Бачун А.В. Эгоизм как альтруизм: новое понимание концепции эгоизма М. Штирнера // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 9-15.

«Ничто – вот, на чем я построил свое дело»<sup>1</sup> – фраза, с которой начинается «Единственный и его собственность», этой же фразой книга и заканчивается. Идея, выраженная фразой, проходит через всю книгу; автор не просто знакомит, а постоянно напоминает о ней. Мы же сталкиваемся с изначальным непониманием, и только в самом конце мы наконец обретаем ее понимание. Фактически она резюмирует всю книгу М. Штирнера. Человек, не знакомый с его творчеством, вряд ли сможет корректно ее интерпретировать. Все дело в том смысле, который автор здесь вкладывает в понятия «ничто» и «свое дело».

«Свое дело» – то, что принадлежит только «мне», это мои собственные

---

<sup>1</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол Классик, 2019. С. 27.

стремления и интересы. Это «мое личное дело» и только «мое дело»<sup>2</sup>.

«Ничто» – осознание меня как себя самого (как дух, как набор качеств), который стремится к более совершенному себе, т.е. в сравнении с более совершенным «мною» – «я» нынешний есть ничто<sup>3</sup>.

Иначе говоря, смысл фразы «Ничто – вот, на чем я построил свое дело» заключается в следующем: «Я, стремящийся к более совершенному себе, построил на этом деле то, что принадлежит только мне (т.е. мои собственные стремления и интересы)». То есть: «мои» стремления и интересы определились «мною» на пути самосовершенствования; «я» сам (лучше, чем кто-либо) знаю, что для «меня» лучше, и «я» узнал это посредством собственного разума. И это только «мое» дело, никто не должен на него покушаться, так как это будет мешать «моему» стремлению к совершенству, что абсолютно неприемлемо.

Эта концепция названа Штирнером «чистым эгоизмом». Некоторые исследователи (Скворцова Т.В., Скворцов М.Г.) интерпретируют этот эгоизм как «разумный эгоизм»<sup>4</sup>. В исследовании мы сочли эту интерпретацию наиболее аутентичной тому, что хотел сказать автор книги.

Следует понимать, что «разумный эгоизм» М. Штирнера не эгоизм в современном, привычном для нас понимании этого слова, которое сводится к человеку, думающему только о себе, пренебрегающему интересами других, потому что ему так хочется. Он считает, что решения, основанные на таком эгоизме, правильные и необходимые. То есть, имеет место некое устремление воли, хотя эта воля не вполне осмысленна. Это эгоизм ситуативный, компульсивный или импульсивный. Разумный эгоизм, напротив, связан с возникает в ситуациях, когда человек в здравом уме (т.е. не пребывающий

---

<sup>2</sup> Прим. автора. Взглянем на строки из первой главы «Единственного»: «Но взгляните-ка на султана, который так любвеобильно печется о “своих”. Разве он не само бескорыстие, разве он ежечасно не приносит себя в жертву “своим”? Да, именно “своим”. Попробуй-ка стать не его собственностью, а “своим”; за то, что ты уклонился от его эгоизма, ты легко попадешь в темницу. Султан построил свое дело не на чем другом, как на себе: он для себя – все во всем; он – единственный и не потерпит никого, кто отважился бы не быть его собственностью». Также, из главы «Мое самонаслаждение»: «Но «ваши мысли – не мои мысли, и ваши пути – не мои пути». Или, вернее, наоборот: ваши мысли – мои мысли, которыми я распоряжаюсь, как хочу, и которые я беспощадно уничтожаю: они – моя собственность, которую я, если хочу, уничтожаю. Я не жду от вас разрешения, чтобы растрепать и развеять ваши мысли. Мне дела нет до того, что и вы называете эти мысли своими, ибо они остаются моими, и, как я хочу с ними поступать, – это уже мое дело» (*Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол Классик, 2019.*).

<sup>3</sup> Прим. автора. Снова обратимся к первой главе «Единственного»: «Я ничто не в смысле пустоты: я творческое ничто, то, из которого я сам как творец все создам». Также, последние строки гласят: «Если я строю свое дело на себе, Единственном, тогда оно покоится на преходящем, смертном творце, который сам себя разрушает, и я могу сказать: “Ничто – вот на чем я построил свое дело”» (*Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол Классик, 2019.*).

<sup>4</sup> Скворцова Т.В., Скворцов М.Г. М. Штирнер: неслышанное предостережение // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. №6-4. С. 151-154.

в аффективном состоянии, не «опьяненный» сиюминутными порывами) знает и понимает, что ему на самом деле нужно, к чему именно он стремится (а штирнеровский разумный эгоист стремится к более совершенному «себе»), и на этом основании он принимает решения, ставя личное благо превыше всего, пресекая любые попытки покушения на это благо (или же на свободное непрерывное движение к этому благу) со стороны «чужих».

«Чужие» (которые могут посягать на это самое благо) – не только «другие люди», это все то, что человек не может назвать своей собственностью, «своим собственным делом». К этим «чужим» можно отнести и аффективные эмоции, которые в неблагоприятной ситуации берут над нами верх – такие эмоции не наша собственность, если они властвуют над нами, они наша собственность лишь в том случае, если мы властвуем над ними. В противном же случае аффективные эмоции тоже представляют собой пример «чужого».

В процессе анализа книги М. Штирнера мы выявили ряд соответствий или даже совпадений идей с школами древневосточной философии, в частности, с идеями школы йоги, адвайты и даосизмом. Один из фрагментов книги касается процесса взросления человека, становления юноши и превращения его в зрелого мужчину. Можно предположить, что концепция, изложенная в книге М. Штирнера, в первую очередь психологическая, и только потом философская. Так, Штирнер пишет: «В период духовности мысли переросли меня, хотя я же был их творцом, они носились надо мной и потрясали меня, как страшные образы горячечного бреда. Мысли воплотились, стали призраками, как Бог, государь, Папа, отчизна и т. д. Разрушая их воплощенность, я принимаю их обратно в себя и говорю: только я воплощен. И тогда я принимаю мир как то, чем он является для меня, как мой, как мою собственность: я отношу все к себе»<sup>5</sup>.

То есть, человек обретает самодостаточность и власть над мыслями и эмоциями, понимая, что не они должны властвовать над ним. Так описывается переход от юношества к зрелости. В подтверждение вышесказанному он продолжает: «...Теперь я собственник духов и идей, ...Они уже не имеют власти надо мной». Так может утверждать только человек психологически самодостаточный.

Как и в йоге, зрелый человек (по М. Штирнеру, а согласно йоге – гармоничный/просветленный) сам распоряжается реальностями и мыслями<sup>6</sup>. По Штирнеру, такой человек – «разумный эгоист», он ставит свой интерес

<sup>5</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол Классик, 2019. С. 39.

<sup>6</sup> Прим. автора. На этот счет Садхгуру сказал: «Йога предлагает способ дистанцироваться не только от кармы, но и от самого ее источника – различающего интеллекта. Она вам дарит возможность в каждое мгновение выбирать, кем быть: жертвой, зрителем или хозяином своей жизни. При определенной доле усердия и практики мы все можем написать для себя программное обеспечение, дающее радость и благополучие» (Васудев Д. Внутренняя инженерия. М.: Изд-во «Э», 2018. С. 92.).

превыше всего. Но ставит для того, чтобы защитить свой путь к более совершенному «себе» от «чужих» посягательств (т.е. «не своих», всего того, что не является его собственностью). В сущности, в йоге мы наблюдаем то же самое, хотя и под другими «именами»: человек ставит свое «Я» превыше всего, дабы «овладеть собой», стать самодостаточным, лучше, чем сейчас (как и дорога к более совершенному духу по М. Штирнеру). Такой человек (адепт йоги) сначала ограждает «себя» от «не-себя» (т.е. от всего «чужого», по М. Штирнеру), осознавая, чем он на самом деле является<sup>4</sup>. Познав себя, адепт йоги понимает, что на самом деле нет никакой разницы между «Я» и «не-Я», он един с Абсолютом (вспомним единство Атмана и Брахмана в адвайте<sup>7</sup>; а также принцип бхакти-йоги – «интенсивное стремление к единению с объектом преданности»<sup>8</sup>). А ведь это и есть то самое штирнеровское «расширение духа»: он стремится сделать своей собственностью все вокруг<sup>9</sup>. Штирнеровское «все для меня» и йогическое «все – Я» в сущности одно и то же.

Штирнер пишет: «В конце концов семья, отечество, община и т.п. отвергаются во имя сердца, т.е. во имя блаженства, сердечного блаженства»<sup>10</sup>. Йогины были близки к такой точке зрения, так как сердечное блаженство ставили на первое место. Такого рода блаженство – атрибут гармоничного/просветленного человека. Вначале нужно стать самим блаженством, и только потом человек сможет «отдавать» (как самый настоящий альтруист в полном смысле этого слова), проживать жизнь в ее естественном течении, без травмирующего воздействия дурных эмоций и обусловленных ими действий для себя и других.

Столкнувшись с интерпретацией «разумного эгоизма», как «индивидуализма, доведенного до крайней степени»<sup>4</sup>, возникает вопрос о соответствиях и совпадениях с идеями даосизма. Что если эгоизм Штирнера по своей сущности есть альтруизм или фундамент для него? Существует важнейший даосский принцип, описанный в «Изъяснении плана Великого Предела», согласно которому всякое явление, достигая своей крайней степени развития, превращается в свою противоположность<sup>11</sup>. На этом принципе основана вся даосская космология. Некий «крайний индивидуализм» или «чистый эгоизм» представляется возможным фундаментом для противоположного альтруизма. В даосизме существует принцип «у-вэй» или принцип «не-деяния», и это «не-деяние» вовсе не означает то же самое, что

<sup>7</sup> Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Академический проект, 2013. С. 297-324.

<sup>8</sup> Васудев Д. Внутренняя инженерия. М.: Изд-во «Э», 2018. С. 110.

<sup>9</sup> Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол Классик, 2019. С. 37.

<sup>10</sup> Там же. С. 43.

<sup>11</sup> Кучера С.Р. Тай-цзи // Синология.Ру: история и культура Китая. 20 мая [Электронный ресурс]. URL: [https://www.synologia.ru/a/%D0%A2%D0%B0%D0%B9\\_%D1%86%D0%B7%D0%B8](https://www.synologia.ru/a/%D0%A2%D0%B0%D0%B9_%D1%86%D0%B7%D0%B8) (Дата обращения: 20.05.2021).

«пустить все на самотек», а как раз наоборот. «Не-деяние» – высшая, самая интенсивная форма деятельности<sup>7</sup>. «Бездеятельный» даос – даос, живущий жизнь интенсивно и при этом расслабленно. Он действует без усилия, и только поэтому может показаться, что он «бездеятелен». М. Штирнер в своем изложении концепции эгоизма делает возможным это самое «обращение», особенно учитывая прочие вышеизложенные тонкости.

## Заключение

Ключевой момент в понимании концепции эгоизма М. Штирнера – правильная интерпретация понятий «свое дело», «ничто» и «чужие». «Свое дело» – стремления и интересы индивида, определенные им на пути самосовершенствования в здравом уме и незамутненном рассудке. «Ничто» – это осознание индивида как себя нынешнего в сравнении с собой более совершенным. «Чужие» это все то, что индивид не может отнести к «своему делу» – другие люди, препятствующие движению индивида к более совершенному себе, а также аффективные эмоции самого индивида. Сформированная на фундаменте этих понятий концепция и называется «чистым эгоизмом». Таким понятийным фундаментом концепция эгоизма М. Штирнера отличается от обыденного эгоизма.

Мы выявили ряд соответствий концепции «чистого эгоизма» с идеями таких школ древневосточной философии, как адвайта, йога и даосизм. Это сходство выражается в:

1. Соответствии психологии йоги. Если М. Штирнер утверждает необходимость овладения собой, становления «собственником духов и идей» с целью определения «своего дела» на пути к более совершенному себе, то йога, ставя цель сердечного блаженства, утверждает необходимость первоначального отделения «себя» от «не-себя».

2. Соответствие гносеологии адвайты. Если М. Штирнер говорит о «расширении духа» как о его стремлении сделать своей собственностью все вокруг, то адвайта говорит о своем высшем принципе как о принципе «недвойственности» Я и Абсолюта (т.е. единства со всем вокруг), предполагая стремление индивида к той же самой цели.

3. Соответствие основному онтологическому принципу даосизма. Этот принцип гласит, что явление, достигая своей высшей степени развития, превращается в свою противоположность. На этом основан даосский принцип «не-деяния», смысл которого не в бездеятельности как таковой, а, напротив, в интенсивной форме деятельности, которая лишь кажется бездеятельностью ввиду мастерства адепта. В этом ключе, и с учетом вышеперечисленных соответствий, интерпретация эгоизма М. Штирнера, как «индивидуализма, доведенного до крайней степени», может быть интерпретирована как фундамент для альтруизма.

## Литература

Васудев Д. Внутренняя инженерия. М.: Изд-во «Э», 2018.

Кучера С.Р. Тай-цзи // Синология. Ру: история и культура Китая. 20 мая [Электронный ресурс]. URL: [https://www.synologia.ru/a/%D0%A2%D0%B0%D0%B9\\_%D1%86%D0%B7%D0%B8](https://www.synologia.ru/a/%D0%A2%D0%B0%D0%B9_%D1%86%D0%B7%D0%B8) (Дата обращения: 20.05.2021).

Скворцова Т.В., Скворцов М.Г. М. Штирнер: неслышанное предостережение // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. №6-4. С. 151-154.

Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Академический проект, 2013.

Штирнер М. Единственный и его собственность. М.: Рипол Классик, 2019.

## References

Chatterdzhi S. *Indijskaja filosofija* [Indian Philosophy], transl. from Eng. by A. Radugin. Moscow: Akademicheskij proekt publ., 2013 (in Russian).

Kuchera S.R. Taj-czi [Tai chi]. *Sinologija.Ru: istorija i kul'tura Kitaja* [Electronic resource]. URL: [https://www.synologia.ru/a/%D0%A2%D0%B0%D0%B9\\_%D1%86%D0%B7%D0%B8](https://www.synologia.ru/a/%D0%A2%D0%B0%D0%B9_%D1%86%D0%B7%D0%B8) (Date of access: 20.05.2021).

Shtirner M. *Edinstvennyj i ego sobstvennost'* [Der Einzige und sein Eigentum], transl. from Germ. by M. Gohshiller. Moscow: Rpol Klassik publ., 2021 (in Russian).

Skvorcov M.G. Shtirner: neuslyshannoe predosterezhenie [Stirner: An Unheard Warning]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk*. 2016. N. 6-4. P. 151-154 (in Russian).

Vasudev D. *Vnutrennjaja inzhenerija* [Inner Engineering], transl. from Eng. by E. Leont'eva. Moscow: Izdatel'stvo "E" publ., 2018 (in Russian).



## Egoism as altruism: a new understanding of M. Stirner's concept of egoism

**Alexey Bachun**, student, Belarusian State University (Minsk), himikava@gmail.com

The article provides a theoretical reconstruction, analysis and interpretation of the main ideas and key concepts of Max Stirner's book "The One and his property" – "his own business", "nothing", "strangers". In the analysis of M. Stirner's "pure egoism", we attach great importance to the interpretation of "reasonable egoism" as the most authentic concept. The main feature of the article is the identification of the disparity between the concepts of "reasonable" or "pure" egoism of Max Stirner and egoism in his ordinary understanding. We also identified correlations between the ideas of Max Stirner and the ideas of the teachings of ancient Eastern philosophy – Advaita, yoga and Taoism. As a result, the egoism described by Max Stirner appears as a form of manifestation of altruism or as a valid basis for altruism. This opens up opportunities for a revision of traditional ideas about altruism. The study provides new perspectives for understanding Stirnerian ethics and can serve as a starting point for further research in this direction.

**Keywords:** Stirner, egoism, altruism, ethics, axiology, yoga, Advaita Vedanta, Taoism

**For citation:** Bachun A.V. (2024) Egoism as altruism: a new understanding of M. Stirner's concept of egoism // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 9-15.

## Теория культурного трансфера: методологические и эпистемологические аспекты

**Виктория Гнучих**, студент, Белорусский государственный университет (Минск),  
vgnucih@gmail.com

Актуальность теории культурного трансфера обусловлена ее эвристическим потенциалом, поэтому предметом статьи выступают методологические и эпистемологические аспекты данной теории. Цель статьи: раскрытие сущности культурного трансфера посредством анализа указанных аспектов в контексте сопоставления с компаративистикой. Методологические аспекты обусловлены особенностями объекта изучения в теории культурного трансфера, эпистемологические аспекты – способами познания этого объекта. В методологическом плане концепция культурного трансфера направлена на описание исходных историко-культурных условий, предпосылок, способов и форм передачи культурных элементов и артефактов. В рамках исследования речь может идти не столько о материальных ценностях и благах, сколько о явлениях духовной жизни общества, которые имеют символическое или знаковое значение для конкретной культуры. Исследование позволило выявить тройственную эвристику понятийно-аналитического инструментария теории культурного трансфера. Во-первых, она включает учет фактора контекста и эпистемологические особенности установления его границ. Во-вторых, расширение представлений о бинарных оппозициях посредством культурного континуума. В-третьих, изучение механизмов аккультурации, связанных с многоуровневыми динамическими взаимосвязями и взаимодействиями культурных пространств.

**Ключевые слова:** культурный трансфер, М. Эспань, компаративистика, контекст, культурный континуум, бинарная оппозиция, пограничье, механизмы аккультурации

**Для цитирования:** Гнучих В.Б. Теория культурного трансфера: методологические и эпистемологические аспекты // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 16-25.

### Введение

В эпоху возрастания глобального взаимодействия различных культур в большей степени становится актуальной теория культурного трансфера<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Дмитриева Е.Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 302–313.



Она была разработана в конце XX века как оппозиция «более традиционной компаративистике»<sup>2</sup>, ориентирующей исследователя на поиск сходств и различий. Сторонники культурного трансфера предложили заменить компаративистику новым подходом – изучением форм культурного смешения, взаимопроникновения и гибридизации. Это приводит к трансформации объяснения и понимания в кросс-культурных условиях в рамках эпистемологических моделей<sup>3</sup>. Претензии культурного трансфера на уникальность обусловлены прежде всего стремлением к созданию образа единого мира, в котором границы объединяют, а не разъединяют, как в компаративистике. Для того, чтобы объяснить специфику теории культурного трансфера, важно разобраться, в чем заключаются ее сходства и различия с традиционной компаративистикой. Именно поэтому в этом проблемном поле ставится цель

раскрыть методологические и эпистемологические аспекты теории культурного трансфера в ее сопоставлении с компаративистикой.

### Основная часть

В широком смысле понятие культурного трансфера употребляется для обозначения глобального перемещения слов, образов, идей, концептов, знаний в масштабах глобального мира. В методологический оборот

<sup>2</sup> Дмитриева Е.Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 303.

<sup>3</sup> Воробьева С.В., Легчилин А.А. Методологические аспекты кросскультурных исследований // Вестник БГУ. Серия 3: История. Философия. Психология. Социология. Экономика. Право. 2011. № 3. С. 39-40.

идею культурного трансфера ввел французский культуролог и историк М. Эспань. Согласно его подходу, «культурный трансфер следует понимать как новый этап в осмыслении истории и теории перевода»<sup>4</sup>. Такое понимание он объясняет тем, что всякое усвоение культурного феномена уже само по себе является переводом на свой культурный язык, при котором что-то изменяется не только в принимающей культуре, но и в воздействующей<sup>5</sup>. Яркий пример подобного рода – новое открытие немецкого поэта Гельдерлина в XX веке. Будучи переведенными на французский язык, они становятся мощным импульсом нового направления в поэзии, представленного именами Рене Шара, Ива Бонфуа. Но при этом меняется не только французское культурное пространство, но и немецкое видение истории национальной литературы. В соответствии с разработанной М. Эспанем методологией<sup>6</sup> был предложен новый подход в выявлении эпистемологических особенностей циркуляции знаний между культурами, которые выявляются в ракурсе «по ту сторону компаративистики»<sup>7</sup>.

Методологические и эпистемологические особенности теории культурного трансфера можно зафиксировать посредством трех признаков, обуславливающих ее методологическую эвристику и эпистемологические особенности. Эти признаки позволяют аргументировать отказ культурного трансфера от сравнения как фундаментального принципа компаративистики, а также раскрыть и обосновать отличия между ними.

Первый признак – это учет фактора контекста. Культурный трансфер представляет собой не только процесс циркуляции предметов и идей как они есть, т.е. в их первозданном виде. Культурный трансфер – это, в первую очередь, непрекращающиеся интерпретации, постоянное переосмысление, новые означивания предметов и идей. Следовательно, в теории культурного трансфера смысл всякой деятельности неизбежно связан с контекстом, в котором она осуществляется. М. Эспань в своей книге приводит в качестве примера работу лингвиста, который в изучении коммуникативной ситуации должен учитывать не только отношения говорящего и воспринимающего, но и все те условия, что создают контекст ситуации говорения. Так, философия А. Бергсона была успешно воспринята в России благодаря интересу к ней со стороны людей, увлеченных работами Ницше. При этом последний, который, казалось бы, не имел много общего с Бергсоном, был прочитан в России через призму Достоевского, будучи большим его поклонником, что

<sup>4</sup> Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 17.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Якушенко О. Мишель Эспань. Что такое культурный трансфер? // Republic [Электронный ресурс]. URL: <https://republic.ru/posts/1/1109349> (Дата обращения: 01.09.2023).

<sup>7</sup> Espagne M. Au-delà du comparatisme. La méthode des transferts culturels // Brill.com [Электронный ресурс]. URL: <https://brill.com/display/book/edcoll/9789042032064/B9789042032064-s014.xml> (Дата обращения: 08.09.2023).



также повлияло на понимание и интерпретацию философских идей.

В методологическом ракурсе учет контекста означает смещение исследовательского фокуса с предметно-фактического мира на мир возможностей и тенденций, как, например, в «методологии поиска тенденций цивилизационного развития»<sup>8</sup>. Установление контекстуальных границ зависит от используемых эпистемологических схем, предусматривающих снятие неопределенностей в условиях пограничья. К ним можно отнести осмысление центристских особенностей культуры, моделирование идентичности объекта в означенных границах, интерпретации культурного континуума, обоснование выявляемых возможностей и тенденций<sup>9</sup>.

Компаративистика, напротив, предполагает, что объект живет вне всякого контекста, в пространстве чистых идей. Поэтому в ней реализовано «сравнение как способ преодоления эволюционизма»<sup>10</sup>. Специфика чего-либо объясняется именно в выявлении сходств и различий объектов<sup>11</sup>. Компаративистика в гуманитарных науках, как подчеркивал М. Эспань, исходит из идеи «особости» каждой культуры. Такая «особость», на наш взгляд, выступает источником заблуждений в компаративистике, так как видимость свободы от контекста оборачивается сильной связью с ним, или рецепцией, которой невозможно пренебречь. По этой причине возникают, например, ошибки во взаимопонимании, которые вытекают из сравнения, осуществляемого вне контекста или в случайном контексте, а также приводят к недобросовестной полемике вследствие структурных разрывов между контекстами.

Второй признак, на основе которого культурный трансфер выступает против компаративистики, – отказ от бинарных оппозиций как универсального средства рационального описания мира. Бинарная оппозиция, непосредственно связанная с диалектикой Платона и формальной логикой Аристотеля, представляет собой такой тип логической несовместимости как противоположность. Например, свой/чужой, эгоизм/альтруизм, аннигиляция/синергизм. Наличие бинарных оппозиций означает существование двух культур, одна из которых осмысливается как культура-реципиент, то есть культура принимающая, другая – как культура-донор, производящая идеи. Переведенный с другого языка текст никогда не равен оригиналу, и даже при самом точном переводе он привносит вклад как в ту культуру, на язык которой переводится, так и в ту, с языка которой текст переводился.

<sup>8</sup> Воробьева С.В., Легчилин А.А. Кросс-культурные основания тенденций цивилизационного развития // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2018. № 2. С. 18.

<sup>9</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>10</sup> Воробьева С.В., Легчилин А.А. Методологические аспекты кросскультурных исследований // Вестник БГУ. Серия 3: История. Философия. Психология. Социология. Экономика. Право. 2011. № 3. С. 40.

<sup>11</sup> Там же.

Теория культурного трансфера, отказываясь от бинарных оппозиций, противопоставляет компаративистике не просто изучение одновременно нескольких культурных и национальных пространств, но и анализ наслоений, вкраплений, трансформаций, которые проявляются и в воздействующей, и в принимающей культурах<sup>12</sup>. М. Эспань подчеркивает, что при рассмотрении влияния одной культуры на другую, мы ограничиваемся только одной стороной этого взаимодействия. «Ставя вопрос о том, как Франция влияла на Вьетнам, а Англия – на Бирму, мы уже задаем жесткую интерпретационную рамку»<sup>13</sup>, что верно, но и в то же время односторонне. В данном случае просматривается не взаимодействие этих культур, в котором каждая что-либо приобретает, а лишь одна импликация.

Результатом отказа от бинарных оппозиций в методологии культурного трансфера стало дополнение изоляции факторов циркуляцией информационных потоков, на пограничье которых исследователь устанавливает и обосновывает искомый контекст. Как следствие такого подхода, концепт трансфера, имея подвижную семантическую структуру, позволяет осуществлять переносы в различных взаимодействиях, как, например, в медиации или образовании<sup>14</sup>. Это становится возможным благодаря «способности языка выступать в роли переключателя между различными дискурсивными режимами»<sup>15</sup>.

Третий признак заключается в отношении к механизмам аккультурации, подразумевающим вхождение человека в другую социальную среду, язык и культуру. Такое вхождение может быть частичным, когда человек находится на пограничье культур, или полным, когда произошла ассимиляция в чужую культуру. Культурный трансфер предполагает исследование динамики и взаимосвязей культурного пространства, форм культурного смешения, взаимопроникновения и гибридизации ее различных агентов. Инструментарий традиционной компаративистики, напротив, обеспечивает сравнение результатов межкультурных процессов. По этой причине в компаративистике происходит противопоставление социальных групп на основе игнорирования механизмов аккультурации<sup>16</sup>. Отсутствие таких ме-

<sup>12</sup> Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 15.

<sup>13</sup> Якушенко О. Мишель Эспань. Что такое культурный трансфер? // Republic [Электронный ресурс]. URL: <https://republic.ru/posts/1/1109349> (Дата обращения: 01.09.2023).

<sup>14</sup> Гнучих В.Б., Воробьева С.В. Трансфер знаний в учебном процессе: методические аспекты // Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в высшей школе: проблемы и перспективы: сборник материалов XX научно-методической конференции факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета. Минск: БГУ, 2023. С. 73–76.

<sup>15</sup> Междисциплинарные исследования культурного трансфера: философия, лингвистика, медицина: сборник научных статей / отв. ред. Л.П. Киященко, Ф.Г. Майленова / Российская академия наук. Институт философии. Москва: Издательство Московского гуманитарного университета, 2020. С. 2.

<sup>16</sup> Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М.: Новое литературное



ханизмов в компаративистских исследованиях оправдано «изолирующим» подходом, в котором человек ограничивается компетенциями своего языка и культуры. Теория культурного трансфера в своем исследовательском поле, напротив, исходит из условий пограничья. Так, например, немецкие печатники и немецкие владельцы типографий в Париже XIX века внедрили во французскую практику технические новации, освоенные ими еще в Германии. В результате трансформации подверглась не только их идентичность как издателей, но и полиграфический контекст их страны ассимилировался. Это наблюдение распространяется также на врачей, преподавателей и творческую интеллигенцию немецкого происхождения, трудившихся во Франции.

В современном мире, где все больше проявляется обостренное чувство выделить «свое», национальное, возникает следующая проблема компаративистики. «В сравнениях всегда доминирует национальная точка зрения»<sup>17</sup>. Это значит, что чем больше мы сравниваем, тем больше усиливается национальное чувство. Поэтому задача культурного трансфера должна заключаться в изучении чужеродных элементов, участвующих в процессах взаимодействий. Именно по этой причине М. Эспань отказывается от использования понятий «нация» и «страна». Вместо них он предпочитает говорить о «культурных зонах», хотя подчеркивает, что и этот термин является условностью, поскольку ни одна из них не существует как гомогенное образование<sup>18</sup>. Так, формируется «новый момент» в теории культурного трансфера, который предполагает изучение периферии культурного пространства. Эта периферия представляет собой те связи, которые каждая культура по необходимости поддерживает с чужим культурным пространством. В результате именно периферия становится центром исследовательского интереса. Это позволяет раскрыть национальное явление как сплав разных культур и взаимовлияний.

## Выводы

Теория культурного трансфера выглядит убедительно благодаря своему потенциалу в создании образа единого мира, в котором границы будут ориентированы на объединение. Тем самым диапазон применения ее методологии включает в себя такие области научного знания как филология, история, философия, педагогика, психология, антропология и др. Помимо этого, методика культурного трансфера заполняет пробелы, присутствующие в обычной компаративистике, так как позволяет более глубоко понимать процессы взаимодействия. Например, в переводоведении – в контек-

---

обозрение, 2018. С. 83.

<sup>17</sup> Там же. С. 91.

<sup>18</sup> Дмитриева Е.Е. Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 311.

сте обсуждении вопросов о роли перевода в условиях глобализации, информационного обмена, взаимодействия языков и культур, функционирования языковых средств в тексте оригинала и перевода; в обучении иностранным языкам – при определении влияния культурного трансфера на коммуникацию.

Однако граница применимости теории культурного трансфера может быть определена контекстом и объектом исследования. Так, она может быть не столь эффективна при изучении культурных явлений, которые не имеют ярко выраженных связей с другими культурами или, если они не подвергались значительному влиянию извне. Также при использовании этой теории необходимо учитывать ее методологические и эпистемологические аспекты для более точного и глубокого понимания процессов культурного трансфера.

Методологические и эпистемологические аспекты теории культурного трансфера обусловлены сходствами с компаративистикой и отличиями от нее. Сходство культурного трансфера и компаративистики заключается в том, что они как методологии исследования процессов межкультурного взаимодействия, изучают культурные явления, включая формирование культурных идентичностей, и их взаимодействия. Но, исходя из разного толкования объекта, эти исследовательские методологии имеют, по меньшей мере, три существенных отличия.

Первое заключается в учете фактора контекста. Если компаративистика исходит из того, что объекты изучения находятся в пространстве чистых идей (вне контекста), и это является достаточным условием для их сравнения, то культурный трансфер принимает контекст в качестве обязательного условия исследования. Ведь именно он позволяет проследить контуры рецепции, переосмысления, новые означивания.

Второе отличие связано с отношением к бинарным структурам. Компаративистика строится на основе бинарных отношений между двумя культурами как «донором» и «реципиентом». Культурный трансфер предполагает исследование нескольких пространств, а также наслоений, вкраплений, трансформаций, которые имеют при любом взаимодействии культур, проявляясь равно в воздействующей и принимающей культурах.

Третье отличие заключается в отношении к механизмам аккультурации. Компаративистика ограничивается сравнением результатов межкультурных процессов, исключая исследование процесса приобретения свойств и форм одной культуры у другой. Культурный трансфер, напротив, исследует динамику и взаимосвязи культурного пространства, учитывая формы культурного смешения, взаимопроникновения и гибридизации ее различных агентов, т.е. стремится понять механизмы аккультурации.

На основе установленных отличий можно утверждать, что компаративистика предлагает разработку исследовательских методик, которые отве-

чают принципу культурного трансфера. Но культурный трансфер следует рассматривать не только как существенную методологическую поправку к ней, но и как ее дополнение, что влечет изменения в эпистемологических схемах.

### Литеартура

*Воробьева С.В., Легчилин А.А.* Кросс-культурные основания тенденций цивилизационного развития // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. 2018. № 2. С. 17-22.

*Воробьева С.В., Легчилин А.А.* Методологические аспекты кросскультурных исследований // Вестник БГУ. Серия 3: История. Философия. Психология. Социология. Экономика. Право. 2011. № 3. С. 39-42.

*Гнучих В.Б., Воробьева С.В.* Трансфер знаний в учебном процессе: методические аспекты // Преподавание социально-гуманитарных дисциплин в высшей школе: проблемы и перспективы: сборник материалов XX научно-методической конференции факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета. Минск: БГУ, 2023. С. 73-76.

*Дмитриева Е.Е.* Теория культурного трансфера и компаративный метод в гуманитарных исследованиях: оппозиция или преемственность? // Вопросы литературы. 2011. № 4. С. 302-313.

Междисциплинарные исследования культурного трансфера: философия, лингвистика, медицина: сборник научных статей / отв. ред. Л. П. Киященко, Ф. Г. Майленова / Российская академия наук. Институт философии. Москва: Издательство Московского гуманитарного университета, 2020.

Эспань М. История цивилизаций как культурный трансфер. М.: Новое литературное обозрение, 2018.

*Якушенко О.* Мишель Эспань. Что такое культурный трансфер? // Republic [Электронный ресурс]. URL: <https://republic.ru/posts/1/1109349> (Дата обращения: 01.09.2023).

Espagne M. Au-delà du comparatisme. La méthode des transferts culturels // URL: <https://brill.com/display/book/edcoll/9789042032064/B9789042032064-s014.xml> (Дата обращения: 08.09.2023).

### References

Dmitrieva E.E. Teorija kul'turnogo transfera i komparativnyj metod v gumanitarnyh issledovanijah: oppozicija ili preemstvennost'? [The theory of cultural transfer and the comparative method in humanitarian studies: opposition or continuity?]. *Voprosy literatury*. 2011. N. 4. P. 302-313 (in Russian).

Espagne M. Au-delà du comparatisme. La méthode des transferts culturels. *Brill.com* [Electronic resource]. URL: <https://brill.com/display/book/edcoll/9789042032064/B9789042032064-s014.xml> (Date of access:

08.09.2023).

Espagne M. *Istorija civilizacij kak kul'turnyj transfer* [The history of civilizations as a cultural transfer] Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2018 (in Russian).

Gnuchih V.B., Vorob'eva S.V. *Transfer znanij v uchebnom processe: metodicheskie aspekty* [Knowledge transfer in the educational process: methodological aspects], in *Prepodavanie social'no-gumanitarnyh disciplin v vysshej shkole: problemy i perspektivy: sbornik materialov XX nauchno-metodicheskoy konferencii fakul'teta filosofii i social'nyh nauk Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta* [Teaching of social and humanitarian disciplines in higher education: problems and prospects: collection of materials of the XX scientific and methodological conference of the Faculty of Philosophy and Social Sciences of the Belarusian State University]. Minsk: BGU Publ., 2023. P. 73-76 (in Russian).

Mezhdisciplinarnye issledovaniya kul'turnogo transfera: filosofija, lingvistika, medicina: sbornik nauchnyh statej [Interdisciplinary studies of cultural transfer: Philosophy, Linguistics, medicine: collection of scientific articles], ed.by. L.P. Kijashhenko, F.G. Majlenova. Rossijskaja akademija nauk. Institut filosofii. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo humanitarnogo universiteta Publ., 2020 (in Russian).

Vorob'eva S.V., Legchilin A.A. *Kross-kul'turnye osnovaniya tendencij civilizacionnogo razvitija* [Cross-cultural foundations of trends in civilizational development]. *Zhurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofija. Psihologija*. 2018. N 2. P. 17-22 (in Russian).

Vorob'eva S.V., Legchilin A.A. *Metodologicheskie aspekty krosskul'turnyh issledovanij* [Methodological aspects of cross-cultural studies]. *Vestnik BGU. Serija 3: Istorija. Filosofija. Psihologija. Sociologija. Ekonomika. Pravo*. 2011. N. 3. P. 39-42 (in Russian).

Yakushenko O. Mishel' Jespan'. Chto takoe kul'turnyj transfer? [Michel Espagne. What is a cultural transfer?]. *Republic* [Electronic resource]. URL: <https://republic.ru/posts/1/1109349> (Date of access: 01.09.2023).

## Cultural transfer theory: methodological and epistemological aspects

**Victoria Gnuchih**, student, Belarusian State University (Minsk), vgnuchih@gmail.com

The relevance of the theory of cultural transfer is due to its heuristic potential, therefore the subject of the article is the methodological and epistemological aspects of this theory. The purpose of the article is to reveal the essence of cultural transfer by revealing these aspects in the context of comparison with comparative studies. It is substantiated that methodological aspects are determined by the characteristics of the object of study in the theory of cultural transfer, epistemological aspects are determined by the ways of knowing this object. In the methodological planning concept of cultural transfer, it is aimed at describing the initial historical and cultural conditions, prerequisites, methods and forms of transfer of cultural elements and cultural documents. In this case, we can talk not only about material values and benefits, but also about phenomena in the spiritual life of society (scientific theories, ideas, works of art and artistic words, etc.), which have symbolic or signifying content for a given culture. The study made it possible to identify a threefold heuristic of the conceptual and analytical tools of the theory of cultural transfer. It includes, firstly, taking into account the context factor and epistemological features of establishing its boundaries, secondly, expanding the idea of binary oppositions through the cultural continuum, thirdly, studying the mechanisms of acculturation associated with multi-level dynamic relationships and interactions of cultural spaces.

**Keywords:** cultural transfer, M. Espagne, comparative studies, context, cultural continuum, binary opposition, borderlands, acculturation mechanisms

**For citation:** Gnuchih V.B. (2024) Cultural transfer theory: methodological and epistemological aspects // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 16-25.



## **Миметическая природа власти и насилия в философии Р. Жирара и М. Фуко**

**Дарья Курачинская**, студент, Белорусский государственный университет  
(Минск), [daria.kurachinskaya@gmail.com](mailto:daria.kurachinskaya@gmail.com)

Целью статьи является историко-философская реконструкция концепции миметической власти и насилия в современной французской философии (Р. Жирар, М. Фуко). Эксплицируется корреляция концепций миметического желания Р. Жирара и новой «анатомии» власти М. Фуко на основании миметической природы желания и власти. Через концепцию «жертвенного кризиса» Р. Жирар рассматривает вопрос о выведении насильственных миазмов за пределы коллектива ввиду процесса унификации культур и делает вывод о невозможности его разрешить в стандартизированном массовом обществе. М. Фуко актуализирует иной аспект в монолитности насилия: как диспозиция власть-насилие разворачивается в обществе, внедряясь в социально-общественные институты. Реконструкция и анализ концепций позволили сделать вывод: идея-монада «власть-насилие» в концепции жертвенного кризиса Р. Жирара и концепции биовласти М. Фуко характеризуется миметической природой. Многосторонний феномен насилия необходимо исследовать путем экспликации разных концепций: от проблематизации вывода насилия за пределы коллектива до механизма диспозиции отношений власти-насилия. Данная статья позволит расширить знания по проблематике насилия и наметить возможные пути разрешения конфликтов, минимизации насилия на уровне общественных и международных отношений.

**Ключевые слова:** Р. Жирар, М. Фуко, насилие, власть, мимесис, кризис жертвоприношения, новая «анатомия» власти

**Для цитирования:** Курачинская Д.С. Миметическая природа власти и насилия в философии Р. Жирара и М. Фуко // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 26-36.

### **Тотальность насилия: от миметического желания к миметической власти**

В этой части статьи анализируется проблематика сущности и истоков насилия, его проявления и механизмы распространения. Используя концепт «миметического желания», автор проводит параллели между антропологической теорией Р. Жирара и теорией «анатомии власти» М. Фуко. Философы эксплицируют специфику явления насилия, используя различную методологию и задают собственный ракурс в понимании насилия.



Французский философ Рене Жирар предлагает социально-антропологический проект, в рамках которого проблематизирует концепцию «миметического насилия», базирующуюся на миметичности желания. Он выявляет миметическую природу насилия, исходя из методологии социальной антропологии. Каждый раз насилие обретает новые способы выражения, однако его суть остается прежней. Заражение, происходящее от насильственного акта, распространяется на окружающие предметы, людей; тем самым несет пагубное воздействие в общественные сферы жизни. «Человек повесился; его труп нечист, но нечисты и веревка, которой он воспользовался, дерево, к которому привязана веревка, почва вокруг дерева; нечистота убывает по мере удаление от трупа»<sup>1</sup>.

Р. Жирар формулирует собственное прочтение культуры через призму концепции мимесиса как шизофренического пе-

ретекания соперничающих желаний. Миметическое желание нацелено на желание, которое уже является миметическим. Синтез желаний продуцирует антагонистические отношения, члены которых будут пытаться выявить различия. В каждый момент мимесис порождает новую взаимность, постоянно удваивая те же самые уловки, те же самые стратегии, те же эффекты зеркала<sup>2</sup>.

Каждый, кто подражает иному человеческому «Я» (образ подражаемого), сталкивается с преградой, выстраиваемой в процессе рассмотрения образца желания. Double bind<sup>3</sup>, или двойной зажим, позволяет внедриться

<sup>1</sup> Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 39.

<sup>2</sup> Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира / Пер. с фр. А.В. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2016. С. 201.

<sup>3</sup> Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обо-

насилию уже в ранние годы. Указания («подражай мне», «мне известен подлинный смысл жизни» и так далее), принадлежащие к разным уровням коммуникации, подвергают человека заразному свойству желания.

Миметическое желание вырождается в соперничество между оппонентами за человеческое «бытие», привлекая насилие – эффективный инструмент в борьбе. Парадокс насилия заключается в двойной роли: как инструмент и как собственно «бытие». Желание и насилие неразрывно связаны. «Желание следует за насилием, как тень, именно потому, что насилие означает бытие и божественность»<sup>4</sup>.

Правомерно утверждать примат желания в устройстве человеческого «бытия». Амбивалентная трансгрессия миметического желания позволяет механизму насилия функционировать автоматически. Прямо пропорциональная зависимость между желанием и насилием указывает не на «неистребимость» насилия, а на его эскалацию.

Миметическое соперничество – главный источник миметического насилия, позволяющий оппонентам дискредитировать друг друга. Ресентимент, зависть, ревность уподобляют вожделеющих друг другу, стирая действительные различия между ними. Подражая истинному Богу, мы подражаем образцам независимости и неуязвимости, отнюдь не приобретая упомянутые качества. Однако валидно и обратное: миметическое желание является благом по своей сути. Миметичность желания предоставляет человеку свободу и человечность. «Если бы наши желания не были миметичными, они навсегда бы зафиксировались на predetermined объектах, они были бы особой формой инстинкта»<sup>5</sup>.

«Миметический цикл», сконструированный Р. Жираном, эксплицируется на страницах Евангелия через фигуру Сатаны. Обращение к концептуальному персонажу демонстрирует радикальный характер миметического насилия. Следовательно, необходимо исследовать полярные примеры, чтобы более полно раскрыть концепцию миметического желания. Демифологизация Писания привела к забвению суждений о ранее упомянутом персонаже. Сатана, как и Иисус, ищет подражателей, но иного рода и на других основаниях. Сатана-обольститель – он хочет прельстить, предлагая себя в качестве образца желания. Подражать Сатане – значит отдаться склонностям и порокам, пренебрегая моралью и ее законами. «Сперва почувствуешь себя свободным, однако это впечатление продлится недолго, ибо все то, что поощряет конфликтный миметизм, быстро отнимается»<sup>6</sup>.

Препятствуя разрушению собственного царства, Сатана продуцирует

---

зрение, 2000. С. 181.

<sup>4</sup> Там же. С. 185.

<sup>5</sup> Жиран Р. Я вижу Сатану, падающего как молния / Пер. с фр. А.В. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 22.

<sup>6</sup> Там же. С. 40.



из хаоса средство для изгнания самого себя. Беспорядок изгоняет беспорядок – вот экстраординарная сила, дающая возможность Сатане занимать трон царствования. Обоснованным будет постулирование миметического «все против одного» как дела Сатаны. «Миметический цикл начинается желанием и соперничествами, продолжается умножением скандалов и миметическим кризисом, разрешается в механизме жертвоприношения»<sup>7</sup>.

Правомерно утверждать саморазвивающийся механизм мимесиса желания на примере библейских сюжетов, в частности на фигуре Сатаны. Следует подчеркнуть архаический характер подражания и его метаморфозы в современной антропологической парадигме.

Считаем правомерным и обоснованным ввести новый термин, применимый к Сатане – Сатана-раздражитель. Сформулированное мною понятие выведено из функциональной природы фигуры и разворачивающейся сюжетной линии на страницах Библии. Сатана-раздражитель подрывает благополучие и стабильность внутри общества, тем самым приумножая агрессию между субъектами. Аккумуляция агрессии трансформируется в десубъективный пласт насилия, предтечей которого является ресентимент. Враждующая конъюнктура подвержена все более мелкому дроблению, результат которого приводит к «борьбе всех против всех». Установление границ необходимо для регуляции миметического желания, как предтечи насилия. Р. Жирар полагает, что институт жертвоприношения является эффективным инструментом профилактики насилия. Однако данный механизм функционировал результативно до наступления «жертвенного кризиса», который привел к нивелированию института жертвоприношения. Мимесис желания продуцирует пароксизм соперничества – насилие как марионетка власти.

Мишель Фуко, претенциозный французский мыслитель, в своих работах демонстрирует диктаторский характер власти в современном обществе. Философ формулирует концепцию «микрофизики» власти, в которой отражаются особенности уголовного права, сочетающегося с научным знанием. Он раскрывает собственное понимание феномена власти, которая является не достоянием, а техникой, тактикой, стратегией. Философа интересует проблема свободы личности. Исходя из этого, М. Фуко исследует генеалогию власти в научно-судебном единстве, объясняет ее трансформацию и демонстрирует появление души в дисциплинарной власти.

В своей работе «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы» М. Фуко указывает на механизм новой власти судить душу, формулируя обоснования и правила, благодаря которым власть расширяет поле воздействия и маскирует свою многовекторность. Диспозиция власти приумножает неосознаваемых участников в процессе отправления власти за счет функционального аппарата. Увеличение «жертв» отражает миметический характер

<sup>7</sup> Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего как молния / Пер. с фр. А.В. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015. С. 45.

власти. Эксплицируя феномен власти, целесообразным будет выявление ее «анатомии». Генеалогия наказания транслирует двойственный процесс: исчезновение зрелища и упразднение боли. Конец XVIII – начало XIX столетия знаменуется угасанием карательного празднества. Наказание как театр нивелируется. Публичная казнь теряет своего зрителя и представляется в качестве скрытой части уголовной процедуры. Правомерно констатировать следствия функционирования наказания: власть покидает повседневное восприятие и попадает в абстрактную область сознания; наказание становится неотвратимым, тем самым оно должно отвращать от преступления. Таким образом, правосудие публично больше не берет на себя ответственность за насилие, связанное с его отправлением<sup>8</sup>.

Судебную пытку правомерно понимать как политический церемониал, в ходе которого восстанавливается нарушенная власть суверена. Цель казни – продемонстрировать субординацию между подданным и государем. Уничтожение преступника подразумевает триумф обладателя власти. Стоит подчеркнуть, что публичная казнь характеризуется вакханальностью, отменяя наказуемое. «Карнавальная сторона казни: роли меняются, власти осмеиваются, преступники превращаются в героев»<sup>9</sup>. Вакханалия, присущая празднику, рассматривается Р. Жираром, как сублимация всех согрешений, витающего в воздухе насилия общества. И именно в жираровском прочтении, вакханалия демонстрирует стирание границ, провозглашая унификацию индивидов.

Упразднение физического наказания привело к «суду души». «Душа есть следствие и инструмент политической анатомии»<sup>10</sup>. Реализуется принцип замены объектов. Судят не только само преступление, но и стоящие за ним тени инстинктов, страстей, привычек, влечений.

Преобразованием души индивида и его поведения занимается тюрьма как форма отправления наказания в системе гражданского права. Заключенный является не только частью пенитенциарного механизма, но также подвержен преобразовательным техникам, затрагивающие мысли. «Тюрьма, являющаяся административным аппаратом, должна быть в то же время машиной по изменению сознания»<sup>11</sup>.

Резонно говорить, что тюрьма становится обсерваторией порочности преступника, представляет аппарат познания. Осуществляется объективация индивида – мишень власти. Власть реализуется через тотальный контроль и надзор по принципам жесткой дисциплины. Последняя требует распределения индивидов в пространстве, следуя методам: отгораживания;

<sup>8</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 14.

<sup>9</sup> Там же. С. 76.

<sup>10</sup> Там же. С. 40.

<sup>11</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 155.



сегментирования и размещения по клеткам; классификации и ранжирования. «Методика, нацеленная на познание, завладение и использование; дисциплина организует аналитическое пространство»<sup>12</sup>.

Индивида, как объекта описания и анализа, производит бифуркация тюрьмы – архитектурный образ «паноптикона» Бентама. По периметру учреждения надзора – кольцевое здание, разделенное на камеры, в центральное положение занимает башня с широкими окнами, выходящими на внутреннюю сторону кольца. Камерное наблюдение возможно ввиду наличия двух окон: одно выходит наружу, другое внутрь. Данное расположение окон предоставляет сквозное наблюдение. Диаметрально противоположный принцип надзора характерен для темницы. Однако функция заточения девальвировала другие: лишать света и скрывать. Яркий свет и взгляд надзирателя пленят лучше, чем тьма, которая в конечном счете защищает заключенного. «Видимость – ловушка»<sup>13</sup>.

Паноптизм, призванный расширять и усиливать власть, обладает высшей степенью миметичности из-за имплицитного воздействия не столько на биологическую составляющую индивида, сколько на сознание. Таким образом, «полезный объект» включен в отношения «власть-знание», присущие всякой дисциплине. Нескончаемая муштра, поток знания в виде классификации, детерминации, парализующий круг паноптикона, выражают миметическую природу власти.

Концепция миметического желания Р. Жирара коррелирует с новой «анатомией» власти М. Фуко, реализующейся через отношения «власть-знание» на основании миметической природы желания и власти. Исследование диспозиции феноменов позволяет заключить о монолитности и тотальности насилия. Начиная с биологических инстинктов, выраженных в формах агрессии, желание рассматривается в негативном аспекте. Эскалация желания приводит к пароксизму насилия, устранение которого реализуется с помощью символической формы. Физическое наказание трансформируется в суд души. Насилие внедряется в самые глубины сознания таким образом, что начинает функционировать автономно, сепарируясь от отдельных институтов.

Как миметическое желание, так и миметическая власть лишают индивида субъективности. Новая персона определяется как объект желания, объект знания, объект власти. «Макро- и микрофизика власти сделала возможным не изобретение истории, а органическое вхождение временного, единого, непрерывного, кумулятивного измерения в отправление контроля и практики подчинения»<sup>14</sup>. Нарастание «обезличенных» приводит к экс-

<sup>12</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 174.

<sup>13</sup> Там же. С. 244.

<sup>14</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Мар-

пансии насилия. Поэтому целесообразно утвердить единый вектор развития концепций миметического желания (Р. Жирар) и власти (М. Фуко).

Стоит отметить, что механизм функционирования миметического желания носит межличностный характер, распространяясь не только на живые лица, но и нанеорганические объекты. Иная техника воздействия на тела у власти, которая выстраивает иерархию влияния, облучает одновременно целые группы. «Благодаря методам надзора “физика” власти – господство над телом – осуществляется по законам оптики и механики, по правилам игры пространств, линий, экранов, пучков, степеней и не прибегает к чрезмерности силе и насилию»<sup>15</sup>. Правомерно утверждать различные тактики в описании миметической природы насилия через призму его источников (желание, власть).

### Фигура жертвы в философии Р. Жирара и М. Фуко

В следующей части статьи эксплицируется сущность и статус жертвы в концепциях Р. Жирара и М. Фуко. Фигура «козла отпущения» в жираровской интерпретации многофункциональна: от профилактики насилия до катарсиса общества от пароксизма. Жертве присущ амбивалентный характер: она одновременно является и сосредоточием насилия, и репрезентантом священного. Невинная жертва-миссионер искупает вину коллектива, отводя миазмы общества за его пределы. Однако актуальная жертва не включена в ритуал изгнания насилия, так как ее замещает потенциальная жертва. «Убивать жертву преступно, поскольку она священна... но жертва не будет священной, если ее не убивать»<sup>16</sup>.

Если мы рассматриваем животное в качестве жертвы, дилеммы замещения жертвы не возникает. Однако не стоит забывать о случаях, когда жертва – человек и замещается человеком. Следует отметить, что в качестве жертвы актуальной и потенциальной выступает человек с оговоркой на схожесть.

Принципиально необходимо, чтобы жертва не принадлежала обществу, была репрезентантом маргинальной «стружки». Так как, будучи отшельником, жертва сосредотачивает насилие в себе и устраняет его из общества, выступая в качестве отводного русла. Отреченность от коллектива позволяет избежать нескончаемого процесса мести. Виктимный аппарат характеристик служит для точного выявления жертвы. Таким образом, коррелируя с отношением «власть – знание», в котором индивид выступает объектом фиксации, исследования и учета, детальное знание предоставляет

---

гинем Пресс, 2021. С. 196.

<sup>15</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 217.

<sup>16</sup> Жирар Р. Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 7.

более эффективное функционирование аппарата власти.

Следует отметить корреляцию фигуры козла отпущения с делинквентом (роль которого эксплицирует М. Фуко) на основе функциональной природы фигур: упреждение насилия, исключение его из коллектива. «Делинквентов, это патологическое отклонение в человеческом виде, можно рассматривать как болезненные синдромы или чудовищно уродливые формы»<sup>17</sup>.

Жертвой новой «микрофизики» власти является особый правонарушитель – делинквент. Делинквент связан с собственным правонарушением, связанным с характером, наклонностями, инстинктами. «Делинквентов, это патологическое отклонение в человеческом виде, можно рассматривать как болезненные синдромы или чудовищно уродливые формы»<sup>18</sup>.

Делинквентность, как форма противозаконности, необходима тюрьме, которая терпит поражение ввиду реализации неизменных пенитенциарных принципов, которые следовало бы трансформировать (тюрьмы не снижают уровень преступности; порождают рецидивизм; поощряют делинквентность и ввергают тем самым семью делинквента в нищету). «Делинквентность – месть тюрьмы правосудию»<sup>19</sup>.

Если рассмотреть это явление через призму нормы, а не закона, то делинквент – это амбивалентная фигура, представляющая опасность для общества при порицании власти. Но в то же время она ведет и к поощрению властью за преобразованное продолжение тюремной машины.

Преступник, как амбивалентная фигура, соединяет в себе черты «козла отпущения», праздника и антипраздника, то есть обрядовый церемониал. Наказание в качестве привилегии походило на вакханалию, эксплозию небывалого безумия. «Караван каторжников – хоровод и пляска; но также совокупление, вынужденный брак, когда любовь запрещена»<sup>20</sup>.

С одной стороны, в теории М. Фуко жертва предстает в лице всего общества, задействованного в механизме дисциплинарной власти. При реализации принципа паноптической власти невозможно искоренение насилия. При таком определении жертв концепции мыслителей полярны. С другой стороны, М. Фуко выдвигает новую фигуру на насильственную доску – делинквента. Он коррелирует с «козлом отпущения», отражая пагубные аспекты и выполняя упреждающую функцию; не позволяет насилию выйти за дозволенные пределы.

Точкой соприкосновения жираровской концепции «жертвенного кризиса» с «анатомией власти» М. Фуко является функциональный арсенал

<sup>17</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 308.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. С. 310.

<sup>20</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. С. 316.

«козла отпущения» (высшая прослойка, в частности король, и низшая - военнопленные, рабы, «фармаки») и делинквента, а также маргинальная природа фигур. «Преступление скотоложства порождает чудовищные помеси людей и зверей; в гермафродитизме Тиресия физическая чудовищность уже не отличается от чудовищности моральной»<sup>21</sup>.

Жиравскую «жертву» определяет целое общество по установленным виктимным признакам. В версии М. Фуко жертва также является предметом тщательной обсервации. Прежде чем вколоть вирус насилия, необходимо узнать о природе жертвы. «Таблицы и размещения были средствами и наблюдения, и контроля, и изучения»<sup>22</sup>.

### Заключение

Несмотря на то, что оба философа акцентируют проблему тотальности насилия и преследуют общую цель, они избирают разные стратегии для решения этой проблемы. Р. Жирар через фигуру жертвы предлагает возможный вариант отвода насилия. Источниками интерпретации служат библейские, мифологические сюжеты. М. Фуко демонстрирует тотальность насилия ввиду реализации принципа «паноптического надзора» в разворачивающейся дисциплинарной власти. «Каналом» знания выступают архивные учеты преступлений, казней, тюрьма с ее механизмом функционирования. Следует подчеркнуть, что развитие информационных технологий приводит к более эффективному распространению насилия. Через концепцию «жертвенного кризиса» Р. Жирар объясняет невозможность выведения насильственных миазмов за пределы коллектива ввиду процесса унификации культур.

М. Фуко актуализирует иной аспект в монолитности насилия: как диспозиция власть-насилие разворачивается в обществе, внедряясь в социально-общественные институты (посредством паноптизма).

Кризис жертвоприношения, описываемый Р. Жираром, отражает редукцию самого института жертвоприношения, а также неспособность выявить жертву в унифицированном реальном и виртуальном пространствах. Дисциплинарный кризис, прогнозируемый М. Фуко, отражает трансформацию дисциплинарной власти ввиду технологического прогресса. Кризис диктует новые правила подчинения и надзора. Институт тюрьмы девальвируется, но усовершенствованный принцип паноптика функционирует имплицитно со скоростью тотального закабаления. Оба философа видели опасность в кризисе жертвоприношения и дисциплинарной власти, так как в таких условиях насилие вырывается за дозволенные границы и действует

<sup>21</sup> Жирар Р. Козел отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. С. 62.

<sup>22</sup> Сокулер З.А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб.: РХГИ, 2001. С. 67.

эффективнее.

Реконструкция и анализ концепций власти и насилия позволяют сделать следующий вывод: феномен «власть-насилие» в концепции жертвенного кризиса Р. Жирара и концепции биовласти М. Фуко характеризуется миметической природой. Многосторонний феномен насилия необходимо исследовать путем экспликации разных концепций: от проблематизации вывода насилия за пределы коллектива до механизма диспозиции отношений власть-насилия. Полагаем правомерным утверждать, что точки корреляции анализируемых теорий, а также выявление моментов их расхождения позволяют не только расширить знание по данной проблематике, но и наметить возможные пути разрешения конфликтов, поиска способов минимизации насилия в современном мире.

### Литература

*Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира / Пер. с фр. А.В. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2016.

*Жирар Р.* Козел отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.

*Жирар Р.* Насилие и священное / Пер. с фр. Г. Дашевского. М.: Новое литературное обозрение, 2000.

*Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего как молния / Пер. с фр. А.В. Лукьянова, О. Хмелевской. М.: Издательство ББИ, 2015.

Сокулер З. А. Знание и власть: наука в обществе модерна. СПб.: РХГИ, 2001.

*Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021.

### References

Fuko M. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tjur'my* [Surveiller et punir. Naissance de la prison], transl. from French by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2021 (in Russian).

Sokuler Z.A. *Znanie i vlast': nauka v obshhestve moderna* [Knowledge and power: science in modern society], Saint Petersburg: RHGI Publ., 2001 (in Russian).

Zhirar R. *Veshhi, sokrytye ot sozdanija mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], transl. from French by A.V. Lukianov, O. Khmelevskaya. Moscow: Izdatel'stvo BBI Publ., 2016 (in Russian).

Zhirar R. *Kozel otpushhenija* [Le bouc émissaire], transl. from French by G. Dashevskiy. Saint Petersburg: Izd-vo Ivana Limbaha Publ., 2010 (in Russian).

Zhirar R. *Nasilie i sujashhennoe* [La violence et le sacré], transl. from French by G. Dashevskiy. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2000 (in Russian).



Russian).

Zhirar R. *Ja vizhu Satanu, padajushhego kak molnija* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], transl. from French by A.V. Lukianov, O. Khmelevskaya. Moscow: Izdatel'stvo BBI Publ., 2015 (in Russian).

## The mimetic nature of power and violence in the philosophy of R. Girard and M. Foucault

**Daria Kurachinskaya**, student, Belarusian State University (Minsk),  
daria.kurachinskaya@gmail.com

The purpose of the article is a historical and philosophical reconstruction of the concept of mimetic power and violence in modern French philosophy (R. Girard, M. Foucault). The correlation between the concepts of mimetic desire of R. Girard and the new "anatomy" of power of M. Foucault is explicated based on the mimetic nature of desire and power. Through the concept of the "sacrificial crisis," R. Girard problematized the issue of removing violent miasma beyond the boundaries of the collective due to the process of unification of cultures, making a pessimistic conclusion about the impossibility of resolving it in a standardized mass society. M. Foucault updated another aspect of the monolithic nature of violence: how the disposition of power-violence unfolds in society, taking root in social institutions. Reconstruction and analysis of concepts allowed us to conclude: the idea-monad "power-violence" in the concept of the sacrificial crisis of R. Girard and the concept of biopower by M. Foucault is characterized by a mimetic nature. The multifaceted phenomenon of violence must be explored by explicating different concepts: from problematizing the transfer of violence beyond the boundaries of the collective to the mechanism of the disposition of power-violence relations. This article will expand knowledge on the issue of violence and outline possible ways to resolve conflicts and minimize violence in modern conditions of tension at the level of social and international relations.

**Keywords:** R. Girard, M. Foucault, violence, power, mimesis, sacrifice crisis, new "anatomy" of power

**For citation:** Kurachinskaya D.S. (2024) The mimetic nature of power and violence in the philosophy of R. Girard and M. Foucault // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 26-36.

## **Аналитика «les anormaux» М. Фуко как синтез генеалогии «анормальности» и «археологии нормы»**

**Алина Кучук**, студент, Белорусский государственный университет (Минск),  
thrsamealya@gmail.com

Статья посвящена анализу феномена «les anormaux», исследуемому М. Фуко в ряде лекций в Коллеж де Франс в 1974-1975 гг. Наша цель – охарактеризовать предложенную М. Фуко динамику форм девиации и показать их социокультурную детерминацию разнообразными дискурсами, которые доминировали в разные исторические периоды. В статье рассматриваются три фигуры, конституирующие область аномалии в новоевропейской парадигме: человеческий монстр, исправимый индивид, ребенок-мастурбатор. Показано их социально-историческое развитие и процесс включения в пространство «аномалии» через механизмы эксклюзии и дисциплинаризации. Освещена взаимосвязь семейства «les anormaux» с сексуальностью, технологиями власти, нормализацией и стандартизацией. Посредством исторической реконструкции, мы выявили моральные и социальные оправдания ряда техник детекции, классификации и лечения ненормальных. Мы выявили критическую позицию М. Фуко по отношению к современной ему психиатрической науке, которая способствует контролю девиантного поведения индивидов. «Les anormaux» – не столько объекты властных отношений, сколько субъектов свободы и «разумного» сопротивления.

**Ключевые слова:** М. Фуко, «les anormaux», человеческий монстр, исправимый индивид, ребенок-мастурбатор, археология, генеалогия

**Для цитирования:** Кучук А.А. Аналитика «les anormaux» М. Фуко как синтез генеалогии «анормальности» и «археологии нормы» // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 37-44.

Состояние системного кризиса, характеризующее современный мир, обусловлено целым комплексом противоречий и имеет разнообразные аспекты и формы проявления. Наблюдается этическая регрессия и аномия, в конфликте культур и цивилизационных моделей, в опасности культурного разнообразия и наследия. Одной из форм проявления системного кризиса выступает экспоненциальный рост социальных аномалий, среди которых немалая часть носит патологический характер. Эти аномалии не только нарушают социальные нормы и ценности, но и подвергают риску соматическое и психологическое благополучие индивидов, их социальную

защищенность и стабильность: депривация, дезадаптация, деградация. Социальные патологии как крайняя степень отклонения от нормы способны нарушить целостность и устойчивость социальной системы. Их высокая концентрация ведет к обрушению ценностной системы координат в обществе, к расчеловечиванию отношений между людьми, агрессии и насилию. Это приводит к утрате доверия и сотрудничества, солидарности и взаимной ответственности, которые являются основой «здорового» общества.

Социальная норма – способ регуляции общественной жизни. Норма и аномалия исторически неразрывно связаны. Современная эпоха характеризуется крайней подвижностью границ нормального и аномального, что отражает процессы трансформации ценностных ориентиров общества. Так, некоторые современные формы поведения, которые ранее интерпретировались как аномальные или патологические, теперь воспринимаются как вариации нормы (трансгендерность и однополые браки). В разнообразии представлена обратная оценка социальных форм поведения: ранее одобряемые формы подвергаются осуждению и неприятию.

Для адекватного понимания состояния современного общества и поиска путей преодоления кризиса необходимы исследования социокультурных механизмов формирования и трансформаций представлений о норме и аномалии. На наш взгляд, одно из наиболее интересных и глубоких исследований предложил французский философ и историк М. Фуко в своем курсе «Ненормальные», прочитанном в Коллеж де Франс в 1974-1975 годах. Поэтому целью мы ставим попытку охарактеризовать предложенную М. Фуко динамику форм девиации и показать их социокультурную детерминацию разнообразными дискурсами, доминировавшими в разные исторические периоды.

Его исследование осуществлялось на основе синтеза двух методологий исторического анализа: археологической и генеалогической. Археология как метод представляет собой способ реконструкции систем правил, которые определяют условия возможности знания в разные исторические эпохи. Метод генеалогии заключается в выявлении случайных, непостоянных и противоречивых связей между властью, знанием и телом. М. Фуко поставил перед собой цель – исследовать, каким образом норма конституируется в разных дискурсах власти-знания, и какое воздействие она оказывает на субъектов, для которых свойственно отклонение от нее.

Важно отметить, что проведенное М. Фуко исследование – важный вклад в развитие психиатрии, которая, начиная с XIX века, стала одним из важнейших властных институтов. Безумие, проявления которого ранее не получали внимания и трактовались как случайные, стало объектом научного изучения и «замаскированным наказанием»<sup>1</sup>. М. Фуко указывает, что

<sup>1</sup> Rollin H.R. Psychiatry at 2000: A bird's-eye view. *Psychiatric Bulletin*. 2000. N. 24. P. 14.

«психиатрия являлась формой социальной репрессии»<sup>2</sup>, которая, установив и распространив научно обоснованные нормы на жизнедеятельность европейского человека, связала юридический и медицинский дискурс.

Фуко показал, что в рамках классической эпохи был создан ряд коррекционных инстанций, имплицитно содержащих представление о норме, для определения уровня развития патологий в обществе. Эти инстанции осуществляли не только диагностику и коррекцию девиантного поведения, но и дисциплинировали индивидов, подчиняя их определенным нормативным требованиям и стандартам. Индивид стал объектом наблюдения и контроля на уровне различных институтов, создающих классификационные таблицы и «идеальные» критерии для измерения его жизни. Это позволило оперативно вмешиваться в случае отклонений или изменений в общественном порядке, а также дисквалифицировать, изолировать или перевоспитывать тех, кто не соответствовал норме. По мнению М. Фуко, психиатрия не только не освобождала психически больного от стигматизации, но и усугубляла его социальную изоляцию. Любая девиация, устанавливаемая экспертом, представляла собой опасность для развития и функционирования «здорового» общества, поэтому требовала концептуализации и классификации. Таким образом, исследование проблемы безумия и дисциплинарных инстанций привели М. Фуко к выводу о том, что отклонение от социального норматива представляет маргинальный компонент общества, трансгредирющий его регулятивы. Как заключает О. Власова, «после исследований М. Фуко безумие стало пониматься как окраина власти»<sup>3</sup>.

В рамках психиатрического знания выработали категорию «les anormaux», которая включила в себя целый концептуальный ряд: «человеческий монстр, неисправимый индивид, ребенок-мастурбатор»<sup>4</sup>. Эти понятия – результат новоевропейского дискурса, в рамках которого свойства человека, которые они отражали, проинтерпретировали как аномалию. Подобная интерпретация стала возможной благодаря ориентации экспертов, а вслед за ним и общества, на установленный в нем эталон нормальности. Таким образом, «les anormaux» – новая точка пересечения различных технологий власти, воздействующих на тела и души людей, определяя их желания и поведение. Одновременно это точка сопротивления и бунта индивида против общества, которое пытается его подчинить, нормализовать или исключить.

Первая фигура «les anormaux» – человеческий монстр, существо, «которое по своей природе или сущности находится на границе между живым и неживым, между естественным и неестественным, между нормальным и

<sup>2</sup> Rollin H. R. Psychiatry at 2000: A bird's-eye view. *Psychiatric Bulletin*. 2000. N. 24. P. 14.

<sup>3</sup> Власова О.А. Антипсихиатрия: становление и развитие. М.: Союз, 2006. С. 163.

<sup>4</sup> Фуко М. Ненормальные: Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 385.

аномальным»<sup>5</sup>. Своим существованием он нарушает не только естественные законы природы, но и ставит под сомнение категорию «человеческого» и его атрибутивные свойства.

М. Фуко представил три типа монстров: физического, юридического и морального монстров. Эти типы не всегда четко разделены, и могут смешиваться. Определяя физического монстра «как что-то необычное», философ указывал на присущие данному типу аномальные или необычные формы тела или внутренних органов. Юридический монстр склонен нарушать существующие в обществе правила и договоренности, не способен интегрироваться в систему права и порядка, и поэтому должен быть уничтожен. Для морального монстра характерно активное игнорирование принятых в обществе форм добродетели, поэтому его тоже следует изгнать. Таким образом, человеческий монстр – не только биологическая аномалия, которая затрагивает естественные процессы, но и юридическая и этическая проблема, которая способна оказывать негативное влияние на социальные процессы.

М. Фуко замечает, что концепт человеческого монстра, как любого девиантного явления в социуме, не обладает трансцендентальным и универсальным статусом, а считается продуктом властных операций дискурса. Так, эпоха Средневековья, в которой появилась фигура человеческого монстра, контролировала его как семиотический феномен, как свидетельство о манифестации Божественной субстанции в историческом процессе. В эпоху Ренессанса репрезентация человеческого монстра трансформировалась в соответствии с ее основными мировоззренческими установками. Он демонстрировал идею способности природы генерировать различные нестандартные спецификации. Эпоха Просвещения изобрела не только новые дисциплинарные механизмы, но и привела их в действие, подчинив строгому контролю за любой аномалией в социуме.

Таким образом, человеческий монстр – эффект власти, которая производит нормы и аномалии в обществе. Благодаря археологии как методу исторического анализа, М. Фуко приходит к выводу, что человеческий монстр – знак различия между законным и незаконным, нормальным и ненормальным, желаемым и отвергаемым. Он вступает в дискурсивные отношения с другими субъектами и практиками, которые определяют его статус и функцию в социальном порядке. Генеалогия как способ исследования демонстрирует, что человеческий монстр подвергается различным техникам дисциплинаризации и нормализации, которые стремятся исправить или исключить его из общественного пространства. Феномен человеческого монстра отражает противоречия и конфликты, которые существуют в общественной структуре, и способствует их разрешению. В этом отношении он выполняет роль символа и агента социальных изменений.

<sup>5</sup> Фуко М. Ненормальные: Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб. : Наука, 2005. С. 55.



Вторая фигура «les anormaux» – «неисправимый индивид», персонаж, ранее исследуемый М. Фуко в работе «История безумия в классическую эпоху» (1960). Согласно ему, история феномена начинается в эпоху Просвещения, когда произошел переход от театрализованной публичной казни к рациональным практикам и скрытым механизмам контроля над индивидом. В работе «Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы» (1975), принадлежащей генеалогическому периоду творчества, М. Фуко раскрывает механизмы дисциплинарного общества, которые создали неисправимого индивида, поместив его в капсулу надзора.

Неисправимый индивид – это тот, кто нарушает установленные правовые нормы и общественный порядок. Он отличается от человеческого монстра, который преступает естественные законы и порядок вещей. Вместе с тем, он также подлежит коррекции со стороны дисциплинарной власти, осуществляющей регуляцию поведения и адаптацию к социальным нормам. Неисправимый индивид – эффект новой дисциплинарной власти, которая изгоняет его из семьи и общества и заключает в пространство тотального надзора и нормализации. Он не субъект права или природы, а продукт дисциплинарных практик, которые формирует его душу как объект знания и контроля. Не случайно М. Фуко утверждал: «душа – это тюрьма тела»<sup>6</sup>.

В тех случаях, когда субъект не подчиняется нормам и законам, отвергает авторитет и дисциплину, проявляя свою свободу и индивидуальность, он определяется как неисправимый. М. Фуко проанализировал формы насилия, изоляции, эксклюзии и медикализации, которые применялись к тем, кто отклонялся от предъявляемых правил доминантных институтов и режимов. Цель анализа – продемонстрировать субъекту дисциплинарного общества возможность действовать и мыслить самостоятельно в условиях надзора. Такой возможностью он называл паррессию – «это не только право на высказывание своего мнения, но и обязанность говорить правду, даже если это может причинить вред себе и другим»<sup>7</sup>.

М. Фуко также призывал к критическому взгляду на собственную ситуацию и поиску альтернативных практик, которые бы позволили преодолеть господствующие дискурсы и режимы правды. По его мнению, жизнь человека – произведение искусства, которое он создает сам.

Третья фигура «les anormaux», объединяющая в себе некоторые из черт человеческого монстра и неисправимого индивида, – ребенок-мастурбатор, предшественник онаниста. Он появился в конце XVIII века и провозгласил новую систему власти-знания и интерес к новым сферам отношений между людьми. В это время появился пристальный интерес к физиологии

<sup>6</sup> Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. Пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 1999. С. 40.

<sup>7</sup> Фуко М. История сексуальности III: Забота о себе / пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы. Киев: Дух и литера; Грунт, 1998. С.17

человека, и в первую очередь – ребенка. Новая власть нормализации устанавливает контроль не только над процессом социализации ребенка, но и над его телом. Власть нормы осуществляется внутри семьи, вторгаясь в систему отец-мать-ребенок, создавая и экспансируя враждебные настроения сторон. М. Фуко, раскрывая механизмы данной власти, отмечал, что она «вторгаясь в пространство комнаты и кровати, регулируя отношения детей и родителей, обязывала последних денно и нощно следить за сексуальными проявлениями своих отпрысков»<sup>8</sup>.

М. Фуко одним из первых подверг анализу феномен анти-онанистической пропаганды. Она зародилась в Англии, затем перекочевала в Германию и около 1760 года достигла Франции. Он утверждал, что целью этой пропаганды было не столько сдерживание «желающего тела», чьи импульсивные желания нарушали строгие стандарты поведения, заданные обществом, сколько конституирование нового режима семейных связей и обоснование новой этики. Основные принципы данной пропаганды гласили: дети, «злоупотребляющие» своей сексуальностью – виновники всех своих будущих несчастий; родители же, не осуществляющие должного контроля над детьми и передающие заботу об их физическом и психическом здоровье государственным посредникам, обвиняются в небрежности к своим детям. Так, родители стали агентами власти, которые отвечают за формирование детей как подчиненных и послушных индивидов. Дети же стали объектами власти, которые должны подвергаться контролю, наблюдению и исправлению своих желаний и поведения. Новый режим семейных отношений начал основываться на дисциплине, подчинении и взаимной ответственности.

В конце классического периода сексуальность стала объектом повышенного внимания и подверглась регулированию ее дискурсивных проявлений. Власть столкнулась с необходимостью превратить то, о чем не принято откровенно говорить, в предмет ответственного высказывания. В этом контексте появилась необходимость создания институтов, которые не были местами запрета и наказания за высказывание желания, а, напротив, обеспечили бы технологии самоуправления, направленные на трансформацию субъекта, его нормализацию и подчинение этическим правилам. Для этого укрепляются различные институты – медицина, психиатрия, право и религия, которые занимаются изучением, диагностикой, лечением и наказанием сексуальных отклонений. Однако эта власть не только репрессирует сексуальность, но и производит ее, порождая новые формы сексуального дискурса и поведения. Сексуальность становится не только полем доминирования власти, но и точкой ее критики и протеста.

Таким образом, идеи, как результат осуществленного М. Фуко исследования, и его синтетическая методология весьма продуктивны для анали-

<sup>8</sup> Фуко М. Ненормальные: Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 367.

за нормативно-патологического пространства современного общества. Его аналитика «les anormaux» демонстрирует, что нормы и социальные ценности не трансцендентны и универсальны, а зависят от конкретных условий, которые определяются историческим контекстом, политическими процессами и культурными влияниями. Идея Фуко о том, что норма – эффект и результат дискурсивных практик, позволяет понять происхождение современных образцов нормальности и форм ненормальности, механизмов легитимации и делигитимации различных идентичностей.

Идея Фуко о необходимости создания новых режимов истины, которые не подвергаются действию дискурсивных практик и способствуют расширению поля индивидуального опыта, также имеет ценность в условиях изощренного манипулирования современным человеком. М. Фуко был убежден, что истинная норма жизни человека – «забота о себе», его стремление создать субъективность как собственное произведение.

### Литература

Власова О. Антипсихиатрия: становление и развитие. М.: Союз, 2006.

Фуко М. История сексуальности III: Забота о себе / пер. с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы. Киев: Дух и литера; Грунт, 1998.

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. М.: Ад Маргинем Пресс, 1999.

Фуко М. Ненормальные: Курс лекций прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году. СПб.: Наука, 2005.

### References

Foucault M. *Istoriya seksual'nosti III: Zabota o sebe* [Histoire de la sexualité, tome 3 : Le souci de soi], transl., from French by T.N. Titova, O.I. Khoma. Kyiv: Duxh i litera; Grunt Publ., 1998 (in Russian).

Foucault M. *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tjur'my* [Surveiller et punir. Naissance de la prison], transl. from French by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 1999 (in Russian).

Foucault M. *Nenormal'nye: Kurs lektsiy pročitannykh v Kollezh de Frans v 1974-1975 uchebnom godu* [Les Anormaux: Cours au Collège de France, 1974-1975]. Saint Petersburg: Nauka Publ., 2005 (in Russian).

Rollin H.R. Psychiatry at 2000: A bird's-eye view. *Psychiatric Bulletin*. 2000. N. 24. P. 11-15.

Vlasova O. *Antipsikhiatriya: stanovlenie i razvitie* [Antipsychiatry: formation and development]. Moscow: Soyuz Publ., 2006 (in Russian).

## Analytics of “les anormaux” by M. Foucault as a Synthesis of the Genealogy of “Abnormality” and “Archeology of the Norm”

**Alina Kuchuk**, student, Belarusian State University (Minsk), thrsamealya@gmail.com

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of “les anormaux” explored by M. Foucault in a series of lectures at the Collège de France in 1974-1975. Our goal is to characterize the dynamics of forms of deviation proposed by M. Foucault and to show their socio-cultural determination by various discourses that dominated in different historical periods. The article considers three figures that constitute the field of abnormality in the New European paradigm: the human monster, the reformed individual, and the child masturbator. Their socio-historical development and the process of inclusion in the space of “abnormality” through the mechanisms of exclusion and disciplinarization are shown. The relationship of the family “les anormaux” to sexuality, technologies of power, normalization and standardization is highlighted. Through historical reconstruction, we have identified the moral and social justifications for a number of techniques for the detection, classification and treatment of the abnormal. We have identified M. Foucault’s critical stance towards the psychiatric science contemporary to him, which promotes the control of deviant behavior of individuals. “Les anormaux” are not so much objects of power relations as subjects of freedom and “reasonable” resistance.

**Keywords:** M. Foucault, “les anormaux”, human monster, correctable individual, child masturbator, archaeology, genealogy

**For citation:** Kuchuk A.A. (2024) Analytics of «les anormaux» by M. Foucault as a Synthesis of the Genealogy of “Abnormality” and “Archeology of the Norm” // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 37-44.

## Этические импликации тревоги в концепциях Ж.-П. Сартра и Р. Мэя

**Полина Навицкая**, студент, Белорусский государственный университет  
(Минск), polina.navitskaya@mail.ru

Статья посвящена попытке охарактеризовать этические импликации феномена тревоги у Ж.-П. Сартра и Р. Мэя. Они считают тревогу естественной эмоцией человеческой психики и исследуют ее с помощью экзистенциально-феноменологического метода, который позволяет описать субъективный опыт переживания тревоги и нравственную наполненность этого переживания в противовес унифицированным описаниям симптомов.

Тревога трактуется в экзистенциализме как следствие тотальной ответственности человека – оборотной стороны его абсолютной свободы: он обречен испытывать тревогу за нравственный смысл своих поступков. Психологически тревога сопряжена с внутренней душевной пустотой, однако экзистенциально она способствует переосмыслению прежнего опыта существования в мире и обретению нового нравственного смысла.

**Ключевые слова:** тревога, экзистенциальная философия, экзистенциальная психология, человеческое существование, ответственность, страх

**Для цитирования:** *Навицкая П.С.* Этические импликации тревоги в концепциях Ж.-П. Сартра и Р. Мэя // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 45-51.

Во времена нестабильности и быстротечности мировых процессов отмечается существенное повышение тревоги и тревожных состояний у индивидов и общества в целом. Согласно статистике, индекс тревожности остается высоким, что связано с разными причинами: социальными, экономическими и политическими, нередко культурными<sup>1</sup>. Следует констатировать: дестабилизация внешнего мира приводит к дестабилизации внутреннего мира отдельного человека, что и порождает тревогу. Она имплицитно заложена как вовне, так и внутри самих людей.

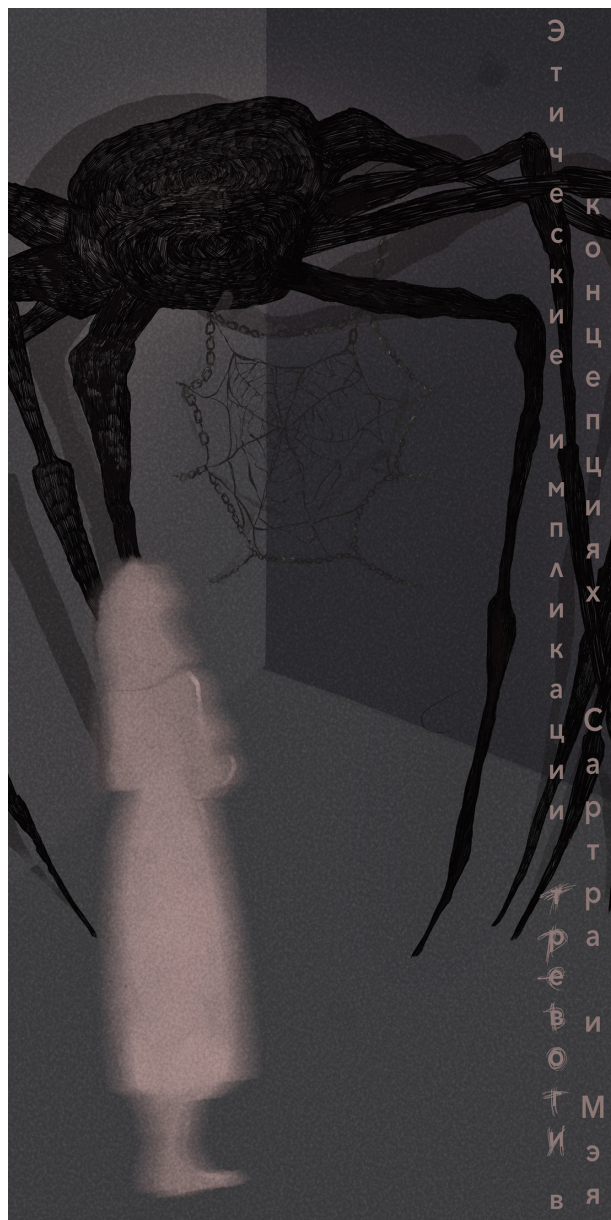
Среди источников, посвященных исследованию психологического и экзистенциального модуса тревоги, следует отметить труды Р. Мэя<sup>2</sup> и Ж.-П. Сартра<sup>3</sup>. Используемый в их работах экзистенциально-феноменологи-

<sup>1</sup> Национальный индекс тревожностей [Электронный ресурс]. URL: <https://www.cros.ru/ru/exploration/research/4081/> (Дата обращения: 18.10.2023).

<sup>2</sup> Мэй Р. Смысл тревоги. М. : Независимая фирма «Класс», 2001.

<sup>3</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.





ческий подход позволяет выявить специфику субъективного переживания опыта тревоги «изнутри», а также обнаружить присутствующие в нем нравственные ценности, в противовес внешним, унифицированным описаниям симптомов ее проявления и выявлению возможных объективных причин ее возникновения. Исследования, сопряженные с проблематикой статьи, представлены в работах И.В. Кузина<sup>4</sup> и О.А. Куприной<sup>5</sup>, которые, однако, не затрагивают этических аспектов феномена тревоги.

Тревога не имеет четко зафиксированной дефиниции. В научной литературе можно обнаружить вариативные определения и использование синонимичных понятий (эмоциональное возбуждение, страх), употребление которых не всегда корректно. В работе мы опираемся на определение А.О. Прохорова: «под тревогой понимается психическое состояние, которое вызывается возможными или ве-

роятными неприятностями, неожиданностью, изменениями в привычной обстановке и деятельности, задержкой приятного, желательного и выражается в специфических переживаниях...»<sup>6</sup>.

У тревоги несколько измерений. Чаще она интерпретируется как психологическое состояние: «При этом термином “тревога” обозначается психическое состояние, а термином “тревожность” – устойчивая характе-

С. 319–344.

<sup>4</sup> Кузин И.В. Тревога как тело свободы в экзистенциализме Ж.-П. Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19). С. 100–113.

<sup>5</sup> Куприна О.А. Раскрытие феномена экзистенциальной тревоги в работах П. Тиллиха и Р. Мэя // Вестник Университета. 2014. №6. С. 263–265.

<sup>6</sup> Психология состояний: учебное пособие / под ред. А.О. Прохорова. М.: Когито-Центр, 2011. С. 521.

ристика личности, ее свойство»<sup>7</sup>. Тем не менее, тревога не только психологический, но и экзистенциальный феномен, в котором можно обнаружить нравственные аспекты. Поскольку внимание к данным аспектам в наибольшей степени характерно для экзистенциалистской традиции философии и психологии, творчество именно ее представителей было выбрано объектом исследования.

Экзистенциализм утверждает, что жизненный путь всякого человека уникален: тревога и ответственность, жизнь и смерть, вина и страх. Именно экзистенциализм явился реакцией на объективацию человеческого существования (на «жизнь как у всех», отрицание уникальности единичного) и предпринял попытку возвести жизнь индивида на уровень особенного бытия.

Представители экзистенциализма обращаются к конкретному опыту существования человека в мире, его переживаниям, чувствам, жизненным потрясениям. Так, Ж.-П. Сартр в эссе «Экзистенциализм – это гуманизм» писал, что «под экзистенциализмом мы понимаем такое учение, которое делает возможной человеческую жизнь и которое, кроме того, утверждает, что всякая истина и всякое действие предполагают некоторую среду и человеческую субъективность»<sup>8</sup>. При этом подчеркивается, что ни внешние детерминанты, ни научные методы, ни общественное устройство не раскрывают особенности человеческого существования в мире.

Согласно философии экзистенциализма, существование человека предшествует его сущности. Это значит, что человек являет собой открытый проект, который им самим же и создается. «Человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется»<sup>9</sup>. Каждый человек заброшен, дезориентирован в бытии. Уникальность само-бытия конструируется без наличия готового смысла, заданной цели. Между тем такая обреченность позволяет в противовес отчаянию и тревоге увидеть открытую возможность поиска ценностей. Человек свободен и одновременноотягощен этой же свободой, «осужден быть свободным»<sup>10</sup>. Тревога возникает как дезориентирующая реакция перед вариативностью возможностей и абсолютной свободой и в то же время становится предпосылкой нравственного поиска себя в этом мире.

Ж.-П. Сартр утверждал, что в создании человеком самого себя важнее всего выбор. Он затрагивает те или иные линии поведения субъекта, Другого, ценности и деятельность. «Человек есть не что иное, как его проект

<sup>7</sup> Психология состояний: учебное пособие / под ред. А.О. Прохорова. М.: Когито-Центр, 2011. С. 521.

<sup>8</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 320.

<sup>9</sup> Там же С. 323.

<sup>10</sup> Там же. С. 327.

самого себя»<sup>11</sup>. Выбор неотъемлемо связан с ответственностью, поскольку, выбирая себя, человек выбирает судьбу человечества. Человек несет ответственность за то, кем он постепенно становится, каким он себя создает. Поэтому ответственность есть нечто большее, чем осознанность поступков отдельного человека.

С ответственностью неразрывно сопряжена тревога. Согласно Ж.-П. Сартру, человек – это тревога. В основе ответственности лежит чувство глубокой обеспокоенности за последствия своих действий. Тревога присутствует всегда, даже если она, казалось бы, незаметна. Тревожные мысли неотделимы от ответственности, а субъект, совершающий тот или иной выбор, обречен испытывать беспокойство, связанное с нравственным значением его поступков. Таким образом, в интерпретации Ж.-П. Сартром тревоги присутствует этический аспект, а именно обоснование ответственности как морального регулятива, который имплицитно заложен в тревоге.

Экзистенциалистское исследование тревоги не исчерпывается философией: феномен особенно привлекает внимание психологии. Его анализу посвящен масштабный труд «Смысл тревоги» американского психолога Р. Мэя, в котором рассмотрены все грани и проекции тревожного состояния, а также возможная природа тревоги и ее нравственные импликации.

Р. Мэй констатировал, что стресс и напряжение наполняют жизнь современного человека, потому тревожность остается на статистически высоком уровне. Проблема тревоги имеет всеобъемлющий характер, начиная с личных взаимоотношений и заканчивая социальной сферой.

Тревога – естественная человеческая эмоция. Функционирование человеческой психики зиждется на наличии тревоги, которая позволяет избегать опасных жизненных факторов. Однако в случаях дестабилизации и истощения психического здоровья возможно возникновение тревожных расстройств с патологическими проявлениями. Согласно Р. Мэю, тревога отличается от страха, хотя нередко эти эмоции отождествляются. У страха конкретные объект и причина возникновения, тревога же неоднозначна. События, порождающие ее, неопределенны, они способны вызвать ощущение опасности, беспомощности, дезориентированности и брошенности.

Несмотря на преимущественно негативную оценку, в тревоге заключен конструктивный функционал: она способна предотвратить участие человека в потенциально неблагоприятных ситуациях или открыть новые возможности для самореализации. Как отмечает А.О. Прохоров, «угрозе подвергается нечто, составляющее “ядро”, или “сущность” личности. Таким образом, тревога – это мрачное предчувствие, вызванное угрозой для какой-либо ценности, которую индивид считает необходимой для своего су-

<sup>11</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 323.

ществования как личности»<sup>12</sup>.

В экзистенциальной психологии тревога имеет нравственное измерение: Р. Мэй связывает ее с ощущением бессмысленности жизни. Тревога переживается как «внутреннее смятение, отчуждение, потеря направления, неуверенность человека, сталкивающегося с противоречивыми ценностями или стандартами поведения»<sup>13</sup>, ведет к нравственной дезориентации. Однако она также может стать предпосылкой духовной работы, ведущей к самоуважению и ответственности. Встреча человека с тревогой может стать импульсом для изменений: она указывает на дефицит чего-то важного, ценного, что необходимо обрести, утверждая новую, более совершенную жизнь. «Встреча с тревогой может (обратите внимание на слово может, это не происходит автоматически) освободить нас от скуки, может обострить наше восприятие, она создает то напряжение, на котором основано сохранение человеческого существования»<sup>14</sup>, считал Р. Мэй. Такая конструктивная тревога возникает из нравственной озабоченности человека отношениями с другими людьми и смыслом своего существования.

Тревога характеризуется не просто как переживание стрессовых ситуаций, дестабилизирующих человека извне, а внутреннее состояние опустошения и подавленности. «Приняв опустошение своей личности, человек, безусловно, может обрести временную свободу от тревоги. Но цена этой “сделки” – утрата уникальных и наиболее ценных характеристик человеческого Я»<sup>15</sup>, пишет Р. Мэй. Это значит, что ощущение тревоги открывает для само-бытия новые возможности и варианты реализации, ценностное наполнение и осмысление настоящего вот-бытия. Она расширяет не только сферу деятельности человека, но и масштабы его самости. Стремление избежать тревоги или же подавить ее, по словам Р. Мэя, указывает на страх, ограничение автономии и нравственного самосознания человека.

Таким образом, в экзистенциальной психологии тревога предстает как неотъемлемо присущая человеку эмоция, которая имеет не только психологический, но и нравственный потенциал. Она является реакцией на внутреннее опустошение и бессмысленность, подрыв собственного Я, поэтому Р. Мэй предлагает психотерапию, направленную на проживание тревоги, которая способна помочь человеку вернуть нравственную осмысленность своего бытия.

Этические импликации тревоги в концепциях Ж.-П. Сартра и Р. Мэя сходны:

- 1) в обеих концепциях определяется психологический статус тревоги,

<sup>12</sup> Психология состояний: учебное пособие / под ред. А.О. Прохорова. М.: Когито-Центр, 2011. С. 522.

<sup>13</sup> Мэй Р. Смысл тревоги. М.: Независимая фирма «Класс», 2001. С. 13.

<sup>14</sup> Там же. С. 9.

<sup>15</sup> Там же. С. 313.



которая признается естественной эмоцией человеческой психики;

2) исследование тревоги осуществляется посредством экзистенциально-феноменологического метода, который позволяет охарактеризовать субъективный опыт переживания и нравственную наполненность этого переживания;

3) тревога трактуется как следствие переживания тотальной ответственности, которая выходит за рамки индивидуального опыта человека;

4) тревога сопряжена с переживанием пустоты и бессмысленности жизни, однако способствует переосмыслению прежнего опыта существования в мире и обретению человеком нового нравственного смысла.

## Литература

Кузин И.В. Тревога как тело свободы в экзистенциализме Ж.-П. Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19). С. 100–113.

Куприна О.А. Раскрытие феномена экзистенциальной тревоги в работах П. Тиллиха и Р. Мэя // Вестник Университета. 2014. №6. С. 263–265.

Мэй Р. Открытие бытия. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2004.

Мэй Р. Смысл тревоги. М.: Независимая фирма «Класс», 2001.

Психология состояний: учебное пособие / под ред. А.О. Прохорова. М.: Когито-Центр, 2011.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344.

## References

Kuzin I.V. Trevoga kak telo svobody v jekzistencializme Zh.-P. Sartra [Anxiety as a body of freedom in J.-P. Sartre's existentialism]. *Vestnik Samarskoj gumanitarnoj akademii. Serija "Filosofija. Filologija"*. 2016. N. 1 (19). P. 100–113 (in Russian).

Kuprina O.A. Raskrytie fenomena jekzistencial'noj trevogi v rabotah P. Tiliha i R. Meja [Uncovering the Phenomenon of Existential Anxiety in the Works of P. Tillich and R. May]. *Vestnik Universiteta*. 2014. N. 6. P. 263–265 (in Russian).

May R. *Otkrytie bytija* [The Discovery Of Being]. Moscow: Institut Obshhegumanitarnyh Issledovanij Publ., 2004 (in Russian).

May R. *Smysl trevogi* [The Meaning of Anxiety]. Moscow: Nezavisimaja firma "Klass" Publ., 2001 (in Russian).

Psihologija sostojanij: uchebnoe posobie [Psychology of States: Tutorial], ed. by. A.O. Prohorova. Moscow: Kogito-Centr Publ., 2011 (in Russian).

Sartre J.-P. *Ekzistencializm – eto gumanizm* [L'existentialisme est un



humanisme], in Sumerki bogov [Shadowgod]. Moscow: Politizdat Publ., 1989. P. 319–344 (in Russian).

## Ethical implications of anxiety in the concepts of J.-P. Sartre and R. May

**Polina Navitskaya**, student, Belarusian State University (Minsk),  
polina.navitskaya@mail.ru

The paper is devoted to an attempt to characterize the ethical implications of the phenomenon of anxiety in J.-P. Sartre and R. May. They consider anxiety to be a natural emotion of the human psyche and study it using the existential-phenomenological method, which makes it possible to describe the subjective experience of anxiety and the moral content of this experience, as opposed to standardized descriptions of symptoms.

Anxiety is interpreted in existentialism as a consequence of a person's total responsibility - the other side of his absolute freedom: he is doomed to experience anxiety for the moral meaning of his actions. Psychologically, anxiety is associated with internal spiritual emptiness, but existentially it contributes to the rethinking of previous experience of existence in the world and the acquisition of new moral meaning.

**Keywords:** anxiety, existential philosophy, existential psychology, human existence, responsibility, fear

**For citation:** Navitskaya P.S. (2024) Ethical implications of anxiety in the concepts of J.-P. Sartre and R. May // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 45-51.

## Религиозная мысль в философско- теологических исследованиях

### Предисловие к рубрике

**Мария Гриднева**, аспирант, Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики» (Москва), [mgridneva@hse.ru](mailto:mgridneva@hse.ru)

25 сентября 2023 г. прошла первая междисциплинарная научная конференция молодых ученых «Религиозная мысль в философско-теологических исследованиях: история и перспективы». Она была организована совместными усилиями Студенческого научного общества ОЦАД (СНО ОЦАД) и Школы философии и культурологии ВШЭ. Почему мы выбрали именно такую тему? СНО ОЦАД было создано только в феврале прошлого года, и мы, его руководители – бывшие одногруппники, обучавшиеся вместе на магистерской программе ВШЭ и ОЦАД «Философия и история религии», которая позволяет взглянуть на изучение религии под разными углами: глазами теологов, философов религии и религиоведов. Уже в те времена мы столкнулись с разного рода недопониманием, например, другие философы постоянно путали нас с религиоведами, а богословы, напротив, думали, что мы занимаемся чисто философскими проблемами. Однако, как только в такой, казалось бы, слишком разнообразной среде возникало какое-то серьезное обсуждение, становилось очевидно, что у нас один предмет, и между всеми нами гораздо больше общего, чем мы думали. Поскольку разных исследователей религии сближает именно ее совместное обсуждение, то мы подумали о создании такой площадки, на которой это стало бы возможно. Мы решили организовать ежегодную конференцию, где молодые ученые могли бы представить результаты своих трудов в области изучения религии, задать друг другу волнующие их вопросы, поделиться опытом, посмотреть на свою проблематику со стороны теолога или, наоборот, философа.

Подготовка к конференции шла все лето – мы согласовывали с руководством ОЦАД и ВШЭ дату, место и время ее проведения, готовили объявление, в котором надо было заранее прописать предполагаемые направления работы конференции, потом читали заявки, отбирали лучшие и готовили итоговую программу. Без помощи проректора по научной работе ОЦАД Е. А. Пилипенко и кураторов – Б. К. Кнорре от ВШЭ и И. В. Лупандина от ОЦАД выполнить эту работу было бы почти невозможно. Они рассказывали нам о своем опыте организации и участия в конференциях, по-

могли отсматривать заявки участников, советовали, какие названия лучше всего выбрать для секций.

Сама конференция началась с приветственного слова к нашим участникам. Это был очень волнительный момент, когда мы, как представителя СНО сидели в президиуме и выступали вместе с кураторами. По сути, это был первый раз, когда мы заявили о себе как о действующем студенческом обществе, способном на что-то серьезное. Коротко обсудив задумку нашей конференции и пожелав друг другу удачи, все разошлись по секциям. На мой взгляд, удачным решением было разделить мероприятие на «практическую» и «теоретическую» секции, так что в каждую из них попали люди, которых интересует конкретный аспект религиозных исследований. На «практической» секции, которой мне довелось руководить, обсуждались вопросы экотеологии, эмоций и настроений в контексте религиозного сознания, спасения души и т. д. Было даже несколько докладов, посвященных юридическим аспектам существования религиозных организаций. Среди «практиков», как и среди «теоретиков» оказались богословы, некоторые из которых имели сан, философы, причем не обязательно верующие, религиоведы, историки... В результате, в обеих секциях после каждого доклада шло активное обсуждение, многие задавали вопросы, кто-то что-то записывал, некоторые подходили к докладчикам во время перерыва, чтобы обсудить подробнее заинтересовавшую их тему.

Еще одной интересной организационной находкой оказалась идея устроить панельную дискуссию «Нуждается ли современная теология в философии?» по завершению основной части конференции. В дискуссии участвовали докладчики и слушатели, присутствовавшие на обеих секциях мероприятия, в результате чего у нас произошел интереснейший обмен опытом и мнениями. Богословы внимательно слушали философов, а философы задавали вопросы богословам, налаживая диалог и понимая специфику исследований друг друга. Итогом бурного обсуждения стало замечание одного из участников: «пытаясь совместить философию и богословие, мы с Вами сегодня постоянно задаемся философскими вопросами, отвечая на них по-богословски. Не кажется ли Вам, что междисциплинарный синтез, который мы рассматривали на наших секциях, творится прямо здесь и сейчас?».

## Красота и хаос в эстетике Владимира Соловьева

**Константин Матвеев**, магистрант, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского (Саратов),  
kostya\_matveev\_1992@mail.ru

В статье рассматривается учение о красоте и хаосе в эстетике Владимира Соловьева, продолжающее основные мотивы его «философии всеединства». Прослеживается связь эстетической мысли Соловьева и философии и богословия Античности, Средневековья и Нового Времени. Уточняется содержание собственных эстетических идей русского мыслителя. Особенное внимание автор уделяет способу, которым Владимир Соловьев в своей философии приводит к гармоничному существованию красоту и хаос и другие связанные с ними или производные от них пары концептуальных противоположностей: общее и частное, единое и многое, необходимость и свобода, идея и материя и т.д. Эстетика Соловьева провозглашает возможность примирения философии и богословия, чаще находящих опору в универсальном, целесообразном и умопостигаемом, с идеей о хаотичности мира и существовании в нем несводимой множественности. Хаос не исключается Соловьевым, а сохраняется им как многообразие внутри прекрасного гармоничного целого сосуществующих различий. Более того, истоки этого решения содержатся в античной философской мысли и богословии Патристики. Тем самым эстетика Соловьева по своей направленности и выбору тем и проблематик совпадает с основными интенциями его философии всеединства и созвучна ее онтологическим и социально-философским импликациям.

**Ключевые слова:** красота, истина, благо, хаос, всеединство, христианская аскеза, добротолубие

**Для цитирования:** Матвеев К.В. Красота и хаос в эстетике Владимира Соловьева // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 54-64.

В европейской философии Нового времени эстетика являлась обязательным элементом всякой законченной философской системы. Современный знаток этой проблемы считает, что хотя В.С. Соловьев вследствие обидной непродолжительности своей жизни не успел создать целостного труда в этой области философского знания, его работы по исследованию проблемы прекрасного составляют «своеобразное резюме всей христианской эстетики на уровне философской рефлексии»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. 1999. С. 3.





Эстетическое учение В.С. Соловьева оказалось новостью для русской философии, в которой этот раздел был мало разработан. Как отмечает К.Н. Мочульский, до Соловьева русская мысль питалась эстетическими теориями немецких философов, а единственный отечественный труд на эту тему – диссертация Н.Г. Чернышевского «Эстетические отношения искусства к действительности» – пронизана идеями крайнего позитивизма и сводит искусство к примитивному подражанию жизни<sup>2</sup>.

Принципиальной особенностью эстетики В.С. Соловьева, отличающей ее от классических европейских теорий, является ее эсхатологический характер, естественным образом вытекающий из философии положительного всеединства<sup>3</sup>.

Эстетика В.С. Соловьева так же проективна, как и его теория культуры. Уже в ранней работе «Критика отвлеченных начал» он писал, что всеединство, ко-

торое в нравственной области реализуется как абсолютное благо, а в когнитивной как абсолютная истина, в области чувственного материального бытия осуществляется как абсолютная красота<sup>4</sup>. Залогом возможности реализации общечеловеческого всеединства является Богочеловечество Иисуса Христа: «Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить всю бесконечность божества – эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершенная красота»<sup>5</sup>. Посколь-

<sup>2</sup> Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Владимир Соловьев: pro et contra. В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 802.

<sup>3</sup> Бычков В.В. Софиология как основа теургической эстетики // Вестник ИГЭУ. № 2 (13). 2006. С. 59.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 2. Брюссель, 1966. С. 412-413.

<sup>5</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. Брюс-



ку всеединство не получило реализации ни в одной из сфер общественной жизни, то и абсолютная красота остается только проективным идеалом, не решенной задачей для человечества, выполнение которой осуществляется искусством<sup>6</sup>. Сознвая парадоксальность своего утверждения, Соловьев говорит, что вопрос об осуществлении истины он рассматривает как эстетическую проблему<sup>7</sup>. Исследованию этой задачи Соловьев собирается посвятить третий раздел своего объемного сочинения, но, увлеченный другими идеями, не исполняет своего замысла<sup>8</sup>.

К.Н. Мочульский, опираясь на слова Е.Н. Трубецкого, излагает общий план этого ненаписанного раздела «Критики отвлеченных начал» следующим образом: «В начале 1880-х годов Соловьев предполагал написать «Эстетику» в форме свободной теургии: искусство должно было быть связано с церковными таинствами и обосновано мистически. Эстетика как теургия составляла третью часть его религиозно-философской системы, увенчивая собой теократию и теософию»<sup>9</sup>.

О завершении работы над «Эстетикой» Соловьев сообщал в 1895 г. своему другу Ф. Гецу, однако ни среди опубликованных работ, ни среди рукописей это сочинение не было обнаружено<sup>10</sup>.

В другой ранней работе «Философские начала цельного знания» В.С. Соловьев формулирует свое главное эстетическое убеждение о единстве истины, блага и красоты. В абсолютном бытии Логоса это единство приобретает характер тождества, так что истина, благо и красота различаются только в субъективном восприятии: «Совершенное же единство состоит в том, что то же самое, именно Идея, что мыслится как истина, оно же и хочется или желается как благо, и оно же самое, а не другое что-нибудь и чувствуется как красота, так что эти три определения не суть какие-нибудь отдельные сущности, а только три формы или образа, в которых является для различных субъектов одно и то же, именно Идея, в которой, таким образом, и обитает вся полнота Божества»<sup>11</sup>.

Можно сказать, что и основное эстетическое убеждение Соловьева о единстве истины, блага и красоты укоренено в святоотеческой мысли. Аскетический идеал восточного христианства, выраженный греческим термином *Φιλοκαλία* и его церковно-славянским аналогом «Добролюбия», оз-

---

сель, 1966. С. 203.

<sup>6</sup> Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 2. Брюссель, 1966. С. 413.

<sup>7</sup> Там же. С. 352.

<sup>8</sup> Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Владимир Соловьев: pro et contra. В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 796.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 1. Брюссель, 1966. С. 379.

начает любовь к благу истине и красоте как трем аспектам одного и того же духовного совершенства.

Основные свои эстетические идеи В.С. Соловьев высказывает в двух работах: «Красота в природе» (1889 г.) и «Общий смысл искусства» (1890 г.).

В качестве эпиграфа к статье «Красота в природе» он выбирает суждение Достоевского: «Красота спасет мир». Распространяя и уточняя это оптимистическое утверждение, философ придает ему императивный характер: «эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности»<sup>12</sup>, однако сразу же отвергает «грубые, а иногда и совсем нелепые выражения новейшего эстетического реализма и утилитаризма... Красота есть не средство, а цель в себе»<sup>13</sup>.

Опираясь на Дарвина, Соловьев доказывает объективный характер эстетических переживаний. Красота в животном мире способствует половому отбору в не меньшей степени, чем сила, выносливость или другие физиологические факторы. Животное оказывается не только способным отличать красивое от безобразного, но и осознавать и даже «гордиться» своей красотой<sup>14</sup>. Но если красота в животном мире является таковой не только в субъективном восприятии человека, то столь же объективна она и в явлениях неорганической природы.

Объективность красоты, по мнению В.С. Соловьева, подтверждается тем, что истинный художник творит не от избытка ума, а от избытка сердца, получая вдохновение свыше. Пример такой объективной красоты философ находит в поэме А.К. Толстого «Слепой». Слепой певец приходит на княжеский пир, когда гости уже разошлись, но, не замечая этого, исполняет свою песнь. Когда же он узнает об отсутствии слушателей, то не обижается, потому что не волен над своей песнью<sup>15</sup>.

Искусство как средство создания красоты не в силах справиться с задачей эстетического преображения мира. Оно касается только локальной области действительности, но это не свидетельство несостоятельности искусства, а только признак его неразвитости<sup>16</sup>. Соловьев оптимистически (сейчас бы мы сказали – излишне оптимистически или – необоснованно оптимистически) смотрит на динамику искусства: «Было бы явною ошибкой считать существующие ныне способы и пределы художественного действия за окончательные и безусловно обязательные. Как и все человеческое, художество есть текущее явление, и, быть может, в наших руках только отры-

<sup>12</sup> Соловьев В.С. Красота в природе // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С. 33.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Соловьев В.С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. Брюссель, 1966. С. 144.

<sup>16</sup> Соловьев В.С. Красота в природе // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С. 35.

вочные начатки истинного искусства. Пускай сама красота неизменна; но объем и сила ее осуществления в виде прекрасной действительности имеют множество степеней, и нет никакого основания для мыслящего духа окончательно останавливаться на той ступени, которой мы не успели достигнуть в настоящую историческую минуту, хотя бы эта минута и продолжалась уже тысячелетия»<sup>17</sup>.

Красота, хотя и воплощается в материи, не связана с ней напрямую. Алмаз и уголь являются чистым углеродом, пение соловья и душераздирающие крики мартовских котят имеют одну и ту же психофизиологическую основу, каменные бабы степных народов и греческие статуи олимпийских богинь связаны генетически, но одни красивы, а другие безобразны. Поэтому «красота есть нечто формально-особенное, специфическое, от материальной основы явлений прямо не зависящее и на нее несводимое»<sup>18</sup>. Соловьев соглашается с Шопенгауэром, который видит в красоте бескорыстное созерцание, никак не связанное с какой-бы то ни было практической пользой, но не видит в этом суждении ответа на то, чем же является красота сама по себе. Не удовлетворяет Соловьева и убеждение Шопенгауэра в том, что содержанием красоты являются вечные идеи как объективации мировой воли, поскольку все на свете можно считать такой объективацией, но далеко не все существующее прекрасно<sup>19</sup>.

В.С. Соловьев приходит к выводу о том, что красота в природе возникает «как преображение материи чрез воплощение в ней другого, сверхматериального начала»<sup>20</sup>. Это сверхматериальное начало Соловьев называет идеей, которое определяет как «то, что само по себе достойно быть»<sup>21</sup>, а достойный или совершенный модус бытия есть всеединство, то есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»<sup>22</sup>.

Отсутствие свободы разрушает красоту: «Все то безобразно, в чем одна часть безмерно разрастается и преобладает над другими, в чем нет единства и цельности и, наконец, в чем нет свободного разнообразия»<sup>23</sup>. Заметим, что это суждение Соловьева очень близко одному из фундаментальных определений православной аскетики. Страсть, разрушающая цельность человека и лишаящая его нравственной свободы, это не что иное, как безмерно разросшаяся душевная сила, которая, если она находится в гармонии с другими душевными силами, исполнена блага<sup>24</sup>.

Фундаментальный принцип всеединства у Соловьева поразительно на-

<sup>17</sup> Соловьев В.С. Красота в природе // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С. 35.

<sup>18</sup> Там же. С. 36.

<sup>19</sup> Там же. С. 39.

<sup>20</sup> Там же. С. 41.

<sup>21</sup> Там же. С. 44.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С. 81.

<sup>24</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 358.

поминает онтологическое свойство Церкви в определении апостола Павла (Еф. 1,23): «Достойное, идеальное бытие требует одинакового простора для целого и для частей, следовательно, это не есть свобода от особенностей, а только от их исключительности. Полнота этой свободы требует, чтобы все частные элементы находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единство целого и в целом свою частность, – одним словом, абсолютная солидарность всего существующего. Бог – все во всех»<sup>25</sup>.

Полнота свободы может быть осуществлена лишь в человеке, который изначально принадлежит как природному царству, так и духовному. Максимально приблизиться к Божественному всесовершенству он может только свободным выбором и сознательной борьбой со злом, которое допущено Богом лишь как условие совершенствования человека. Как отмечает комментирующий Соловьева Э.Л. Радлов: «Этот процесс совершенствования и составляет смысл человеческой жизни»<sup>26</sup>.

В работе «Общий смысл искусства» Соловьев отвергает основной принцип эстетики Гегеля, согласно которому красота является воплощением вечной идеи в случайных и преходящих явлениях. Его собственный эстетический критерий восходит к философии Шеллинга и требует нераздельного и неслиянного взаимопроникновения идеального и материального, которое делает материальное причастным к вечности духовного начала<sup>27</sup>. Красота как полное осуществление всеединства требует не отражения идеи от материи, а полного присутствия идеи в материи, «глубочайшее и теснейшее взаимодействие между внутренним или духовным и внешним или вещественным бытием»<sup>28</sup>.

Э.Л. Радлов отмечает сходство эстетики В.С. Соловьева с учением неоплатоников и средневековых христианских мистиков<sup>29</sup>. Особенно близким к эстетике Соловьева он считает учение о красоте александрийского неоплатоника Плотина<sup>30</sup>. Однако при определенном сходстве с идеями Плотина эстетика Соловьева все же стоит ближе к христианскому неоплатонизму, что замечает К.Н. Мочульский<sup>31</sup>. Плотин считает материю безобразным хаосом, абсолютным злом и небытием. Соловьев оправдывает материю как условие воплощения идеи. Материя в чистом виде некрасива. В неорганическом мире эта красота нейтральна и не вызывает отторжения. Но в живой

<sup>25</sup> Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С. 81.

<sup>26</sup> Радлов Э.Л. Эстетика Вл. С. Соловьева // Вестник Европы. Т. 1. 1907. С. 97.

<sup>27</sup> Там же. С. 82.

<sup>28</sup> Радлов Э.Л. Эстетика Вл. С. Соловьева // Вестник Европы. Т. 1. 1907. С. 81.

<sup>29</sup> Там же. С.115.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Владимир Соловьев: pro et contra. В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 801.

природе чистая материальность проявляется либо как гипертрофированный половой инстинкт, либо столь же гипертрофированное обжорство, что уже вызывает отвращение. Однако хаос может быть преобразен в космос, и красота возникает там, где идеальное вмещается в реальное, идея в материю. Как отмечает В.В. Бычков: «Для Соловьева высшая красота природы – показатель реальности воплощения положительного всеединства»<sup>32</sup>. Без соединения с материальным и духовное некрасиво: «Идеальное содержание, остающееся только внутреннею принадлежностью духа, его воли и мысли, лишено красоты, а отсутствие красоты есть бессилие идеи»<sup>33</sup>.

Соловьев считает хаос неуничтожимым. Ему близка мысль Тютчева о присутствии хаоса в самой совершенной гармонии<sup>34</sup>. Соловьев определяет хаос как «отрицательную беспредельность», и считает его «сущностью мировой души и основой мироздания»<sup>35</sup>. Космический процесс гармонизирует хаос, воплощает в нем положительные идеи и подчиняет его законам, обнаруживает в нем смысл и красоту. Но и под уснувшими под покровом самой совершенной красоты хаос продолжает «шевелиться». «Это присутствие хаотического иррационального начала в глубине бытия, – уверен Соловьев, – сообщает различным явлениям природы ту свободу и силу, без которой бы не было самой жизни и красоты»<sup>36</sup>. Совершенная красота не требует уничтожения хаоса, но овладевает им, подчиняет его себе, воплощается в нем, но не уничтожает его свободы и сопротивления<sup>37</sup>.

«Плотин и Соловьев, – говорит Мочульский, – не только не родственны, а прямо полярны. Сходство их эстетических взглядов следует отнести на счет их общего учителя Платона»<sup>38</sup>.

Платонизм очевиден в поэзии Соловьева. Он звучит, например, в одном из самых известных его стихотворений:

Милый друг, иль ты не видишь,  
Что все видимое нами –  
Только отблеск, только тени  
От незримого очами?

Это – не что иное, как торжествующий платонизм. Видимый мир по-

<sup>32</sup> Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. 1999. С. 27.

<sup>33</sup> Соловьев В.С. Общий смысл искусства // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель, 1966. С. 81.

<sup>34</sup> Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. 1999. С. 30.

<sup>35</sup> Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. Брюссель, 1966. С. 126.

<sup>36</sup> Там же. С. 27.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Владимир Соловьев: pro et contra. В 2 т. Т. 1. СПб., 2000. С. 801.



нимается только как «отклик искаженный» музыки небесных сфер. Однако в философии Соловьева платонизм принимает христианские очертания. Реальность представляет единство трансцендентного и имманентного. Антиномия непостижимого в своей сущности Творца, иноприродного миру Бога и Богоявления, осуществляется не только как Боговоплощение, но и постоянно воспроизводится в явлении Святого Духа в Таинствах Церкви.

Представление Соловьева о материи как таковой основывается на библейской концепции творения. Материя является творением Бога и уже в силу этого несет в себе потенцию красоты и блага. Эта мысль очень явственно звучит в «Шестоднев» христианского неоплатоника Василия Великого: «Бог был для мира не сим одним – не причиною только бытия, но сотворил как благий – полезное, как премудрый – прекраснейшее, как могущественный – величайшее. Пророк показал тебе в Боге едва не художника, который, приступив к сущности вселенной, приноровляет ее части одну к другой, и производит само себе соответственное, согласное и гармоническое целое»<sup>39</sup>.

В.В. Бычков считает, что в основе эстетики Соловьева лежит синтез библейского креационизма и дарвиновской теории эволюции<sup>40</sup>. Творение непрерывно, и человечество участвует в нем наряду с Божественным фактором: «Творение есть постепенный и упорный процесс; это – библейская и философская истина, так же как и факт естественной науки. Процесс, предполагая несовершенство, предполагает тем самым определенный прогресс, состоящий во все более и более глубоком и полном объединении материальных элементов и анархических сил, в преображении хаоса в космос, в живое тело, могущее послужить для воплощения Божественной Премудрости»<sup>41</sup>. При этом Соловьев уверен, что этот всемирно-космический процесс далек от завершения, наиболее важные его этапы лежат в отдаленном будущем.

Следует подчеркнуть, что в своих мыслях о хаосе как душе мира и уловии всякого существования Соловьев далек от какого бы то ни было гностического дуализма. В самой оспариваемой своей работе «Россия и Вселенская Церковь» он пишет: «Мы знаем, что возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благостью. Но Бог любит хаос и в его небытии, и Он хочет, чтобы сей последний существовал, ибо Он сумеет вернуть к единству мятежное существование, Он сумеет наполнить бесконечную пустоту изобилием Своей жизни»<sup>42</sup>.

Таким образом, единство красоты и хаоса образует главный принцип

<sup>39</sup> Василий Великий, свт. Творения. В 2 т. Т. 1. М., 2008. С. 334.

<sup>40</sup> Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. 1999. С. 26.

<sup>41</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 11. Брюссель, 1966. С. 304.

<sup>42</sup> Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 11. Брюссель, 1966. С. 293.

эстетики Владимира Соловьева, которая завершает и увенчивает его философский проект («философия всеединства») в целом. Красота и хаос, а также такие пары концептуальных противоположностей как идея-материя, необходимость-свобода, общее-частное, не предполагают гностическую элиминацию «низшего» члена оппозиции, но образуют внутри себя динамичное и гармоничное единство устремленного в бесконечность музыкального лада сосуществующих различий. В этом отношении эстетика Владимира Соловьева не в меньшей степени является онтологией и социально-философским эмансипаторным проектом, предлагая особый взгляд на природу различия, «высвобожденного» из сдерживающих его тенет Единого, которое всего лишь нуждалось в возвращении ему его изначальной природы, как она мыслилась в платоновской философии и средневековом богословии. Переставая быть узилищем для хаоса и чистой множественности и не изменяя их сущности, Единое и Красота выступают в качестве положительного принципа их мирного устроения.

### Литература

*Бычков В.В.* Софиология как основа теургической эстетики // Вестник ИГЭУ. № 2 (13). 2006. С. 44–71.

*Бычков В.В.* Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии. № 4. 1999. С. 3–43.

*Василий Великий, свят.* Творения. В 2 т. Т. 1. М.: Сибирская Благозвонница, 2008.

*Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Владимир Соловьев: pro et contra. В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2000. С. 556–829.

*Радлов Э.Л.* Эстетика Вл. С. Соловьева // Вестник Европы. Т. 1. 1907. С. 84–129.

*Соловьев В.С.* Красота в природе // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 33–75.

*Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 2. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 1–414.

*Соловьев В.С.* Общий смысл искусства // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 6. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 75–93.

*Соловьев В.С.* Поэзия гр. А.К. Толстого // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 135–159.

*Соловьев В.С.* Поэзия Ф.И. Тютчева // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 7. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 126.

*Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 11. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 293–304.

*Соловьев В.С.* Три речи в память Достоевского // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 3. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 186–227.

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Собрание сочинений: в 12 т. Т. 1. Брюссель: [б. и.], 1966. С. 250–406.

Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994.

## References

Bychkov V.V. Sofiologija kak osnova teurgicheskoy estetiki [Sophiology as the basis of theurgic aesthetics]. *Vestnik IGEU*. 2006. N. 2 (13). P. 44-71 (in Russian).

Bychkov V.V. Estetika Vladimira Solov'eva kak aktual'naja paradigma [Aesthetics of Vladimir Solovyov as an actual paradigm], *Istorija filosofii*. 1999. N. 4. P. 3-43 (in Russian).

Basil the Great, holy. *Tvorenija*. V 2 t. T. 1 [Works in two volumes]. Moscow: Siberian Blagozvonitsa Publ., 2008 (in Russian).

Horuzhiy S.S. *Posle pereryva. Puti russkoj filosofii* [After a break. The Ways of Russian Philosophy]. Saint Petersburg: Alethea Publ., 1994 (in Russian).

Mochulsky K.V. *Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie* [Vladimir Solovyov. Life and teaching], in Solovyov V.I.: pro et contra. V 2 t. T. 1 [pro et contra. In. 2 vol. Vol. 1.], Saint Petersburg: RHGI Publ., 2000. P. 556-829 (in Russian).

Radlov E.L. *Estetika V.I. Solov'eva* [Aesthetics of V.I. Solovyov]. *Vestnik Evropy*. 1907. Vol. 1. P. 84-129 (in Russian).

Solovyov V.S. *Krasota v prirode* [Beauty in nature], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 6* [The collected works: in 12 vols. Vol. 6]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 33-75 (in Russian).

Solovyov V.S. *Kritika otvlechennykh nachal* [Criticism of abstract principles], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 2* [The collected works: in 12 vols. Vol. 2]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 1-414 (in Russian).

Solovyov V.S. *Obshchij smysl iskusstva* [General meaning of art], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 6* [The collected works: in 12 vols. Vol. 6]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 75-93 (in Russian).

Solovyov V.S. *Poeziya gr. A.K. Tolstogo* [The poetry of gr. A.K. Tolstoy], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 7* [The collected works: in 12 vols. Vol. 7]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 135-159 (in Russian).

Solovyov V.S. *Poeziya F.I. Tyutcheva* [Poetry of F.I. Tyutchev], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 7* [The collected works: in 12 vols. Vol. 7]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 126 (in Russian).

Solovyov V.S. *Rossiia i Vselenskaja Cerkov'* [Russia and the Universal Church], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 11* [The collected works: in 12 vols. Vol. 11]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 293-304 (in Russian).

Solovyov V.S. *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo* [Three speeches in memory of Dostoevsky], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 3* [The collected works: in 12 vols. Vol. 3]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 186-227 (in Russian).

Solovyov V.S. *Filosofskie nachala cel'nogo znaniya* [Philosophical principles of integral knowledge], in Solovyov V.S. *Sobranie sochinenij: v 12 t. T. 1* [The collected works: in 12 vols. Vol. 1]. Brussels: Self-publishing, 1966. P. 250-406 (in Russian).

## Beauty and chaos in the aesthetics of Vladimir Solovyov

**Konstantin Matveev**, master's student, Saratov Chernyshevsky State University (Saratov), kostya\_matveev\_1992@mail.ru

The article examines the doctrine of beauty and chaos in the aesthetics of Vladimir Solovyov, which continues the main motives of his "philosophy of unity". The connection between Solovyov's aesthetic thought and the philosophy and theology of Antiquity, the Middle Ages and the New Time is traced. The content of the Russian thinker's own aesthetic ideas is clarified. In particular, the author dwells on the way in which Vladimir Solovyov in his philosophy leads to a harmonious existence of beauty and chaos and other pairs of conceptual opposites associated with them or derived from them: the general and the particular, the one and the many, necessity and freedom, idea and matter and etc. Solovyov's aesthetics proclaims the possibility of reconciling philosophy and theology, which often find support in the universal, expedient and intelligible, with the idea of the chaotic nature of the world and the existence of irreducible plurality in it. Chaos is not excluded by Solovyov, but is preserved by him as diversity within a beautiful harmonious whole of coexisting differences. Moreover, the origins of this decision are contained in ancient philosophical thought and the theology of Patristics. Thus, Solovyov's aesthetics, in its focus and choice of topics and problems, coincides with the main intentions of his philosophy of unity and is consonant with its ontological and socio-philosophical implications.

**Keywords:** beauty, truth, goodness, chaos, unity, Christian asceticism, love of kindness

**For citation:** Matveev K.V. (2024) Beauty and chaos in the aesthetics of Vladimir Solovyov // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 54-64.

## Эрнст Юнгер и христианство По материалам дневников 1939-1948 гг.

**Петр Салов**, аспирант, Общецерковная аспирантура и Докторантура имени Святых Равноапостольных Кирилла и Мефодия (Москва),  
peter\_salov@yahoo.com

В предлагаемой статье рассматривается мировоззренческий переход, осуществленный выдающимся немецким писателем и мыслителем Эрнстом Юнгером (1895-1998) в период Второй мировой войны. На основе анализа дневников писателя за 1939-1948 гг. делается вывод о главных особенностях его религиозной трансформации. По материалам дневников оцениваются взгляды Э. Юнгера на христианскую храмовую архитектуру, богословскую и религиозную литературу, а также представление писателя о молитвенной практике. Делается вывод, что ключевым фактором переоценки ценностей для Юнгера послужило установление национал-социалистической диктатуры в Германии в 1933 г. и последующее развязывание Второй мировой войны. Предпосылкой же обращения к христианству явилось разочарование в активной политической и общественной деятельности в период Веймарской республики. Подчеркивается, что развертывание критики тенденций дегуманизации, а также техники и идеологии модерна у Э. Юнгера происходит одновременно с развитием его религиозных взглядов.

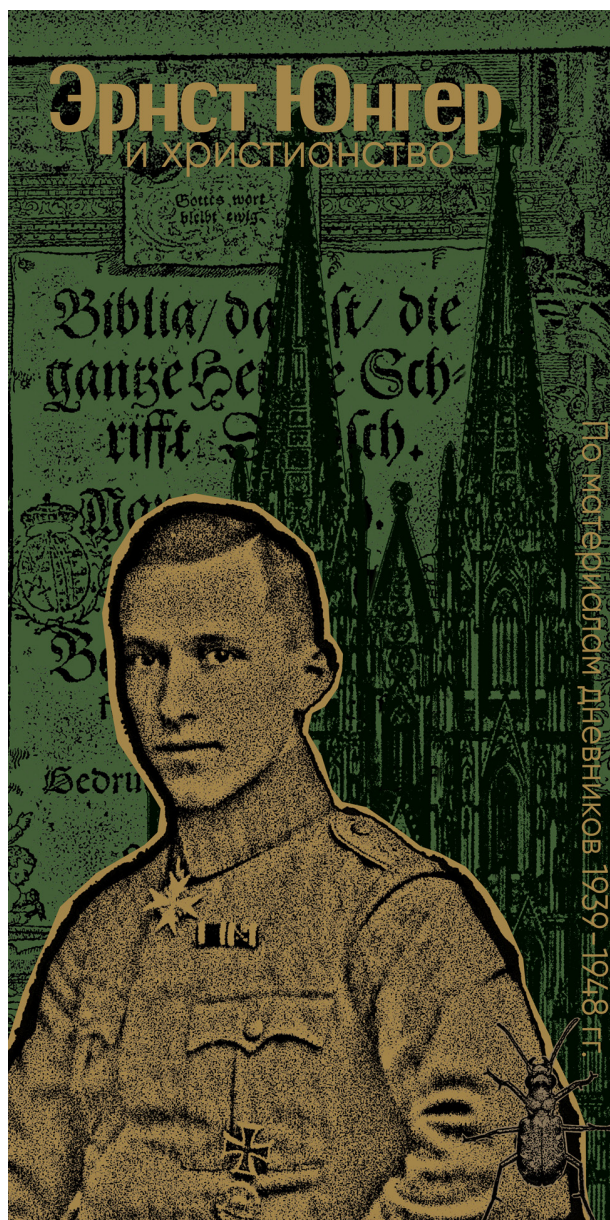
**Ключевые слова:** христианство, гуманизм, Эрнст Юнгер, молитва, церковь, священное, идеология

**Для цитирования:** Салов П.Ю. Эрнст Юнгер и христианство. По материалам дневников 1939-1948 гг. // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 65-74.

Немецкий писатель Эрнст Юнгер (1895-1998) известен в России своими произведениями о Первой мировой войне, а также философскими романами «Эвмесвиль», «Стеклянные пчелы», «Гелиополь» и др. Часто интерес к его творчеству связан с интересом к воинской романтике и военному делу, а сам Юнгер в этой связи рассматривается критиками и поклонниками как типичный представитель прусского милитаризма, апологет традиционалистского мировоззрения и родоначальник движения немецкой «консервативной революции». Чуть более глубокое понимание личности Юнгера обнаруживают те, кто рассматривает его в качестве пост-ницшеанского мыслителя, примыкающего к философии жизни.

Все эти оценки оказываются верными лишь отчасти, если обратиться к





творчеству Юнгера и вникнуть в его биографию. Действительно, в 1920-ые годы Юнгер придерживался достаточно четких консервативных позиций, о чем можно судить по его статьям в журнале «Арминий» и по публикациям в других журналах. Однако уже в конце 20-ых Юнгер сначала решительно отмежевывается от национал-социалистической рабочей партии Германии и ее вождей<sup>1</sup>, а затем переживает глубокую трансформацию мировоззрения, постепенно приходя к христианскому взгляду на жизнь и историю. При этом нельзя сказать, что он с головой бросается в бездумное начетничество, часто свойственное неопитам. Излишний пыл в обрядовой практике вряд ли мог бы стать убедительным свидетельством обращения, ведь внешняя сторона религии не подвергалась нападкам и в Германии, и в оккупированной Европе. Силы тоталитарного режима действовали более изощренно, проникая внутрь самих

церковных институций с целью разложения подлинного христианского вероучения. Отсюда и особая стратегия духовного сопротивления силам зла, не слишком связанная с официальными религиозными организациями современности. Эрнст Юнгер, как и многие мыслители и писатели в этот период, осуществляет свой духовный поиск в одиночку и отнюдь не по заранее известной схеме. С его точки зрения, именно отдельные несломленные индивиды и составляют от века силу, противостоящую всем ухищрениям демонического начала, которое немецкий писатель в своих дневниках называет «Левиафаном». В начале 1950-ых в философском трактате «Уход в лес» Юнгер обобщенно сформулирует этот подход следующим образом: «Когда все институты стали сомнительными, или даже опозоренными, и

<sup>1</sup> Муссеев Д.С. Юлиус Эвола и Эрнст Юнгер: от политического радикализма к *apoliteia* // История. Общество. Политика. Брянск: 2020. № 1(13). С. 50.

когда даже в церквях уже слышны молитвы не за угнетенных, а за угнетателей, тогда моральная ответственность целиком ложится на одиночку, или, лучше сказать, на несломленного одиночку»<sup>2</sup>.

С приходом к власти национал-социалистов и развязыванием Второй мировой войны Юнгер окончательно разочаровывается в идеологиях модерна, поскольку, как он полагает, идеологии загоняют человека в мировоззренческие рамки, существенно сужающие возможности морального выбора отдельных индивидов и целых народов. За тотальную мобилизацию, которую может обеспечить идеология, приходится расплачиваться общенациональной деформацией морали.

Характерен эпизод встречи Юнгера с одним из его французских читателей в сентябре 1943 года в Париже. Впечатление о разговоре писатель передает в следующих словах: «Мы сели, я – на единственный стул, он – на кровать, и погрузились в разговор о ситуации, в ходе которого он обнаружил решительные, хотя и путаные, коммунистические наклонности. Я вспомнил годы, когда и сам кромсал свою жизнь ножницами концепций, вырезая из нее бумажные цветы. Сколько драгоценного времени таким вот образом пропало зря!»<sup>3</sup>.

Очевидно, что к этому моменту политические идеологии воспринимаются немецким писателем в лучшем случае как нечто безжизненное и искусственное. Тоталитарная же идеология национал-социализма для Юнгера – переродившаяся бюргерская мораль, вышедшая на пик бесчеловечного прагматизма в эпоху стремительного развития техники и средств производства. Идеология, ампутируя нравственность и угрызения совести, обеспечивает нигилистический ход прогресса, реализуемый образованными, но аморальными исполнителями. Примером такого исполнителя для Юнгера является фигура Генриха Гиммлера: «А вот что меня всегда в нем удивляло и казалось странным, так это та буржуазность, которой он был пропитан насквозь. [...] На этом примере, с другой стороны, видно, в каких масштабах зло проникло в наши институты, как прогрессирует абстракция. За любым служебным окошечком может оказаться наш палач»<sup>4</sup>.

Нацистских функционеров и кровожадных фанатиков в своих дневниках Юнгер именует «лемурами». Так в римской мифологии назывались враждебные человеку духи умерших. Этим наименованием подчеркивается дегуманизирующая сущность нацистской идеологии, которая в конечном итоге вылилась в жажду уничтожения всего живого. Но сравнение нацистов со злыми, мстительными духами не просто метафора. Юнгера очевидно, что нацистские фанатики являются исполнителями не только человеко-

<sup>2</sup> Юнгер Э. Уход в Лес / Пер. с нем. Андрей Климентов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. С. 101.

<sup>3</sup> Юнгер Э. Излучения / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 444.

<sup>4</sup> Юнгер Э. Годы оккупации / Пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 110.

навистнической политической программы, они в прямом смысле являются слугами зла, через которых оно приходит и воплощается в этом мире.

Соппротивление злу возможно только в том случае, если имеет правильные духовные основы, лежащие вне человеческой рациональности. Попытка государственного переворота, предпринятая полковником Штауффенбергом и его кругом, Юнгеру представляется малоэффективной затеей, поскольку была направлена на достижение в первую очередь политических результатов. «Покушения вообще представляют собой мнимое решение, как и самоубийства; они переносят проблемы в другую, но не лучшую плоскость»<sup>5</sup>, – пишет Юнгер по этому поводу. В итоге он приходит к выводу, что попытка покушения оказалась успешной скорее в силу неудачного и даже трагического исхода. В оценке данных событий Юнгер смещает акцент в сторону важности борьбы, разворачивающейся в духовном пространстве. Это отчетливо христианская мысль – проиграть для мира, принести жертву и тем самым победить в вечности.

О специфически христианском изменении мысли Юнгера можно судить не только по критическим замечаниям по поводу несправедливостей современного мира, но и по нескольким повторяющимся мотивам в его дневниковых записях. Религиозно окрашенную критику современности Юнгер дополняет описанием личного религиозного опыта.

Сквозной мотив дневников – посещение различных храмовых сооружений на территории Европы. В основном это церкви Франции, Германии. Католические и протестантские церкви вызывают у писателя особый душевный трепет. Перед самой войной Эрнст Юнгер, проживая в своем доме в Нижней Саксонии, в таких выражениях размышляет о смысле и значении христианского богослужения: «Проповедь на Страстную Пятницу о распятом Христе и двух разбойниках. Сакральный тон проповеди, словно тонкая, отслоившаяся фольга. У протестантов это еще слышнее, чем на юге, где “верой единой” дело не ограничивается. В Норвегии меня когда-то поразили богослужения, в ходе которых тебя, как на воображаемых канатах, словно подтягивали вверх»<sup>6</sup>.

Во время французской компании вермахта Юнгер со своим подразделением несет караульную службу в одном из французских городов, где по-новому открывает для себя красоту христианских храмов: «Сегодня я постиг смысл этих кафедральных соборов как творений, жизненных творений, безмерно далеких от мертвых масс музейного мира. Мысли этой содействовало и то, что эта церковь была под моей защитой; я, как будто она сделалась совсем-совсем маленькой, прижал ее к своей груди»<sup>7</sup>. Подобный

<sup>5</sup> Юнгер Э. Годы оккупации / Пер. с нем. И.П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2007. С.136.

<sup>6</sup> Юнгер Э. Сады и дороги / Пер. с нем. Е.В. Воропаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 36.

<sup>7</sup> Там же. С. 358.



взгляд на церковные сооружения отличал и представителей романтизма, для которых громады церковных соборов виделись частью природного ландшафта, в котором соединяется человеческое и священное.

Эрнст Юнгер противопоставляет христианские храмы рациональному буржуазному миру с его навязчивым планированием. Неслучайно здесь сравнение «мертвых масс музейного мира» и кафедрального собора французского города Лан. В восприятии Юнгера собор имеет свою уникальную историю и судьбу, живет своей уникальной жизнью, возможной только в близости к главному источнику жизни и всякого творения. «Маленький», будто бы живой, собор занимает место у сердца писателя. Значимость момента подчеркивает это сердечное соединение, столь важное для различных аскетических практик христианства.

Для Юнгера храмы – это не только памятники архитектуры, они свидетельствуют о присутствии в жизни человека божественного начала. Христианские церкви соединяют человечество с высшими сферами, являясь при этом чем-то хрупким и бесконечно ценным. Нуждаясь в человеческой заботе, они одновременно открывают человеку возможность заботиться о душе, о человечности и о своем будущем. Интерес к христианским храмам сохранится у Юнгера на всю жизнь. Много позже в дневниках 60-ых годов он будет с сожалением свидетельствовать об упадке благочестивого отношения к храмам: «Церкви и храмы во всем мире действительно все больше превращаются в места осмотров, и притом не только из-за толп путешествующих, но и вследствие художественно-исторического и религиозно-философского созерцания, которые оба в содержание не вникают. Это касается также священников, чья служба становится работой хранителей»<sup>8</sup>.

Эрнст Юнгер был не только выдающимся писателем, но и большим библиофилом, собравшим обширнейшую библиотеку и не представлявшим жизни без чтения. На страницах его дневников упоминаются множество различных авторов, часто с весьма подробным анализом их творчества. Надежды на достижение лучшего будущего Юнгер связывает с возрождением подлинно христианской теологии, способной ответить на вызовы времени. Теология должна освободить человека от закрепощенности и морального повреждения, которое принесли тоталитарные политические идеологии 20-го века. 11-го марта 1942 года Юнгер пишет в своем дневнике: «Когда наступят мирные времена, я намерен по-новому организовать свое чтение, сделав теологию его основой»<sup>9</sup>.

С началом Второй мировой войны Юнгер обращается к чтению Библии, которую читает и перечитывает. Библия – незыблемая ценность, да-

<sup>8</sup> Юнгер Э. Семьдесят минуло / Пер. с нем. Е.В.Воропаева; общ. ред. и послесл. А.Б. Михайловского. М.: Ad Marginem, 2011. С. 55.

<sup>9</sup> Юнгер Э. Излучения / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб. : Владимир Даль, 2002. С.111.

ющая представление о подлинных основах морали, долга, человеческого достоинства. Она выступает бастионом в мире духа, на который можно рассчитывать в трагический для цивилизации час: «Библия выдержала испытание как книга книг, пророческая и современная. Впрочем, не только пророческая. Она дарует высшее утешение, являясь для многих источником всякой мудрости и проводником сквозь все ужасы мира»<sup>10</sup>. Опыт чтения Библии для Юнгера не отвлеченно-исторический. Читая ту или иную книгу Священного Писания, он пытается обнаружить универсальные образы событий, которые могли бы помочь лучше понять происходящее с ним самим и окружающим социальным ландшафтом.

Эрнст Юнгер начинает первое цельное чтение Библии в 1941 г., отмечая, что для этого потребовалось преодолеть те предрассудки, которые были заронены школьными преподавателями Закона Божьего. Уже в 1944 году он решает начать новое прочтение Священного Писания, но на этот раз в переводе Мартина Лютера. Писатель ощущает потребность окончательно прояснить для себя смысл и значение отдельных библейских фрагментов в перекрестии разных переводов. Этот методологически серьезный опыт подкрепляется чтением святоотеческой литературы, а также ряда христианских авторов. Юнгер рассчитывает, что в конечном итоге «возникнет экзегеза для личного пользования»<sup>11</sup>.

Для Юнгера изучение Библии или другой христианской литературы не было случайным эпизодом. О его глубоком интересе к богословию может свидетельствовать факт приобретения многотомного издания Отцов Церкви. Эту покупку писатель совершил в 1933 году в период разочарования в актуальной политике и вскоре после прихода к власти национал-социалистов<sup>12</sup>.

Примерно в это же время важнейшим автором для Юнгера становится католический писатель Леон Блуа (1846-1917), с творчеством которого он знакомится благодаря Карлу Шмитту<sup>13</sup>. Блуа важен для Юнгера как автор, выявляющий основы подлинного христианского благочестия. Характерно, что его имя упоминается в дневниках Юнгера чаще остальных. Не идеализация, а способность изобразить человека «во всем его ничтожестве, но и во всем блеске»<sup>14</sup> является, с точки зрения Юнгера, главным достоинством

<sup>10</sup> Юнгер Э. Сады и дороги / Пер. с нем. Е.В. Воропаева. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 10.

<sup>11</sup> Юнгер Э. Излучения / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. С.670.

<sup>12</sup> Житенев Д.С. О некоторых малоизвестных фактах жизни Э. Юнгера в Вильфлингене [Электронный ресурс]. URL: <https://admarginem.ru/2020/05/06/daniil-zhitenev-ernst-yunger-zhizn-v-dome-lesnika> (Дата обращения: 10.10.2023).

<sup>13</sup> Pschera A. Ernst Jünger, Katholik [Электронный ресурс]. URL: <https://juenger-gesellschaft.com/ernst-juenger-katholik-von-alexander-pschera/> (Дата обращения: 11.10.2023).

<sup>14</sup> Юнгер Э. Излучения / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. С.639.



книг Блуа, чтение которого он совмещает с изучением богословских текстов. И если чтение Библии помогает Юнгеру разработать оригинальную экзегезу Священного Писания, то книги Блуа помогают ему в разработке богословской антропологии. Он перенимает опыт Блуа в выявлении человечности самого высокого порядка даже в ситуации падения и катастрофы: «Блуа подчеркнуто человечен в своем умении пребывать в низменном, в грязи, в смраде, в стихии ненависти — в то же время познавая великий, незримый закон»<sup>15</sup>. Часто прочитанные главы из Библии Юнгер оценивает через сопоставление с отрывками из произведений Леона Блуа.

Помимо описания храмов и анализа богословских текстов на страницах своих дневников Юнгер не раз рассуждает о молитве. В записи от 11 марта 1940 года он пишет, как по случаю сорок пятого дня рождения читает свой любимый 73-й псалом у открытого окна (псалом 72 в синодальном переводе). И самым этим действием, и упоминанием данного эпизода выражено несогласие с политической ситуацией и господствующими нравами Третьего Рейха: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых, ибо им нет страданий до смерти их, и крепки силы их; на работе человеческой нет их, и с прочими людьми не подвергаются ударам. Оттого гордость, как ожерелье, обложила их, и дерзость, как наряд, одевает их...» (Пс.72:3-6).

В последующих дневниковых записях Юнгер с сожалением замечает, что катастрофическая для народов ситуация войны становится тем тяжелее, чем больше утрачивается навык молитвы. И вместе с тем, правильный молитвенный настрой, наряду с «новой теологией», видится Юнгеру тем средством, с помощью которого можно сохранить человечность. Молитва остается последним прибежищем угнетенного в ситуации, когда помощи ждать не приходится: «Какая же это величественная мысль, что человек слабый и преследуемый, забившись в своей комнатенке, в какой-нибудь норе, где он прячется, или сидя в тюремной камере, может в одиночку сопротивляться Левиафану и даже заставить того предстать перед судом, и что эта сила дается ему именно через страх — благодаря тому, что он ведет себя как страдающий человек»<sup>16</sup>.

Сам Юнгер в годы войны пережил серьезный личный опыт страдания, когда его сын Эрнстель, матрос берегового подразделения ВМФ, за антиправительственные разговоры попал в тюрьму и был отправлен на тяжелый участок фронта в Италии, где и погиб в 1944 году. Эрнст Юнгер тяжело переживал арест сына, всячески пытался облегчить его участь, а его гибель ввергла писателя в тяжелые душевные муки.

В заключение следует отметить, что Эрнст Юнгер не был системати-

<sup>15</sup> Юнгер Э. Излучения / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 661.

<sup>16</sup> Юнгер Э. Годы оккупации / Пер. с нем. И. П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 293.

ком и не оставил каких-либо программных текстов по богословию<sup>17</sup>. В этом можно усмотреть влияние «философии жизни», с ее критикой «воли к системе», но и влияние христианских мистиков, чье наследие Юнгер хорошо знал. Очевидно, что богопознание для Юнгера находится вне власти человеческой рациональности и опытов в области естественной теологии. По этой причине Юнгер избегает прямого теоретизирования о Боге в текстах, упоминая Бога очень аккуратно и в тех случаях, когда это действительно необходимо. Такой подход содержит определенное предвосхищение некоторых положений постметафизической теологии, возникшей под влиянием философии Мартина Хайдеггера.

Юнгер ведет дневник почти одновременно с Симоной Вейль, выдающимся религиозным мыслителем и философом. И если Вейль делает шаг от левого радикализма в сторону христианского гуманизма, то Юнгер приходит к христианскому мировоззрению, пережив увлечение консервативной политической мыслью. Обоих авторов поиски социальной гармонии в условиях глобальной катастрофы Второй мировой войны привели к религиозным взглядам.

В этот период меняется и отношение Юнгера к войне как к явлению. С точки зрения Юнгера, внешний характер войны обусловлен духовными процессами, протекающими в сознании народов и каждого отдельного человека. Век стремительного индустриального развития порождает новую культуру и новую мораль, которые способствуют деиндивидуализации и дегуманизации. Война становится апогеем тотальной мобилизации в рамках промышленного производства. Юнгер с сожалением замечает, что современные войны являются ареной противоборства технических средств, а воинская доблесть прошлого не может быть явлена на поле боя, которое превратилось в поле массового уничтожения. Человечность теперь можно обрести только в тех сферах, где техническое мировосприятие просто невозможно – это пространство боли и сострадания. Если желание максимально удобной и распланированной жизни привело человечество к чудовищным формам коллективизма и дегуманизации, забвению священного и катастрофе Мировой войны, то выбраться из-под обломков «вавилонской башни» прогресса человек может благодаря боли. Боль напоминает человеку о его человечности и о роли священного в его жизни. Но и жертвы войны не оказываются напрасными. Они сообщают всему человечеству коллективный опыт, который должен пробудить в сознании народов сострадание и гуманизм.

Погибшим и обездоленным однозначно противопоставляются государственные элиты, «в которых можно выбиться на первое место, только

---

<sup>17</sup> Pschera A. Ernst Jünger, Katholik [Электронный ресурс]. URL: <https://juenger-gesellschaft.com/ernst-juenger-katholik-von-alexander-pschera/> (Дата обращения: 11.10.2023).

имея на своей совести тысячи загубленных»<sup>18</sup>. Государственное насилие в мире господства техники Юнгером понимается как однозначно негативное явление.

От записи к записи в дневниках все четче проявляются очертания нового героизма. Это уже не военный пафос из романа «В стальных грозах», принесшего Юнгеру популярность. Это героизм христианского воина из посланий апостола Павла или трактата Эразма Роттердамского. Здесь не только фиксируется момент выбора «гуманистической» интонации в творчестве писателя. Дневники оказываются свидетельством и методом христианской перемены ума. Уходит аффектация, на смену ей приходит спокойная сосредоточенность и стремление отстоять подлинную человечность в ситуации столкновения со злыми стихиями мира сего.

## Литература

Житенев Д.С. О некоторых малоизвестных фактах жизни Э. Юнгера в Вильфлингене [Электронный ресурс]. URL: <https://admarginem.ru/2020/05/06/daniil-zhitenev-ernst-yunger-zhizn-v-dome-lesnika> (Дата обращения: 10.10.2023).

Моисеев Д.С. Юлиус Эвола и Эрнст Юнгер: от политического радикализма к *aroliteia* // История. Общество. Политика. 2020. № 1(13). С. 42-52.

Юнгер Э. Сады и дороги / Пер. с нем. Е. Воропаев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.

Юнгер Э. Излучения / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002.

Юнгер Э. Годы оккупации / Пер. с нем. И. П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2007.

Юнгер Э. Уход в Лес // Пер. с нем. А. Климентова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020.

Юнгер Э. Семьдесят минуло / Пер. с нем. Евгения Воропаева; общ. ред. и послесл. А.Б. Михайловского. М.: Ad Marginem, 2011.

## References

Jünger E. *Sady i dorogi* [Gärten und Straßen], transl. from Germ. by E. Voropaev. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2022 (in Russian).

Jünger E. *Izlucheniya* [Strahlungen] / transl. from Germ. by N.O. Guchinskaya, V.G. Notkina. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002 (in Russian).

Jünger E. *Gody okkupacii* [Jahre der Okkupation] / transl. from Germ. by I.P. Streblova. Saint Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2007 (in Russian).

<sup>18</sup> Юнгер Э. Годы оккупации / Пер. с нем. И. П. Стребловой. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 172.

Jünger E. *Ukhod v Les* [Der Waldgang] // transl. from Germ. by A. Klimentov. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2020 (in Russian).

Jünger E. Sem'desyat minulo [Siebzig Verweht] / transl. from Germ. by E. Voropaev, ed. by. A.B. Mihhailovsky. Moscow: Ad Marginem Publ., 2011 (in Russian).

Moiseev D.S. *Julius Evola i Ernst Jünger: ot politicheskogo radikalizma k apoliteia* [Julius Evola and Ernst Jünger: from political radicalism to apoliteia]. *Istoriya. Obshchestvo. Politika*. 2020. N. 1(13). P. 42-52 (in Russian).

Pschera A. Ernst Jünger, Katholik [Electronic resource]. URL: <https://juenger-gesellschaft.com/ernst-juenger-katholik-von-alexander-pschera/> (Date of access: 11.10.2023)

Zhitenev D.S. O nekotorykh maloizvestnykh faktakh zhizni E. Jüngera v Vil'flingine [On some little-known facts of E. Jünger's life in Wilflingen] [Electronic resource]. URL: <https://admarginem.ru/2020/05/06/daniil-zhitenev-ernst-yunger-zhizn-v-dome-lesnika> (Date of access: 10.10.2023).

## Ernst Jünger and Christianity

### On materials of the diaries of 1939-1948

**Pyotr Salov**, postgraduate, Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies (Moscow), [peter\\_salov@yahoo.com](mailto:peter_salov@yahoo.com)

The article examines the ideological transition carried out by the outstanding German writer and thinker Ernst Jünger (1895-1998) during the Second World War. Based on the analysis of the writer's diaries for 1939-1948, a conclusion is made about the main features of his religious transformation. Based on the materials of the diaries, E. Jünger's views on Christian church architecture, theological and religious literature, as well as the writer's idea of prayer practice are evaluated. It is concluded that the key factor in the revaluation of values for Jünger was the establishment of the National Socialist dictatorship in Germany in 1933 and the subsequent outbreak of World War II. The prerequisite for conversion to Christianity was disillusionment with active political and social activity during the Weimar Republic. It is emphasized that the development of E. Jünger's critique of dehumanization tendencies, as well as the techniques and ideologies of modernity, occurs simultaneously with the development of his religious views.

**Keywords:** Christianity, humanism, Ernst Jünger, prayer, church, sacred, ideology

**For citation:** Salov P.Yu. (2024) Ernst Jünger and Christianity. On materials of the diaries of 1939-1948 // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 65-74.

## Якоб Бёме: ужас божественного

**Серафим Стасенко**, магистрант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), ssstasenko@edu.hse.ru

Якоб Бёме – христианский мистик раннего Нового Времени, наследующий целой линии, которую Фрэнсис Йейтс назвала «герметической традицией». Сапожник по профессии, самоучка в образовании, он, по его словам, в 1600 году получает мистический опыт и пишет спустя более чем 10 лет книги, повествующие о том, что «открылось ему в духе». В этих книгах Бёме, на основании вкусовых ощущений и человеческих чувств описывает «самозарождение Божества» и творение Им мира.

Бог Якоба Бёме представлен не только в позитивно, но и, в некотором смысле, «негативно». То, что в философских кругах называют проблемой теодицеи, в случае мистической системы Бёме имеет максимально практические решения. Это проистекает из того, что страдания, смерть и воскресение Христа осуществляется не только на земле, но и в космическом, космологическом масштабе, из чего следует, что в глубине Бога Отца заключен корень ада. Исследование ужаса, возникающего при этом, особенно сегодня, в контексте объектно-ориентированной онтологии, или спекулятивного реализма представляет несомненную актуальность.

**Ключевые слова:** Якоб Бёме, мистицизм, герметическая традиция, гностицизм, метафизический ужас, «der Angst»

**Для цитирования:** Стасенко С.С. Якоб Бёме: ужас божественного // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 75-83.

Якоб Бёме – христианский мистик начала XVII в., испытавший на себе влияние предшествующей мистической традиции, Парацельса, Лютера, кабалистов и магов эпохи Возрождения. Как отмечает Шаулов, современный переводчик его трудов на русский язык, та унавоженная почва, на которой пророс Бёме, может быть названа, пользуясь определением английской исследовательницы возрожденческого эзотеризма Фрэнсис Йейтс, «герметической традицией»<sup>1</sup>. И даже если мы отрицаем эту традицию как горизонтальный, временной феномен, как передачу примерно одного и того же знания от ученика к ученику (с чем соглашается большинство современных исследователей этого вопроса, например, знаменитый Воутер Ханеграфф),

<sup>1</sup> Шаулов С.М. Божественная fuga и партия человека в ней // Бёме Я. De signatura rerum, или о рождении и обозначении всех сущностей/ пер. с нем. С.М. Шаулова. Уфа: ARC, 2020. С. XVI-XVIII.





все же можно говорить об историко-культурных предпосылках, сформировавшие дух эпохи. Тем более, как отмечает Артур Верслуис, другой современный исследователь западного эзотеризма, та роль, которая на Востоке отдавалась учителю, гуру, на Западе, начиная со времени появления философии, перешла к тексту, книге<sup>2</sup>.

Поскольку он не имел систематического образования, но обладал чрезвычайно живым воображением (именно о нем Энгельс скажет: «Сапожник Якоб Бёме был большой философ. Некоторые именитые философы – только большие сапожники»<sup>3</sup>), в его трудах мы сталкиваемся с оригинальным, почти ни на что не похожим мировоззрением. Будучи весьма плодовитым автором (им было написано 32 работы, несмотря на то, что при жизни ничего так и не было издано), каждый его труд является своего рода вариацией на одну и ту же тему с использованием

приблизительно одинаковых понятий. Эти «одинаковые» понятия, однако, в известной степени условны и было бы слишком смелым утверждением говорить о том, что его мистическую философию можно описать в ясных и непротиворечивых формулировках. Являясь более поэтом, чем философом, Бёме чрезвычайно труден для восприятия и, если стоит цель его понять, приходится использовать эмический подход, согласно которому мы смотрим глазами инсайдера, то есть пользуемся тем же методом описания, что и автор, которого мы исследуем. Одновременно с этим, для изложения его теософии требуется не один определенный труд, а их совокупность, как

<sup>2</sup> Носачев П.Г. Отреченное знание. М.: Новое литературное обозрение, 2023. С. 370-373.

<sup>3</sup> Энгельс Ф. Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая) // Энгельс Ф., Маркс К. Сочинения: В 50 т. Т. 1. 2 изд. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 77.

если бы мы стремились научиться играть на музыкальном инструменте (образ самого Бёме), проигрывая на нем различные композиции и тем составляющие себе целостное впечатление о его возможностях.

В чем же особенность учения самого Якоба Бёме? Прежде всего стоит заметить, что, хотя оно формировалось на основе предшествующей традиции, все же никак не может быть к ней редуцировано. Доказательством служит, во-первых, чрезвычайно необычный тип описания божественных тайн, что открылись Бёме в мистическом озарении (и здесь, конечно, его следует понимать отнюдь не аллегорически, не как обычное вдохновение). Для описания Бога он пользуется вкусовыми ощущениями, используемыми в качестве метафизических понятий. Например, «терпкость» (обозначающая чувство сжатия внутри гортани) или «острота» (чувство горения и разделения). Затем эти чувства перетекают в «страх», который явно относится к другой области. На первый взгляд все это создает впечатление дикой сумятицы, хаоса и неудобоваримой каши, от которой нет никакого прока (именно это служит частой причиной того, почему многие попытки читать Бёме заканчиваются разочарованием и жгучим неприятием). Но несмотря на то, что его труды разобрать не легче, а подчас, быть может, и сложнее, чем труды алхимиков Средневековья и Возрождения, если добиться известного терпения и внимания к каждой незначительной детали, со временем сложность начнет проясняться и перед нами возникнет, хоть и запутанное, но вполне непротиворечивое учение.

Основная проблема связана с тем, что одни и те же понятия, как и в алхимии, в разном контексте значат весьма различные вещи. Из-за этого на первый взгляд может показаться, например, что Бёме называет Бога Отца дьяволом, следуя гнозису Маркиона, разделявшего Ветхий и Новый Заветы, что, конечно, обстоит совсем иначе. Возникающие противоречия и неясность, однако, не могут быть устранены предварительно, до всякого разбора его теософии, поэтому будем справляться с ними по ходу изложения. Начнем с теогонии и космологии, которые объединены у него в одно целое, памятуя, что для Бёме внутренняя реальность всегда первичней внешней, то есть реализуется классический принцип видения мира сверху вниз. Об этом же стих Ангелуса Силезиуса, впитавшего в себя идеи Бёме:

Бог – это то, что Он есть;  
Я – это то, что я есмь:  
Но познав из нас одного,  
Ты познаешь обоих<sup>4</sup>.

Итак, как, с точки зрения Бёме, мы можем знать нечто о Боге? Через нахождение в недрах нашей внутренней конституции «Сигнатуры», «об-

<sup>4</sup> Фокин И.Л. Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: возведение и путь немецкого идеализма. Второе издание, переработанное и дополненное. СПб.: Из-во «Умозрение», 2019. С. 264.

разности», которая является образом и подобием самого Бога. Бёме следует классической для Возрождения и раннего Нового Времени максимы о том, что микрокосм – наш внутренний мир – является отражением макрокосма – внешней реальности, большого космоса. Двумя столетиями позже Гёте, подвергнутый тому же импульсу и являвшийся, к слову, почитателем Бёме, напишет в «Фаусте»: «Пергаменты не утоляют жажды. Ключ мудрости не на страницах книг. Кто к тайнам жизни рвется мыслью каждой, в своей душе находит их родник»<sup>5</sup>.

Итак, что же открывается перед лицом Бёме? Опишем это его языком, подводя, однако, известную систематизацию.

Вначале было «Ничто», «Вечная Тишина», «Покой». В качестве аналогии вспомним знаменитое место из платоновского «Федра»: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем достоинству. Она же вот какова... эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души – уму; на нее-то и направлен истинный род знания»<sup>6</sup>.

В этом «Ничто» стоит вечная воля к проявлению в «Нечто». Потом его материализация в природе (природой Бёме называет всякое проявление, то есть всякое сущее). Это изначальное стремление находит только самого себя, которое в своей сути является голодом (жаждой, стремлением).

Эта «Воля» начинает втягивать самое себя в саму себя, что создает великую темноту, затемняющую «Ничто». Эта темнота обременяет изначальную «Волю», из-за чего та стремится вернуться обратно в «Ничто», но это не удастся, так как уже возникло «вожделение» и «тьма». Из-за этого происходит возникновение трех «образов».

Первый образ – сама темнота, твердость, «терпкость». Второй образ – втягивание, происходящее в «терпкости», являющееся причиной первого движения. Первое качество («терпкость») не переносит движение и оттого стягивается в себя еще сильнее, чтобы остановить «жало» (втягивание), но оно от этого еще больше распаляется. «Жало» хочет освободиться от терпкости, но не может этого сделать, потому что терпкость держит его и ему некуда освободиться, поскольку оно и терпкость – это и есть весь мир, целое, как не может часть круга вырваться за границу периферии. Из-за этого, «со временем» (надо помнить, что все это происходит в вечности и, по сути, одновременно), возникает вращение, крутящееся колесо, водоворот, торнадо. Рождается третий образ, который называется «страхом». Эссенции дробятся, в этом коловращении возникает множество вожделий, вызывающих во вражде друг с другом боль (бёмевский аналог платонических эйдосов, которые находятся в Уме Демиурга).

<sup>5</sup> Гёте И.В. Фауст / пер. с нем. Б.Л. Пастернака. М.: Художественная литература, 1969. С. 53.

<sup>6</sup> Платон. Федр // Платон. Сочинения: В 4 т. Т. 2. СПб.: Из-во Олега Абышко, 2007. С. 87.



Происходит замкнутый круг. Эти три образа воли становятся противопологием, конфликтом по отношению к изначальной «Воле Свободы», которая исходит из «Ничто». Это можно сравнить с состоянием отдельного человека: вначале утробный покой, единство подсознания и сознания, затем рождение, возникновение со временем внутренних противоречий и, наконец, выход из них в зрелом возрасте, что в случае метафизической системы Бёме соотносится с пятым образом, о котором мы будем говорить далее.

Однако, если бы этого конфликта не произошло, ничего бы и не было, Откровения Ничто, самоосознания Ничто для самого себя не осуществилось бы. Бёме пишет: «Если бы не было нескончаемого смешения, то в природе был бы вечный мир; но так природа не была бы явлена, в распри она становится явной...»<sup>7</sup>. Другими словами, именно благодаря первичному хаосу, «дрожащему» ужасу в недрах божественного самопроявления становится возможным и его преодоление и «становление» Триединого Бога как мы его «знаем», то есть с катафатическими атрибутами всеблагости, вседоброты, всемогущества и т. д. Одно не существует отдельно от другого, они следуют друг за другом, как гегелевские тезис, антитезис и синтез.

Наконец, в результате усиливающегося трения космических масштабов, которое обусловлено тремя первичными образами, возникает пламя, жаркий и холодный огонь – четвертое качество. Это, по Бёме, корень ада и всего зла, которое есть в мире. Но изначальная «воля Ничто», которая желала проявиться и тем сотворила катастрофу, вернулась обратно в «Ничто» и вышла в пятом качестве «чистым светом». По аналогии с предшествующими образами это знаменуется «молнией» в центре колеса, или зажжением лампы, из-за чего деструктивный аспект огня укрощается и дает «тихую радость» и «смирненную ясность». Этот пятый источник духа, который Бёме называет собственно Богом, как Абсолютным Существом, наделенным бесчисленными совершенствами, является космическим Христом, который вечно распинается в бесконечном круговороте «злой» воли Бога Отца, хотя в Своем основании Бог Отец не имеет в себе никакой вражды и желает лишь Самопроявления и Самооткровения. Первые четыре качества соответствуют четырем стихиям и четырем сторонам метафизического Креста, а образуемый ими Центр становится *spiritus*-ом, духом, квинтэссенцией. Другой образный ряд связан с центральными алхимическими понятиями: Сульфуром, Меркурием и Солью<sup>8</sup>. Бёме, в согласии с платоновской и каббалистической традицией (см. диалог «Кратил» и такое каббалистическое понятие как «гематрия», которые усматривают «этимологии» в каждой отдельной букве) разбирает первое слово на две части. «Sul» – дотварная воля, первичная чистая «интенция» Ничто. «Phur» – это утверждение, материализа-

<sup>7</sup> Бёме Я. *De signatura rerum*, или о рождении и обозначении всех сущностей / пер. с нем. С.М. Шаулова. Уфа: ARC, 2020. С. 22.

<sup>8</sup> Там же. С. 22-33.

ция (в идеальном смысле), первое качество «терпкости». «Mercurius», или ртуть, который в алхимии обозначает женский и водно-воздушный аспект вещества (в психологии Юнга и традиционалистских сопоставлениях Эво-лы – это бессознательное) отождествляется с образующимся колесом, которое начинает крутиться. Наконец, третьему элементу, «соли» (Salt) будет соответствовать трение и ужас, из которых впоследствии возникнет огонь.

Итак, Бог Отец по Бёме, он же в Своем первом проявлении Гнев Божий является корнем ада и мирового страдания, перед лицом Которого человек испытывает невыразимый ужас и с которым, подобно Иакову, должен бороться, желая пробудить в себе внутреннего Христа, Который сказал о Себе: «кто не родится из воды и Духа, тот не войдет в Царство Божье» (Ин 3:5). Фактически, это форма гностицизма, с тем главным отличием, что катастрофы было не избежать при творении мира, она является логической необходимостью и также логично преодолевается в вечности. Иными словами, Добро, или Бог как мы Его понимаем, не могли бы возникнуть без предшествующего наличия Зла, в котором вечный Христос вечно умирает для зла и вечно воскресает для иного, т. н. Второго Начала, в котором Он вместе с Богом Отцом и Богом Святым Духом составляет Троицу. Но в своем изначальном виде, в «Первом Начале» воля Бога Отца остается корнем зла и нестерпимого ужаса. Юнг в «Архетипах коллективного бессознательного» напишет: «Видение гнева Божьего, которое мы... встречаем у Якоба Бёме, плохо сочетается с новозаветным Богом – любящим Отцом Небесным, и по этой причине легко могло стать источником внутреннего конфликта... Якоб Бёме также говорит о Боге как об «Огне гнева», *Deus absconditus*. Ему удалось преодолеть глубинное и мучительное противоречие с помощью христианской формулы «Отец – Сын» и спекулятивно включить ее в свое гностическое (но в основных пунктах все же христианское) мировоззрение. Иначе он стал бы дуалистом. Кроме того, ему на помощь пришла алхимия, в которой уже давно подготавливался союз противоположностей»<sup>9</sup>.

Нетрудно догадаться, что на Якоба Бёме обратил внимание и Рудольф Отто в своем «Священном». Усматривая начала религии в нуминозном, которое одинаково далеко как от добра, так и от зла, вызывает чувство тотальной зависимости, ужаса, но и одновременно очарованности перед всеильной трансцендентной реальностью, он, однако упрекнет того в излишней натурфилософичности, которая с точки зрения Отто составляет «ложную науку теософию»<sup>10</sup>.

Вообще говоря, главный мотив натурфилософии Бёме, божественный ужас, проявляющийся в ходе сотворения мира и, в некотором смысле, ему

<sup>9</sup> Юнг К.Г. Архетипы и коллективное бессознательное / пер. с нем. А. Чечиной. М.: Из-во «АСТ», 2019. С. 17.

<sup>10</sup> Отто Р. Священное / пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008. С. 172.



предшествующий, находит параллели на Востоке. В Брихадараньяка-Упанишаде в четвертом брахмане первого раздела Мадху мы читаем: «Вначале [все] это было лишь Атманом в виде пуруши. Он оглянулся вокруг и не увидел никого кроме себя...Он боялся. Поэтому [и поныне] тот, кто одинок, боится. И он подумал: «Ведь нет ничего кроме меня, – чего же я боюсь?» И тогда боязнь его прошла, ибо чего ему было бояться? Поистине, [лишь] от второго приходит боязнь»<sup>11</sup>. Здесь, помимо указанного, присутствует и взаимозависимость между изначальным существом (Атманом) и человеком в его проявленной актуальности.

Логика всех мистиков: не Бог сотворен по образу и подобию человека, но он сам, и именно поэтому исследование нашего внутреннего мира способно принести столько пользы в познании трансцендентного. Не Бог антропоморфизмуется, а человек перенимает на себя божественные качества, и поэтому тот путь, который божество проделывает в вечности, человек должен пройти здесь на земле, у себя в душе. И так, как Христос воплощается в вечности, минуя безграничный ужас, так и мы должны испытать почти нестерпимую горечь отчаяния и божественного страха, прежде чем в нас самих забрезжит свет Второго Начала, о котором говорит Бёме.

## Литература

*Гёте И.В.* Фауст / пер. с нем. Б.Л. Пастернака. М.: Из-во «Художественная литература», 1969.

*Носачев П.Г.* Отреченное знание. М.: Новое литературное обозрение, 2023.

*Отто Р.* Священное / пер. с нем. А.М. Руткевича. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2008.

*Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 2 СПб.: Из-во Олега Абышко, 2007.

Упанишады в 3-х книгах. М.: Наука, 1992.

*Фокин И.Л.* Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: возвешение и путь немецкого идеализма. Второе издание, переработанное и дополненное. СПб.: Из-во «Умозрение», 2019.

*Энгельс Ф., Маркс К.* Сочинения. 2 изд., М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1.

*Юнг К.Г.* Архетипы и коллективное бессознательное / пер. с нем. А. Чечиной. М.: Из-во «АСТ», 2019.

*Якоб Бёме.* De signatura rerum, или о рождении и обозначении всех сущностей / пер. с нем. С.М. Шаулова. Уфа.: ARC, 2020.

---

<sup>11</sup> Брихадараньяка-Упанишада // Упанишады в 3-х книгах. М.: Наука, 1992. С. 73.

## References

Engels F., Marx K. Sochineniya. 2 izd. [Works i 2 vols], Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury Publ., 1955. Vol. 1 (in Russian).

Fokin I.L. *Philosophus Teutonicus Jakob Byome: vozveshchenie i put' nemeckogo idealizma. Vtoroe izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe* [Philosophus Teutonicus Jacob Böhme: the herald and path of German Idealism. Second edition, revised and enlarged.]. Saint Petersburg: Umozrenie Publ., 2019 (in Russian).

Goethe J.W. *Faust* [Faust], transl. from Germ. by B.L. Pasternak. Moscow: Khudozhestvennaya literature. Publ., 1969 (in Russian).

Jakob Böhme. *De signatura rerum, ili o rozhdanii i oboznachenii vsekh sushchnostey* [De signatura rerum, or the birth and designation of all entities], transl. from Germ. by S.M. Shaulov. Ufa: ARC Publ., 2020 (in Russian).

Jung C.G. *Arkhetipy i kollektivnoe bessoznatel'noe* [Die Archetypen und Das Kollektive Unbewussten], transl. from Germ. by A. Chechina. Moscow: AST Publ., 2019 (in Russian).

Nosachev P. G. *Otrechennoe znanie* [Forsaken knowledge]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2023 (in Russian).

Otto R. *Svyashchennoe* [Das Heilige], transl. from Germ. by A.M. Rutkevich. Saint Petersburg: SPb university Publ., 2008 (in Russian).

Plato. *Sochineniya v chetyrekh tomakh. T. 2* [Works in four volumes. Vol. 4]. Saint Petersburg: Izd-vo Olega Abyshko Publ., 2007 (in Russian).

Upanishady v 3-kh knigakh [The Upanishads in 3 books]. Moscow: Nauka, 1992 (in Russian).

## Jacob Böhme: the horror of the divine

**Serafim Stasenko**, master's student, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), ssstasenko@edu.hse.ru

Jacob Böhme was an early New Age Christian mystic who inherited an entire lineage of what Frances Yates has called the "Hermetic tradition". A shoemaker by trade and self-taught in education, he is said to have had a mystical experience in 1600 and wrote books more than 10 years later recounting what "had been revealed to him in the spirit". In these books, Böhme, on the basis of taste and human senses, describes the "self-generation of the Godhead" and His creation of the world.

Jacob Böhme's God is presented not only in a positive way, but also, in a sense, in a "negative" way. What in philosophical circles is called the problem of theodicy, in the case of Böhme's mystical system has the most practical solutions. It stems from the fact that the suffering, death and resurrection of Christ is realized not only on earth, but also on a cosmic, cosmological scale, from which it follows that in the depths of God the Father lies the root of hell. Exploring the horror of this, especially today, in the context of object-oriented ontology, or speculative realism is of undoubted relevance.

**Keywords:** Jacob Böhme, mysticism, hermetic tradition, Gnosticism, metaphysical horror, "der Angst"

**For citation:** Stasenko S.S. (2024) Jacob Böhme: the horror of the divine // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 75-83.

## К вопросу об эпистемологической и эвристической ценности когнитивного религиоведения

**Варвара Литвинова**, магистрант, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (Москва), litvvarvara@mail.ru

В статье исследуются возможные пути оценки эпистемологического и эвристического потенциала когнитивного метода в религиоведении. Как известно, когнитивному религиоведению быстро удалось завоевать главенствующее место среди всех гуманитарно-научных программ англоязычной академической среды. Сейчас становится очевидно, на каком шатком фундаменте оно на самом деле построено: квази-тайлоровское понимание религии как веры в сверхъестественное уже неоднократно осуждалось внутри и вне религиоведения. Пропагандируемая утопическая междисциплинарность превратилась в актор непреодолимой разрозненности внутри некогда единой программы. А главное преимущество — экспериментальная проверка — чаще опровергает выдвигаемые теории, чем подтверждает их. И, в противовес принципу фальсифицируемости Поппера, это становится серьезным аргументом «против» когнитивной науки о религии. Мы предлагаем использовать методологию научно-исследовательских программ Имре Лакатоса для поиска ответа на вопрос о реальной ценности когнитивного метода для религиоведения.

**Ключевые слова:** когнитивное религиоведение, научно-исследовательские программы Имре Лакатоса, прогрессивность научных программ, эвристический потенциал, методология науки

**Для цитирования:** Литвинова В.А. К вопросу об эпистемологической и эвристической ценности когнитивного религиоведения // Метаморфозис. 2024. Т. 8. № 3. С. 84-96.

В современном религиоведении принято считать когнитивное религиоведение (здесь и далее — КР) одной из самых прогрессивных и продуктивных исследовательских программ всего направления исследований религии<sup>1</sup>. Предполагается, что когнитивная наука способна исчерпывающе объяснить то, как работает религиозная вера, как она возникает, и почему она настолько распространена. Междисциплинарный союз сравнительного

---

<sup>1</sup> Martin L.H., Wiebe D. Introduction: Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-Five Years // Wiebe D., Martin H.L. Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. P. 16.

религиоведения, эволюционной психологии и социальной антропологии формировался с целью превзойти ограничения традиционных исследований религии: перейти от интерпретативного характера исследований к объяснительному, преодолеть проблему эмерджентности религии, выйти из дюркгеймовской установки о том, что социальные факты можно объяснять только другими социальными фактами, и в особенности избавиться от понимания религии как реальности *suí generis*. Особые амбиции программа проявляет в стремлении возобновить попытки лабораторно «зафиксировать» религиозное. КР активно задействует целый ряд научно-практических методов, начиная от использования функциональной магнитно-резонансная томографии, заканчивая созданием виртуальных моделей и баз данных. Благодаря этому КР претендует на полноценный статус научно-исследовательской программы.

Так, для того, чтобы оценить эвристический и эпистемологический потенциал КР, мы опираемся на методологию научно-исследовательских программ Лакатоса. Ее преимуществом для нашего исследования становится акцент Лакатоса не на отдельных теориях, а общей структурно-динамической системе программы, ценность которой определяется последовательной «предсказательной» способностью. То есть, это прямо согласуется с целями нашей статьи: определить прогрессивность/регрессивность программы — значит определить ее эвристический и эпистемологический потенциал.

Лакатос представляет науку как постоянную конкуренцию исследовательских программ, что согласуется с определением собственного положения КР. Так, Лакатос выделяет «жесткое ядро», состоящее из фундаментальных положений или гипотез, которые должны быть тщательно защищены от критики и опровержения с помощью обращения к негативной и положительной эвристикам программы. Последние состоят из вспомогательных гипотез и определяют те пути, по которым программа не должна, и, соответственно, должна двигаться в построении новых теорий. Основным маркером прогрессивности программы становится ее «предсказательная» способность, т.е. способность продуцировать новые гипотезы, а не только объяснять уже существующие<sup>2</sup>.

Для выявления маркеров «прогрессивности» необходимо реконструировать базисную модель КР как научно-исследовательскую программу (здесь и далее – НИП). Для этого целесообразно будет начать с «образцового» для КР прецедента — книги Томаса Лоусона, часто называемого своими коллегами «нашим учителем»<sup>3</sup>, и Роберта Маккоули «Rethinking Religion:

<sup>2</sup> Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. С. 342.

<sup>3</sup> The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies. London: Bloomsbury, 2019, P. 3-4.



Connecting Cognition and Culture».

Намерения создания нового на тот момент подхода возникают в ходе критики предшествующих теорий. В первую очередь, Лоусон «обличает» эксклюзивистский подход, сосредотачивающийся либо на интерпретации, либо на объяснении природы религии: «Их [сторонников эксклюзивистского подхода — В.Л.] амбиции идут не дальше искаженных систематизаций и “толстенных” описаний. В конце концов, поддерживаемые ими позиции глубоко антитеоретичны»<sup>4</sup>; и инклюзивистский подход, сосредоточенный на интерпретации, подчиняющий ей любое «объяснение». Редукционистский подход представляется авторам уже не «антитеоретичным», и даже «на шаг ближе к тому, что мы предлагаем», но «подталкивает к исключительно физикалистской метафизике»<sup>5</sup>, поскольку его сторонники склонны сводить феномен религиозного к выводам естественных наук.

Здесь очевидно первое положение предлагаемой авторами метатеории — сбалансированный диалог между интерпретацией (ориентировка на понимание субъективного мира верующих, их мотивов и побуждений; например — «понимающая социология» Вебера) и объяснением (поиск религиозного «минимума»), между соблюдением требуемой «научности» и «бережным» отношением к религиозным верованиям. Такой диалог может быть обеспечен интеракционистским подходом социальной психологии<sup>6</sup>, только теперь применяемый для изучения социокультурных систем, в качестве «парадигмального примера» которых предлагается религия.

Лоусон и Маккоули также выражают сомнение в продуктивности интеллектуализма, символизма и структурализма в исследовании символической стороны религиозного. В этом проявляется второе, основополагающее положение метатеории — необходимость внедрения подхода Ноама Хомского: от генеративной лингвистики к теоретизированию социокультурных систем. Подход Хомского предполагает наличие как усвоенных (иногда бессознательно) знаний, так и интуиций о грамматике и семантике. То есть, это позволит Лоусону и Маккоули говорить о интуиции агента религиозных действий и репрезентации ритуальных систем.

Тем не менее, попытка применения когнитивного подхода для изучения ритуала терпит поражение сразу, как только Лоусон и Маккоули заявляют, что метатеория сосредотачивает внимание только на ритуальных системах, а вовсе не на религиозных традициях в целом. Ритуальные системы, безусловно, базисная часть любого религиозного верования, и авторы

<sup>4</sup> Lawson E., McCauley R. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. P. 9.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Прим. автора. Интеракционистский подход социальной психологии пытается ответить на вопрос о том, какими средствами и каким образом осуществляется и регулируется процесс социальной интеракции. Для сторонников подходи ключевой становится тема символов и значений.

достигли бы успеха, если бы не сузили поле до тех ритуалов, которые прямо или косвенно привлекают в действие сверхъестественного агента.

Выделенный ими «принцип сверхъестественного агентства» постулирует, что наиболее влиятельными для всех религиозных систем мира становятся такие ритуалы, в которых участвует такой сверхъестественный агент, который непосредственно создает или меняет окружающий мир. В продолжение они выделяют «принцип сверхъестественной оперативности», который постулирует, что, чем быстрее этот сверхъестественный агент влияет на мир, тем сильнее это влияет на устойчивость религиозной системы, независимо от того, является ли агент одновременно и ритуальным агентом, и происходит ли это его влияние во время ритуала или после. Из этих принципов авторы формулируют 27 «правил» формирования функционирующей религиозно-ритуальной системы, позволяющих им классифицировать их, исходя из, например, количества «взывающих» ритуалов, после которых сверхъестественный агент подействовал.

Итак, не считая отсылки на Ноама Хомского, авторы игнорируют любые другие эволюционные подходы. А именно, на что позднее укажет социальный антрополог Харви Уайтхаус<sup>7</sup> и эволюционный психолог Паскаль Буайе<sup>8</sup>, авторы игнорируют обнаруженную эволюционистами важность эмоций, физических и психологических ощущений при формировании интуиции к сверхъестественному агентству. Грубо говоря, когнитивный подход Лоусона и Маккоули излишне механизмирует реакцию человеческого мозга на ритуальные действия. Авторы довольно грубо разграничивают ритуалы на те, что имеют значение для традиции, и те, что имеют слабое значение, на основании лишь одного прямого вовлечения агента. Даже если это разграничение и значимо для религиоведения, то авторы не озаботились глубиной анализа, оставляя в стороне биологические, неврологические и социальные факторы.

И все же обращение к когнитивной лингвистике рисует положительные перспективы для религиоведения: подход отображает сложную сеть ритуальной символики, позволяя рассматривать то, как составляющие символы соотносятся друг с другом и их значение в контексте общей религиозной системы. Авторы отстаивают интерактивность и равноценность интерпретации и объяснения в новом когнитивном подходе, чего явно не хватало указанным ранее подходам<sup>9</sup>. Интерпретация в понимании Лоусона и Маккоули превращается в некое концептуальное исследование, уточняю-

<sup>7</sup> Whitehouse H. Transmissive Frequency, Ritual, and Exegesis. *Journal of Cognition and Culture*. 2001. N. 2. P. 167-182.

<sup>8</sup> Boyer P. Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity by Harvey Whitehouse. *Journal of Ritual Studies*. 2002. Vol. 16. N. 2. P. 8-13.

<sup>9</sup> Lawson T.E. The Cognitive Science of Religion and the Growth of Knowledge // Wiebe D., Martin H.L. Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. P. 19-30.

щее отношение между экспериментальной «проверкой» религиозности и ее социокультурными аспектами. То есть, интерпретация сама по себе не фальсифицируема, потому что не способна обеспечить независимое доказательство объяснений.

Несмотря на эту частичную принадлежность КР к естественно-научным программам, внутреннее устройство его теоретического поля совсем не очевидно. Исходя из теории НИП Лакатоса, первоочередным пунктом в анализе является выявление «жесткого ядра», т.е. основополагающих гипотез программы, которые не могут быть изменены и оспорены, на основании которых выстраиваются все будущие теоретические положения. «Жесткое ядро» КР, по словам Клэр Уайт, сосредоточено вокруг цели «состоящей в причинно-следственном объяснении того, как религиозные идеи, верования и поведение возникают и сохраняются в человеческих популяциях»<sup>10</sup>. Кроме Уайт, свои версии «базиса» КР предлагали и Маккоули, и Тремлин. Между собой эти версии разделяют небольшие периоды времени: статья Клэр Уайт выпущена в 2018 году, Роберта Маккоули — в 2017<sup>11</sup>, а доклад Тремлина — в 2008<sup>12</sup>. Видна тенденция к отказу от сдерживающих положений, как, например, потеря тезисов об «адаптивности» религии.

Мы выделили среди этих версий те тезисы, которые можно было бы успешно применить ко всем теоретическим положениям КР. Свести их можно к следующим:

1. Прежде всего, религия — порождение естественных, нормальных когнитивных систем, первоначально направленных на иные цели. Она не «когнитивная ошибка» и не «сигнал достижения человеком высшей эволюционной ступени». Конечно, ее можно отнести к пост-продуктам адаптации, но это не означает оценки ее влияния;

2. Для изучения религии и религиозного поведения продуктивно использовать методы когнитивных наук;

3. Человек обладает предрасположенностью к религиозному поведению в той же степени, в какой он обладает предрасположенностью к родному языку. Это не обязательно означает очевидные сигналы веры, но означает, что каждый человек от рождения склонен воспринимать и запоминать религиозные концепты;

4. Формы, которые может принимать религиозное мышление, ограничены аспектом их «выживаемости». То есть, существуют такие религиозные

---

<sup>10</sup> White C. An Introduction to the Cognitive Science of Religion Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture. London and N.Y.: Routledge, 2021. P. 49-77.

<sup>11</sup> McCauley R. Twenty-Five Years In: Landmark Empirical Findings in the Cognitive Science of Religion // Wiebe D., Martin H.L. Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. P. 40.

<sup>12</sup> Тремлин Т. Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиозоведение может помочь сравнительному религиоведению? // Религиоведческие исследования. М., 2013. № 1-2 (7-8). С. 10-19.

концепты, которые существуют тысячелетиями и распространены по всему миру. Они «выживают» потому, что отвечают определенному набору критериев, выработанному нашим мозгом в процессе адаптации.

По теории Лакатоса, «ядро» программы должно быть тщательно защищено от возможности опровержения<sup>13</sup>. Для этих целей в рамках программы предусматривается возможность создания «вспомогательных» гипотез, способных подтверждать и развивать теоретическую базу исследований вокруг «ядра». Маркером «успешности» программы становится не факт их наличия, но возможность их быстрой замены в случае опровержения.

Так, для «защиты» этих тезисов когнитивисты периодически выдвигают ряд вспомогательных гипотез. Например, для того, чтобы развить теорию «сверхъестественного агентства» Маккоули и Лоусона, и доказать продуктивное влияние присутствия в ритуалах агента ряд исследователей обратили внимание на их «морализаторское влияние». Первоначально этим заинтересовался психолог Джесси Беринг<sup>14</sup>. Вместе со своей командой он внушил ряду студентов колледжа присутствие некоего «сверхъестественного агента» в кабинете, где они должны были работать над конкурсной лабораторной. Как выяснилось, эта группа студентов была куда менее склонна к попыткам списывать, чем группа, контролируемая реальными людьми. Сходным образом, Ара Норензаян в ходе эксперимента выяснил, что прайминг<sup>15</sup> взрослых религиозными отсылками перед экономической игрой, делает их на время игры куда более щедрыми, чем взрослых, получивших нейтральный прайминг<sup>16</sup>. Уже через год Норензаян решается сделать вывод о «просоциальном» влиянии религиозных агентов, выделяя при этом отдельную категорию «морально заинтересованных агентов»<sup>17</sup>. По ходу последующих исследований, «морально заинтересованные агенты» превращаются в концепт «морализующих богов», полноценно изложенный в «Big Gods»<sup>18</sup>. Ара Норензаян выдвигает гипотезу — появление «морализующих богов» не только предшествовало, но и способствовало образованию больших, сплоченных социальных организаций. В 2018 году эта гипотеза

<sup>13</sup> Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М.: Академический Проект; Трикста, 2008. С. 361.

<sup>14</sup> Bering J.M., McLeod K., Shackelford T.K. Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends. *Human Nature*. 2005. Vol. 16. P. 360 - 381.

<sup>15</sup> Прим. автора. Прайминг — процесс активации и последующей актуализации уже существовавшей установки, которая может привести к искаженной интерпретации воспринимаемой ситуации. Здесь — активация религиозных понятий (бог, сакральное и другие).

<sup>16</sup> Shariff A.F., Norenzayan A. God is watching you: Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*. 2007. Vol. 18. N. 9. P. 803—809.

<sup>17</sup> Norenzayan A., Shariff A.F. The origin and evolution of religious prosociality. *Science*. 2008. Vol. 322. P. 58-62.

<sup>18</sup> Norenzayan A. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press, 2015.

грубо оспаривается группой антропологов, исследования которых говорят о том, что зачастую появление таких «морализующих богов» следовало за созданием социальных образований, а не наоборот<sup>19</sup>. Тем не менее, доказательная база обеих гипотез крайне слаба, поэтому КР негласно было принято решение устранить оба вывода. При этом исходная гипотеза Лоусона и Маккоули несколько не пострадала.

Для того, чтобы такие кейсы были возможны и в дальнейшем, НИП обязана действовать в рамках своих негативной и положительной эвристики. Положительная эвристика определяет общее направление поиска решения проблем, стратегии и набор первоочередных вопросов, ответы на которые и пытается найти НИП. Собственно, деятельность сторонников КР строится вокруг следующих вопросов:

1. Почему некоторые идеи «выживают» и повторяются в разных популяциях?

«Кросс-культурно постулируемые» агенты и идеи имеют свойство «восприниматься» во всех культурах с одинаковой легкостью. К ним можно отнести концепты ведм и проклятий. По логике когнитивистов, именно такие концепты — ключ к объяснению природы религиозных верований, поэтому очевидно, что почти любое исследование начинается с анализа подобных идей и агентов.

2. Как работает мышление, распространяющее и запоминающее такие идеи?

Очевидно, что определенные идеи распространяются и запоминаются с особой легкостью потому, что отвечают некоторым «запросам» нашего мозга. Когнитивист в первую очередь обратится к выяснению подобных «запросов».

3. В чем причины такой работы мышления?

Чтобы выяснить причины возникновения определенных «байасов»<sup>20</sup> нужно начать с самого начала — детства. В попытках обнаружить своеобразный «минимум» религиозного мышления когнитивисты обращаются к исследованию рано формирующихся верований у детей, или нашей эволюционной истории, пытаясь отыскать возможные адаптивные функции религиозных репрезентаций.

4. Как культура воздействует на мышление, провоцируя религиозное?

Каждая культура, несмотря на наличие культурно постулируемых идей, находит в себе особенные религиозные концепты. Попытка выяснить специфику взаимовлияния культуры и мышления может пролить свет на причины формирования таких особенных концептов.

<sup>19</sup> Whitehouse H., François P., Savage P.E. et al. Complex societies precede moralizing gods throughout world history. *Nature*. 2019. Vol. 568. P. 226-229.

<sup>20</sup> (прим. автора) «Байас» (от англ. bias — предубеждение) — врожденная или приобретенная установка сознания относительно какой-либо идеи/образа, влияющая на наше поведение в условиях наличия этой идеи/образа.



Негативная эвристика определяется опционально, в зависимости от критических положений, предъявляемых гипотезам защитного поля. То есть, в противовес положительной, она указывает на пути, которых следует избегать посредством особых методологических правил. Учитывая активную критику и недолгий срок существования, КР не имеет четкого набора таких правил. Но мы попытаемся сформулировать их самостоятельно. Итак, можно сказать, что КР придерживается следующих ограничений:

— религия — особый механизм познания окружающего мира<sup>21</sup>. Это положение дает когнитивистам особое преимущество, помещая религию в рамки того, что происходит в нашей голове или посредством нашей когнитивной деятельности, они избегают необходимости признания ее обособленного статуса, не позволявшего ранее применять к ней методы естественных наук;

— тем не менее, религия не стоит в одном ряду с другими естественными явлениями: когнитивисты упрекают как Дюркгейма в излишней симпатии к религии, так и Докинза — в антипатии<sup>22</sup>. КР ограничивает себя невозможностью судить о том, способен ли наш мозг распознавать истинное и неистинное, а значит невозможно судить о реальности или нереальности религиозных образов;

— религию можно изучать «по частям». КР — междисциплинарный подход, поэтому его сторонники полагают, что вполне целесообразно «раздавать» каждой области подвластный ей элемент: антропологи трудятся над исследованием ритуала, психологи изучают репрезентацию религиозных агентов в нашей жизни, а философы заняты осмыслением морали. Это было бы продуктивно, если бы все сторонники КР, по завету Лоусона, не забывали соотносить свои результаты, формируя общий контекст. До той поры это вновь становится преимуществом КР, но не религиоведения в целом, поскольку отвечает лишь на узкоспециализированные вопросы, и едва ли — на парадигмальные;

— разница, например, между христианством и религиозными верованиями маори, по мнению когнитивистов, заключается лишь в количестве прилагаемых когнитивных усилий<sup>23</sup>. Обращать внимание следует лишь на явные и неявные сходства, а различия чаще объясняются целями самой социальной организации внутри племени, или, в случае христианства, — нации. Генеральные элементы системы, их обнаружение и анализ, предположительно должны объяснять сущность любой религиозной системы, ведь

<sup>21</sup> Whitehouse H. The Cognitive Foundations of Religiosity // *Mind and Religion: psychological and cognitive foundations of religiosity*. AltaMira Press. 2005. P. 207-232.

<sup>22</sup> Lawson T.E. The Cognitive Science of Religion and the Growth of Knowledge // Wiebe D., Martin H.L. *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years*. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. P. 25.

<sup>23</sup> Sosis R., Ruffle B.J. Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim. *Current Anthropology*. 2003. Vol. 44. N. 5. P. 713-722.

наш мозг, равно как и мозг наших предков — не *tabula rasa*, более того, мы пользуемся теми же врожденными способностями к приобретению информации, психическими механизмами и когнитивными процессами.

«Предсказательную способность» КР обеспечивает через крайнюю междисциплинарность. С самого начала когнитивисты выступают с активной критикой программ-конкурентов. Первоначальный фокус новой НИП ставился на поиск путей соединения познания и культуры через религию, нуждающейся в объяснительной перспективе. Как отмечает Лоусон, главным конкурентоспособным аргументом КР стал отказ от рассмотрения религии как «целостного, систематического явления»<sup>24</sup>. Это заставило когнитивистов выдвинуть гипотезы об особом механизме распознавания агентности<sup>25</sup> и его влиянии на формирование религиозного мировоззрения. Но, что еще важнее, вместе с этой гипотезой появилось множество других предположений, динамично сменяющих друг друга, обращенных к механизмам распознавания «анимальности», взглядов, лиц, угроз и другим когнитивным процессам. Со временем психологам, заинтересовавшимся когнитивными аспектами религиозного, стало ясно — для изучения когнитивных механизмов необходимо учитывать эволюционные процессы, чтобы понять, как эти механизмы появились и каково их значение для человеческого выживания.

Оставляя в стороне споры между адапционистами (сторонниками «адаптивности» религии, т.е. выборочности наших когнитивных структур в ее отношении) и инклюзивистами (сторонниками религиозного плюрализма), КР сосредотачивается на вопросе о том, какие идеи имеют преимущество при передаче. Попытку ответа на вопрос представляет программа эпидемиологии<sup>26</sup> репрезентаций Дэна Спербера, способная представлять собой не только оригинальный путь исследования, но и конкуренцию меметике Докинза. Эпидемиология репрезентаций, в свою очередь, задает не менее важный вопрос, — почему некоторые виды символической деятельности задействуют средства, непропорциональные явной или неявной цели? То есть, вопрос не в том, почему «затраты» на некоторые ритуальные действия перешивают выгоду от них, а почему мы их сохраняем в нашей традиции. Сосис и Уайтхаус указывали на «просоциальный эффект» подобных «затрат». Учитывая эволюционные процессы, это навлекает на следующий вопрос — где проходит различие между интуитивным и рефлексивным? Ког-

<sup>24</sup> Lawson E.T., McCauley R.N. Crisis of Conscience, Riddle of Identity: Making Space for a Cognitive Approach to Religious Phenomena. *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. N. 2. P. 201–223.

<sup>25</sup> Barrett J.L. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 2000. Vol. 4. N. 1. P. 29–34.

<sup>26</sup> (прим. автора) Эпидемиология репрезентация Спербера – модель культурного развития, где изучение культуры понимается как изучение распространения ментальных или психических репрезентаций в человеческих популяциях, где важнейшую роль играет человеческая когнитивная система. Некоторые репрезентации легче передаются и запоминаются, благодаря нашим когнитивным процессам, эволюционировавшим биологически.

нитивисты утверждают, что эволюция наделила нас способностями к калибровке внешних факторов, формирующих наборы «ожиданий». То есть, способностями к генеративности. Отсюда вновь возникает вопрос — какая конкретно способность потребовалась для воспроизводства идей, подвергнутых отбору? Каждый новый вывод так или иначе порождает новый вопрос. Даже если вариация способностей была «слепой», то когнитивисты все равно заинтересуются механизмами, которые произвели эти «слепые» вариации.

КР оказывается в уникальном положении, потому что устанавливает свои ограничения так, что может позволить себе внутреннее деление. В статье мы остановились на «стандартной» модели когнитивного религиоведения, сосредоточенной вокруг притязаний Маккоули и Лоусона, Спербера и Буайе. Следом за ней история выделяет сторонников адапционистского подхода, в особенности — Ричарда Сосиса и Дэвида Уилсона. Ара Норензаян и Йеспер Соренсен своим влиянием образуют еще два подхода, различие которых завязано на превалирующем или подчиненном положении культуры в теоретических построениях. На самом деле, такое деление, с одной стороны, преувеличено, поскольку авторы пытаются найти ответы на практически идентичные вопросы, а с другой стороны крайне условно, поскольку невозможно отметить каждое идейное расхождение сторонников КР. Исходя из критериев Лакатоса, это свидетельствует о несколько амбивалентном развитии программы.

Итак, попробуем выделить несколько аргументов в пользу «прогрессивности» КР как НИП.

- КР способно обеспечить динамичный ряд теорий;
- КР имеет, по меньшей мере, 4 фундаментальных принципа, которые мы можем назвать «жестким ядром» программы;
- КР способно создавать множество «вспомогательных» гипотез, направленных на защиту фундаментальных принципов;
- КР, по крайней мере на этом этапе, имеет обширное поле для продуцирования новых исследовательских проблем;

Теперь, соответственно, попробуем выделить аргументы в пользу «регрессивности» КР как НИП. Итак,

- КР не всегда может четко следовать методологическим пунктам своей положительной и негативной эвристики;
- КР вынужденно разделено на условно растущее количество подходов, которые прямо или косвенно противоречат друг другу;
- КР продуцирует бесчисленное количество вопросов, но едва ли дает сравнимое с ним количество ответов.

Методология научно-исследовательских программ Лакатоса показывает сравнительную неоднородность теоретического поля КР. Разрозненные подходы не обязательно руководствуются фундаментальными для

«стандартной модели» принципами. Но это не обязательно означает провальность программы — здоровая конкуренция внутри науки и является залогом ее прогрессивности, а создание теорий, способных занять место «проигравших» лишь вопрос времени. До тех пор это можно назвать признаком противоречивого развития теоретического поля КР. Сюда же можно отнести пренебрежение центральными вопросами или, в терминах Лакатоса, направлениями положительной и негативной эвристики.

Тем не менее, мы должны признать незаменимость КР, поскольку на этом этапе развития религиоведческих наук только когнитивный метод исследования может предоставить нам возможность говорить о религии вне ее социально-культурных контекстов, то есть делать ее полноценным предметом анализа наших исследований, без необходимости постоянно напоминать о невозможности редуцирования к чистым формам. Когнитивисты говорят, что религия доступна для анализа, потому что на самом деле не продукт или причина необычного мышления. Значит нет необходимости искать специфические методы или неординарные когнитивные механизмы, чтобы изучать «особое» явление под названием религия<sup>27</sup>. К тому же, постулируемая КР генеральность реализуется намного успешнее, чем схожие попытки сравнительного религиоведения. Изучая работу когнитивных механизмов, мы можем обнаружить сходные черты их функционирования, которые хоть и предполагают идентичность их содержания, но все же не исключают возможности вариации репрезентаций в зависимости от иных факторов<sup>28</sup>.

Даже если КР и признает свое положение в качестве общего направления ряда исследований, то все равно претендует на возможность создания исчерпывающих теорий религии. Мы должны признать — КР нельзя назвать единой научно-исследовательской программой, а его эпистемологический потенциал может быть реализован лишь в положении вспомогательного метода исследования.

## Литература

Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки / пер. с англ. И.Н. Веселовского, А.Л. Никифорова, В.Н. Поруса. М.: Академический Проект; Трикста, 2008.

Тремлин Т. Когнитивный и сравнительный подходы: как новое когнитивное религиоведение может помочь сравнительному религиоведению? // Религиоведческие исследования. М., 2013. № 1-2 (7-8). С. 10-19.

<sup>27</sup> См. напр.: Boyer P. *The naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.

<sup>28</sup> См. напр.: Tremlin T. *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. New York: Oxford University Press, 2006.

## References

- Barrett J.L. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*. 2000. Vol. 4. N. 1. P. 29–34.
- Bering J.M., McLeod K., Shackelford T.K. Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends. *Human Nature*. 2005. Vol. 16. P. 360–381.
- Boyer P. Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity by Harvey Whitehouse. *Journal of Ritual Studies*. 2002. Vol. 16. N. 2. P. 8–13.
- Boyer P. *The naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Lakatos I. *Izbrannye proizvedeniya po filosofii i metodologii nauki* [Selected Works on Philosophy and Methodology of Science], transl. from Eng. by I.N. Veselovsky, A.L. Nikiforov, V.N. Porus. Moscow: Akademicheskiiy proekt; Triksa Publ., 2008 (in Russian).
- Lawson E.T. Crisis of Conscience, Riddle of Identity: Making Space for a Cognitive Approach to Religious Phenomena. *Journal of the American Academy of Religion*. 1993. Vol. 61. N. 2. P. 201–223.
- Lawson E. *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lawson T.E. The Cognitive Science of Religion and the Growth of Knowledge, in Wiebe D., Martin H.L. Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017, P.19–30.
- McCauley R. Twenty-Five Years In: Landmark Empirical Findings in the Cognitive Science of Religion, in Wiebe D., Martin H.L. Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years. N.Y.: Bloomsbury Academic, 2017. P. 36–47.
- Norenzayan A. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press, 2015.
- Norenzayan A. The origin and evolution of religious prosociality. *Science*. 2008. Vol. 322. P. 58–62.
- Shariff A. F. God is watching you: Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. *Psychological Science*. 2007. Vol. 18. N. 9. P. 803–809.
- Sosis R. Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim. *Current Anthropology*. 2003. Vol. 44. N. 5. P. 713–722.
- The Cognitive Science of Religion: A Methodological Introduction to Key Empirical Studies. London: Bloomsbury, 2019.
- Tremlin T. Kognitivniy i sravnitel'niy podhody: kak novoe kognitivnoe religiovedenie mozhet pomoch' sravnitel'nomu religiovedeniyu? [Cognitive and comparative approaches: How can new cognitive religious studies help comparative religious studies?]. *Religiovedcheskie issledovaniya*. 2013. N. 1–2.



P. 10—19 (in Russian).

Tremblin T. *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. New York: Oxford University Press, 2006.

White C. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion: Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. London and N.Y.: Routledge, 2021.

Whitehouse H. The Cognitive Foundations of Religiosity, in *Mind and Religion: psychological and cognitive foundations of religiosity*. AltaMira Press, 2005. P. 207—232.

Whitehouse H. Transmissive Frequency, Ritual, and Exegesis. *Journal of Cognition and Culture*. 2001. N. 2. P. 167—182.

## On Heuristic Value of the Cognitive Science of Religion as Method

**Varvara Litvinova**, master's student, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow), litvvarvara@mail.ru

The paper discusses possible ways of assessing the epistemological and heuristic potential of the cognitive method in religious studies. Cognitive Science of Religion has quickly gained a dominant place among all humanities programs in the English-speaking academic environment. It is now becoming apparent on what shaky foundations it is actually built: the quasi-Taylorian understanding of religion as belief in the supernatural has already been repeatedly condemned inside and outside of religious studies. Propagated utopian interdisciplinarity has become an actor of insurmountable fragmentation within a once unified program. And the experimental verification more often disproves the theories than confirms them. And, in opposition to Popper's principle of falsifiability, this becomes a serious argument "against" a cognitive science of religion. We propose to use the methodology of Imre Lakatos' scientific research programs to find an answer to the question about the real value of the cognitive method for religious studies.

**Keywords:** Cognitive Science of Religion, Imre Lakatos' theory of Scientific Research Programs, heuristic value, methodology of science

**For citation:** Litvinova V.A. (2024) On Heuristic Value of the Cognitive Science of Religion as Method // *Metamorphosis*. Vol. 8. N. 3. P. 84-96.