

Научная статья

DOI: 10.15593/perm.kipf/2025.1.06

УДК 165.322



РЕАЛЬНОСТЬ И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ: ГРАНИЦЫ И ПЕРЕХОДЫ

В.А. Серкова, А.А. Пылькин

Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого,
Санкт-Петербург, Российская Федерация

О СТАТЬЕ

Поступила: 04 февраля 2025 г.
Одобрена: 07 февраля 2025 г.
Принята к публикации: 23 марта 2025 г.

Ключевые слова:

формат 4.0, трансцендентное, реальность, закон трех стадий, стадии экзистенциального существования, О. Конт, Г. Спенсер, Вл. Соловьев, С. Кьеркегор, Дж.Полкинхорн.

АННОТАЦИЯ

Как возможна религиозная жизнь в формате «4.0» и возможна ли она как основа современного мировоззрения? Совместимы ли наука и религиозное сознание? Как меняются трансцендентные координаты в духовном развитии современного человека? Чтобы понять, какое значение имеет религия в современном мире, каковы векторы духовного развития человека и какую роль играют в этом процессе трансцендентные смыслы, следует, по-видимому, разобраться в тех причинах, которые способствуют утверждению религиозных, философских и научных оснований миропонимания. Религиозный и философский дискурсы сегодня вынужденно оказываются в динамическом сосуществовании с наукой. В многовековом опыте развития разнообразных форм рационального знания религиозное мировоззрение отстояло свои позиции с точки зрения возможности «реализации» своего предмета как опыта обращения с трансцендентными сущностями. Опыт современных исследователей, совмещающих научную практику с теологическими интересами, имеет особое значение для понимания возможности сосуществования науки и религиозных представлений. Д. Полкинхорн специализируется на такого рода аналитике и является продолжателем того страстного спора, который возникает во времена становления позитивистской философии, об отношении религиозного (теологического), философского и научного знания, и берет начало в «законе трех стадий» О. Конта и продолжается в рассуждениях Г. Спенсера, Д.С. Милля и их критиков, в том числе в концепции трех стадий духовного развития С. Кьеркегора. В статье анализируются истоки этого спора, рассматриваются основные аргументы противостоящих сторон, которые не утратили значения в настоящее время.

© **Серкова Вера Анатольевна** – доктор философских наук, профессор, профессор Высшей школы общественных наук, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4543-0496>, e-mail: henrypooshel@rambler.ru.

© **Пылькин Александр Александрович** – кандидат философских наук, доцент Высшей школы общественных наук, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4856-3921>, e-mail: apylkin@yandex.ru.

© **Vera An. Serkova** – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Higher School of Social Sciences, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4543-0496>, e-mail: henrypooshel@rambler.ru.

© **Alexandr A. Pylkin** – Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Higher School of Social Sciences, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4856-3921>, e-mail: apylkin@yandex.ru.

Финансирование. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28- 01014, <https://rscf.ru/project/24-28-01014/>

Конфликт интересов. Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
Вклад авторов равноценен.



Эта статья доступна в соответствии с условиями лицензии Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

REALITY AND THE TRANSCENDENT: BOUNDARIES AND TRANSITIONS

Vera A. Serkova, Alexander A. Pylkin

Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, St. Petersburg, Russian Federation

ARTICLE INFO

Received: 04 February 2025

Revised: 07 February 2025

Accepted: 23 March 2025

Keywords:

format 4.0, transcendent, reality, stages of development, law of three stages, A. Comte, V.I. Solovyov, S. Kierkegaard, J. Polkinghorne.

ABSTRACT

How is religious life possible in the "4.0" format and is it possible as a basis for a modern worldview? Are science and religious consciousness compatible? How do transcendental coordinates change in the spiritual development of modern man? In order to understand what significance religion has in the modern world, what the vectors of human spiritual development are, and what role transcendental meanings play in this process, it seems necessary to understand the reasons that contribute to the establishment of religious, philosophical and scientific bases of worldview. Religious and philosophical discourses today are forced into a dynamic coexistence with science. In the centuries-long experience of developing various forms of rational knowledge, the religious worldview has defended its position in terms of the possibility of "realising" its subject as an experience of dealing with transcendent entities. The experience of contemporary researchers who combine scientific practice with theological interests is of particular importance for understanding the possibility of coexistence of science and religious ideas. J. Polkinghorne specialises in this kind of analysis and continues the passionate debate that emerged during the formation of positivist philosophy about the relationship between religious (theological), philosophical and scientific knowledge, originated in the "law of three stages" by O. Comte, and continued in the reasoning of H. Spencer, J.S. Mill and their critics, including the S. Kierkegaard's concept of three stages of spiritual development. The article analyzes the origins of this dispute and examines the main arguments of the opposing sides, which have not lost their significance at present.

Введение

Что меняется, и меняется ли что-то в организованном в формате «4.0» мире предельно рационализованного знания, экономично выражающего себя в формулах, пикселях, байтах, sms-сообщениях, с точки зрения традиционных форм духовного производства, таких как религия и философия? Не являются ли они избыточными, обременительными и потому вытесненными из современной культуры «лишними» сущностями? Развивающееся невиданными темпами естественно-научное знание по преимуществу формирует мировоззрение современного человека. Вторым фактором влияния является технический прогресс, в результате которого разрастается техносфера, «новая реальность», в которой воплощенными оказываются многие креативные функции, ранее приписываемые Творцу «всего видимого и невидимого». Редактирование гена, проектирование «новой» телесности», воспроизводимой в «усовершенствованном» виде, протезирование органов и замена их по мере изношенности, успехи реанимационных технологий и расширение временных границ существования человека, – все эти успехи медицины, IT и конвергентных технологий, когнитивистики в том числе свидетельствуют о возможности перехода к суррогатному бессмертию и обещают продление жизни, вплоть до потенциально бесконечной. Новые технологии в определенном смысле становятся препятствием для «опыта вечности», к которому, как убеждает аргумент Паскаля, должен бы готовиться не только верующий, но и агностик. Третий фактор, дающий поправку на современные обстоятельства существования человека в формате «4.0», – ослабление религиозных традиций. Это не распространяется повсеместно, напротив, в мусульманской, относительно молодой религиозной конфессии, и в православной, относительно возрождающейся религиозной среде, религиозность укрепляется, но в целом традиционные верования воспринимаются как пережиток, плохо сочетающийся с основами современной технокультуры. Что может в этом свете утверждать религиозное сознание? Как оно может уживаться с научными достижениями, с укреплением сциентистских ориентаций современного общества? Меняются ли

внутренние аргументы религиозно ориентированного сознания? Все эти вопросы позволяют как-то осмыслить значения религиозного опыта в жизни современного человека.

Для понимания значения религии в жизни современного человека самым, пожалуй, важным является вопрос о природе трансцендентных сущностей, их отношении к реальному миру, о связи этих двух сред духовного существования, об их границах и возможных переходах. Трансцендентное как запредельное реальности обозначается множеством понятий, таких как Бог, первоначало, неведомое, непознаваемое, неизреченное, это отношение к предданной основе мироздания, его порождающей силе. Среди множества возможных смыслов трансцендентного и реального эти понятия здесь используются как изначально противопоставленные, реальное – то, что дается во всяком доступном эмпирическом опыте, как то, что мыслится существующим вне всякого мышления, в то время как трансцендентное понимается как открывающееся только в особом опыте мышления (верования). Этот опыт не является только мистическим, напротив, он может быть рационально (теологически) осмыслен и передан. Трансцендентное оказывается выразимым в понятиях, рационально определяемым и таким образом выводимым из своей запредельности, становящимся в силу этого онтологически значимым – достаточно вспомнить существующую со времен схоластов практику онтологических доказательств бытия Божия и традицию апофатического богословия.

Эти трансцендентные содержания проявляются в жизни человека либо как необходимые дополняющие реальность сущности, либо как «лишние» или пустые квази-онтологические смыслы. В соответствии с тем или другим пониманием трансцендентного формируется не только мировоззрение, но и онтология, гносеология и аксиология реальности.

В соответствии с двумя этими позициями выстраиваются познавательные и практические стратегии существования человека. Для современного человека, прагматичного и совмещенного с киберструктурами своего жизненного пространства, трансцендентное может оказаться несущественным и вытесненным основанием. Однако, несмотря на прогнозы критиков религии – от ницшеанского «Бог умер» до позитивистского упразднения метафизики и теологии, реальность вновь оказывается «дополненной» трансцендентными основаниями, что похоже на эффект «фантомных болей» (когда души нет, но болит именно она). И если реконструировать историю интерпретации трансцендентного начала как необходимой или, напротив, как отжившей и «неактуальной» основы мировоззрения, то следует обратиться к истокам процессов, которые активно проявляются с первой трети XIX столетия как вызревающие факторы религиозного агностицизма и следующего за ним религиозного возрождения. Не последнюю роль в этих процессах играет развитие научного мировоззрения, в котором религиозный компонент может иметь совершенно разную ценность. В статье анализируются взаимодействия сложных факторов этого процесса. В первой части рассматривается историческая схематика О. Конта, в которой показана тенденция преодоления трансцендентного опыта в позитивистском проекте трех стадий. Вторая часть посвящена кьеркегоровской концепции трех стадий духовного развития, когда происходит встреча с трансцендентным. В третьей части статьи анализируются возможности сочетания науки и трансцендентного опыта в мировоззрении современного ученого.

О. Конт и его критики: от трансцендентного к позитивному

Тенденция вытеснения религиозного мировоззрения из коллективного европейского сознания отразилась в позитивизме, в так называемом законе трех стадий О. Конта. Конт анализирует отношения между религиозным, философским и научным мировоззрением и утверждает принцип линейности, однонаправленности и необратимости перехода от теологической стадии

через метафизическую к позитивному (научному) мировоззрению. Идея об исторически закономерной смене содержаний духовного самопроявления принадлежит Гегелю и выражается в схематике движения абсолютного духа от искусства через религию к философии. В этой последовательности сохраняется тройственное единство духа как ступеней его самопроявления и самопознания, и при этом «Бог существенно есть в мышлении» [1, с. 306]. Огюст Конт сохраняет гегелевскую трехосновную структуру форм духовного проявления, однако переформатирует ее в тенденциозное развитие коллективного духа от теологии к позитивному (научному) знанию через метафизику, что сразу вызывает основательную критику не только в экзистенциальной философии Серена Кьеркегора, в трудах представителей русской религиозной философии, начиная с магистерской диссертации Владимира Соловьева, но и в работах последователей Конта, первых позитивистов Г. Спенсера и Д.С. Милля. Конт преобразовал гегелевскую конструкцию в «великий закон трех стадий». В «Курсе позитивной философии» (1830–1842) он произвел необходимую замену и объявил последовательность теологической – метафизической – позитивной (научной) стадий принципом «полной интеллектуальной эволюции человечества» [2, с. 52]. Первая (теологическая) стадия характеризуется тем, что предпочтение отдается трансцендентным «неразрешимым вопросам, недоступным всякому исчерпывающему исследованию предметов» [2, с. 55]. На метафизической стадии осуществляется становление по преимуществу критической деятельности, которая затем на позитивной – «единственно вполне нормальной стадии» [2, с. 54] – посвящается формированию знаний «более действительных и более соответствующих нашим истинным потребностям» [2, с. 60]. Наука должна посвятить себя «трудным вопросам», которые находятся вне «всяких таинственных проблем, являющихся существенным предметом занятий для теологии» [2, с. 52], они касаются «постоянства реальных отношений», «рационального предвидения и пророчества», «реальных знаний» [2, с. 110–115]. Конт уповает на то, что в конце концов на позитивной стадии произойдет «полное упразднение теологического духа» [2, с. 115], наука вытеснит и древнюю теологию, и философию. Конт, иными словами, свидетельствует об истощении трансцендентного духа и торжестве реальности, доступной эмпирической фактографии.

Кроме того, кризис трансцендентных оснований выражается еще и в том, что единственное наследие теологической стадии касается знания предметов, которые характеризуются «постоянным сочетанием моральных и политических идей» [2, с. 63]. Резонно задать вопрос, исчезает ли необходимость в такого рода знаниях на следующих ступенях развития человечества? Если нет, тогда устройство позитивного мира оказывается оскудевшим на абсолютные и моральные принципы существования. Если оно поддерживается из каких-то иных, не теологических источников, Конт должен бы показать, из каких именно. И он действительно показал в «Системе позитивной политики» (1851–1854) вслед за Сен-Симоном, что религия может стать «приложением науки» для целей подчинения невежественных масс просвещенным научной кланам. Комментируя эту вторую, позднюю стадию развития идей Конта, изложенных в «Системе», Мишель Бурдо пишет: «В *Курсе*... наука превратилась в философию; в «Системе» философия трансформировалась в религию. Вторая трансформация встретила сильное сопротивление» [3]. Первыми критиками контовой теории трех стадий стали и первые его последователи – Г. Спенсер и Д.С. Милль. Оба вынуждены были написать специальные сочинения, Спенсер – «О причинах разногласия с философией Конта», Милль – «О. Конт и позитивизм». Милль ввел традицию различения «хорошего Конта» (автора «Курса» и классификации наук) и «плохого Конта» (автора «Системы», новой науки социологии и «религии человечества») [3]. Мишель Бурдо замечает, что Конт предлагает «религию без Бога и сверхъ-

естественного», точнее, «католицизм без Христа», благодаря чему объединяет против себя как верующих, так и неверующих, но все-таки соглашается с мнением Верника, что его концепция «заслуживает лучшего, чем та дискредитация, в которую он впал» [3]. Что же оправдывает Конта в его стремлении создать «светскую религию», то есть в определенном смысле вернуться на пройденную и отрицаемую им же – теологическую – стадию развития? Конт хочет воспользоваться двумя функциями, которые в религиозных обществах действуют безотказно: функцией духовного объединения и функцией социального управления. Однако тот порядок, который эти две функции обеспечивают в религиозных системах, основан на внутреннем отношении человека с трансцендентной силой и на согласии с самим собой, т.е. со своей совестью. Мораль как общественный договор утверждается как свод правил, принимаемых в большей степени принудительно, согласно традициям и утвердившемуся общественному порядку, который определенно выражается в этических максимах, например в так называемом золотом правиле этики. Правовые регуляторы действуют еще более жестко, утверждая законы и предписания, нарушение которых строго карается. Религиозная жизнь, когда она не является по каким-то причинам принудительной системой ценностей, управляется внутренними дисциплинирующими и гармонизирующими координаторами духовной и нравственной жизни. У Конта вместо трансцендентной благой основы иерархии и порядка объектом поклонения становится Человечество как «непрерывное целое конвергентных существ» [3]. Позитивистский литургический календарь поминовений – это одно из множества свидетельств доктринальных компромиссов Конта. Конт не случайно приходит к идее необходимости учреждения новой религии с новыми религиозными догмами, новым культом и новой социальной иерархией, основанной на власти ученых мужей. В этом отношении он предвосхитил идеи Торстейна Веблена о технократических притязаниях новой наукообразующей и техноориентированной социальной структуры. Веблен дал экономические обоснования технократической идеи и сосредоточился на критике «праздного класса» финансистов и бюрократов [4], противопоставляя им инженерное сословие. Теория Веблена аргументировала целесообразность перехода власти и управления к специалистам-инженерам и, по сути, была вариантом позитивистской утопии Конта. Не следовало бы самому Конту придерживаться той схемы, согласно которой движение от теологии к науке через философию строго трансгрессивно, последовательно и необратимо? Благодаря такому отступлению от принципов утвержденного им же закона позитивистская доктрина Конта, по признанию множества исследователей, была не столько философией науки, сколько политической философией утопического толка [3, 5–9].

Значительными были расхождения Спенсера и Конта. Спенсер не мог не признавать практической пользы науки, но, с другой стороны, для него были очевидны пределы сциентистских притязаний. Всю первую часть своего капитального труда «Основные начала» – «О непознаваемом» – Спенсер посвятил сравнению религиозного познания с научным и нашел в них принципиально общее основание: и теология, и наука разрабатывают разнообразные способы понимания и выражения трансцендентных, т.е. по разным причинам не данных в опыте предметов. Теология имеет многовековую традицию обращения с такого рода сущностями, в то время как наука сталкивается с непознаваемым на своих границах. Спенсер сравнивал разрастание непознаваемого с поверхностью надуваемого воздухом шара: «всякое увеличение его поверхности лишь увеличивает размер его соприкосновения с окружающим незнанием» [10, с. 12]. (В русской философской традиции эту тему развил С.Л. Франк, в своей работе «Непостижимое» он описывал трансценденцию как «умудренное незнание», представленное в системе антиномического мышления [11]). Согласно Спенсеру, религиозное и позитивное знание пересекаются в

своих познавательных стратегиях, в теологии складываются апофатическая и катафатическая традиции понимания природы недоступных в опыте предметов, в то время как в науке обосновываются модели индуктивного знания, дедуктивно-номологическая и гипотетико-дедуктивная модели, в которых представлено, как именно гипотетическое, предположительное (принятое на веру) знание управляет его дальнейшим оформлением.

В статье «О причинах разногласия с философией О. Конта» Спенсер разъясняет другие стороны несоответствия двух позитивистских программ, своей и Конта. Кратко перечислим пункты разногласий с Контом: 1) Спенсер выявляет источники позитивистских установок Конта и перечисляет, какие идеи относительно научного знания были высказаны до Конта Протагором, Аристотелем, св. Августином, Боэцием, Аверроэсом, Альбертом Великим, Меланхтоном, Джордано Бруно, Бэконом, Спинозой, Декартом, Галилеем; 2) более того, Спенсер не видит прогресса в этих идеях у самого Конта; 3) Спенсер не согласен и с тем, что если он разделяет некоторые пункты учения Конта, то на это основании его можно причислить к его последователям; 4) многие идеи Конта, по его мнению, являются «наследством всех людей науки» [7, с. 3]. И подобного рода возражений оказывается такое количество, что Спенсер признается: «...то, что он называет позитивизмом, кажется мне полной невозможностью» [7, с. 71]. Однако суть их разногласия все-таки, на наш взгляд, коренится в том, что Спенсер полагает, что религиозное знание оказывается родственным научному. Конт готов отмахнуться раз и навсегда от «трудного вопроса» [2, с. 110] о несоизмеримости познанного и непознанного. Для Спенсера это неразумно и неосмотрительно. Для Конта «повседневное зрелище реального порядка» [2, с. 115] важнее, для Спенсера «конечное познаваемое» несоизмеримо беднее того, что не попадает в эти скудные пределы [10, с. 123].

Современник Спенсера и Милля Уильям Хьюэлл еще более критично относится к теоретическому наследию Конта. В статье «Конт и позитивизм», опубликованной в 1866 году, он характеризует французского философа как «человека, ограниченность знаний которого и необузданность мышления лишают какой-либо ценности его мнения по поводу философии и истории науки» [8, с. 209] и приводит множество примеров для подтверждения своей весьма негативной оценки. Хьюэлл развенчивает общую схему Конта, на которой держится его представление о стадийном развитии каждой естественной науки, и на фактическом материале показывает, что эта схема тенденциозна и не отражает действительного развития научного знания («Нет ни одной науки, в которой можно было бы указать такую последовательность смены метафизического этапа позитивным. Нет науки, в которой открытие законов явлений, раз оно началось, осуществлялось бы независимо от обсуждения идей, которые должны быть названы метафизическими, если уж их как-то надо называть» [8, с. 210]). Хьюэлл полагает, что метафизические дискуссии были чрезвычайно плодотворными для прояснения эмпирических фактов и для формирования основы ряда естественно-научных дисциплин, и не находит ни одной, в которой «хорошая позитивная стадия развития науки» приходит на смену «плохой метафизической стадии» [8, с. 211]. Еще более резкой и язвительной становится критика социологических идей Конта о необходимости создания новой «религии человечества», Хьюэлл называет этот период формирования идей Конта «периодом умопомрачения» [8, с. 218].

Содержательная критика «великого закона трех стадий» блестяще продолжилась в магистерской диссертации еще одного современника первых позитивистов – Владимира Соловьева, что отражено в самом ее названии «Кризис западной философии. Против позитивистов». Критика позитивизма позволила 21-летнему магистранту выявить слабости позитивистской концепции и сформировать основания своей философии всеединства (полноты знания) как

взаимодополнительности религиозных, философских и научных представлений. Защита диссертации проходила в атмосфере триумфа естественных наук и пренебрежения к гуманитарным дисциплинам. Как свидетельствует биограф Соловьева, Н.К. Никифоров, «подавляющее большинство студентов считало настоящими науками только естественные, а все остальные – лишь “терпимым искусством”» [12, с. 390]. Соловьев идет против течения, вопреки настроениям и духу времени. Что же заставляет его усомниться в том, что философское и религиозное мировоззрение как формы рациональности должны уступить место или, по крайней мере, потесниться естественно-научным знанием? Ответ Соловьева: «...если позитивисты утверждают эту систему эмпирических наук как единственное истинное познание и отрицают всякое безусловное начало, религиозное и философское, то это утверждение и это отрицание представляют только естественное следствие собственной *ограниченности* позитивизма» [13, с. 138]. Главное для него – показать великую роль теологии и философии в пробуждении духовной жизни, в ее утверждении и возрастании. Позитивистская убежденность в абсолютном превосходстве научного знания может рассеяться: «...стоит только посмотреть, какое это знание, какая наука, и великое очень скоро переходит в смешное» [14, с. 52]. Соловьев не отрицает возможности и значимости науки, но подвергает сомнению ее идеологические, контовско-позитивистские претензии на абсолютную истину, которые, как и предвидел Соловьев, следуют вместе с укреплением ее достижений. Он подвергает критике основную идеологему позитивизма, состоящую в убеждении, что философия и религия выполнили свою миссию и должны уступить место позитивному знанию. В подтверждение своих мыслей он цитирует Шопенгауэра: «...какого бы совершенства ни достигла естественная наука, она по самой природе своей никогда не может заменить (религиозную и философскую) метафизику» [14, с. 135].

Возможности разума действительно реализуются в научных и технических достижениях, но именно философская и религиозная консервативно-охранительная позиция может привести к пониманию их негативных последствий, к пониманию того, какие демонические силы заключены в рассогласованных с нравственностью технологических трансформациях мира. Н. Федоров, Н. Бердяев, Л. Карсавин, И. Ильин, П. Флоренский и другие представители русской религиозной философии поднимали тему нравственных оснований и границ преобразовательной деятельности на «позитивной» стадии существования человечества.

С. Кьеркегор: три стадии, движение к трансцендентному

Другой современник раннего позитивизма – «палеопозитивизма», по ироническому определению Бурдо, лютеранский теолог Серен Кьеркегор по-своему проинтерпретировал тему трех стадий, переводя проблематику коллективной рациональности в проблему духовного возрастания конкретной личности, которая реализует (либо не реализует) осуществление полного цикла развития в пределах своего существования. Кьеркегор утверждает свою схематику этапов духовного продвижения. «Качество существования» во многом определяется многообразными обстоятельствами рождения, воспитания, образования и личными экономическими возможностями, т.е. всем тем, что совершенно от нас не зависит. Но вот источник духовного преобразования, согласно Кьеркегору, целиком на нашей совести, что отчасти и упраздняет вопрос о благоприятности для этого исторических условий. Кьеркегор полагал, что радикальная перестройка духовной жизни осуществляется рывками и транзитивно: от эстетической – через этическую и – если хватит духа, – к религиозной жизни, в которой присутствие трансцендентного начала устраняет логику житейского благополучия. На первой, эстетической, стадии существования экзистенциальная логика и стратегия выражается как конъюнкция бес-

конечного количества удовольствий и радостей жизни. Эстетик выражает приверженность к рискованным экспериментам в стремлении испытать все виды наслаждения и изощренной рефлексии по поводу этого опыта. Он ценит «полноту жизни», но, поскольку – как ограниченное существо – все и сразу вместить не может, его опыт состоит из разнообразных провокаций: искушений, соблазнов, совращений, и такие практикуемые на эстетической стадии формы существования отрицают саму возможность насыщения. Позиция эстетика последовательно изложена в первой части его сочинения «Или-или. Фрагменты жизни» («Афоризмы эстетика», «Стадии эротического переживания», «Моцартовский Дон-Жуан», «О трагизме античном и современном», «Сумеречные размышления», «Несчастнейший», «Первая любовь», «Севооборот» и «Дневник оболстителя»). В эстетическом существовании человек постоянно попадает в отношение к другому, демонстрируя свои приобретения, превращая себя в потребительский экспонат на ярмарке тщеславия. По сути, Кьеркегор изображает то, что в XX веке разворачивается в практике ненасытного потребительства, консьюмеризма, и что было осмыслено французскими постмодернистами Ж. Бодрийяром, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делезом и Ф. Гватари.

Природа эстетика проявляется определеннее всего в той дистанции, которую он держит по отношению «ко всему этическому» («Что же до меня, то я всегда питал ко всему этическому большое уважение и держался от него в самом почтительном расстоянии») [15, с. 128]. Воплощением существования на следующей, этической, стадии становится Сократ, которому посвящена магистерская диссертация Кьеркегора «О понятии иронии». С точки зрения Кьеркегора, моральные правила предписывают иметь себя наготове как пустую форму для еще не совершившегося события или поступка, что не позволяет выразить свободное экзистирование, постоянно замещаемое «всеобщим принципом», императивом. Кьеркегор бросает Сократу упрек в «недостаточной экзистенциальной укорененности» [16, с. 185], хотя нельзя отрицать, что сама жизнь афинского философа представляет собой образец настоящей трагедии. Между магистерской диссертацией и работой «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» проходит четыре года, характер суждений о философии Сократа становится менее категоричным. Ироник в гносеологии, Сократ в нравственной жизни, по выражению Фр. Шлегеля, «пьет безусловное, как воду» [17, с. 282]. Но как осуществляется подобный экзистенциальный прорыв от знания к действию, Сократ научить не может, – полагает Кьеркегор. Вместе со своими собеседниками Сократ проясняет все новые и новые смыслы блага, справедливости, благочестия, и поиски сущности, определения искомого предмета приводят к новым затруднениям. В своих нравственных исканиях Сократ изначально разводит две сферы – познавательную, агонистическую, где возможны «незнание» и противоречия, – и область конкретных поступков, где всякое действие является воплощенным знанием. И все-таки для Кьеркегора этически организованный субъект проживает жизнь в постоянном отчуждении от самого себя: «...когда я этически различаю намерение и понимаю это этическое, я понимаю также, что всякое следствие тут бесконечно безразлично...» [18, с. 171]. Моральные решения обретаются по готовым формам, по предписаниям, и подлинное экзистирование здесь невозможно. Оно проявляется только на последней – самой трагической и напряженной стадии – религиозной.

Это и есть искомый подлинный экзистенциальный опыт, осуществляемый в поступках, которые совершаются в полной оторванности от всякого иного имевшего место опыта. Здесь, по представлению Кьеркегора, не на что опереться и не с кем разделить ответственность. Предметом исследования Кьеркегора становятся такие религиозные переживания, как страх, отчаяние, одиночество, абсурд. В религиозном опыте, согласно Кьеркегору, осуществляется тяжелый и рискованный эксперимент, никаким прежним знанием не контролируемый: «Осмелиться по сути быть самим собой, осмелиться реализовать индивида – не того или другого,

но именно этого, одинокого перед Богом, одинокого в огромности своего усилия и своей ответственности, – вот в чем состоит христианский героизм» [18, с. 287]. Кьеркегор показывает, что религиозная стадия – это стояние перед трансцендентным, когда в несоразмерности двух природ, божественной и человеческой, открывается новый опыт знания. Кьеркегор приводит пример жертвы «рыцаря веры», Авраама, бессмысленной с точки зрения здравого смысла морали и вообще всякой формы человеческого разума, как религиозного подвига веры, которая, кроме всего прочего, не может быть однократным показателем смирения, но становится непрерывным напряженным возобновлением верования в Бога, «когда конечный индивид парадоксальным образом обретает смысл жизни в бесконечном» [19, с. 34]. Казалось бы, от такого рода солипсистского опыта с максималистскими ставками существования невозможно перекинуть мост в социальную сферу. Но рецепция идей Кьеркегора в XX веке через представителей русской религиозной философии, в частности философии техники Н. Бердяева, позволяет иначе оценить ситуацию утраты Бога как начало времени идолатрии – поклонения технике [20, с. 34]. И это может стать основанием понимания существования в формате «4.0», где трансцендентное существует в превращенной форме власти техники и технологий.

Принудительная логика «4.0»

В середине XX века П. Вышеславцев предсказал то, что он называет «имманентным злом индустриализма» [21, с. 261]. «Технократическая тенденция... присутствует во всяком индустриализме... в качестве имманентного зла индустриализма... Тот, кто обрушивается на технику и индустрию, не попадает в цель и не угадывает сущности зла; оно заключается в потере свободы, в потере самого себя, своего духа и души; в рабском служении технократическому аппарату виновата не техника, виноваты мы сами» [21, с. 266–267]. Вышеславцев перечисляет множество признаков нового «индустриального рабства»: разрастающийся технобюрократический аппарат, «омассовление» общества, утрата автономности личности, отвлеченная технократическая идеология, этические и моральные трансформации, нравственный регресс, угроза технологического коллапса. Итог нового витка технического развития: «...огромный прогресс соединился с огромным регрессом, и получился «неандертальский человек», вооруженный атомной бомбой» [21, с. 283]. Это и есть модель идолатрии, рассогласованного существования в режиме «комфортабельной несвободы» технического рая. Прогресс ради прогресса, технологии ради технологий направляет развитие по техногенному сценарию под скрытой – превращенной трансцендентной – властью техники. Это становится угрозой, если человеку отводится роль маргинального несовершенного и несущественного элемента технообразующей структуры. В таком обезчеловечивающемся мире необходимы удерживающие от распада скрепы, которые бы выступали формой антропологических гарантий, возможности человеку оставаться природой данным видом. По логике абсолютного морального алиби техники человечество может стать заложником и отсроченной жертвой технической мегамашины, включенной в инерциальный ход ее неограниченного развития. В этой логике не запланировано трансцендентное спасение, и не срабатывают трансцендентальные основания нравственных императивов.

Чем можно уравновесить или нейтрализовать эти факторы? Потребительский дух, который утверждается в практике воспитания клиентуры общества потребления (неважно чего, товаров, услуг или информации) – это прямая отсылка к эстетическим агентам кьеркегоровской нижней стадии. Этические правила теснятся бесконечным количеством поправок и оговорок, истощаются в том количестве условностей корпоративной морали, этикета и инструктивных регуляторов, которые размывают «простые» правила нравственных максим.

Что же меняется в отношениях трансцендентного и реального в формате «4.0», когда техногенное заполнение человеческой ойкумены осуществляется по экспоненте, рекурсивно и комбинаторно [22, гл. 1]? Выдержит ли натиск техники человек, и есть ли какие-то сдерживающие силы такого надвигания техники на мир «первой природы»? В этом отношении интерес представляет опыт Джона Полкинхорна, автора книги «Вера в Бога в век науки» и специалиста в области квантовой физики. Он полагает, что именно теперь должен начаться новый этап взаимодействия науки и богословия: «Им есть что сказать друг другу, и совместно они позволяют нам понять действительность значительно глубже, чем мы могли бы это сделать, оставаясь в рамках лишь одной из них» [23, с. 6]. Полкинхорн на основании своего интеллектуального опыта показывает, как могут совмещаться религиозная (в его случае, англиканская) основа мировоззрения с естественно-научными профессиональными интересами. Проблема для такого ученого состоит именно в том, чтобы богословие и физика не просто раздельно сосуществовали в поле его интеллектуальных интересов, но взаимно дополнялись и укреплялись. В докладе, прочитанном по приглашению фонда Гиффорда, он показал, «как человек, серьезно занимающийся современной наукой и чей способ мыслить – хорошо это или плохо – сформирован долгим опытом работы в области теоретической физики (важная роль в открытии кварков), подходит к вопросам оправдания и понимания религиозной веры» [23, с. 10–11]. Он отчаянно сражается с идеологами, манифестирующими тактику разделения трансцендентного и реального, как «плохую метафизическую стратегию, обрекающую на узкое, редуцированное понимание реальности» [23, с. 12]. При этом он считает, что дискуссия между учеными и богословами не должна быть сосредоточена на границе науки и религии, но «проникать настолько глубоко в их суть, насколько это возможно» [23, с. 14]. Его понимание возможности совместимости научного мировоззрения и конфессиональной (строго регламентируемой традицией) принадлежности выражается трезво и внятно: «Мне кажется, что множество образованных людей на Западе смотрят на религию одновременно с некоторой смутной надеждой и опасением... Я хочу попытаться показать, что, хотя вера выходит за пределы того, что логически доказуемо – а какой серьезный взгляд на реальность не выходит? – она тем не менее поддается рациональному объяснению» [23, с. 12]. Что религиозное сознание рационально, это утвердилось со времен раннего Средневековья, когда в патристике христианская идеология соединилась с платонизмом. Но что древняя вера совместима с современными экспериментальными естественно-научными знаниями, Полкинхорн, исходя из собственного опыта, пытается объяснить, полагая при этом в двадцать первом столетии, как и Спенсер в девятнадцатом, что и богословие, и наука имеют дело с вопросами, «далекими от полного разрешения» [23, с. 13].

Заключение

Стадиальные схемы коллективного и индивидуального развития не исчерпывают всего проблемного содержания современной техногенной культуры, однако в них отражаются сложности, с которыми мы сталкиваемся в реальности, в поисках смыслов своего существования, в том числе и трансцендентных, сегодня. Благодаря своему техническому гению и мощнейшим техническим достижениям мы открыли сундук Пандоры, все еще оставаясь в нравственном отношении несовершенными существами, рассогласованными в совместных действиях, и готовые тем не менее в таком состоянии быть причастными вечности. Культура, которая формируется под прессом научно-технического прогресса, как никакая иная, нуждается в саморефлексии и самоограничениях. Вопрос состоит именно в этом, будет ли она регулироваться из каких-то неизвестных центров влияния или из глубины понимания собственной

причастности ко всему, что происходит вокруг. Где искать опору этой рефлексии, если не в традиции, которая держится не только на простом повторении опыта поколений, но еще и на сопротивлении тому, что осуществляется в энергии слепого обновления и разрушает природу человека. В этом отношении, может быть, нам следует нарушить порядок восхождения по стадиям технического могущества и вернуться к внутреннему диалогу, в котором имеют особое значение метафизическое и религиозное измерения наших представлений о мире.

Список литературы

1. Гегель, Г.В. Ф. *Философия религии: в 2-х тт.* / Г.В. Гегель. – Т. 1 / пер. с нем. М.И. Левиной. – Москва: Мысль, 1977. – 532 с.
2. Конт, О. *Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении)* / О. Конт. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2003. – 256 с.
3. Bourdeau, M. *Auguste Comte. The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [Электронный ресурс] / M. Bourdeau. – Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/comte/> (дата обращения: 14.01.2025).
4. Veblen, T. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions* / T. Veblen. – New York: The Macmillan Company, 1899. – 184 p.
5. *Love, Order & Progress, The Science, Philosophy and Politics of Auguste Comte*; eds. M. Bourdeau, M. Pickering, W. Schmaus. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. – 416 p.
6. Милль, Д.С. *Огюст Конт и позитивизм: пер. с англ.* / Д.С. Милль. – Москва: Изд-во ЛКИ, 2017. – 176 с.
7. Спенсер, Г. *О причинах моего разногласия с О. Контом* / Герберт Спенсер. – Санкт-Петербург: Тип. СПб., 1906. – 141 с.
8. Хьюэлл, У. *Конт и позитивизм* / У. Хьюэлл // *Эпистемология и философия науки*. – 2017. – Т. 54, № 4. – С. 209–224.
9. Милль, Д.С. *Автобиография* / Д.С. Милль. – Москва: Изд. магазина «Книжное дело», 1896. – 197 с.
10. Спенсер, Г. *Основные начала* / Г. Спенсер. – С.-Петербург: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1899. – 467 с.
11. Франк, С.Л. *Непостижимое* / С.Л. Франк // *Сочинения* / вступ. ст., сост., под. текста и примеч. Ю.П. Сенокосова. – Москва: Правда, 1990. – С. 183–559.
12. Никифоров, Н.К. *Петербургское студенчество и Влад. Серг. Соловьев* / Н.К. Никифоров // *Вестник Европы*. – 1912. – № 1. – С. 157–186.
13. Соловьев, В. *Pro et contra* / В. Соловьев; сост. В.Ф. Бойков. – В 2 т. – Санкт-Петербург: Изд-во РХГИ, 2002. – С. 389–416.
14. Соловьев, В. *Кризис западной философии (Против позитивистов)* / В. Соловьев. *Соч.* в 2 т. – 2-е изд. – Т. 2. – Москва: Мысль, 1990. – С. 3–138.
15. Кьеркегор, С. *Наслаждение и долг* / С. Кьеркегор. – Киев, 1994. – 495 с.
16. Кьеркегор, С. *О понятии иронии* / С. Кьеркегор // *Логос*. – Москва, 1993. – № 4. – С. 176–198.
17. Шлегель, Фр. *Эстетика. Философия. Критика: в 2-х т.* – Т. 1 / Фр. Шлегель / вступ. статья, пер. с нем. Ю.Н. Попова; примеч. Ал.В. Михайлова и Ю.Н. Попова. – Москва: Искусство, 1983. – 479 с.
18. Кьеркегор, С. *Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам»* / С. Кьеркегор / пер. с дат. Т.В. Щитцова. – Минск: И.П. Логвинов, 2005. – 752 с.
19. Кьеркегор, С. *Болезнь к смерти* / С. Кьеркегор // *Кьеркегор С. Страх и трепет: пер. с дат.* – Москва: Культурная революция, 2010. – С. 285–404.

20. Ключкина, Л.А. «Человек, ищущий веру в Бога» С. Кьеркегора как культурно-антропологический тип / Л.А. Ключкина // Дискурс. – 2023. – Т. 9, № 3. – С. 32–43.
21. Вышеславцев, Б.П. Кризис индустриальной культуры / Б.П. Вышеславцев (Репринт с издания Chekhov Publishing House. – 1953). – New York: Chalidze Publications, 1982. – 353 с.
22. Леонгард, Г. Технологии против человека / Г. Леонгард. – Москва: АСТ, 2018. – 320 с.
23. Полкинхорн, Д. Вера глазами физика: богословские заметки мыслителя «снизу-вверх» / Д. Полкинхорн. – Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. – 228 с.

References

1. Hegel G. V. *Filosofia religii*. Tom 1. [Philosophy of Religion. Vol.1]. Moscow, Mysl', 1977, 532 p.
2. Comte O. *Dukh pozitivnoi filosofii*. (Slovo o polozhitel'nom myshlenii) [The Spirit of Positive Philosophy. (A Word on Positive Thinking)]. Rostov-na-Donu, Feniks, 2003, 256 p.
3. Bourdeau M. *Auguste Comte*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2018, available at: <https://plato.stanford.edu/entries/comte/>.
4. Veblen T. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. New York, The Macmillan Company, 1899, 184 p.
5. Bourdeau M., Pickering, M., and Schmaus, W., (eds.). 2018, *Love, Order & Progress: The Science, Philosophy and Politics of Auguste Comte*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 416 p.
6. Mill D.S. *Ogiust Kont i pozitivizm* [Auguste Comte and positivism]. Moscow, Izdatel'stvo LKI 2017, 176 p.
7. Spencer G. *O prichinakh moego raznoglasia s O. Kontom* [On the Causes of My Disagreement with O. Comte]. Saint Petersburg, Tipografiia Aktsionernogo obshchestva "Slovo", 1906, 141 p.
8. Huell W. *Kont i pozitivizm* [Comte and positivism]. *Epistemology and Cognition*, 2017, vol. 54, no. 4, pp. 209–224.
9. Mill D. S. *Avtobiografiia* [Autobiography]. Moscow, Izdanie magazina «Knizhnoe delo», 1896, 197 p.
10. Spencer G. *Osnovnye nachala* [Fundamental Principles]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo L.F. Panteleeva, 1899, 467 p.
11. Frank S.L. *Nepostizhimoe* [The Incomprehensible]. *Sochineniia* [Works]. Moscow, Pravda, 1990, pp. 183-559.
12. Nikiforov N.K. *Peterburgskoe studenchestvo i Vlad. Serg. Solov'ev* [St. Petersburg students and Vlad. Serg. Soloviev]. *Vestnik Evrope*, 1912, no. 1, pp. 157–186.
13. Soloviev V. *Pro et contra*. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta, 2002, pp. 389-416.
14. Soloviev V. *Krizis zapadnoi filosofii (Protiv pozitivistov)* [The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)] *Sochineniia*. Tom 2 [Works.Vol.2]. 2nd ed. Moscow, Mysl', 1990, pp. 3-138.
15. Kirkegaard S. *Naslazhdenie i dolg* [Pleasure and duty]. Kiev, 1994, 495 p.
16. Kirkegaard S. *O poniatii ironii* [On the concept of irony]. *Logos*. Moscow, 1993, no. 4, pp. 176-198.
17. Schlegel. Fr. *Estetika. Filosofii. Kritika*. Tom 1 [Aesthetics. Philosophy. Criticism. Vol. 1]. Moscow, Iskusstvo, 1983, 479 p.
18. Kirkegaard S. *Zakliuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokham»* [Concluding unscientific afterword to the "Philosophical crumbs"]. Minsk, I. P. Logvinov, 2005, 752 p.
19. Kirkegaard S. *Bolezn' k smerti* [The Sickness Unto Death]. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Mscow, Kul'turnaia revoliutsiia, 2010, pp. 285-404.
20. Klyukina L. A. «Chelovek, ishchushchii veru v Boga» S. K'erkegora kak kul'turno-antropologicheskii tip ["A Man Seeking Faith in God" by S. Kierkegaard as a Cultural-Anthropological Type]. *Dicourse*, 2023, vol. 9, no. 3, pp. 32–43.
21. Vysheslavtsev B.P. *Krizis industrial'noi kul'tury* (Reprint s izdaniia Chekhov Publishing House. – 1953) [Crisis of Industrial Culture (Reprint from Chekhov Publishing House. – 1953)]. New York, Chalidze Publications, 1982, 353 p.
22. Leonhard G. *Tekhnologii protiv cheloveka* [Technologies against Man]. Moscow, Izdatel'stvo AST, 2018, 320 p.
23. Polkinghorne D. *Vera glazami fizika: bogoslovskie zametki myslitelia «snizu-vverkh»* [Faith through the Eyes of a Physicist: Theological Notes of a Bottom-Up Thinker]. Moscow, Bibleisko-bogoslovskii institut sviatogo apostola Andreia, 1998, 228 p.