



References

1. Serikova T. Yu. Istoriya formirovaniya ponyatiya «obraz» v gumanitarnom znaniy (The history of the concept of «image» in the humanities). *Mir nauki, kultury, obrazovaniya* (The world of science, culture and education), 2010, no. 4, pp. 54–56.
2. Silnova Ye. I. *Sotsialnyy obraz Rossii v istoricheskoy dinamike: avtoref. dis. ... d-ra filos. nauk* (Social image of Russia in the historical dynamics: abstract of thesis of the doctor phil. sciences). Saratov, 2013. 44 p.
3. Gostev A. A. Aktualnyye mezhdistiplinarnyye problemy izucheniya obraznoy sfery cheloveka (Actual problems of interdisciplinary study shaped the scope of human rights). *Mir Psikhologii* (World of Psychology), 2009, no. 4, pp. 196–206.
4. Gostev A. A. *Psikhologiya vtorichnogo obraza (subyekt, fenomenologiya, funktsii: dis. ... d-ra psikhol. nauk* (The psychological of the secondary image {subject, phenomenology, functions}: dis. of the doctor psychol. sciences). St.-Petersburg, 2002. 396 p.
5. Sokol V. B. Komparativnyy analiz fenomenologii E. Gusserlya i teisticheskoy vedanty Dzhivy Gosvami (Comparative analysis of the phenomenology of Husserl and theistic Vedanta of Jiva Goswami). *Istoricheskiye, filosofskiyе, politicheskoye i yuridicheskoye nauki, kulturologiya i iskusstvovedeniye. Voprosy teorii i praktiki* (Historical, philosophical, political and law sciences, culturology and study of art. Issues theory and practice), 2011, vol. 1, no. 8 (14): in 4 parts. Part 1, pp. 183–188.
6. Inishev I. N. Fenomenologiya kak teoriya obraza (Phenomenology as the theory of the image). *Logos* (Logos), 2010, vol. 78, no. 5, pp. 196–204.
7. Izmaylov E. Kh. *Nesimmetrichnaya dialektika: put k sovershennomu razumu* (Asymmetric dialectic: the path to perfect mind). Moscow, 2006, 80 p.
8. Reznik Yu. M. Bytiye cheloveka kak realnost: urovni postizheniya (Human existence as a reality: the levels of comprehension). *Voprosy sotsialnoy teorii* (Issues of social theory), 2011, vol. 5, pp. 52–82.
9. Sokol V. B. *Soznaniye protiv myshleniya: fenomenologicheskoye issledovaniye* (Consciousness versus thinking: a phenomenological study). Tyumen, 2013. 440 p.

УДК 101.1:316

«ВТОРАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ» В ЭПОХУ «КОНЦА ИСТОРИИ»

Рахметов Рашит Рашитович — аспирант кафедры философии, Саратовский государственный технический университет
E-mail: rahmetovrashit@gmail.com



На материале современной культуры обосновывается, что «вторая религиозность» («ресакрализация»), имея черты сходства с ранней мифологической эпохой, одновременно с этим и противоположна ей в различных аспектах. Доказывается, что специфика «второй религиозности» в европейской культуре заключается в тенденции синтеза религиозно-мистических учений с естественно-научной идеей эволюции. «Вторая религиозность» характеризуется универсалистскими тенденциями объединения мировоззренческих концепций различного рода. Данная особенность отражается как в синтезе науки и религии, так и в объединении различных сакральных учений. В период «второй религиозности» наблюдается также трансформация традиционных сакральных ориентиров. Подобное наблюдается также и на примере эпохи заката таких культур, как греко-римская в поздней Античности и русская накануне Октябрьской революции.

Ключевые слова: «вторая религиозность», ремифологизация, ресакрализация.

DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-1-43-47

У истоков рождения всякой культуры стоит мифологическая эпоха, и культура вновь возвращается к мифу в фазе своего заката. Такое возвращение культуры в лоно породившего ее мифа

О. Шпенглер назвал «второй религиозностью». В современной философии этот процесс называется *ресакрализацией* и *ремифологизацией*, а фаза заката маркируется как «*конец истории*». В этом смысле период «второй религиозности» *противоположен* ранней мифологической эпохе, поскольку свидетельствует не о рождении, а о завершении культуры, когда «усталая, раздосадованная и холодная, она теряет радость жизни и – как в римскую императорскую эпоху – из тысячелетнего света вождедеет обратно к мраку прадушевной мистики, к материнскому лону, к могиле. Таково волшебство “второй религиозности”» [1, с. 266].

Одной из отличительных черт «второй религиозности» являются *универсалистские тенденции синтеза* и тяготение к своеобразной *синтетической сакральности*. Это проявляется в попытках как синтеза науки и религии, так и объединения всех существующих религий. Причем этот синтез осуществляется на фоне обращения к *мистицизму* и на почве мистицизма. Тяготение к мистицизму также глубоко симптоматичное



явление, возникающее на закате культурно-исторического типа и являющее собой одну из характерных черт «второй религиозности». Разумеется, мистические учения имеют место во всякий период существования религии, но господствующими они становятся именно в период «второй религиозности». Стоит напомнить, что подобный синтез на почве мистицизма неоплатоников был и в период поздней античности.

На наш взгляд, связь между мистицизмом и религиозностью эпохи заката объясняется следующим: путь мистицизма, по самой своей сути, – весьма специфическая стратегия соединения с Богом. Дело в том, что мистицизм связан с пафосом *развоплощения тварного мира*: возвращением к тому единству с Богом, которое было до сотворения; возвращением в единство первонеразличенности, когда Бог еще не воззвал из бездны «Ничто» образы сотворенных Им вещей. Таким образом, в мистицизме единение с Богом совершается через обращение в «Ничто», – то самое «Ничто», из которого мир создавался и в котором исчезают все различия. По словам одного из ярчайших представителей мистицизма, «...нет у души более близкого доступа к божественной природе, как «Ничто» <...> чтобы стать равной Богу, не должна ли душа обратиться в Ничто?» [2, с. 102]. Неомистические тенденции наблюдаются в современном естествознании: сами физики нередко отмечают аналогию между холономными и бутстрап-концепциями и мистикой пустоты в даосизме и буддизме.

Это – общие соображения, касающиеся мистицизма «второй религиозности». А теперь обратим внимание на специфику мистицизма, характерную для европейской «второй религиозности»: именно европейской, и никакой другой культуры. Неомистические учения, возникающие в фазе «второй религиозности» европейской культуры, имеют некий неповторимый лик, специфику, отличающую их от «второй религиозности» других культурно-исторических типов. «Вторая религиозность» европейской культуры уникальна в той же мере, в какой европейская культура отличается от других, получивших название *культур традиционного типа*. Уникальность европейского пути развития связана с идеей прогресса и ориентацией на постоянные нововведения («инновации»), в противовес культурам традиционного типа, ориентированным на «вечное возвращение» к прошлому. Уникальность «второй религиозности» европейской культуры заключается в своеобразном *синтезе мистических учений с идеей эволюции*.

Сегодня наметился встречный процесс: 1) тенденция интерпретации эволюционизма

в русле теологических концепций (М. Бихи, Ф. Коллинз, М. Шерман); 2) тенденция превращения эволюционизма в некое подобие религиозной доктрины. В том числе, намечается некая парадоксальная корреляция между доктриной эволюционирующего человечества и оккультизмом. Как замечает Ю. М. Дуплинская, «доктрина *эволюционирующего человечества* приобретает сегодня статус «религии XXI века», которая пытается конкурировать с традиционными религиями» [3, с. 150].

Тенденция превращения учения об эволюционном совершенствовании *homo sapiens* в некую альтернативу христианству, а значит в своего рода религию (как известно, противоположное – это «свое иное») истоком имеет учение о сверхчеловеке Ф. Ницше. Далее курс на эволюцию человечества начинают брать оккультные эзотерические учения. Прежде всего, это учение Е. Блаватской об эволюции человеческих «рас» (согласно этой доктрине, современная стадия развития человечества соответствует «пятой расе», от которой совершится переход к «шестой» расе). Хотя Блаватская, в отличие от Ф. Ницше, не противопоставляла своего учения христианству, а лишь считала, что дает новую «интерпретацию» всем существующим религиям в духе религиозного универсализма, все же можно заметить, что это учение предано анафеме со стороны христианской церкви.

На синтез науки и религии в русле эволюционистской интерпретации православия в начале XX в. претендовало такое направление русской религиозной философии, как *русский космизм* (В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский). Философия «космизма» также не признается ортодоксальным православием. В рамках западной религиозной философии синтез креационизма и эволюционного учения и эволюционистскую интерпретацию католической доктрины попытался осуществить П. Тейяр де Шарден. Поскольку эти концепции хорошо известны и не раз были предметом многочисленных исследований, мы опустим их детальное изложение и перейдем к обобщающему анализу.

Выделим некоторые общие моменты содержания этих концепций: с одной стороны, это мистико-пантеистические мотивы «Единого», «всеединства», «всего во всем», «всеобщей одушевленности», «разума, растворенного в каждой частичке универсума» и т.д. Примером может служить концепция панпсихизма К. Э. Циолковского: «Отзывчива всякая частица Вселенной. Мы думаем, что она также чувствительна <...> Только степень чувствительности разных частей Вселенной различная и непрерывно меняется от



нуля до неопределенно большой величины...» [4, с. 265]. Такого рода идеи являются типичными для мистицизма эпохи «второй религиозности», в этом сходство мистицизма эпохи «Заката Европы» и мистицизма поздней античности (неоплатонизма).

С другой стороны, это нетипичное и при-
сущее лишь Европе соединение мистицизма с эволюционной доктриной. В отличие от «Единого» неоплатоников, «Единое» европейского мистицизма мыслится «не только данным, но и заданным» в качестве «точки Омега» (П. Тейар де Шарден), к которой устремлен эволюционный процесс. Ведется речь о вступлении человечества в «качественно новый этап эволюционного процесса», который «не заканчивается на человеке». Говорится о том, что «элементарная гоминизация развивается в коллективную гоминизацию», направленную к слиянию сознаний в некое единое коллективное или космическое «сверхсознание», о «конвергенции всех сознаний», о «синтезе индивидуальных сознаний», о «синтезе сознаний наций и рас» в направлении «сверхмышления, то есть сверхперсонализации». В результате должно сформироваться «коллективное сознание», «планетарное сознание», «космическое сознание». Вместе с тем возможно и «коллективное тело», «коллективный организм некоей сверхперсоны», «тело единого человечества» [5, с. 305].

Теории такого рода находят свое продолжение в практике, прежде всего, это оккультные психотехники сплавления многих сознаний в единое «групповое», «коллективное» и т.п. сознание. Отличительной особенностью современного оккультизма является учение о построении «коллективного духовного тела», о коллективных оккультных практиках, которые приходят на смену индивидуальным.

В XXI в. чаяния «коллективной гоминизации» обретают новые возможности практической реализации. Оккультные психотехники «единого сознания» начинают подкрепляться техническими достижениями. Таким образом, намечается новый этап синтеза между оккультными и научными доктринами эволюции *homo sapiens*. Совершается переход от «романтических предчувствий» (каковыми являлись русский космизм или «сверхсознание» П. Тейара де Шардена) к технологическим проектам (реальным или утопическим, пока судить сложно). В фазе «нано-био-инфо-когно (NBIC) технологий» ведется речь о переходе от «хай тек» к «хай хьюм» технологиям. «Хай хьюм», в отличие от «хай тек» технологий, призваны не просто служить человеку, но совершить преобразование самого человека.

Конвергенция оккультной и технологической концепций эволюции вступает в новую фазу в рамках такого характерного течения, как *трансгуманизм* (термин введен ирано-американским футурологом Ф. М. Эсфендиари в 1966 г.). Трансгуманизм сегодня становится мощным течением, главной целью которого провозглашается бесконечное совершенствование человека на основе новейших достижений научно-технического прогресса. От человека – к «трансчеловеку», а далее – к «постчеловеку» – существу с невиданно расширенными физическими, психическими, интеллектуальными возможностями, вплоть до новых форм разумной жизни – «интегрированных сообществ», «голографических субъектов», «люденов» и т.п.

Особенно характерен в этом плане технопроект «Аватар», предложенный инициативной группой ученых, большинство которых из институтов Российской академии наук. Само по себе название, позаимствованное из древневосточных учений, уже указывает на некую смычку с оккультной концепцией эволюции. Этот технопроект предусматривает создание искусственного тела человека и включает такие направления, как «Аватар А» (небиологическое антропоморфное искусственное тело человека, дистанционно управляемое через интерфейс «мозг-компьютер»), «Аватар Б» (создание искусственного тела, пригодного для трансплантации в него головного мозга человека в конце жизни), «Аватар В» (создание методики переноса нематериальной структуры сознания человека в полностью искусственное тело) и «Аватар Г» (создание тела из нанороботов и тела-голограммы). Налицо параллель между неосозаемым «телом-голограммой», о формировании которого ведет речь технологическая эволюция, и «тонкими телами», об эволюции которых говорит современный оккультизм.

В этом плане характерным является также высказывание одного современного оккультного восточного гуру: «Всегда было очевидно, что сложность этого (т.е. духовного. – Р.Р.) пути устанавливает весьма жесткие рамки и критерии для тех, кто вступает на этот путь, и что этот путь всегда открыт только для созревших, чистых, возвышенных, избранных, благословленных, готовых, самых лучших. Он не для всех, а для тех, кого именуют “садху”, “людьми Пути”, тех, кто идет по божественному, святому Пути эволюции. Но что же делать тем 99% остальным, тому большинству, кто не является садху и не способен к аскезе, медитации, подвижничеству? Есть ли для них другой доступный путь в масштабах общества? Есть.



Этот путь – биотехнологическая энергоинформационная революция. Этот путь мог бы соединить духовный путь древних святых с современными материальными технологиями и наукой» [6].

Итак, оккультная и технологическая концепции эволюционирующего человечества уже не противопоставляются друг другу, как это было ранее, а сливаются в единое русло доктрины эволюционирующего человечества как некоей глобальной «религии XXI века».

Сделаем обобщение: «вторая религиозность», возникающая на закате данного культурно-исторического типа, может напоминать миф, стоявший у его истоков. Но вместе с тем она может подменить, сместить и даже перевернуть смысловые акценты там, где создается видимость возвращения к истокам. Так тени, возникающие на закате, могут напомнить возникающие на рассвете, но ориентация света и тени на рассвете и на закате противоположны друг другу. Сакральные учения в фазе «второй религиозности» в ряде аспектов *перевернуты* по отношению к исходной сакральной традиции. Это отчасти относится и к христианству, которое в фазе «второй религиозности» имеет тенденцию расстановки акцентов, противоположных раннему христианству. Аспекты противоположности мы усматриваем в следующем.

1. В период «второй религиозности» преобладают *универсалистские тенденции* объединения «всего и вся». Эти тенденции являют себя как в *тенденции синтеза науки и религии*, так и в *объединении различных сакральных учений*, в том числе восточных и западных. Подобные тенденции синтеза наблюдались в эпоху поздней античности, накануне *заката* греко-римской культуры. Попытки синтеза науки и религии имели место также в русской философии Серебряного века, накануне русской революции, которая тоже ознаменовала своего рода «закат» определенного периода русской культуры. Нарастание такого рода тенденций совершается и в современном мире. В период же раннего христианства, напротив, подчеркивался *уникальный, глубоко парадоксальный и не сводимый ни к чему иному характер нового учения*, которое, по словам апостола Павла, «для иудеев – соблазн, а для эллинов – безумие».

2. В период «второй религиозности» делается в той или иной форме *акцент на «Едино»*: «*соборной*», *коллективной духовности*. В период же раннего христианства, напротив, *преобладали идеи избранничества*. Впрочем, сходную закономерность можно констатировать в развитии не только христианства, но и сакральных учений

Востока. Например, в ранний период буддизма также преобладала идея индивидуального освобождения, в отличие от возникших позже Махаяны, а также популярных в наше время «чань» и «дзэн»-модификаций.

3. В период «второй религиозности» происходит *«переворачивание» традиционных сакральных ориентиров*. В универсалистских учениях эволюционистского толка переворачивание традиционных сакральных учений совершается в следующем отношении: во всех традиционных сакральных учениях речь ведется только о *деволюционных и деструктивных*, но никак не об *эволюционных* изменениях, которым подвержена тварная реальность, как только она начинает отдаляться от истоков творения: это опять же касается как христианства, так и древневосточных традиций. Так, первая из четырех «*благородных истин*» буддизма гласит, что «все есть страдание», поэтому все традиционные восточные учения – и индуизм, и буддизм – могут вести речь только об освобождении от сансары, но никак не об эволюции в её рамках. Сансара в древневосточных сакральных традициях может рассматриваться только в качестве клетки, из которой должен вырваться человек, но ни в коей мере не в качестве «эволюционного совершенствования».

Итак, можно констатировать парадокс: рассматриваемая в аспекте научного содержания *доктрина эволюционирующего человечества* ведет речь о перспективах совершенствования homo sapiens, но, рассматриваемая в аспекте закономерностей развития культуры, она является модификацией типичного явления «второй религиозности» и в таком качестве свидетельствует не о совершенствовании, а о закате данного культурно-исторического типа.

Список литературы

1. Шпенглер О. Закат Европы : в 2 т. М., 1993. Т. 1. 663 с.
2. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. 192 с.
3. Дуплинская Ю. М. Креационизм и доктрина эволюционирующего человечества // Кризис антропологических оснований современной культуры. Саратов ; М., 2015. С. 150–156.
4. Циолковский К. Э. Мониизм Вселенной // Русский космизм. М., 1993. С. 264–277.
5. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 2012. 381 с.
6. Свами Вишнудевананда Гири. Собрание тайн. URL: <http://www.advaita.org/cat/?id=220> (дата обращения: 09.10.2015).



«Second Religiousness»
in the Era of «The End of History»

R. R. Rakhmetov

Saratov State Technical University
77, Politekhnicheskaya str., Saratov, 410054, Russia
E-mail: rahmetovrashit@gmail.com

The article proves that «second religiousness» («resacralization») has some similarities with the early mythological era and contrary to it as exemplified in modern culture. The paper reveals that the specificity of the «second religiousness» of European culture is the tendency of combining religious and mystical teachings with the idea of evolution of natural science. «Second religiousness» is characterized by universalistic tendencies which combine various kinds of philosophical concepts. Given feature reflects the synthesis of science and religion, and combining various sacral teachings. The transformation of traditional sacral foundations is also featured during the period of the «second religiousness». The example can be found in the era of the decline of cultures such as Greco-Roman of late antiquity and Russian before the Russian October Revolution.

Key words: second religiousness, remythologization, resacralization.

References

1. Spengler O. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*: in 2 Bd. München, 1918. Bd. 1. 658 p. (Russ. ed.: Shpengler O. *Zakat Evropy*: v 2 t. Moscow, 1993. Vol. 1. 663 p.).
2. Eckhart M. *Sermons and Treatises*. London, 1979. 360 p. (Russ. ed.: Eckhart M. *Dukhovnye propovedi i rassuzhdeniya*. Moscow, 1991. 192 p.).
3. Duplinskaya Yu. M. *Kreationsizm i doktrina evolyutsioniruyushchego chelovechestva* (Creationism and the doctrine of evolving humankind). *Krizis antropologicheskikh osnovaniy sovremennoy kultury* (The crisis of anthropological foundations of modern culture). Saratov; Moscow, 2015, pp. 150–156.
4. Tsiolkovskiy K. E. *Monizm Vseleynoy* (Monism of the Universe). *Russkiy kosmizm* (Russian cosmism). Moscow, 1993, pp. 264–277.
5. Teilhard de C. P. *The Phenomenon of Man*. New York, 1975. 320 p. (Russ. ed.: Teilhard de Chardin P. *Fenomen cheloveka*. Moscow, 2012. 381 p.).
6. Svami Vishnudevananda Giri. *Izmenenie vektora evolyutsii chelovechestva* (Change of vector the evolution of humankind). Available at: <http://www.advayta.org/1677> (accessed 9 October 2015).

УДК 303

СЕТЬ: ОТ МЕТАФОРЫ К ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ КОНСТАНТЕ

Сивоконь Алена Сергеевна —

аспирант кафедры теоретической и социальной философии,
Саратовский национальный исследовательский государственный
университет имени Н. Г. Чернышевского
E-mail: alyonasivokon@yandex.ru



Статья посвящена исследованию истории понятия «сеть» в социально-философском дискурсе. Принимая во внимание научный интерес разных исследователей к сетевым теориям, необходимо проследить динамику развития основного понятия данной теории. Исследуются сетевые основания учений Э. Дюркгейма и Г. Зиммеля, теория ризомы Ж. Делеза и Ф. Гваттари, проводится сравнительный анализ двух современных сетевых подходов — акторно-сетевой теории и концепции сетевого общества. В основном выводе рассматривается перспектива становления сетевого подхода в качестве социально-философской метатеории.

Ключевые слова: сеть, метафора, сетевая теория, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, ризома, акторно-сетевой подход, сетевое общество.

DOI: 10.18500/1819-7671-2016-16-1-47-51

В современном мире сеть стала определенной парадигмой миропонимания. Мы говорим о социальных сетях, сетевом обществе, сетях знания, сетевом менеджменте, сетевой культуре и т.д. Подобная многообразная укорененность сетей в общественной жизни порождает исследовательский

интерес к сетям в самых разных областях знаний: социологии, философии, политике, менеджменте, экономике. Однако при всей очевидности сетевых феноменов современной науки, сеть привлекала внимание исследователей задолго до наших дней, поэтому основной задачей данной статьи является исследование истории формирования и изучения понятия сети в социально-философском дискурсе для наиболее полного понимания современных сетевых концепций.

С точки зрения Е. И. Княzewой, проблема относительно недавнего формирования сетевых теорий в социальных науках связана с тем, что сеть воспринималась учеными исключительно в виде метафоры или аналитической модели [1]. Хотя это не значит, что сеть как социальный и философский феномен не интересовала исследователей на более ранних этапах развития науки. Истоки сетевого подхода можно увидеть в работах Э. Дюркгейма и «формальной социологии» Г. Зиммеля.