

# РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ

---

М.А. Горюнов

## ПОСТРЕЛИГИОЗНАЯ ЭМОЦИОНАЛЬНОСТЬ И ТЕОРИЯ АФФЕКТА И. КАНТА

---

**Аннотация.** Проблема пострелигиозной эмоциональности – одна из наиболее актуальных сейчас. Исследования ведутся и в отношении психофизиологических истоков эмоции и описания её современных культурных конфигураций. В нашей статье мы предлагаем обратить внимание на само начало эпохи Просвещения, когда воспитанная религиозным ритуалом чувственность пыталась найти себя в новом секулярном мире. Рассуждения Петера Слотердайка о всеобщем цинизме и наблюдение Жана Бодрийяра касательно утраты эмоциональности истолкованы как описание неудачного опыта перехода от клерикальной чувственности к секулярной. Им противопоставлены идеи античного философа Эпикура. Кратко разобрана одна из попыток избежать указанной ошибки – предложение Канта использовать естественные человеческие аффекты в качестве заместителя возвышенных чувств, испытываемых верующим во время молитвы и богослужения. Идея состоит в том, чтобы предоставить сильным иррациональным чувствам возможность проявлять себя вовне. Аффекты и страсти невозможно подавить дисциплиной разума. Наоборот, разум сам поддается их воздействию и, поддавшись, легко переходит на сторону религии. Поэтому, на место церковного ритуала предлагается поставить эстетическое переживание возвышенного.

В ходе исследования были задействованы методы феноменологического анализа, дедуктивной и индуктивной логики, приёмы исторического сопоставления и герменевтики.

Статья представляет собой попытку представить на материале кантовской теории аффекта начальный этап эпохи Просвещения не как историю идей, а историю эмоций, их резкий переход от религиозной чувственности и секулярной. Автором были сделаны следующие выводы. Во-первых, переход от клерикальной картины мира к секулярной есть не только переход от идей к идеям, но и переход от одной модели чувств, к другой. Во-вторых, поскольку наши эмоции меньше поддаются сознательному регулированию, переход этот происходит значительно дольше и сложнее, с перекосами. Цинизм – один из них. В-третьих, предложенная Кантом модель адаптации эмоциональности к новым, пострелигиозным мировоззрениям, основанная на адекватных его времени представлениях о чувственности, является значительным шагом вперёд, поскольку позволяет преодолеть циническое выгорание эмоциональной сферы.

**Ключевые слова:** аффект, эмоция, чувство, страсть, разум, просвещение, философия, мировоззрение, религия, ритуал.

**Review.** Post-religious emotionalism is one of the most nettlesome topics today. There have been researches undertaken both to study psychophysiological sources of emotions and to describe contemporary cultural forms of emotions. In his article Goryunov offers to pay attention to the very beginning of the epoch of Enlightenment when the sensuality raised by religious rituals tried to find a place in the new secular world. Peter Sloterdijk's thoughts on the general cynicism and Jean Baudrillard's observation of the loss of emotionality are interpreted by the researcher as the description of unsuccessful experience of the transfer from clerical sensuality to secular sensuality. As the opposition to these views, the researcher describes the ideas of Epicurus, the ancient philosopher. Goryunov also performs a brief analysis of one of the attempts to avoid the aforesaid problem, i.e. Kant's suggestion to view natural human affects as the substitution for high feelings experienced by religious people during praying or church service. The main idea is to allow strong irrational feelings to be felt and shown. Affects or passions cannot be stopped by the reason. On the contrary, the reason is influenced by them, too, and therefore takes the religious side fast. This is why the researcher suggests that we should replace church rituals with the aesthetic experience of high feelings. In his research Goryunov has applied the methods of the phenomenological

*analysis, deductive and inductive logic, technology of the historical comparison and hermeneutics. The article presents the researcher's attempt to describe the initial stage of Enlightenment not as the history of ideas but the history of emotions and the rapid transfer from religious sensuality to secular sensuality based on Kant's affect theory. Conclusions. Firstly, the transfer from the clerical picture of the world to the secular world view involves not only the adoption of new ideas but also a new model of feelings and emotional experience. Secondly, this is a long and difficult transfer because our emotions are not regulated by our mind so well. Sometimes this creates particular phenomena such as cynicism. Thirdly, the model of emotional adaptation to new post-religious views offered by Kant and based on the concept of emotions typical for those times allows to overcome the cynical 'burnout' of emotions.*

**Keywords:** world view, philosophy, enlightenment, reason, passion, feeling, emotion, affect, religion, ritual

В отношении развитости культуры чувств, христианство, как и вообще религия, превосходило классическое просвещение с большим отрывом. Просвещение поначалу делало ставку только на разум, на логически непротиворечивое понимание мира, и избегало эмоций, справедливо полагая, что в них кроется угроза<sup>1</sup>. Чувства, страсти, аффекты, находились на стороне религии, она ими мастерски управляла и сторонникам разума, ввиду политической мощи противника, приходилось занимать самые крайние позиции. Стратегия, правильная в начале войны, когда противник силен и опасен, оказалось слишком затратной после победы. Когда вера отошла на второй план, роль продуцируемых ею образчиков чувственности уменьшилась до пренебрежительно малой. Означает ли это, что вслед за ними на второй план отойдет и чувственность вообще? Начнется ли её угасание под дисциплинирующим давлением разума, воспитанного строгостью аристотелевской логики? Религиозная культура, несмотря на её внешнюю тягу к точной догматической формуле, особенно на западе, все-таки жила от озарения до озарения, от чуда к чуду. Упорядочивание эмоциональной жизни посредством ритуала ни в коем случае не отменяла эксцессов. Наоборот, они с самого начала декларировались в качестве цели. Следует ли из этого суждения вывод о том, что Просвещение, радикально переставив акценты, приносит с собой смерть эмоции как таковой?

Эти вопросы могут показаться излишне провокационными, но если обратиться к некоторым известным философским текстам, в частности к

статье Бодрийяра “После оргии”, может показаться, что в конечном итоге именно так и произошло. Чувства, оставшись без руководства религиозных практик, увяли<sup>2</sup>. Разумеется, вывод этот звучит, по меньшей мере, спорно, но доля истины в нем есть. Просвещение блестяще справилось с критикой старых эпистемологий<sup>3</sup>; оно заменило их новыми, более эффективными и менее затратными; оно всеми силами способствовало техническому прогрессу и, тем не менее, в вопросах эмоции оно породило сотни разновидностей сухого цинизма. Обобщая, можно было бы сказать: Декарт, одиноко сидящий в кресле у камина, оставил после себя, с одной стороны – блестящие правила для руководства ума, с другой – моду на сплин и легкую депрессию. В своих текстах он не смеется и не шутит. Просвещенный человек бесстрастен и сух, но не как христианский аскет, чающий воскресения мертвых, или буддист, ожидающий нирваны, а как тот, кто лишился иллюзий. Он, одновременно, разочарован открывшейся ему картиной, его собственной заброшенностью в бытие и абсолютным одиночеством: обзлён ее жестокостью и подавлен безысходностью своего положения. Причина очевидна и в течение последних двухсот лет о ней постоянно писали: после смерти Бога перестало действовать противоядие от страха смерти, от рисков и неудач. Теперь человек беззащитен и за все в ответе. Мир без Бога страшнее мира, в котором он есть. По этой причине естественным оказывается чувство внутреннего опустошения и общее снижения тонуса эмоциональной жизни на несколько градусов вниз<sup>4</sup>. Как будто познание, очищенное

<sup>1</sup> Например: Reddy W. The Navigation of Feeling. Cambridge, 2001. Frijda Nicholas, Mosquito Batja. The social roles and functions of emotions // Emotions and Culture / Eds. H.R. Markus, S. Kitayama. N.Y., 1994; Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004; Зорин Андрей. Понятие “литературного переживания” и конструкция психологического протонарратива // История и повествование. М.: НЛО, 2006.

<sup>2</sup> Бодрийяр Жан. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарская, Е. Марковская. М.: Добросвет, 2000.

<sup>3</sup> Например: Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вступ. ст. Н.С. Автономовой. СПб.: А-скад, 1994.

<sup>4</sup> Юнгер Эрнст. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2002.

от лишних сущностей, не может не быть унылым и безрадостным. Мир, полный энтузиазма, и человек, как божество, – настроения и идеи, царившие в начале Возрождения, со временем исчезли из дискуссий; скорей всего, из-за последующего развития знаний<sup>5</sup>. В лекциях, посвященных введению в психоанализ, Зигмунд Фрейд указывает на наиболее успешные проекты, сформировавшие, на его взгляд, современное отношение ко вселенной. Помимо прочих, там названы имена Кеплера и Дарвина. Их теории оказались невероятно эффективными и, как считает мэтр, подорвали самые основы религиозного мировоззрения<sup>6</sup>. Отставляя в сторону возможные возражения и сомнения, важно отметить одну деталь: речь идет только об истине, о выяснении ответа на вопрос, как же на самом деле устроен мир. Ход сделан в пользу разума и его императива воздержания от лжи. В расчет не берётся эмоциональная жизнь, речь идёт строго только об истине. Тем самым, во-первых, эмоция определяется как союзница религии; во-вторых, чувства обладают меньшей ценностью по сравнению с интеллектом. Оба наших утверждения нуждаются в пояснении. Одержимость молитвой, пребывание в духе, откровения и прочие состояния верующего, с точки зрения просвещения основаны на неверном использовании страсти<sup>7</sup>. Она слишком выставлена вперед, слишком нагружена смыслом, хотя не имеет на это никакого права. Смыслы – компетенция разума и только его. Проникновение аффекта в сферы, предназначенные для логики и математики, не есть норма. Его удел – минуты отдохновения от трудов праведных, периферия интересов и стремлений.

Интересно сравнить отношение к эмоциям у Канта с идеалами греческой философии; например, с апатией Эпикура<sup>8</sup>. Оба сознательно удалены от народной религии и экстатических культов, оба отказываются от лишних сущностей и предлагают сосредоточиться на том, что непосред-

ственно есть: просвещение предлагает увидеть вещь без прикрас и Эпикур, с его акцентом на ощущении тоже. Тем не менее, разница огромная. Античный философ, как ни странно, не считал необходимым ход от вещи к цинизму. Сжатые губы и злые глаза Слотердайка ему чужды. Вместо горечи Эпикур предлагает читателю рецепты счастья, понимаемого не как только удовольствие от схватывания истины, хотя оно и не отрицается, а как желательное состояние, вне зависимости от удачи или, наоборот, неудачи, познания. Как и в религии, чувствам отведено важнейшее место, может быть даже более важное, чем разуму, но, при этом Эпикур не пророк и не требует поклонения кому-либо. В каком-то смысле разум обслуживает эмоции, он их слуга: человек сам по себе обладает большей ценностью, чем истина; его душевное спокойствие дороже адекватности его представлений о движении ночных светил. Последнее важно ровно настолько, насколько оно может представлять угрозу для первого. Странно, что просвещение, добываясь в сущности тех целей, в пункте, касающемся эмоции, сделало паузу. Мы ни в коем случае не упрекаем Канта или, скажем, Спинозу, в сухости и неоправданной меланхолии. В их текстах есть отрывки, созвучные античной традиции радости, но это ни в коем случае не отменяет общего настроения. В этой связи проект Канта может быть рассмотрен как попытка найти недостающее звено, исправить первоначальную ошибку. Без его концепции аффекта и без практики, которую он предлагает, просвещение выглядело бы как антипод религии: наслаждайся тем, что тебе запрещали. Понятно, что на первых порах это программа очень действенна. Человек, только вышедший из мира жестких ритуальных ограничений, вряд ли прислушается к чему-то иному. Но в том-то и проблема, что нарушенный запрет, который уже и не запрет, ибо лишен необходимых онтологических оснований, со временем блекнет. В этом отношении Бодрийяр совершенно прав: освобождение не может длиться бесконечно, эмоции, бьющиеся через край от осознания свободы, когда-нибудь войдут в спокойное русло и что тогда? Кант отвечает на вопрос и делает это, надо заметить, задолго до того, как просвещение действительно развилось. Он двигается дальше призывов к раскрепощению и предлагает новые рамки, которые позволят избежать выгорания “после оргии”. Кант стремится закрыть последнюю брешь в стене просвещения: аффект удивления.

<sup>5</sup> Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980.

<sup>6</sup> Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / Пер. Г.В. Барышниковой; лит. ред. Е.Е. Соколовой и Т.В. Родионовой. М.: Наука, 1989.

<sup>7</sup> Кант И. Религия в пределах только разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова. СПб.: Изд. В.И. Яковенко, 1908.

<sup>8</sup> Шахнович М.М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002. С. 124-189.

Развивая свои идеи он, как мы предполагаем, обнаружил твёрдую материальную причину, стоящую за религиозным неистовством. Оказалось, что дело отнюдь не в заблуждении и не в вековом мраке невежества, сковавшем волю силой привычки. Причина неистовства лежит гораздо глубже. Сама человеческая природа, по неизвестным нам причинам, время от времени ослепляет разум<sup>9</sup>. Тело – финальный остаток после всех секулярных вычитаний, которое, казалось бы, должно было воспрянуть, освободившись от цепей веры, обернулось ее защитником. Его потребности шире, чем предполагали в начале. Аффект – не случайность и не прихоть. За ним природа. Следовательно, за интересом Канта к аффекту стоит страх перед возвращением в прошлое состояние, к ситуации богоявления и вслед за ним отказа от разума. Человек не контролирует себя в момент, когда сильная страсть овладевает им, и эта неподконтрольность является слабым местом в сопротивлении религиозности. Чтобы этого не произошло, Кант предлагает резкий рывок в сторону. Мощь его предложения в том, чтобы отказаться от поиска очередного набора аргументов в пользу разума. Он предлагает удар в самое сердце противника. Действительно, сколько не критикуй тезис, всегда остается опасность к нему вернуться, поддавшись аффективному переживанию. Ведь это заблуждение – считать, что человек переходит от одной мировоззренческой позиции к другой, ориентируясь строго только на доводы разума. Переход совершается неразумно, просто так<sup>10</sup>. Где гарантии того, что однажды, вдруг, ни с сего, ни с того, на равном месте и среди бела дня разум замрет от аффективного потрясения и произойдет нечто. В следующий момент все изменится, и недавний сторонник материализма станет пламенным молитвенником, ибо в то мгновение, пока его сознание было неизвестно где, он осознал нечто невероятное. Описанное может показаться фантастическим, но нужно понимать ситуацию Канта: его отрыв от религии проходил на фоне вполне религиозного общества. Проще говоря, ему было трудно не быть верующим. Отсюда и опасения.

Если наше предположение верно, то знаменитые наблюдения за звездами есть аналог обязательной для христианина вечерней молитвы.

<sup>9</sup> Кант И. Соч. в 6-и тт. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 349-587.

<sup>10</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

Перекраивая средневекового человека “в пределах только разума”, Кант оказался настолько дальновиден, что предусмотрел специальный ход, позволяющий придать адекватную, с точки зрения рации, форму неизбывному стремлению человека к переживанию запредельного. И если в религии оно нагружалось догматическими смыслами, в новой картине мира вся его суть сводилось к радости ослепления, за которой принципиально ничего нет. Мир продолжает поражать, неудачные или, наоборот, слишком счастливые обстоятельства расстраивают разум, но фигура бога оказывается не у дел. Рискованность подобной операции вроде бы очевидна: если до того получалось спонтанно и у единиц, то не следует ли отсюда вывод о ее невозможности? Другими словами, есть ли у человека шанс, хотя бы самый незначительный и теоретический, удержаться от перехода в теологический дискурс, испытав мощный аффект от, скажем так, понимания или, лучше, прозрения собственной смертности? Насколько мы можем предположить, Кант был уверен, что да, есть.

Отдельный вопрос – что же именно приходит на ум после аффекта? Ответ на него не относится к разряду основных задач данной работы, но мы попытаемся выяснить. Внутри сильного эмоционального переживания, как мы уже неоднократно говорили, нет ни мысли, ни образа, ни чувства. Аффект внутри себя пуст и лишен смысла. Однако после него наступает резкое оживление умственной активности. Именно это оживление и является проблемой. Формы, в которые оно обычно облачается, и идеи, к которым тяготеет, имеют сильную религиозную окраску. Причина, лежащая в основании этой склонности, до конца не ясна. Возможно, отгадка кроется в отношении христианской культуры к миру, как к естественному откровению. Возможно, существует другая причина, однако неоспоримо одно: сцепка аффект – религия есть. Мысль, взбудораженная аффектом, как бы сама, легко и естественно, переходит к рассуждению о высшей силе. Сомнительность причинно-следственной связи между удивлением и обращением к Богу проясняется крайне редко.

Не менее важный момент – способность контролировать вход, выход и последствия. Традиционные представления о “выходе из себя” намертво связаны с монашеской мистикой. Сравнивая ее с практиками эстетики, нетрудно заметить, что она несоизмеримо более “тяжела” для исполнения. Взять хотя бы с многочисленными запретительными

нормы, касающиеся еды и половой жизни. Прибавьте сюда крайне обременительные этические нормы (одно “подставь другую щеку” чего стоит). Кроме того, с точки зрения “здорового смысла” традиция слишком склонна к чрезмерности. То же отшельничество, равно как и многочисленные призывы к умерщвлению плоти в имя стяжания духа представляют собой неистовство в самом чистом виде. Запредельные переживания – это, конечно, хорошо, но платят за них слишком высокую цену<sup>11</sup>. А, главное, того мотивирующего начала, которое было у людей, создававших все это, ни у Канта, ни у Юма не было. Фантастические подвиги анахоретов, хоть и компенсировались частыми аффективными переживаниями, но предпринимались вовсе не ради них, а для устройства своей посмертной судьбы. Они и жили от откровения до откровения, но переносили всю тяжесть внимания “на жизнь бесконечную”. Кант сказал бы, что их тяга к аффектам была скрыта ложными идеями. Владей они навыками логики, они смогли бы увидеть за привычными для себя тезисами, взятыми из ортодоксальной догматики, природную потребность в том, чтобы время от времени изумляться до пределов человеческой чувственности. И так как этого не происходило, он вынужден был удовлетворять естественные потребности неестественным образом. Отсюда вериги, голод, самоистязания, одиночество, уморение и проч. Ставка монаха несоизмеримо выше ставки философа: первому нужна вечность, второму – рациональная модель обращения с потребностями, в том числе и “духовными”.

В конце концов, если несколько “округлить” общие контуры их интереса, то перед нами явится феноменология в смысле пристального взгляда в то, что есть, с целью увидеть его именно таким, какое оно есть “на самом деле”. Своего рода “назад к вещам”, где вместо дубового стола в лектории фрайбургского университета, рассматривается сильная эмоция. Утомительно подробные

отчеты об увиденном – вот, собственно, что такое обобщенный тип трактата, посвященного аффектам. Подробнее об этом будет сказано ниже, а сейчас, когда мы рисуем картину актуальности темы, достаточно указать на пренебрежение генеалогией в пользу прямого взгляда на вещь. С чем это было связано, помимо уже сказанного нами, – сказать трудно, что впрочем, не так уж и важно. Смена оптики познания и ее тайные причины, история подчинения бессознательного сознательному выходят далеко за рамки нашего исследования. Впрочем, даже если выяснится, что тогдашние мастера мысли, несмотря на всю свою пронизательность и недюжинные таланты, находились в плену той или иной эпистемы, незаметной в силу своей распространенности, это еще не повод отказываться от их результатов. Не все старое есть ложь. Тем более что речь идет не о, скажем так, регулярном гуманитарном явлении вроде феномена власти или об эффекте эстетического, а о самом интимном и самом личном переживании, которое очень часто, если не всегда, становится краеугольным камнем индивидуального мировоззрения. Проблема философского изумления, сотрясающего основы основ, и те идеи, которые оно не диктует, но подразумевает, всегда будет нова по причине особого затруднения, связанного с его изучением: здесь, как и в случае с суждениями вкуса, дает о себе знать парадокс, согласно которому личное впечатление, будучи сугубо индивидуальным и трудноповторимым, требует для себя общезначимости и линейности. Другими словами, принципиальная субъективность увиденного, верней, то непонятное, почти ни с чем не сравнимое чувство истинности собственных мыслей в ущерб истинности соображений кого бы то ни было из “живых и мертвых”, которой сопровождается аффективное переживание, есть мощнейшее препятствие на пути унификации, а следовательно, и понимания как такового. Старинная поговорка о том, что “на вкус и цвет товарища нет”, как нельзя лучше подходит к описываемой ситуации. Одни чувствуют так, другие чувствуют эдак. Невозможность согласовать мириады отторгающих друг друга свидетельств придает значимость каждой попытке, вне зависимости от степени неудачности и может быть даже провальности.

Возвращаясь к теме, следует вспомнить, что, например, для Канта возвышенные переживания, испытываемые во время наблюдения за бушующим морем, не есть эффект социального, хотя, тут надо заметить, он считал себя недостаточно ком-

<sup>11</sup> Например: Смирнов С., проф. Древнерусский духовник: Исследование с приложением: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1914; Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. 1907 г. СПб.: Тип. В.Ф. Киришбаума, 1907; Никита Стифат, Симеон Новый Богослов, Аскетические сочинения в новых переводах. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2011; Иларион (Алфеев), митроп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 1998.

петентным для обобщений такого рода и поэтом предпочитал уклоняться от ответа на вопрос о происхождении, оставляя его на будущее. Его метода – работать с тем, что достоверно, т.е. в случае с аффектом, с личными переживаниями.

Социологи же, начиная с Конта, наоборот, уверены в том, что их подход есть ключ к решению многих проблем, в том числе, и к внутреннему миру человека. Следовательно, тайна аффекта может быть раскрыта. Стоит лишь отбросить углубление и перейти к анализу поверхности, т.е. к наблюдению за теми, кто им одержим, и скрытый от глаз механизм производства экстатических состояний тут же проявит себя настолько, чтобы стать доступным для изучения. Собственно, теперь нужны не полумистические записи авторов, находящихся, что называется, под впечатлением от прочувствованного, и не долгие опыты самоуглубленного описания, а стандартная научная наблюдательность. Аффектом должен заниматься не философ-феноменолог, а ботаник-натуралист. Подобно Дарвину он переходит от одержимого к одержимому, выискивая общее, чтобы потом вывести закон, применимый во всех подобных случаях. Если взгляд в себя не приносит нужных результатов, то почему бы не начать оглядываться по сторонам? Уже заранее предполагается, что закон этот есть результат работы неких неизвестных пока механизмов и задача ученого состоит в том, чтобы их обнаружить, пронаблюдать и составить подробную опись. Для нас важен тот факт, что внутреннее описание, пусть даже и осторожное, и ненавязчивое и вообще ни к чему особо не обязывающее, какое было принято во времена Спинозы и Юма, теперь вовсе отходит в сторону, уступая место, условно говоря, подзорной трубе.

Но даже и со скидкой на разницу картин мира, способ обращения с аффектом, находящийся в употреблении у людей верующих, не имеет ни малейшего шанса при столкновении с критикой разума. Слишком чересчур, слишком вопреки природе, слишком большие жертвы. У человека есть другой путь. Более простой и менее травматичный. Позиция Канта, надо заметить, так же далека от идеалов доброты и согласия. По сути, она есть цинизм самой высокой пробы. Ведь он предлагает, ни много ни мало, сохранение мистики после удаления Бога. Атеистическая мистика, как сказал бы Жорж Батай<sup>12</sup>. Само это предложение, пусть и до

некоторой степени условное, несет в себе мощный заряд нигилизма. Религиозному сознанию, разочаровавшемуся в религии после знакомства с Просвещением, было бы проще навсегда отвернуться от предмета своего обожания, как, собственно, оно и поступало в большинстве случаев<sup>13</sup>. Тут же речь идет о невозможности радикального жеста отрицания, ибо оно само, созревая между молитвой и постом, религиозно по преимуществу. Кантовский рационализм, несоизмеримо более изощренный, чем у его предшественников, оставляет верующего человека у той же стенки. Представьте себе переживания аскета, который вдруг понял ложность главной идеи, толкнувшей его из общества и полную правоту второстепенной, которая удерживала в нем верность первой. Аффектация подтверждала ему то, чего нет, хотя на самом деле она сама ни к чему не привязана. Как и всякое явление, она совершенно бессмысленна и идеологически аморфна. При желании ей можно придать любую окраску: хоть религиозную, хоть метафизическую, хоть поэтическую. Все зависит от индивидуального желания и технических навыков аргументации. Если и то и другое присутствуют в полной мере, то новая интерпретация не заставит себя долго ждать. За вспышкой изумления не стоит ничего кроме вспышки изумления. Что это значит? Это значит, что последние врата, через которые человек мог встретиться с Богом, закрылись.

### Выводы

Во-первых, переход от клерикальной картины мира к секулярной есть не только переход от идей к идеям, но и переход от одной модели чувств, к другой.

Во-вторых, поскольку наши эмоции меньше поддаются регулированию, переход этот происходит значительно дольше и сложнее, с перекосами. Цинизм – один из них.

В-третьих, предложенная Кантом модель адаптации эмоциональности к новым, пострелигиозным мировоззрениям, основанная на адекватных его времени представлениях о чувственности, является значительным шагом вперед, поскольку позволяет преодолеть циническое выгорание эмоциональной сферы.

<sup>12</sup> Жорж Батай. Внутренний опыт / Пер. с фр., послесл. и ком. С.Л. Фокина. СПб.: Аxioma / МИФРИЛ. 1997. С. 42-67.

<sup>13</sup> Фирсов С.Л. Апостасия: «Атеист Александр Осипов» и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. М.: Держава, Сатись, 2004. (Серия: Русская церковь в XX столетии: Документы, воспоминания, свидетельства).

## Список литературы:

1. Frijda Nicholas, Mosquito Batja. The social roles and functions of emotions // Emotions and Culture / Eds. H.R. Markus, S. Kitayama. N.Y., 1994.
2. Reddy W. The Navigation of Feeling. Cambridge, 2001.
3. Батай Жорж Внутренний опыт / Пер. с фр., послесл. и ком. С.Л. Фокина. СПб.: Аxiома / МИФРИЛ, 1997.
4. Бодрийяр Жан. Прозрачность зла / Пер. Л. Любарская, Е. Марковская. М.: Добросвет, 2000.
5. Гирц К. Интерпретация культур / Пер. с англ. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
6. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980.
7. Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование. 1907 г. СПб.: Тип. В.Ф. Киршбаума, 1907.
8. Зорин Андрей. Понятие "литературного переживания" и конструкция психологического протонарратива // История и повествование. М.: НЛО, 2006.
9. Иларион (Алфеев), митроп. Духовный мир преподобного Исаака Сирина. М.: Изд-во Крутицкого патриаршего подворья, 1998.
10. Кант И. Религия в пределах только разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова. СПб.: Изд. В.И. Яковенко, 1908.
11. Кант Иммануил. Соч. в 6-и тт. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
12. Никита Стифат, Симеон Новый Богослов. Аскетические сочинения в новых переводах. СПб.: Изд. Олега Абышко, 2011.
13. Смирнов С., проф. Древнерусский духовник: Исследование с приложением: Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М.: Имп. о-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1914.
14. Фирсов С.Л. Апостасия: "Атеист Александр Осипов" и эпоха гонений на Русскую Православную Церковь. М.: Держава, Сатис, 2004. (Серия: Русская церковь в XX столетии: Документы, воспоминания, свидетельства).
15. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / Пер. Г.В. Барышниковой; лит. ред. Е.Е. Соколовой и Т.В. Родионовой. М.: Наука, 1989.
16. Шахнович М.М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2002.
17. Юнгер Эрнст. Рабочий. Господство и гештальт. СПб.: Наука, 2002.
18. Фишер Н. О будущем метафизики и вопроса о Боге согласно Иммануилу Канту (с экскурсами в критику метафизики Мартина Хайдеггера) (продолжение) (перевод И.В. Кирсберга) // Философия и культура. 2013. № 7. С. 951-966. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.7.7585).
19. Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой; вступ. ст. Н.С. Автономовой. СПб.: А-cad, 1994.
20. Омарова З.У. Трансформация религиозного сознания: современный аспект // NB: Философские исследования. 2012. № 3. С. 160-183. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_185.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_185.html)).

## References (transliteration):

1. Frijda Nicholas, Mosquito Batja. The social roles and functions of emotions // Emotions and Culture / Eds. H.R. Markus, S. Kitayama. N.Y., 1994.
2. Reddy W. The Navigation of Feeling. Cambridge, 2001.
3. Bataj Zhorzh Vnutrennij opyt / Per. s fr., poslesl. i kom. S.L. Fokina. SPb.: Axioma / MIFRIL, 1997.
4. Bodrijar Zhan. Prozrachnost' zla / Per. L. Ljubarskaja, E. Markovskaja. M.: Dobrosvet, 2000.
5. Girc K. Interpretacija kul'tur / Per. s angl. M.: Rossijskaja politicheskaja jenciklopedija (ROSSPJeN), 2004.
6. Gorfunkel' A.H. Filosofija jepohi Vozrozhdenija. M.: Vysshaja shkola, 1980.
7. Zarin S. Asketizm po pravoslavno-hristianskomu ucheniju. Jetiko-bogoslovskoe issledovanie. 1907 g. SPb.: Tip. VF. Kirshbauma, 1907.
8. Zorin Andrej. Ponjatje "literaturnogo perezhivanija" i konstrukcija psihologicheskogo protonarrativa // Istorija i povestvovanie. M.: NLO, 2006.
9. Ilarion (Alfeev), mitrop. Duhovnyj mir prepodobnogo Isaaka Sirina. M.: Izd-vo Krutickogo patriarshego podvor'ja, 1998.
10. Kant I. Religija v predelah tol'ko razuma / Per. s nem. N.M. Sokolova. SPb.: Izd. VI. Jakovenko, 1908.
11. Kant Immanuel. Soch. v 6-i tt. T. 6. M.: Mysl', 1966.
12. Nikita Stifat, Simeon Novyj Bogoslov. Asketicheskie sochinenija v novyh perevodah. SPb.: Izd. Olega Abyshko, 2011.
13. Smirnov S., prof. Drevnerusskij duhovnik: Issledovanie s prilozheniem: Materialy dlja istorii drevnerusskoj pokajannoj discipliny. M.: Imp. o-vo istorii i drevnostej ros. pri Mosk. un-te, 1914.
14. Firsov S.L. Apostasija: "Ateist Aleksandr Osipov" i jepoha gonenij na Russkiju Pravoslavnuju Cerkov'. M.: Derzhava, Satis', 2004. (Serija: Russkaja cerkov' v XX stoletii: Dokumenty, vospominanija, svidetel'stva).
15. Frejd Z. Vvedenie v psihoanaliz: Lekcii / Per. G.V. Baryshnikovoj; lit. red. E.E. Sokolovoj i T.V. Rodionovoj. M.: Nauka, 1989.
16. Shahnovich M.M. Sad Jepikura. Filosofija religii Jepikura i jepikurejskaja tradicija v istorii evropejskoj kul'tury. SPb.: Izd-vo SPbGU, 2002.
17. Junger Jernst. Rabochij. Gospodstvo i geshtal't. SPb.: Nauka, 2002.
18. Fisher N. O budushhem metafiziki i voprosa o Boge soglasno Immanuelu Kantu (s jekskursami v kritiku metafiziki Martina Hajdeggera) (prodolzhenie) (perевod I.V. Kirsberga) // Filosofija i kul'tura. 2013. № 7. S. 951-966. (DOI: 10.7256/1999-2793.2013.7.7585).
19. Fuko Mishel'. Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk / Per. s fr. V.P. Vizgina, N.S. Avtonomovoj; vstup. st. N.S. Avtonomovoj. SPb.: A-cad, 1994.
20. Omarova Z.U. Transformacija religioznogo soznanija: sovremennyj aspekt // NB: Filosofskie issledovanija. 2012. № 3. S. 160-183. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_185.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_185.html)).