

УДК 141

DOI: 10.17223/1998863X/55/8

Е.С. Гизбрехт, Н.А. Тарабанов

СОВРЕМЕННЫЙ ЭКУМЕНИЗМ И ПРОСВЕЩЕНЧЕСКИЙ КУЛЬТ РАЗУМА

Рассматривается влияние просвещенческого культа разума на современный экуменизм. Посредством анализа просвещенческого культа разума и рецепции философии Просвещения в постмодернизме становится ближе одна из сторон явления – экуменизм как встреча с радикально иным.

Ключевые слова: экуменизм, Просвещение, разум, постмодернизм, сверхъестественное.

В настоящее время экуменизм является актуальной темой социально-философских исследований: в частности, предпринимаются попытки изучить его в качестве проявления диалогичности религиозного сознания [1], составляющей глобализационных процессов [2]. Интерес к данному феномену связан, вероятно, с тем, что распространение экуменистических идей начиная со второй половины XX в. является частью глубокой культурной трансформации, проникнутой влиянием постмодерна. Вместе с тем исследование более ранних истоков современного экуменизма представляется значимым, так как оно могло бы в перспективе прояснить суть данного явления.

Постмодернизм провозглашает равенство дискурсов, и вследствие этого познавательные претензии к религии больше не должны служить фактором религиозного (само)определения. Вместо этого современность преподносит требование эффективности [3], которое задает рамки для попыток осмысления и реформирования религии. Следствием изменившейся парадигмы является актуализация экуменистических идей, которые призваны способствовать миру в глобальном мире и поддерживать декларируемый постмодерном плюрализм [4]. Это представляется возможным благодаря экуменистическим проектам, которые рассматривают возможность нахождения общей платформы, объединения не только конфессий, но и религий. Такие проекты также объединяются термином «суперэкуменизм», или «радикальный религиозный плюрализм» [5]. К этой тенденции относятся работы John Caputo, John Hick, Lucien Richard, Harold Coward, Paul Francis Knitter и др.

Такой экуменизм может стремиться к размытию и даже элиминированию сверхъестественного, поскольку эта процедура необходима для приведения разных религий к общему теоретическому знаменателю. Например, J. Caputo, создавая проект внеконфессиональной религии, намеренно отказывается от понятия «сверхъестественное» и фокусируется на поиске религиозного в каждом человеке [6]. Тем не менее попытки соединения различных вероучений в общем интеллектуальном проекте могут быть полезны для философии религии, которая нуждается в возможности говорить о религии как о сущностно едином явлении. Вместе с тем попытки дистанцировать религию от

сверхъестественного выглядят контринтуитивными, и происхождение данной идеи следует, вероятно, искать в истоках экуменизма.

Поскольку протестантский теологический дискурс конца XIX в., существенно повлиявший на облик современного экуменизма [7], был определен предшествующим развитием протестантских идей, неразрывно связанных с Просвещением, целесообразным представляется исследование влияния особенностей данной эпохи на современный экуменизм. Кроме того, наиболее ранние проявления экуменизма относятся к XVII в. [8], а значит, они также могли претерпеть влияние просвещенческих идеалов.

Просвещение характеризуется культом разума, который, как полагали просветители, способен и должен принести позитивные социальные изменения, обеспечить счастье как можно большему числу индивидов. Это диктовало необходимость оценки и трансформации такого влиятельного социального института, как религия, с позиции разума. Современный экуменизм вполне соответствует данной стратегии, поскольку он существует (точнее, воспроизводится) в форме скорее сознательно осуществляемого социального изменения, чем внутренне присущего религиям и религиозности импульса. Просветители могли рассматривать экуменизм как один из способов сделать религию инструментом миропреобразования.

Проследить эту тенденцию можно путем анализа проблемы соотношения языка и религии в работах просветителей, так как культ разума являлся частью в том числе и эпистемологической программы Просвещения, а познание представляет собой деятельность, которая неизбежно связана с оперированием знаками, т.е. с использованием языка.

Язык и социальный критицизм. Критика религии в философии Просвещения

Рассмотрение философии Просвещения в контексте проблемы соотношения языка и религии требует анализа воззрений просветителей на роль языка в функционировании социума, так как во многом религия рассматривается представителями данной интеллектуальной традиции в фокусе ее общественных задач.

Ж. Старобинский высказывается о связи языка и общества у Руссо следующим образом: «Руссо утверждает, что язык не развивается изолированно. Он изменяется вместе с человеком и обществом» [9. С. 297]. Впрочем, эта цитата могла бы быть применена к описанию не только творчества Руссо, но и работ философов-просветителей в целом: в рамках данной традиции анализ языка выступает необходимым элементом анализа социальной реальности, так как возникновение языка связано с потребностью в коммуникации, т.е. с социальной потребностью.

Однако процесс объединения людей в общество, осуществляемый одновременно (или отождествляемый) с развитием человеческого языка (языка, обладающего иным функционалом и иными характеристиками, чем язык нечеловеческих животных), не является гомогенизацией. Напротив, лингвистически формируемая социальность оборачивается конструированием (или обострением) неравенства. Кроме того, сама история языка демонстрирует, что язык использовался как средство доминирования. Изначальная ситуация безмолвия (естественное состояние, описанное Руссо) сменяется политическим язы-

ком (языком, который служит убеждению), а далее язык становится орудием насилия, потому что вместо действительного убеждения он обращается на службу трансформирующейся социальности, которая отмечена несправедливостью, неравенством.

В работе Руссо «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» цивилизованное, т.е. социальное, состояние немислимо без неравенства. Так, «гражданское состояние» связано с ослаблением естественного чувства сострадания, и на место этой природной добродетели приходит закон – добродетель социальная. Закон представляет собой результат соглашения, он фиксирует состояние взаимозависимости людей, которое принесла с собой цивилизация, закрепляет политическое неравенство (т.е. условное неравенство, которое, в отличие от естественного или физического неравенства, зависит от соглашения или утверждается с его помощью). Язык является средством установления закона, потому что он является посредником в коммуникации [10].

Помимо социально-политического и этического смысла, антитеза природного и культурного (естественного и цивилизованного состояния) в творчестве Руссо имеет познавательное измерение. Так, предполагается, что доязыковое состояние (состояние, в котором подлинно человеческий язык еще не развился) является эпистемически более ценным, так как создает верное соотношение между субъектом и реальностью, формируя у первого действительные ощущения (т.е. ощущения, которые продиктованы тем, на что в самом деле направлен интерес человека). Также в таком состоянии не приходится оперировать абстрактными понятиями, которые нередко очень далеки от породивших их ощущений.

У Гельвеция же возникновение языка в первом приближении рассматривается как позитивное явление: язык позволяет перейти от состояния всеобщей вражды к объединению людей в общество, возможное благодаря принятию законов, соглашений, которые служат установлению справедливости, т.е. состояния, выгодного для как можно большего числа людей. Однако сама по себе справедливость (и добродетель в целом) не являются тем, что влечет к себе людей: напротив, для соблюдения соответствующих моральных требований необходима либо надежда на вознаграждение, либо страх неприятностей, которые последуют за несоблюдением этих требований [11].

Таким образом, в работах просветителей социальный критицизм сопряжен с языковым анализом. Для просветителей язык выступает инструментом доминирования: его возникновение связано с конструированием неравенства.

Далее, осмысление религии в философии Просвещения во многом осуществляется в рамках стратегий социального критицизма. Особенно это заметно в трактате Гельвеция «О человеке», где отмечается, что, несмотря на необходимость добродетели как ценности, которая приносит пользу обществу, в рамках христианского мировосприятия добродетель понимается как приверженность самоистязанию, ведущая человека к индивидуальному, а не коллективному благу. По мнению Гельвеция, причиной такого положения вещей является неопределенность значения слов (не только слова «добродетель», но и слов «хороший», «интерес» и т.д.), т.е. несовершенство языка [11].

Можно отметить, что в рамках данного рассуждения религия понимается как то, что должно быть оправдано социальным благом, т.е. утилитаристски.

Подобная мысль встречается и у Руссо в «Рассуждении о происхождении... неравенства...», где религия описана как то, что закрепило и установило священный характер верховной власти при переходе от естественного к цивилизованному состоянию человека (так, П. де Ман обращает внимание на тесную взаимосвязь религиозного и политического в текстах Руссо [12]).

Ответом на недостатки религии может быть ее реформирование в соответствии с принципами разума. Осуществляя данную стратегию, Гельвеций приходит к проекту «универсальной религии»: «Универсальная религия может основываться на принципах вечных, универсальных и таких, которые, будучи, подобно теоремам в геометрии, доступны самым строгим доказательствам, заимствуются из самой природы человека и вещей» [11. С. 45]. Вместе с тем такая религия понимается как реализация смысла человека, потому что она выступает средством приобщения к нравственности. Предполагается, что человек, которому дана способность к чувственному познанию, а также память (следовательно, и разум), должен при помощи деятельности своего познавательного аппарата прийти к морали. Универсальная религия является звеном этого пути, так как ее сутью является нравственность.

Вместе с тем религия в ее стихийной форме (т.е. в том виде, в котором она сформирована к данному моменту) далека от требований разума, она является набором предрассудков. Предрассудки – это, собственно, то, что относится к сверхъестественному. Далекие от разумного понятия добродетели, религиозные предписания, равно как и обряды, являются только средством от скуки. Таким образом, налицо двойственность актуальной (негативно оцениваемой) и потенциальной (основанной на началах разума и служащей добродетели) религии.

Итак, осуждение сущности и установлений современного просветителям общества связано в их работах с анализом языка, возникновение которого закрепляет отношение господства-подчинения, неравенства. В рамках социального анализа просветителей религия тоже выступает объектом пересмотра. Предполагается, что данный социальный институт не соответствует своей функции (обеспечивать общее благо), а выполняет случайные или негативно оцениваемые задачи. Критика религии также может быть связана с анализом языка (как это демонстрируется Гельвецием).

Рецепция философии языка эпохи Просвещения (в контексте проблемы языка и религии) в постмодернизме

Отношение философии постмодернизма к философии Просвещения может быть рассмотрено на примере работ де Мана («Аллегории чтения: фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста») и Старобинского («Руссо и истоки языка»). Специфика постмодернистского прочтения в этих текстах заключается в реализации стратегии деконструкции. План содержания сопоставляется с планом выражения таким образом, что это сопоставление позволяет выявить периферийные моменты текста, которые могут быть восприняты классическими толкователями как внутренние противоречия, отклонения от основной линии повествования и т.д. Таким образом, предлагаемое постмодернистами прочтение осуществляется с использованием эстетических категорий, текст сначала «разбирается», затем «собирается».

Применение данной стратегии оборачивается переосмыслением проблемы возникновения языка у Руссо. Если при прочтении «Опыта о происхождении языков...» создается впечатление, что язык (изначально жестовый) возник как средство коммуникации с себе подобными (генеалогический аспект) [13], то в «Рассуждении о происхождении... неравенства...» ситуация возникновения языка (метафорического) представлена, скорее, как миф. Руссо пишет, что человек, впервые заметив другого человека, назвал его гигантом, так как ему показалось, что визави огромен. Де Ман отмечает, что такое искажение – следствие страха, который был первым впечатлением человека, увидевшего другого, подобного себе [12]. Страх отражает недоверие (что, если это существо только обманывает своим сходством со мной, а на самом деле оно опасно для меня?), а его метафорическая фиксация в акте именования превращает это внутреннее чувство в факт [9].

Таким образом, постмодернистский анализ текста Руссо позволяет выявить присутствие не просто другого, но Другого в философии языка просветителей. Это означает, что язык следует понимать не просто как средство коммуникации (данный взгляд был отражен выше в обсуждении социального критицизма просветителей), а как попытку фиксации опыта столкновения с радикально иным. Переход от именования другого человека «гигантом» к именованию его «человеком» является способом разрешить страх, вызываемый чуждостью Другого, и в этом переходе Другой становится другим, т.е. категоризируется в соответствии с принципом сходства, а не с принципом различия с субъектом, теряет свою радикальную инаковость.

Здесь возможна аналогия с ситуацией встречи с религией, которая осуществляется в мышлении просветителей и отчасти актуальна для современности. Изначальный анализ стихийной религии просветителями сопряжен с поиском в ней привычного порядка, т.е. социальных функций. Например, Гельвеций называет религию лекарством от скуки, Руссо видит в ней закрепление властных отношений и т.д. Но вместе с тем просветителям, сторонникам рационального устройства общества, дискурс, построенный на идее сверхъестественного, абсолютно чужд: их собственная теория имеет дело исключительно с естественным в различных его проявлениях. Это ощущение чуждости, инаковости диктует потребность преобразования религии. Проявлением этой потребности и является создание экуменистических проектов.

Вероятно, специфика философского осмысления религии в философии эпохи Просвещения продиктована именно этим ощущением чуждости, радикальной инаковости предмета исследования. Подобно тому как это происходило в ситуации встречи человека с человеком, первая реакция на религию (в ее неразрывной связи со сверхъестественным) – страх. На первый взгляд кажется, что проявлением просвещенческого страха перед религией является встречающееся в работах философов этой эпохи понимание религии как угрозы, проводника или фиксации опасных или ненужных тенденций (у Руссо, например, верховной власти). Вместе с тем такое понимание религии похоже, скорее, на вытеснение подлинной причины страха: сверхъестественное как будто обходится стороной в работах просветителей, должного внимания ему не уделяется.

Но предпринимается и попытка освободиться от страха, вызванного переживанием инаковости, и этой попыткой является идея универсальной рели-

гии, в которой сверхъестественное элиминировано (потому что формы представления сверхъестественного составляют специфику каждой отдельной религии), но зато гипостазирован этический аспект (причем этика является продуктом познавательной деятельности) и прослеживается политическая причина для существования такой религии. (Примечательно, что конструирование универсальной религии камуфлируется утверждением естественности такой формы религиозности.) В целом любая просвещенческая попытка основанного на принципах разума реформирования религии может быть истолкована как служащая данной цели.

Итак, постмодернистское прочтение текстов Руссо позволяет понять язык как переход от опыта встречи с радикально иным до его присвоения, т.е. реформирования. Эта стратегия присвоения, как представляется, и осуществляется в экуменистическом проекте эпохи Просвещения.

Итоги

Исследование просвещенческих истоков современного экуменизма может быть сфокусировано на особенностях философии языка Просвещения в контексте проблемы соотношения языка и религии. В соответствии с вышесказанным философия языка эпохи Просвещения тесно связана с социальным критицизмом. В рамках социального анализа осмысливается и религия, которая, по мнению просветителей, не обеспечивает общего блага, но может быть соответствующим образом реформирована. Так рождается экуменистический по существу проект универсальной религии.

Просвещенческая философия религии повлияла на образование некоторых специфических черт современного экуменизма. В частности, понимание религии как того, что должно служить общему благу, справедливости, и идея реформирования религии в соответствии с требованиями разума оказались актуальными и в настоящий момент [4]. Полное элиминирование сверхъестественного не всегда характерно для работ современных экуменистов, однако задача универсализации религий диктует необходимость размыwania сверхъестественного, так как представление о нем составляет своеобразие религий. Выделенные особенности, как представляется, берут свое начало в просвещенческом культе разума.

Также анализ постмодернистской рецепции философии языка просветителей позволяет увидеть некоторые экуменистические проекты как встречу просвещенческого дискурса с радикально иным, т.е. со сверхъестественным. Реформы религии (в том числе и экуменизм) призваны противостоять страху сверхъестественного, присвоив религию, т.е. сделав ее не вполне соответствующей собственной сущности.

Литература

1. Излученко Т.В. Социально-философский анализ диалогичности религиозного сознания : дис. ... канд. филос. наук. Красноярск, 2014. 157 с.
2. Алескерова С.Э. Роль экуменизма в процессах глобализации: на примере современной России : дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2009. 151 с. URL: <https://www.dissercat.com/content/rol-ekumenizma-v-protsessakh-globalizatsii-na-primere-sovremennoi-rossii> (дата обращения: 15.05.20)
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М. : Ин-т эксперим. социологии, 1998. 160 с.

4. Charlesworth M. Ecumenism between the world religions // *Sophia*. 1995. Vol. 34, № 1. P. 140–160.
5. Шохин В.К. Теология: введение в богословские дисциплины. М. : ИФ РАН, 2002. 120 с.
6. Caputo J. On Religion. London : Thinking in action, 2001. 147 p.
7. Irvin D.T. Specters of a New Ecumenism: In Search of a Church “Out of Joint” // *Religion, Authority, and the State. Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue*. New York : Palgrave Macmillan, 2016. P. 3–32.
8. Манзюк В.И. Генезис католической модели экуменизма // *Научные ведомости Белгородского государственного университета. Философия. Социология. Право*. 2010. Вып. 13, № 14 (85). С. 253–256.
9. Старобинский Ж. Руссо и истоки языка // *Поэзия и знание: история литературы и культуры*. М. : Языки славянской культуры. 2002. Т. 1. С. 289–313.
10. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // *Об общественном договоре. Трактаты*. М. : КАНОН-Пресс, 1998. С. 51–150.
11. Гельвеций К.А. О человеке // *Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1974. Т. 2. С. 5–568*.
12. Ман де П. Аллегории чтения: фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1999. 368 с.
13. Руссо Ж.-Ж. Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании // *Избранные сочинения : в 3 т. М. : Педагогика. 1981. Т. 1. С. 221–267*.

Evgeniya S. Gizbrekht, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: ev.gizbrekht@gmail.com

Nikolay A. Tarabanov, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: nikotar@mail.tsu.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2020. 55. pp. 70–77.

DOI: 10.17223/1998863X/55/8

MODERN ECUMENISM AND THE CULT OF REASON OF THE ENLIGHTENMENT PERIOD

Keywords: ecumenism; Enlightenment; reason; postmodernism; supernatural.

The interest in ecumenism in socio-philosophical research is probably associated with the fact that the spread of ecumenical ideas since the second half of the 20th century is a part of a postmodern cultural transformation. Modern ecumenism, including projects of unification of religions, may try to erode or eliminate the supernatural, since it defines the particularity of a religion and, therefore, prevents the unification of religions. The complex attitude to the supernatural, demonstrated by modern ecumenist projects, seems to be connected with the Enlightenment cult of reason, which not only dictated the need for social reform on a rational basis, but was also imbued with the fear of the irrational (including the supernatural). Thus, the origins of modern ecumenism can be seen in the cult of reason of the Enlightenment period. The study of the Enlightenment origins of modern ecumenism can be focused on the peculiarities of the philosophy of language, especially on the problem of the relation between language and religion. The philosophy of language of the Enlightenment is associated with social criticism. Within the framework of social analysis, religion is also comprehended: according to the Enlighteners, it does not provide for the common good, but can be transformed. This is the description of the ecumenical project of a universal religion of the Enlightenment. The philosophy of the Enlightenment gave modern ecumenism a few features: (1) the idea of morality as a result of cognitive activity, i.e., a link between ethics and epistemology; (2) the recognition of the need to reform religion on a rational basis; (3) the understanding of religion as justice; (4) the erosion or elimination of the supernatural. The analysis of the postmodern formulation of the philosophy of language also allows seeing some ecumenical projects as a “meeting” of the Enlightenment discourse with the radically different, i.e., the supernatural. The reforms of religion (including ecumenism) commit to resist the fear of the supernatural by appropriating religion, making it quite inconsistent with its essence.

References

1. Izluchenko, T.V. (2014) *Sotsial'no-filosofskiy analiz dialogichnosti religioznogo soznaniya* [Socio-philosophical analysis of the dialogism of religious consciousness]. Philosophy Cand. Diss. Krasnoyarsk.

2. Aleskerova, S.E. (2009) *Rol' ekumenizma v protsessakh globalizatsii: na primere sovremennoy Rossii* [The role of ecumenism in globalization: a case study of modern Russia]. Philosophy Cand. Diss. Rostov-on-the Don. [Online] Available from: <https://www.diss-cat.com/content/rol-ekumenizma-v-protsessakh-globalizatsii-na-primere-sovremennoi-rossii> (Accessed: 15th May 2020).
3. Lyotard, J.-F. (1998) *Sostoyanie postmoderna* [The state of postmodernism]. Moscow: Institute of Experimental Sociology.
4. Charlesworth, M. (1995) Ecumenism between the world religions. *Sophia*. 34(1). pp. 140–160. DOI: 10.1007/BF02772453
5. Shokhin, V.K. (2002) *Teologiya: vvedenie v bogoslovskie distsipliny* [Theology: an introduction to theological disciplines]. Moscow: RAS
6. Caputo, J. (2001) *On Religion*. London: Thinking in action.
7. Irvin, D.T. (2016) Specters of a New Ecumenism: In Search of a Church “Out of Joint”. In: Lefebure, L.D. (ed.) *Religion, Authority, and the State. Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue*. New York: Palgrave Macmillan. pp. 3–32.
8. Manzyuk, V.I. (2010) Genesis of catholic model of ecumenism. *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo – Belgorod State University Scientific Bulletin. Philosophy. Sociology. Law*. 14(85). pp. 253–256.
9. Starobinski, J. (2002) *Poeziya i znanie: Istoriya literatury i kul'tury* [Poetry and knowledge: History of literature and culture]. Vol. 1. Translated from French. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury. pp. 289–313.
10. Rousseau, J. J. (1998) *Ob obshchestvennom dogovore. Traktaty* [On the Social Contract. Treatises]. Translated from French. Moscow: KANON-Press. pp. 51–150.
11. Helvetius, C.A. (1974) *Sochineniya: v 2 t.* [Writings: in 2 vols]. Vol. 2. Translated from French. Moscow: Mysl'. pp. 5–568.
12. Man, P. de (1999) *Allegorii chteniya: Figural'nyy yazyk Russo, Nitsshe, Ril'ke i Prusta* [Allegories of reading: Figurative language of Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust]. Translated from French by S. Nikitin. Ekaterinburg: Ural State University.
13. Rousseau, J.J. (1981) *Izbrannye sochineniya: v 3 t.* [Selected Works: in 3 vols]. Vol. 1. Translated from French. Moscow: Pedagogika. 1981. pp. 221–267.