

Исходя из всего вышесказанного, в заключении можно сделать вывод о деструктивном характере суеверий как явления, представляющего из себя плацебо, однако несущего ментальный и физический вред. Это говорит нам о том, что суеверия являются искажением, меняющим миропонимание человека в частности.

Литература

1. Семина, М.П. Этимология и значение суеверий в архаичных обществах. – МНЖ Молодой учёный, 2009. С. 246-247.
2. Иорданский В.Б. Звери, люди, боги. Очерки африканской мифологии. – М.: Наука, 1991. – С. 311-312.
3. Духанин В. О суеверии и подлинной вере // Православие.Ru – Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/44355.html>
4. Кураев А.В. Почему православные такие упёртые? – М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. – С. 47.
5. Св. Дионисий Свечников Оккультизм и суеверия: Взгляд православного священника // Суеверие. Нет – Режим доступа: <https://sueverie.net/okkultizm-i-sueveriya-vzglyad-pravoslavnogo-svyashhennika.html>
6. Епископ Василий (Родзянко) Живет во мне Христос. О смысле жизни и православной веры. – М: Никея, 2020 – 240 с.

Мезинов Владислав Олегович

Дмитраков Роман Андреевич

О ПОНЯТИИ СИЛЫ В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, г. Белгород, Россия

Аннотация: в статье рассматривается понятие «силы», которое со времен Античности тесно было связано с божественным. Христианские смыслы еще более усилили эту связь и только процесс секуляризации привел к разрыву понятия «сила» со значениями религиозными.

Ключевые слова: сила, Бог, теология, Дж. Агамбен, Х. Арендт.

Mezinov Vladislav Olegovich

Dmitrakov Roman Andreevich

ON THE CONCEPT OF FORCE IN THE CONTEXT OF THE PHENOMENON OF SECULARIZATION

Belgorod State University, Belgorod, Russia

Summary: the article discusses the concept of "power", which since Antiquity has been closely associated with the divine. Christian meanings further strengthened this connection, and only the process of secularization led to a break in the concept of "power" from religious meanings.

Keywords: power, God, theology, J. Agamben, H. Arendt.

В своей работе «О насилии» Ханна Арентс пишет: «Мне кажется довольно прискорбной характеристикой текущего состояния политологии то, что наша терминология не проводит различия между такими ключевыми словами, как «власть» (power), «мощь» (strength), «сила» (force), «авторитет» (authority) и, наконец, «насилие» (violence) – которые обозначают несовпадающие, различные феномены и в ином случае вряд ли существовали бы. (Д'Антрев пишет: «Могущество (might), власть, авторитет – точным значениям всех этих слов современный язык не придает большой важности; даже величайшие мыслители иногда пользуются ими как попало...») Их употребление в качестве синонимов не только обличает некоторую глухоту к языковым смыслам, что само по себе уже было бы достаточно серьезно, но и приводит к определенной слепоте по отношению к стоящим за этими словами реалиям» [2, с. 51]. И сегодня все еще можно не только согласиться с этими словами, но отметить их правоту в отношении всех гуманитарных наук и философии.

Понятие силы достаточно часто употребляется в научном дискурсе и обыденной речи, оставаясь неотрефлексированным и неопределенным. Даже этимологически оно многозначно и трудноопределимо [4]. Вместе с тем, в истории философии «след» силы прослеживается, начиная с Античности. Уже у Аристотеля в целом ряде трактатов мы находим обоснование понятия силы: «... греческое δύναμις (dynamis), используемое для традиционной передачи аристотелевской трактовки категории возможность, также содержит и коннотации силы (движения, способности, функции); в свою очередь, «сила» как «насилие» (bia) связана с категорией необходимости. В «Физике» находим такую первичную категориальную диспозицию и связь δύναμις как силы с движением [Аристотель 1981в, 123–124, 219–220, и др.]. Обращение к трактатам «О небе» и «Метафизика» позволяет расширить аристотелевские коннотации δύναμις не только как «возможности», но и как «силы», а в интерпретации ἐνέργεια уйти от ее понимания как «действительности», связав и с «действием», и с «необходимостью», и с «насилием». В трактате «О небе» Аристотель, критикуя пифагорейскую «струнную теорию», делает вывод, что ни одна из «звезд» «не движется ни как животное, ни насильственно, “по принуждению” (выделено нами – авт.)» [Аристотель 1981б, II, 9, 291a, 2–7; II, 14, 296 b, 25–30]. Сила и насилие здесь проговариваются в неразрывной связи с «природностью» или, по-русски, «естественностью», а также «необходимостью» [3, с. 42–45].

Дж. Агамбен упоминает о силе как dynamis в контексте проблемы управления: «Но абсолютизация термина (которая обычно происходила в таких синтагматических группах, как «экономика Бога», «экономика тайны», «экономика спасения» и проч.) в контексте мнимой оппозиции единство-троичность безусловно придает ему особый смысл. Той же стратегии отвечает различение в Боге единой силы (dynamis) и тройственной ойкономии: Таким образом, необходимо, чтобы он вопреки своей воле признал всемогущего Бога Отца и Иисуса Христа сына Божьего – Бога вочеловеченного, которому Отец вверил все, кроме Самого Себя, и Святого Духа, а также тот факт, что их действительно трое. Если он хочет знать, как доказать, что Бог един, пусть

признает, что от него исходит одна сила [dynamis]. В том, что касается силы, Бог един; в том, что касается ойкономии проявление Его тройственно. [Ibid., 815.]» [1, с. 71]. Из цитаты ясно, что сила и Бог отождествляются, сила есть dynamis как проявление божественного. И проблемой является единство Бога и множественность проявлений силы, ее реализация в мире земном: «Как же так может случиться, что Бог в Сыне и в Святом Духе, получивших второе и третье место как соучастники сущности Отца, претерпевает разделение и рассеяние, которых Он не испытывает в столь великом числе Ангелов, настолько чуждых сущности Отца? Неужели ты полагаешь, что те, кто суть члены, залоги, органы, сама сила и все богатство монархии, искажают ее [Ibid., 3, 2-5. Р. 21-23.] ... Прежде всего, ангелология привлечена здесь в качестве теологической парадигмы управления: тем самым почти кафкианским жестом здесь устанавливается соответствие между ангелами и функционерами. Тертуллиан заимствовал этот образ у Афинагора (по своему обыкновению, не указывая источника); но если у афинского апологета и философа на первый план выдвигались порядок и экономика вселенной, то Тертуллиан использует эту фигуру для того, чтобы показать необходимость соединения монархии и экономики. Не менее важным представляется то, что, утверждая единосущность монархии и экономики, он, не уточняя источника, использует аристотелевский мотив» [1, с. 79].

Аристотелева схема творения, универсальная схема создания чего бы то ни было, включала в себя силу как dynamis, движение, активность, нечто, переводящее сущее из состояния потенциального в актуальное. Для Тертуллиана таким началом является Бог. Бог и есть движущее начало, сила сама по себе.

У Григория Нисского: «... под вопросом оказывается не просто какая-либо способность (hexis), как то слово или знание Божье, но «сила, пребывающая по существу и по сущности [kat' ousian... uphestösa dynamis]» (Greg. Nys., Or. cat., 5. Р. 161). Таким образом, функция тринитарной экономики заключается в том, чтобы гипостазировать Божий логос и праксис, дав им реальное существование – и одновременно установить, что это гипостазирование не разделяет целого, но «устраивает» его...» [1, с. 105]. Несмотря на то, что Агамбен рассматривает проблему управления, приведенная им цитата важна, поскольку приведенный оригинал свидетельствует о сохранении исходного греческого dynamis и значения им приобретенного – «по существу и по сущности», согласно которому сила есть атрибут Бога как потенциально, так и актуально. Возможность творения и само творение соединены.

Разделение произойдет уже позднее, в новоевропейской философии идея «удалившегося Бога», в котором уже разделена потенция и акт, а «град земной» под действием секуляризации присвоил себе силу как атрибут. Хотя сама идея разделения находится уже в христианской мысли: «Прежде чем обратиться к проблеме божественной монархии в начале своей книги «Монотеизм как политическая проблема», Петерсон дает краткий анализ псевдоаристотелевского трактата «О мире», в котором он видит нечто вроде переходного звена между

аристотелевской политикой и иудаистской концепцией божественной монархии. Если у Аристотеля Бог представлен как трансцендентное начало всякого движения, которое правит миром подобно тому, как стратег ведет свою армию, – то здесь, по наблюдению Петерсона, Бог уподобляется кукловоду, который, оставаясь невидимым и дергая за нитки, приводит в движение свою куклу, – или же великому царю персов, который, скрываясь в своем дворце, правит миром посредством бесчисленных иерархий министров и чиновников. Первостепенным в отношении образа божественной монархии здесь является не вопрос о том, наделена ли она одной или несколькими властями (*Gewalten*), но вопрос о том, причастен ли Господь силам [*Mächten*], которые действуют в космосе. Автор хочет сказать следующее: Бог есть предпосылка к тому, чтобы сила (он пользуется термином из стоической терминологии *dynamis*, но имеет в виду аристотелевское *kynesis*) действовала в космосе, но именно по этой причине он сам не является силой: *le roi regne, mais il ne gouverne pas* 3. [Peterson 1. P. 27.] По мысли Петерсона, в псевдоаристотелевском трактате метафизико-теологические и политические парадигмы тесно переплетены между собой. Окончательное оформление метафизического образа мира, – пишет он, почти буквально воспроизводя тезис Шмитта, – всегда обусловлено политическим решением. В этом смысле «различие между *Macht* (*potestas*, *dynamis*) и *Gewalt* (*arche*), которое автор трактата постулирует в отношении Бога, представляет собой метафизико-политическую проблему», которая может принимать различные формы и значения и быть развернута как в направлении разграничения между *auctoritas* и *potestas*, так и в направлении гностического противопоставления бога и демиурга» [1, с. 123] – и здесь, в интерпретации Петерсона, которую дает Агамбен, есть идея Бога, который соотнесен с силой как чем-то скорее потенциальным. Сила должна быть явлена во власти, чтобы стать, быть актуальной.

И далее: «В отличие от земных правителей, Бог не нуждается во «множестве чужих рук» (*polychetrias*), но «через простое движение первой небесной сферы он передает свою мощь вещам за ней следующим, а от них постепенно доводит ее и до вещей самых отдаленных». Если истинно то, что король царствует, но не правит, в таком случае его правление – то есть его могущество – не может быть полностью от него отделено (*ibid.*, 398b)» [1, с. 123]. Агамбен пишет о слиянии идей стоиков и иудеев с христианской концепцией ойкономии. Но также здесь можно провести параллель с гностической идеей, совершенно другой в плане онтологии, но достаточно схожей в отношении смысла силы, разделенной на две сферы: «... гностическая политическая концепция не просто противопоставляет благого бога злему демиургу, но также – и главным образом – проводит разграничение между богом праздным, никоим образом, не связанным с миром, и богом, который активно вмешивается в дела мира с целью им управлять. Иными словами, противопоставление Царства и Правления составляет часть гностического наследия новоевропейской политики» [1, с. 132].

Слова Аквината о внутреннем совпадении природы управляющего и управляемого показывают действие силы как не внешнего, а внутреннего:

«Фома уточняет, что сотворенные вещи нуждаются в управлении, ведь если бы они не были оберегаемы *manns gubernatoris* они бы вновь погрузились в ничто, из которого они возникли. Но каким образом осуществляется божественное управление миром? Речь здесь вовсе не о том, что, согласно распространенному представлению, некая внешняя сила вмешивается в ход вещей и управляет ими подобно тому, как пастух ведет своих овец. Определяющей особенностью божественного управления (со ссылкой на аристотелевское тождество между *arche* и *phyns*) является тот факт, что оно всецело совпадает с самой природой управляемых вещей» [1, с. 221]. Внутреннего также не как чего-то чужого и насильственного, а имманентно присущего и потому родственного. Сила божественного управления не является насилием по своей сути.

У Карла Барта Агамбен находит тезис о недостаточности «чистой силы»: «Подобным образом понятие «Царства», предшествующее этим двум понятиям в доксологии молитвы «Отче наш», объемлет нечто выходящее за рамки того, что мы обозначаем термином «сила». Свет Господа также есть сила, но не эта сила дает ему сияние. Не является и не обладает ли Бог чем-то большим, чем то, что мы называем силой, коль скоро он обладает светом и является им, коль скоро он исполнен славы?» [1, с. 349-350]. И красота здесь не вполне соответствующее слово или совсем не подходящее, но необходимое для выведения божественного из сферы политической в эстетическую. Здесь есть момент различия поклонения и подчинения, важный для разграничения силы и насилия, считываемый экзистенциально.

Также указанные переходы силы в сферы политики и эстетики отражают переходы секуляризации понимания силы. Их достаточно точно отражает фраза у Х. Арендт: «Ein soiches Absolutes ist auch die Macht; sie ist, wie man zu sagen pflegt, ein Selbstzweg», «такой Абсолют есть также сила; это, как говорится, самостоятельный выбор» [5]. Сила перестает восприниматься как нечто действующее из мира сверхъестественного в той же мере, в которой сакральное сокращает свое присутствие в профанном мире.

Литература

1. Агамбен Дж. Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. М.-СПб.: Изд. Института Гайдара, 2018. 552 с.
2. Арендт Х. О насилии. М.: Новое издательство, 2014. 148 с.
3. Борисов С. Н. Русский Аристотель: герменевтика перевода и понимание насилия / С. Н. Борисов // Вопросы философии. – 2019. – № 10. – С. 42-45.
4. Сомсиков А. И. Этимология слова СИЛА / А. И. Сомсиков // Евразийское Научное Объединение. – 2021. – № 9-3(79). – С. 214-215.
5. Meyer K. Macht and Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt. Basel / <https://library.oapen.org/bitstream/id/9717f95e-1822-4c78-b6b3-e01d3121bf1d/9783796535611>.