ISSN 0042-8744

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

9

2025

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 9

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2025

МОСКВА

СОДЕРЖАНИЕ

Д. Миронова – Памяти Карена Хачиковича Момджяна (1948–2025).....5
К.Х. Момджян – Свобода и необходимость в деятельности человека.....6

Философия и наука

Л.Г. Антипенко – О новом диалектическом подходе к математическому творчеству.....19

Философия и общество

Д.П. Козолупенко – Исследовательское образование и перспективы его развития.....30
А.Р. Латыпова, А.С. Ленкевич, К.А. Очеретяный – Документальные интерфейсы: процедурная риторика и опыт травмы в компьютерных играх.....42
Н.Р. Сабанина – Семиотическая энтропия в условиях массового применения ИИ.....53

Из истории отечественной философской мысли

В.П. Киржаева – Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1926–1930 гг. 62
С.И. Гессен – Письма Н.А. Ганцу (1926–1930 гг.). Публикация и комментарии В.П. Киржаевой.....65
М.Ю. Загирняк – «Четыре плана бытия»: С.И. Гессен о свободе человека.....80
В.С. Парсамов – Николай Бердяев и Жозеф де Местр.....92
Н.А. Касавина – Творчество как путь к подлинности (на примере романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»).....103

© Российская академия наук, 2025 г.
© Институт философии РАН, 2025 г.
© Редколлегия журнала «Вопросы философии» (составитель), 2025 г.

Философия и религия

Е.И. Аринин, В.С. Глаголев, Н.М. Маркова, М.В. Силантьева – Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками 114
А.П. Забияко – География религии в России 127
прот. К.О. Польсков, А.В. Кольцов – О проектах обоснования богословской инаковости в католической теологии второй половины XX в. 143
А.И. Фаряхутдинов – Совмещение христианства и патриотизма в ранней философии Утимура Кандзо 160
А.В. Карабыков – Антропоцентризм, христианство и истоки экологического кризиса. Часть II: Культурно-исторические формы антропоцентризма 171

АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

А.С. Романенко – Семиотика математических концептов в учении о «чистом опыте» Нисиды Китаро 183
Е.Л. Скворцова – О процессах национального сепаратизма в японской эстетической науке 190

Из редакционной почты

Ли Вэньчжэн, Сун Юй, У Яньбинь – Принцип *цин чжун* в социальной экономике: философские размышления на основе трактата «*Гуань-цзы*» 198
В.А. Мирзоян – Понимать Канта 206

Критика и библиография

Д.А. Беляев – GSCHWANDTNER C.M. Ways of Living Religion: Philosophical Investigations into Religious Experience 216
А.Н. Данилов – Философия: учебное пособие / Под ред. О.А. Романова, Ч.С. Кирвеля 219

Contents 223

Редакционная коллегия

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН, **главный редактор**

Анохин Константин Владимирович – доктор медицинских наук, академик РАН, директор Института перспективных исследований мозга МГУ им. М.В. Ломоносова, заведующий лабораторией нейробиологии памяти НИИ нормальной физиологии им. П.К. Анохина

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор НИУ «Высшая школа экономики»

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН

Макаров Валерий Леонидович – академик РАН, директор Центрального экономико-математического института РАН

Руденко Виктор Николаевич – доктор юридических наук, академик РАН, директор Института философии и права УрО РАН

Руткевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, ординарный профессор, научный руководитель факультета гуманитарных наук НИУ «Высшая школа экономики»

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО первого заместителя директора по научной работе, главный научный сотрудник Института философии РАН

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, **заместитель главного редактора**

Черниговская Татьяна Владимировна – доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, академик РАО, заведующая кафедрой и директор Института когнитивных исследований СПбГУ

Щедрина Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, **ответственный секретарь**

Юревич Андрей Владиславович – доктор психологических наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института психологии РАН

Международный редакционный совет

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Председатель Совета

Агацци Эвандро – профессор университета г. Генуи, Италия

Ань Цинянь – профессор Народного университета Пекина, председатель Общества по изучению русской и советской философии, Китайская Народная Республика

Бэкхерст Дэвид – профессор Королевского университета Куинс, г. Кингстон, Канада

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО директора Института философии РАН

Данилов Александр Николаевич – доктор социологических наук, профессор БГУ, член-корреспондент НАН Беларуси

Мамедзаде Ильхам – доктор философских наук, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана

Погосян Геворк Арамович – доктор социологических наук, профессор, академик НАН Республики Армения, научный руководитель Института философии, социологии и права НАН РА

Хабермас Юрген – профессор Франкфуртского университета, Федеративная Республика Германия

Editorial board

Boris I. Pruzhinin – DSc in Philosophy, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow), **Chief Editor**

Konstantin V. Anokhin – DSc in Medical Sciences, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute for Advanced Brain Studies, Lomonosov Moscow State University, Head of Laboratory of Neurobiology of Memory, Research Institute of Normal Physiology named after P.K. Anokhin

Valentin A. Bazhanov – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk)

Tatiana V. Chernigovskaya – DSc in Linguistics and in Human Physiology, Professor, Full Member of the Russian Academy of Education, Head of Department, Director, Institute for Cognitive Studies, St. Petersburg State University

Abdusalam A. Guseynov – DSc in Philosophy, Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Vladimir K. Kantor – DSc in Philosophy, Professor, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow)

Vladislav A. Lectorsky – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Valery L. Makarov – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Central Economic Mathematical Institute, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Viktor N. Rudenko – DSc in Physics and Mathematics, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy and Law, Ural branch of Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

Alexey M. Rutkevich – DSc in Philosophy, Professor, Academic Supervisor, Faculty of Humanities, National Research University "Higher School of Economics" (Moscow)

Andrey V. Smirnov – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting First Deputy Director for Research, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Nadezhda N. Trubnikova – DSc in Philosophy, **Deputy Chief Editor** (Moscow)

Tatiana G. Shchedrina – DSc in Philosophy, **Executive Secretary** (Moscow)

Andrei V. Yurevich – DSc in Psychology, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director, Institute of Psychology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

International Editorial Council

Vladislav A. Lectorsky – DSc in Philosophy, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

Evandro Agazzi – Department of Philosophy, University of Genova, Italy

An Quinan – Professor, Renmin University of China, China

David Backhurst – DSc in Philosophy, Professor, Queen's University, Kingston, Canada

Alexander N. Danilov – Doctor of Sociology, Professor, Belarusian State University, Corresponding member of the National Academy of Sciences of Belarus

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Acting Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Jurgen Habermas – Professor, University of Frankfurt, Germany

Ilham Ramiz oglu Mammadzada – DSc in Philosophy, Director, Institute of Philosophy, Sociology and Law, Azerbaijan National Academy of Sciences (Baku)

Gevorg A. Poghosyan – DSc in Sociology, Professor, Full Member of National Academy of Sciences, Republic Armenia, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS RA (Erevan)

Памяти Карена Хачиковича Момджяна (1948–2025)

9 июня 2025 г. ушел из жизни Карен Хачикович Момджян – известный отечественный социальный философ, профессор философского факультета Московского государственного университета, постоянный автор и давний друг нашего журнала. Мы публикуем статью, еще буквально на днях присланную нам Кареном Хачиковичем. Вряд ли мы могли предположить, что будем готовить ее выход уже без его деятельного участия.

Международный редсовет, Редколлегия, редакция

Перед нами последняя статья Карена Хачиковича Момджяна. Пишу эти слова и не верю в написанное.

Карен Хачикович был удивительным человеком: и просто человечным – сделал из кафедры большую семью, и мудрым – создал концепцию деятельностного подхода к анализу человека, общества и истории. Он был человеком с юмором – редкая его лекция проходила без смешных примеров, которые, однако, очень четко проясняли суть изложенного материала. Он дал путевку в жизнь многим аспирантам и докторантам. Карен Хачикович был человеком полемичным, об этом свидетельствуют его выступления в СМИ или в разного рода дискуссиях – выступления, вызывавшие немедленный отклик как сторонников, «момджянистов», так и оппонентов.

Я знала Карена Хачиковича почти пятьдесят лет. Он защитил кандидатскую диссертацию в 1974 г., и в 1975 г. мы с мужем как студенты второго курса присутствовали на его семинарских занятиях по историческому материализму. Он был другом нашей семьи, поэтому могу с полной ответственностью сказать, что для него большую роль играли и семейные отношения, и такие ценности, как дружба, отзывчивость и взаимопомощь.

Карен Хачикович всегда стремился к овладению техническими новшествами. Помню, как в 90-е он гонялся за новыми компьютерными деталями, за самыми современными моделями телефонов: ему было важно понять, что это может дать для научной работы. Он мог радоваться, как ребенок, когда техническая новинка облегчала жизнь, научную или преподавательскую.

Всем нам – и сотрудникам его кафедры, и коллегам по социально-философскому цеху и философскому факультету, и студентам, которые его любили, и многим другим, кто просто был знаком с ним или с его идеями, – будет его не хватать. Но, как гласит поговорка, мертв только тот, кто забыт, а перед нами, в нашей памяти еще долго будет стоять как живой Карен Хачикович Момджян.

Профессор кафедры социальной философии
философского факультета МГУ Дагмар Миронова

Свобода и необходимость в деятельности человека*

© 2025 г. **К.Х. Момджян**

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119234, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

E-mail: karm48@mail.ru

Поступила 21.05.2025

Статья посвящена социально-философскому анализу свободы, которую автор рассматривает как уникальное свойство общественного человека, существующее только в мире людей. В философской литературе принято рассматривать свободу как «у-себя-бытие», как «независимость от некоего другого», способного влиять на поведение носителя свободы. Автор рассматривает подобную независимость как обязательный, но недостаточный признак свободы. Свобода предполагает независимость от иного, но не сводится к ней, включая в себя также способность осознанного контроля над внутренними детерминантами поведения, к числу которых автор относит генетически заданные влечения человека к сохранению факта и приемлемого качества жизни, объективные потребности и объективные интересы. Человек не может отменить эти детерминационные факторы и их принудительное воздействие на поведение, но он способен подвергать их мотивационной экспертизе, которая ранжирует эти детерминанты, осуществляя свободный выбор влечений, потребностей и интересов, подлежащих приоритетной реализации или блокировке. В статье рассматриваются два типа человеческой свободы – свобода *внешняя*, представляющая собой свободу *целереализации*, и свобода *внутренняя*, представляющая собой свободу *целепостановки* – способность самостоятельно выбирать приоритетные цели жизни, определять желаемое и нежелаемое для человека. Рассматриваются два вида внешней свободы: разумная, основанная по понимании и использовании необходимых связей мира, и неразумная, выступающая как процессуальная, но не результативная свобода *делать*, однако *не сделать* нечто. Автор утверждает, что внутренняя свобода – в отличие от свободы внешней – является предметом видоспецифической человеческой потребности, представляя собой неотчуждаемое условие субъектности, которое человек может утратить только вместе со статусом субъекта.

Ключевые слова: свобода, независимость, сущность, существование, субстанция, влечения, потребности, интересы, воля, целепостановка, целереализация, свобода, необходимость.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-6-18

Цитирование: *Момджян К.Х.* Свобода и необходимость в деятельности человека // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 6–18.

* Текст статьи подготовлен при поддержке гранта РНФ «Анализ социальной каузальности и инвариантов общественного развития как метод преодоления фрагментации социально-философского познания», проект № 24-18-00440.

Freedom and Necessity in Human Activity*

© 2025 **Karen Kh. Momdzhyan**

Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

E-mail: karm48@mail.ru

Received 21.05.2025

The article provides a socio-philosophical analysis of the phenomenon of freedom, which the author considers as a unique property of social man, existing only in the world of people. In philosophical literature it is common to consider freedom as "y-self-existence", as "independence from some other" that can influence the behavior of the bearer of freedom. The author considers such independence as a necessary, but not sufficient sign of freedom. Freedom presupposes independence from the other, but is not reduced to it, including also the ability to consciously control the internal determinants of behavior, among which the author includes genetically determined human drives to preserve the fact and acceptable quality of life, objective needs and objective interests. A person cannot abolish these determinative factors and their coercive influence on behavior, but he is able to subject them to motivational expertise, which ranks these determinants, making a free choice of urges, needs, and interests subject to priority realization or blocking. The article considers two types of human freedom – external freedom, which is the freedom of goal realization, and internal freedom, which is the freedom of goal setting – the ability to independently choose the priority goals of life, to determine the desirable and undesirable for a person. Two types of external freedom are considered – reasonable, based on understanding and using the necessary connections of the world, and unreasonable, which acts as a procedural, but not productive freedom to do, but not to do something. The author argues that internal freedom – unlike external freedom – is the subject of species-specific human needs, representing an inalienable condition of subjectivity, which a person can lose only together with the status of a subject.

Keywords: freedom, independence, essence, existence, substance, attraction, needs, interests, will, goal-setting, goal-realization, freedom, necessity.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-6-18

Citation: Momdzhyan, Karen Kh. (2025) "Freedom and Necessity in Human Activity", *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 6–18.

Едва ли кто-то будет спорить с тем, что вопрос о свободе человека, ее условиях, механизмах, формах и пределах является одним из важнейших вопросов, стоящих перед человечеством на всем протяжении его существования. Мы можем считать маргинальной точку зрения, которая отрицает феномен свободы, считая, что действия человека предзаданы и предопределены не зависящими от него факторами (будь то воля высших сил, неконтролируемые нейронные процессы в коре головного мозга, прошлый опыт и прочее). Носители подобных идей, как правило, сами игнорируют их

* The text of the article was supported by the RNF grant "Analysis of social causality and invariants of social development as a method of overcoming the fragmentation of socio-philosophical cognition", project No. 24-18-00440.

в своей практической жизни. Как справедливо отмечает И. Берлин: «Фатализм не воспитал пассивности в мусульманах, детерминизм не охладил пыл кальвинистов или марксистов» [Берлин 1992, 17], поскольку такие позиции противоречат доминирующим представлениям об ответственности человека за собственные поступки. Люди всегда признавали позитивную значимость свободы – едва ли мы найдем культуру, в которой она считалась бы не благом, а злом. С некоторыми оговорками (о которых речь пойдет ниже) можно утверждать, что влечение к свободе представляет собой базовую универсальную общечеловеческую ценность. Как утверждал К. Маркс, «ни один человек не борется против свободы, – борется человек, самое большее, против свободы других» [Маркс 1955, 55].

Сказанное не мешало философам по-разному трактовать феномен свободы, акцентируя различные аспекты этого комплексного явления, которое проявляет себя в разных формах и в разных сферах общественной жизни и нуждается в системном осмыслении. Я убежден в том, что такое понимание может дать лишь рефлективное социально-философское мышление, которое рассматривает свободу как уникальное свойство homo sapiens, не имеющее аналогов в несоциальном мире.

Хочу предупредить читателя, что ограниченные рамки статьи делают невозможным подробный историко-философский экскурс в проблематику свободы, вынуждая автора говорить от своего имени, формулировать собственные представления, безусловно, опирающиеся на классическое наследство.

1. Необходимые и достаточные признаки свободы: о соотношении свободы и независимости

Характеризуя феномен свободы, многие философы определяли его как состояние *независимости* от внешних, неконтролируемых носителем свободы факторов причинения. Такой позиции придерживался Томас Гоббс, считавший, что «свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешнее препятствие для движения)» [Гоббс 1991, 96]. Близкое с формальной точки зрения определение принадлежит Гегелю, трактовавшему свободу как «у себя-бытие», «независимость от некоего другого, отношение к самому себе» [Гегель 1956, 41][1].

Я полагаю, что понимание свободы как независимости от внешних воздействий недостаточно, оно фиксирует *необходимый, но недостаточный признак* свободы, ее непременное условие. Всякая свобода предполагает независимость от «другого», но не всякая независимость от «другого» есть свобода в ее категориальном истолковании.

Для прояснения сказанного следует кратко охарактеризовать феномен независимости. Я полагаю, что речь идет об отношении между явлениями окружающего нас мира, которое имеет универсальный характер, проявляясь во всех подсистемах этого мира, включая мир природы. При этом необходимо различать два аспекта независимости – *субстанциальный и операциональный*.

В первом случае независимость от иного касается *сущности* явлений, то есть совокупности свойств, определяющих качественную специфику объекта, его внутреннюю целостность и динамическую устойчивость. Во втором, операциональном, аспекте категория «независимость» характеризует не сущность, а *существование* объекта в реальных обстоятельствах пространства и времени.

В аспекте сущности независимость системы означает наличие у нее *собственных законов организации и изменения*, которые качественно отличны от законов окружающей среды и не сводятся к ним. Иными словами, речь идет о качественной самотождественности системы, исключающей редукцию ее свойств к процессам иной идентичности.

В своей зачаточной форме такая независимость обнаружима уже в неживой природе. Я не имею в виду физические процессы, подобные «свободному» падению тела в ситуации, когда иные силы, действующие на него, отсутствуют или ничтожно малы. Ясно, что в таких случаях действия тел, способных или не способных повлиять друг

на друга, определяется одними и теми же законами классической механики, что не позволяет нам говорить об автономии их сущности. Вместе с тем в неживой природе возможна зачаточная форма такой автономии, некоторая «протонезависимость», имеющая место в случае с синергетическими физическими системами, способными к самоорганизации (примером может служить такое климатическое явление, как смерч: движение воздушных потоков, вовлеченных в этот атмосферный вихрь, существенно отлично от состояние внешних по отношению к нему воздушных масс).

В полной мере субстанциальная независимость, или независимость сущности, присуща объектам живой природы, способным к *самопорождению, самоорганизации и саморазвитию*, которые осуществляются по законам биологии, нередуцируемым к законам физики.

Атрибут самопорождения означает, что живые системы следуют спинозистскому принципу "causa sui", то есть выступают «причиной самого себя» с той оговоркой, что речь идет не о *самозарождении* как отсутствии внешних причин генезиса, а о способности уже ставшей системы «порождать подобное и порождаться подобным» (когда, условно говоря, кошки порождают кошек, а не мышей, и порождаются кошками, а не собаками).

Атрибут самоорганизации представляет собой способность живой системы создавать себя *методом аутопоэзиса*, или «самосборки», когда система, следуя определенной информационной программе, создает свои компоненты «из себя и для себя» (как это делает эмбрион, формирующий «из себя» потребные организму физиологические органы).

Наконец, атрибут саморазвития означает, что инициальные причины изменения системы имеют *имманентный*, а не экстернальный характер. Внешние воздействия способны *стимулировать* такое изменение, но не *порождать* его (так, пищевая активность живой системы вызывается актуализацией внутренне присущей ей потребности, в то время как внешние воздействия (к примеру, вид вкусной пищи) являются всего лишь необязательными факторами стимуляции этого процесса.

Независимость в ее субстанциальном понимании имеет, по сути, абсолютный характер, чего не скажешь об операциональной независимости, которая связана с *существованием* качественно автономных систем. Ясно, что способность следовать собственным законам не означает, что субстанциально автономная система может реализовывать присущие ей потенции в режиме полной автаркии, не нуждаясь во внешних факторах, обуславливающих ее реальное бытие. В нашем мире на абсолютную независимость существования, не опосредованную воздействием «иного», мог бы претендовать лишь вечный, всесильный и всемогущий Бог. Что касается посюсторонних объектов, обладающих автономной сущностью, они относятся к *системам открытого типа*, которые существуют лишь в среде и за счет среды. Такие системы вынуждены адаптироваться к ней в целях самосохранения, черпая из нее вещественные, энергетические и информационные ресурсы, необходимые для того, чтобы длить свое бытие в мире (другое дело, что эти внешние факторы *ассимилируются* системой в соответствии с собственными законами, а не используются по принципу кирпичной кладки).

В то же время отсутствие абсолютной независимости существования не означает, что система находится в тотальной зависимости от всякого «иного», способного влиять на ее бытие. Будучи в зависимости от одних факторов среды, система не зависит от других ее факторов, то есть обладает *относительной автономией бытия*, мера которой у разных систем различна. Было бы, однако, ошибкой описывать подобную автономию в категориях свободы и несвободы.

Проиллюстрировать сказанное можно на примере субстанциально автономных биологических систем, взятых в их отношении к человеку. Возьмем, к примеру, такое живое существо, как волк. Известная пословица гласит: «Как волка ни корми, он смотрит в лес». Отвлекаясь от нравоучительного смысла этих слов, мы понимаем, что они отображают тот факт, что волк – в отличие от собаки, издавна одомашненной людьми, – инстинктивно тяготится зависимостью от человека, стремится существовать

автономно от него. На этом основании обыденное сознание объявляет волков «свободолюбивыми» животными, которые не подчиняются воле человека. Точно так же в латиноамериканских странах считают символом свободы тропическую птицу квезал, которая, оказавшись в неволе, выдирает свои красивые перья и обрекает себя на смерть.

Думаю, что подобные метафорические трактовки свободы, допустимые в повседневной речи, противоречат категориальному смыслу этого понятия. Мы не можем квалифицировать стремление животных к независимой от человека жизни как стремление к свободе, поскольку речь идет об инстинктивном, генетически заданном влечении, представляющем собой в сути безальтернативное биохимическое принуждение к поведению.

Дело в том, что свобода предполагает не только независимость от внешних, но и *контроль над внутренними для носителя свободы факторами*, способными обуславливать его поведение. Инстинкт, побуждающий волка сторониться человека, исключает такой контроль, делая поведение животного предзаданным и безальтернативным, поскольку в поведении животного отсутствует *выбор внутренних альтернатив*, являющийся необходимым условием свободы.

Конечно, говоря о безальтернативном поведении животных, следует учесть их способность вести себя по-разному, осуществлять вариативные действия в ситуации, когда животное испытывает одновременно несколько потребностных влечений (пищевое, половое, влечение к безопасности и др.). Голодная собака, к примеру, может взять еду из рук незнакомого человека, а может отказаться от нее под страхом наказания, которое практиковалось в процессе дрессировки. Точно так же кот в одних ситуациях предпочитает еду романтическому общению с кошкой, а в других делает противоположный «выбор».

Я заключил слово «выбор» в кавычки, поскольку наличие нескольких вариантов поведения животных не означает *свободы выбора* между ними. Под выбором я понимаю вероятностное (непредопределенное) и осознанное предпочтение одного возможного исхода другому. Такая свобода выбора у животного отсутствует, поскольку оно всегда следует сильнейшему из испытываемых физиологических влечений, то есть всегда делает то, чего больше хочется организму, с которым животное совпадает.

Это значит, что дрессированная собака возьмет еду в ситуации, когда ощущение голода станет непереносимым. Чтобы отказаться от удовлетворения жизнеобеспечивающей потребности в момент ее предельной актуализации, животное должно обладать *мотивацией* поведения, присущей только человеку, который способен подчинять физиологические влечения *соображениям рассудка* или *мотивам долженствования*, делая свободный выбор между императивами «приятного», «полезного» и «должного». Вести себя подобным образом животные не в состоянии. Мы не можем ожидать, что голодная собака откажется от пищи на том основании, что ее подали в нерекомендуемое диетологами время; точно так же мы не можем ожидать, что кот, испытывающий сильное половое влечение, откажется от свидания с кошкой из-за опасения финансовых или репутационных потерь или потому, что, прочитав «Крейцерову сонату» Толстого, признал половую любовь греховной.

Итак, повторю, свобода предполагает автономию от внешних и контроль над внутренними детерминантами поведения, способными влиять на него. У живых систем (включая человека) такими внутренними детерминантами являются объективные генетически заданные *экзистенциальные влечения* к сохранению факта и приемлемого качества жизни; объективные *потребности*, представляющие собой свойство человека испытывать надобность в том, без чего невозможно длить свою жизнь и оптимизировать ее качество. В случае с людьми к этим объективным детерминантам прибавляются *интересы*, выступающие как свойство социального субъекта испытывать надобность в объектах-медиаторах, необходимых для создания и использования предмета потребности.

Эти объективные факторы, безусловно, ограничивают присущую человеку *свободу воли*, которая представляет собой способность выбирать поведенческие реакции

на безальтернативные влечения[2] на основе их многоуровневой мотивационной экспертизы (см.: [Момджян 2017]). С одной стороны, объективные детерминанты не позволяют человеческой воле превратиться в произвол, творящий историю по принципу «как пожелаем, так и сделаем». С другой стороны, внутренние факторы детерминации лишь *ограничивают*, но *не отменяют* свободу человеческой воли, не автоматизируют поведение людей, лишая их присущей им свободы целепостановки и целереализации.

Говоря конкретно, человек не может усилием воли «ликвидировать» свои экзистенциальные влечения, потребности и интересы, «отменить» их принудительное влияние на поведение. Но он может «ранжировать» эти объективные детерминанты, делая их объектом свободного выбора. Так, *наличие* у человека предписанного влечения длить свою жизнь не означает его непременную *реализацию*. В ситуации, которую называют «пограничной» (когда нельзя одновременно сохранить и факт, и приемлемое качество жизни), человек может выбирать между этими экзистенциальными влечениями: цепляться за жизнь, независимо от качества последней, или отказаться от жизни, чтобы до последних ее минут сохранять свободу, достоинство и другие ценности, которые люди с бытийной мотивацией ставят выше жизни.

Точно так же человек способен ранжировать свои неотменяемые потребности и интересы, делая свободный выбор между чувственными удовольствиями и долголетием, безопасностью и свободой, карьерной самореализацией и семейным счастьем, материальным благополучием и интересной работой, не приносящей много денег. Во всех этих случаях человек способен регулировать свою жизнь, сохраняя должную меру свободы как независимости от внешних и контроля над внутренними факторами поведения.

Свобода (одна из ее форм, о которой речь пойдет ниже) является условием субъектности как способности человека инициировать и контролировать целеполагающую активность, направленную на удовлетворение собственных приоритетных приоритетов, интересов и целей. При этом свойствами субъекта обладают только отдельно взятые человеческие индивиды, но не социальные группы, представляющие собой институциональную, а не субъектную реальность. Это значит, что носителем свободы может быть только индивид, но не общество, которое представляет организационные условия для свободы людей, но само по себе свободным быть не может, ровно так же, как оно не может есть, дышать или думать. Общество подобно дому, в котором живут люди, – мы можем, конечно, называть дом гостеприимным, но на самом деле гостеприимным является не здание, а обитающие в нем жильцы.

2. О видах свободы и основаниях их выделения

Важно понимать, что общее понимание свободы, изложенное выше, не отменяет анализа разных форм ее проявления, о которых следует сказать особо. Существование таких форм издавна признавалось философами, хотя основания их выделения в некоторых случаях вызывают возражение. К примеру, я критически отношусь к негативной «*свободе от*» и позитивной «*свободе для*», которые распространились в литературе под влиянием не всегда верно истолкованных идей И. Берлина.

Я вполне согласен с общефилософской позицией И. Берлина, который защищает человеческую свободу от мыслителей, считающих, что в мире, где «все события полностью предопределены другими событиями», нет и не может быть никакой свободы [Берлин 1992, 10]. Другое дело, что я не согласен с терминологией Берлина, который называет идею предопределенности «детерминизмом» – в действительности отрицание свободы свойственно лишь радикальной форме так называемого «лапласовского детерминизма», который безосновательно отождествляет причинную обусловленность явлений с их необходимостью, отрицая онтологический статус случайного и считая случайность «мерой нашего незнания»).

Что касается концепции негативной «свободы от», я полагаю, такая позиция принимает за свободу ту самую независимость от «иного», которая в действительности

выступает лишь как *условие* свободы, причем лишь в тех случаях, когда речь идет о независимости от *реально действующих* факторов причинения.

Это значит, что нам не следует приписывать «свободу от семейных уз» холостяку, который не может быть свободен от диктата жены, которой у него нет (это все равно, что радоваться свободе от не завоевавших нас инопланетян). Однако и в тех случаях, когда речь идет о реальных факторах причинения, «свобода от» не тождественна свободе в ее категориальном понимании: «свобода от голода» означает не более, чем наличие у человека пищи – ее отсутствие, конечно же, ограничивает свободную самореализацию субъекта, но сам факт ее наличия не делает сытого раба свободным человеком[3].

Отвергая противопоставление «свободы от» «свободе для», я различаю два главных вида человеческой свободы, выделенных по принципиально иному основанию. Речь идет о *внешней и внутренней свободе* человека, в основе которых лежит фундаментальное различие двух фаз человеческой активности – *фазы ментальной целепостановки*, связанной с принятием решения, и *фазы операциональной целереализации*, предполагающей осуществление поставленной человеком цели.

Замечу, что под целью в самой широкой, «кибернетической» ее интерпретации понимается *реактивный* информационный сигнал, *предпосланный действию, вызывающий его и ориентирующий в предзаданном направлении*. Реактивные сигналы отличны от *ориентационных* сигналов – экстерорецептивных и интерорецептивных ощущений и восприятий, которые позволяют живой системе распознавать и оценивать состояния внешней и внутренней (организмической) среды, отвечая на вопрос: «Что происходит со мной и вне меня?». Сигналы реактивные программируют возможный ответ системы на распознанные и оцененные воздействия внешней и внутренней среды, отвечая на другой вопрос: «Что делать в этой ситуации?».

Добавлю к сказанному, что цели человеческой активности делятся на объективные и *субъективные*, имеющие разное отношение к интересующим нас процессам целепостановки и целереализации. Человек не должен затрачивать усилия, ставя перед собой объективные цели, – они заданы генетически уже упоминавшимися выше экзистенциальными влечениями человека. Эти объективные цели сохранения факта и качества жизни логически предпосланы потребностям человека в необходимых способах и средствах реализации этих целей.

Субъективные цели, напротив, последуют процессу актуализации потребностей, нуждающихся в удовлетворении. Эти цели создаются сознанием в процессе целепостановки, представляя собой *проект, идеальный образ* желаемого результата человеческой активности. Такие проектируемые цели отличаются разной мерой своей осознанности (минимальной в случае с подсознательными действиями) и спонтанности (максимальной в случае аффективных действий). Тем не менее субъективные цели наличествуют в любой деятельности человека, отличая активность homo sapiens от поведения животных. Нет и не может быть деятельности без целепостановки, ее отсутствие означает, что мы имеем дело не с деятельностью субъекта, а с физиологической активностью его организма. В свою очередь отсутствие целереализации означает, что мы имеем дело не с деятельностью, а с нереализованным намерением действовать – мыслительным актом, который социальная философия (в отличие от психологии или логики) полноценной деятельностью не считает.

После этих уточнений мы можем перейти к рассмотрению видов человеческой свободы, начав со свободы внешней, вызывающей острые споры философов.

3. Внешняя свобода человека и ее разновидности. О соотношении свободы и необходимости

Под внешней свободой понимается свобода целереализации – способность человека осуществлять цели, которые он желает осуществить, делать все то, что он счел нужным делать. Такая внешняя свобода, характеризующая потенции целереализации,

проявляет себя во всех видах человеческой деятельности. Если человек *может* купить автомобиль, который он *хочет* купить, это значит, что он обладает определенной степенью экономической свободы. Если человек способен реализовать управленческое решение, которое решил реализовать, это значит, что он обладает административной свободой. Если человек способен реализовывать свои политические цели, это значит, что он обладает политической свободой, и т.д.

Естественно, что внешняя свобода человека не является абсолютной – *это свобода в рамках теоретически возможного* для человеческого существа, не обладающего атрибутами всесилия и всемогущества. Не будем забывать, что человек, словами Ясперса, «заброшен» в несозданный им мир природы, обладающий собственной логикой существования, не зависящей от человеческих предпочтений. Впрочем, собственный, созданный человеком мир социальной реальности также существует по объективным законам, не зависящим от человеческой воли. В отличие от законов природы, выступающих в своем большинстве как законы-предписания, которые теоретически нельзя нарушить, социальные законы в своем большинстве представляют собой законы-ограничения, которые, условно говоря, позволяют себя игнорировать, жестко ограничивая дееспособность «нарушителей» (вы можете построить общество, в котором экономическая целесообразность приносится в жертву идеологии, но это общество рано или поздно обрушится на головы своих создателей или их потомков).

И все же неспособность человека *отменять* объективные законы природной и общественной жизни не лишает его свободы, которая проявляется в способности *использовать* эти законы, выражающие необходимую логику существования мира.

Впрочем, вопрос о соотношении свободы и необходимости вызывает серьезные споры среди философов, одни из которых отождествляют свободу с познанной и претворенной необходимостью, а другие возражают против такого отождествления. Для понимания сути этих споров следует сказать несколько слов о феномене необходимости.

В философской литературе, увы, до сих пор распространено понимание необходимости как такой связи явлений и событий, в результате которой нечто «не может не произойти» – возникает с вероятностью, равной единице. При этом альтернативой необходимости считают случайность, трактуя ее как то, «что может произойти, а может и не произойти». Я полагаю, что такое понимание основано на ошибочном отождествлении необходимости с неизбежностью, а случайности с вероятностью.

В действительности неизбежность является *обязательным*, но *недостаточным* признаком необходимости. Всякая необходимость неизбежна, но не всякая неизбежность необходима. Неизбежное событие является необходимым лишь в том случае, если вызвано существенными для происходящих процессов причинами, представляет собой «самодвижение сущности». К примеру, неизбежная смерть человека является необходимостью, поскольку вызывается биологическими законами старения организма, рано или поздно исчерпывающего свой жизненный ресурс. Напротив, падение метеорита на тело американки Энн Ходжес из штата Алабама не является необходимым даже тогда, когда это столкновение переходит в фазу *неотвратимости*, реализуясь с вероятностью, равной единице. В любой момент своего осуществления это столкновение остается случайным, поскольку вызвано внешними, несущественными и для человека, и для метеорита причинами (это событие является случайным несмотря на то, что оно не беспричинно и осуществилось в полном соответствии с законами физики, – случайным его делает малая вероятность происшедшего)[4].

Вернемся, однако, к вопросу о соотношении внешней свободы с необходимостью. Гегель в свое время предлагал различать *свободу* и *произвол* – понимая под произволом такую целереализацию, которая не осознает или игнорирует условия своей успешности. Представим себе человека, который решил пробить головой каменную стену и, героически преодолев все препятствия на своем пути, приступил к реализации своей цели. Возникает вопрос: следует ли рассматривать такое поведение как проявление свободы? Или же оно является ее альтернативой?

Я склонен к первому ответу на этот вопрос. Полагаю, что у нас есть основания утверждать, что внешняя свобода человека может быть *разумной* и *неразумной, оставаясь в обоих случаях свободой*. Разумная свобода есть способность не только *осуществлять*, но и *осуществить* задуманное, что возможно лишь в том случае, если человек умеет отличать возможное от невозможного, понимает объективную картину происходящего, осознает принудительно данную необходимую логику ситуации.

Иначе обстоит дело со свободой неразумной, которая позволяет *осуществлять, но не осуществить* задуманное. Тем не менее она предполагает наличие необходимого для свободы *выбора*, выступая как способность человека делать именно то, что он желает делать, а не то, к чему его принуждают люди или обстоятельства. Я убежден, что в этом случае *результат процесса* не меняет его *сущности*, как это имеет место во многих случаях человеческого поведения. К примеру, способность человека к нестандартному поведению в нестандартной ситуации, именуемая *разумностью*, остается разумностью даже тогда, когда ведет к ошибочным решениям. Ошибка выступает не как альтернатива разумности, а как ее следствие, плата человека за разум. Точно так же способность человека концентрироваться на реализации осознанно выбранной цели есть проявление свободы безотносительно к успеху или неуспеху такой реализации.

В противном случае, отождествляя свободу вообще со свободой разумной, мы должны будем прийти к весьма сомнительным выводам. Энгельс в свое время писал о трагедии людей, которые борются за свободу в условиях, когда условия ее обретения еще не созрели. Получается, что эти люди, добровольно избравшие жертвенное служение еще недостижимой свободе, несвободны, зато свободны те, кто мирится с несвободой, оправдываясь ее необходимостью на данном этапе истории. Придется, условно говоря, признать несвободным Спартака, если допустить, что он пытался реализовать нереализуемую на выпавшем ему этапе истории цель ниспровержения рабства. Вполне возможно, что реальный Спартак руководствовался иными, более прагматическими соображениями. Но если верна романтическая версия его биографии, следует признать, что он умер как свободный человек, свободно избравший свою судьбу, несмотря на «дефекты» своего экономического и социологического образования.

Завершая разговор о внешней свободе, следует признать, что она представляет собой *состояние* социального субъекта, отличное от его неизменных свойств. Это значит, что человек, сохраняющий субъектные свойства, может утратить внешнюю свободу, что и происходит, к примеру, с заключенными, которые, находясь в тюрьме, лишены возможности делать все то, что они хотели бы делать.

Более того, приходится признать, что внешняя свобода *не является предметом универсальной человеческой потребности*, поскольку, как утверждал Зигмунд Фрейд, «большинство людей в действительности не хотят свободы, потому что она предполагает ответственность, а ответственность большинство людей страшит» [Фрейд 2015, 13]. Неудивительно, что для людей с зависимым патерналистским менталитетом, привыкшим перекладывать свои проблемы на плечи других людей, свобода выступает как тяжелое бремя. Как говорил Николай Бердяев, многие люди бегут от свободы, потому что «свобода трудна, рабство же легко» [Бердяев 2024, 82]. Во всяком случае многие люди готовы жертвовать своей внешней свободой, обменивая ее на гарантированное удовлетворение базисных потребностей человека, включая потребность в безопасности. Об этом свидетельствуют мрачные реалии XX в., когда, по словам Эриха Фромма «миллионы людей отказались от своей свободы с таким же пылом, с каким их отцы боролись за нее… не стремились к свободе, а искали способ от нее избавиться… другие миллионы были при этом безразличны и не считали, что за свободу стоит бороться и умирать» [Фромм 2006, 19].

Именно по этой причине потребность в свободе отсутствует в знаменитой пирамиде видоспецифических человеческих потребностей, предложенной Абрахамом Маслоу. Я считаю такое решение ошибочным, потому что невидоспецифической, то есть

присущей не всем представителям homo sapiens, является надобность во *внешней* свободе, которая не исчерпывает собой всего содержания комплексного феномена человеческой свободы.

4. Феномен внутренней свободы. Обречен ли человек на свободу?

Внутренняя свобода – это свобода целепостановки, это способность человека *самостоятельно определять свои жизненные приоритеты*, самостоятельно решать, что для него хорошо и что для него плохо, к чему ему следует стремиться и чего ему следует избегать.

Если внешняя свобода проявляет себя как способность делать то, что считаешь нужным делать, внутренняя свобода проявляет себя как способность не делать то, что ты делать не хочешь[5]. Такую свободу человек способен сохранять даже в цепях – примером может служить генерал Карбышев, который, отказавшись сотрудничать с врагами, умер внутренне свободным человеком, несмотря на заключение в концлагере.

Полагаю, что внутренняя свобода – в отличие от свободы внешней – является предметом видоспецифической человеческой потребности, в удовлетворении которой заинтересован любой и всякий человек, стремящийся сохранить автономию в принятии важных для себя решений. Даже тогда, когда компетенций человека не достает для принятия подобных решений и он вынужден обращаться за советом к знающим людям (получать, например, медицинскую консультацию), последнее слово всегда остается за человеком, который сам решает, следовать или не следовать полученным рекомендациям.

Это обстоятельство акцентировали философы-экзистенциалисты, в частности Жан-Поль Сартр, утверждавший, что человек теоретически не способен утратить внутреннюю свободу, поскольку *обречен* на нее [Сартр 1996, 11]. Согласно этой точке зрения человека ни к чему нельзя принудить, если он сам не согласится с тем, к чему его принуждают. В любой и всякой ситуации человек сохраняет свою *субъектность* – способность действовать, осуществляя собственные, а не извне навязанные чужие цели, реализовывать собственные, а не чужие потребности и интересы.

Оценивая эту точку зрения, я полагаю, что Сартр прав, приписывая социальному субъекту некий неотчуждаемый базовой уровень внутренней свободы, который сохраняется в условиях любого внешнего принуждения, даже такого радикального, как рабство.

Конечно, с точки зрения римского права раб лишен любой и всякой свободы, рассматривается не как самоцельный субъект, а как объект деятельности, «говорящее орудие труда». Но эта юридическая презумпция глубоко противоречит реальному положению дел. Да, раб вынужден функционировать в обществе, осуществляя чужие, несобственные цели, которые он не стал бы осуществлять без внешнего принуждения. Не будем, однако, забывать, что жизнь в казарме и тяжелая работа на хозяина есть результат не *добровольного*, но *самовольного* решения, принятого самим рабом, который исполняет чужие распоряжения ради собственной цели сохранить свою жизнь и избежать тяжелого наказания.

Раб в полной мере сохраняет свободу поведенческого выбора, поскольку в его воле быть рабом или отринуть этот статус. Конечно, де-факто этот выбор доступен не многим, поскольку отказ от рабства тождественен отказу от жизни. Тем не менее всякий человек имеет возможность самостоятельно решать: длить ли жизнь, полную мучений и унижений, или избрать спасительную, освобождающую от рабства смерть.

Сартр прав в том, что внешнее принуждение не способно уничтожить внутреннюю свободу субъекта, но оно все же существенно ограничивает ее, лишая человека возможности принимать *добровольные* решения, выбирать безусловно лучшее для себя, а не меньшее из зол.

И тем не менее тезис об «обреченности» человека на свободу нуждается в серьезной оговорке. Да, будучи субъектом деятельности, человек имеет «неубиваемую» принуждением внешнюю свободу. Но возникает вопрос: при всех ли обстоятельствах человек сохраняет статус субъекта? Возможна ли трансформация человека в объект, лишенный всякой свободы, как внутренней, так и внешней?

Увы, приходится дать утвердительный ответ на этот вопрос, хотя ситуация человеческой объектности должна быть правильно понята нами. Было бы ошибкой приписывать объектность человеку на том основании, что деятельность, в которую он вовлечен, не требует от него физической активности. Речь идет о ситуациях, когда человек воздерживается от нее, «передоверяя» реализацию собственных потребностей, интересов и целей другим людям. К примеру, злоумышленник, нанявший киллера для устранения конкурента, не перестает быть субъектом преступного деяния несмотря на то, что не он нажимал на спусковой крючок винтовки. Точно так же пассажир, воспользовавшийся услугами таксиста, везущего в нужное пассажиру место, не превращается в «объект перевозки» на том основании, что физически неподвижен и не пытается сам управлять автомобилем. В подобных случаях мы имеем дело не с *действием* субъекта, направленного на объект, а с *взаимодействием* субъектов, один из которых действует, а другой платит за нужное ему действие.

Трансформация человека в объект имеет место тогда, когда не *он делает что-то, а с ним делают что-то,* не интересуясь его желаниями и намерениями, которые никак не влияют на ситуацию. Подобная трансформация, к примеру, имеет место в случае с насилием, которое не связано с принуждением, то есть попыткой насильника вынудить жертву на нужные ему действия. Когда грабитель ставит ее перед выбором – кошелек или жизнь? – жертва ограбления, несмотря на риторический характер этого вопроса, сохраняет потенцию субъекта, способного самостоятельно определять варианты своего поведения, решать, стоит ли рискнуть жизнью ради сохранения собственности или сделать выбор в пользу физической безопасности. Совершенно другой сюжет мы имеем тогда, когда грабитель бьет свою жертву по голове кастетом и далее снимает нужные ему вещи с бесчувственного тела. В этом случае жертва насилия утрачивает всякую субъектность, превращаясь в объект, с которым делают нечто такое, на что объективированный человек не в состоянии повлиять[6].

Таким образом, внутренняя свобода есть непременное условие человеческой субъектности, но мы, к сожалению, не можем поставить знак равенства между понятиями «человек» и «субъект»: субъектом может быть только человек, но далеко не во всех случаях человек является субъектом.

Завершая разговор о внутренней свободе человека, нужно заметить, что она – как и свобода внешняя – не абсолютна. Казалось бы, человек, наделенный безграничной фантазией, способен ставить перед собой любые цели безотносительно к способности их реализовать. Но это не так. Уже упоминавшиеся выше объективные цели человеческой жизни ограничивают произвол проектного мышления человека. Достаточно сказать, что генетически заданное влечение к сохранению качества жизни и его оптимизации исключает способность человека осознанно стремиться к худшему для себя как самоцели. Любое человеческое действие определяется влечением к тому, что человек считает лучшим для себя – включая самоубийство, осуществляемое по формуле «лучше я умру, чем…».

И последнее замечание. При всей важности внутренней свободы человека ее не следует абсолютизировать, противопоставляя свободе внешней, как это делают религиозные и философские учения, видящие подлинную свободу в ограничении человеческих желаний. Как справедливо отмечает И. Берлин, «игнорируя препятствия, забывая о них, “становясь выше их”, не принимая их во внимание, я могу достичь душевного мира и безмятежности, благородной свободы от страха и ненависти, которые преследуют других людей», однако «стоическое понимание свободы, каким бы возвышенным оно ни было, следует отличать от той свободы, которой лишает людей тиран или аппарат угнетения»; а это значит, что (цитирует Берлин Руссо) «видеть свои цепи в истинном свете, лучше, чем украшать их цветами» [Берлин 1992, 47, 48].

Примечания

[1] Дополняя это определение, Гегель утверждал, что свобода «не есть только независимость от другого, приобретенная вне этого другого, но свобода, достигнутая в этом другом, – она осуществляется не в бегстве от этого другого, но посредством преодоления его» [Гегель 1956, 41].

[2] Влечениями называют объективные состояния психики, отличные от осознанно избираемых человеком стремлений. Как справедливо утверждает В. Франкл, «непредубежденное наблюдение за тем, что происходит в человеке, когда он направлен на некоторый смысл, откроет нам фундаментальное различие между влечением к чему-либо, с одной стороны, и стремлением – с другой. Непосредственный жизненный опыт говорит нам, что влечения толкают человека, а смысл его притягивает, что означает, что всегда в его воле решить, хочет он или нет реализовать данный смысл» [Франкл 1990, 63].

[3] В работе «Четыре эссе о свободе» И. Берлин уточнил ряд формулировок, данных в первоначальном варианте ранее написанной работы «Две концепции свободы», где он определял свободу как отсутствие внешних препятствий к осуществлению желаний человека.

[4] Далеко не всякое вероятное событие является случайным. К примеру, смерть солдата во время лобового штурма вражеских укреплений является вероятной, но не случайной, поскольку шансов погибнуть в этой ситуации больше, чем остаться в живых. Необходимость и случайность являются двумя крайними полюсами вероятности, между которыми лежат вероятные явления, которые не являются ни необходимыми, ни случайными.

[5] Я не согласен с известным афоризмом Жан-Жака Руссо: свобода не в том, чтобы делать то, что хочешь, а в том, чтобы не делать того, чего не хочешь. Полагаю, что не следует противопоставлять внутреннюю свободу, приоритетность которой отстаивает Руссо, свободе внешней – свободе делать то, что хочешь.

[6] Рассуждая об объектности человека, следует помнить, что «человек лишается свободы… не только от физического насилия» [Бердяев 2024, 79]. Начальник, имеющий право уволить своего подчиненного, распоряжается им как объектом, не способным повлиять на принятое решение. Другое дело, что эта объективность ситуативна, ограничена во времени и прекращается в тот момент, когда уволенный обращается за защитой в суд, обретая временно утраченную субъективность.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бердяев 2024 – *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека. СПб.: Азбука, 2024 (Berdyaev, Nikolai A., *On Slavery and Human Freedom*, in Russian).

Берлин 1992 – *Берлин И.* Четыре эссе о свободе. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992 (Berlin, Isaiah, *Four essays on freedom*, Russian Translation).

Гегель 1956 – *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа // *Гегель Г.В.Ф.* Соч. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1956 (Hegel, Georg W.F., *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Russian Translation).

Гоббс 1991 – *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991 (Hobbes, Thomas, *Leviathan, or Matter, Form and Power of the State of Church and Civil*, Russian Translation).

Маркс 1956 – *Маркс К.* Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955 (Marx, Karl, *Debates on freedom of the press and on the publication of the minutes of the class assembly*, Russian Translation).

Сартр 1996 – *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм. М.: АСТ, 1996 (Sartre, Jean-Paul, *Existentialism is Humanism*, Russian Translation).

Франкл 1990 – *Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990 (Frankl, Viktor, *Man in Search of Meaning*, Russian Translation).

Фромм 2006 – *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ, 2006 (Fromm, Erich, *Escape from Freedom. Man for himself*, Russian Translation).

Фрейд 2015 – *Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни. М.: Эксмо, 2015 (Freud, Sigmund, *Psychopathology of everyday life*, Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Момджян 2017 – *Момджян К.Х.* Социально-философский анализ феномена свободной воли // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 68–81.

References

Momdzhyan, Karen Kh. (2017) “Socio-philosophical analysis of the phenomenon of free will”, *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2017), pp. 68–81 (in Russian).

Сведения об авторе

МОМДЖЯН Карен Хачикович –
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой социальной философии
и философии истории философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова.

Author’s Information

MOMDZHYAN Karen Kh. –
DSc in Philosophy, professor, head
of the Department of Social Philosophy
and Philosophy of History, Faculty of Philosophy,
Lomonosov Moscow State University.

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА

О новом диалектическом подходе к математическому творчеству

© 2025 г. Л.Г. Антипенко

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: chistrod@yandex.ru

Поступила 01.06.2025

В статье ставится задача показать, как диалектическая форма мышления конкретизируется в виде нового диалектического подхода к математическому творчеству. Его философским основанием является фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера, из которой заимствуется операция диалектического отрицания, именуемая *привацией*. Привация в своем предельном выражении находит место в паранепротиворечивой («Воображаемой») логике Н.А. Васильева, оперирующей логическими антиномиями и выявляющей их отличие от логических противоречий (от логического абсурда). В логико-математических изысканиях наглядным примером применения привации служат известные Гёделевы теоремы неполноты, в которых устанавливается существование целых положительных чисел со свойствами, противоположными свойствам индуктивных чисел (Н.Н. Лузин). В рамках поставленной задачи анализу подвергается дескриптивная теория множеств Лузина и неевклидова (гиперболическая) геометрия Лобачевского. Их объединяет проблема упорядочения арифметического континуума. В этом контексте ставится вопрос, почему множество вещественных точек континуума не является счетно-упорядоченным, и дается на него ответ. К ответу подводит описываемый здесь диалектический подход к математическому творчеству как часть логической дисциплины мышления, получившей название *комплементарно-диалектической логики*. Диалектический подход к математическому творчеству включает в себя преобразование математической логики, развитой на основе классической формальной логики. Это преобразование представлено в статье в виде синтеза экстенсионального и интенсионального аспектов логического мышления, которые часто именуют (для краткости) экстенсиональной и интенсиональной логикой.

Ключевые слова: фундаментальная онтология, привация, паранепротиворечивая логика, дескриптивная теория множеств, гиперболическая геометрия, виртуальные точки, Н.А. Васильев, Н.Н. Лузин.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-19-29

Цитирование: *Антипенко Л.Г.* О новом диалектическом подходе к математическому творчеству // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 19–29.

On a New Dialectical Approach to Mathematical Creativity

© 2025 Leonid G. Antipenko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: chistrod@yandex.ru

Received 01.06.2025

The article sets the task to show how the dialectical form of thinking is concretized in the form of a new dialectical approach to mathematical creativity. Its philosophical basis is the fundamental ontology of Martin Heidegger, from which the operation of dialectical negation, called privation, is borrowed. Privation in its ultimate expression finds a place in the paraconsistent ("Imaginary") logic of N.A. Vasiliev, operating with logical antinomies and revealing their difference from logical contradictions (from logical absurdity). In logical and mathematical research, a clear example of the application of privation are the well-known Gödel incompleteness theorems, which establish the existence of positive integers with properties opposite to the properties of inductive numbers (N.N. Luzin). Within the framework of the task, the descriptive set theory of Luzin and the non-Euclidean (hyperbolic) geometry of Lobachevsky are analyzed. They are united by the problem of ordering the arithmetic continuum. In this context, the question is posed as to why the set of real points of the continuum is not countably ordered, and an answer is given. The answer is provided by the dialectical approach to mathematical creativity described here as part of the logical discipline of thinking called complementary-dialectical logic. The dialectical approach to mathematical creativity includes the transformation of mathematical logic developed on the basis of classical formal logic. This transformation is presented in the article as a synthesis of the extensional and intensional aspects of logical thinking, which are often called (for brevity) extensional and intensional logic. Key words: fundamental ontology, privation, paraconsistent logic, descriptive set theory, hyperbolic geometry, virtual points.

Keywords: fundamental ontology, privation, paraconsistent logic, descriptive set theory, hyperbolic geometry, virtual points, N.A. Vasiliev, N.N. Luzin.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-19-29

Citation: Antipenko, Leonid G. (2025) "On a New Dialectical Approach to Mathematical Creativity", *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 19–29.

Основной предпосылкой возникновения современного диалектического подхода к математическому творчеству служит круг тех идей и представлений, которые входят в содержание понятия *диалектики*. В традиционной метафизике, начиная еще с диалогов Платона, диалектика служила критерием выявления логических противоречий, которые вели к ошибкам и ложным выводам в процессах коллективного обсуждения тех или иных предметов или явлений. Здесь начинается классическая формальная логика, которая, как пишет Г.Х. фон Вригт, состоит в том, что она принимает в качестве бесспорно истинных два базисных принципа, впервые сформулированных Аристотелем и принятых как закон исключения противоречия и закон исключенного третьего. «Сомневаться в одном или в другом из них равносильно тому, чтобы ставить под сомнение

само разделение того, что называют логическим пространством, на две исчерпывающие и взаимоисключающие части» [Вригт фон 1992, 87].

Сомнению это положение подверг русский мыслитель Н.А. Васильев (1880–1940), создавший свою «Воображаемую логику», которую впоследствии назвали *паранепротиворечивой* логикой [Васильев 1989]. О ее связи с диалектическим подходом в логике будет сказано далее, а пока ограничимся замечанием, что она позволила установить в логическом мышлении критерий различия между логическими противоречиями и возникающими в нем антиномиями, которые совпадают с ними по форме. Антиномия отличается от логического противоречия тем, что она выводится с соблюдением всех законов и правил классической логики. Недостаток же «Воображаемой логики» в отношении диалектического подхода заключается в том, что в ней не находит выражения операция диалектического отрицания.

Диалектика во всяком случае оперирует противоположностями, и поэтому в ней должен был быть указан способ перехода от одной противоположности к другой. Первая попытка установить логическую операцию перехода принадлежит Гегелю. Он выразил ее в своей «Науке логики» посредством обращения к немецкому глаголу zu aufheben, который содержит в себе смысл, передаваемый совместно словами *исключать* и *сохранять* (что-то устраняется и что-то сохраняется). Схематично ее представляли как переход от тезиса к антитезису с возвращением к тезису: тезис – антитезис (отрицание) – синтез. Часто диалектическое отрицание называли «*снятием*». В целом «Наука логики» Гегеля представляет собой логическое изображение развития мирового духа с его двумя этапами самоотчуждения: на первом этапе возникает природа, время, человек и т.д., на втором этапе мировой дух возвращается к самому себе, будучи обогащенным в процессе предшествующего развития. Автор этой философской системы предстает как субъект, отображающий весь путь развития мирового духа и его конечный результат.

Серьезным недомыслием в гегелевской логике является то обстоятельство, что в ней имеет место произвол в отношении того, чем должен быть заполнен результат, представленный в виде синтеза тезиса и антитезиса. Ленин, высоко оценивая гегелевскую идею развития, представленную немецким философом на языке изобретенной им логики, пытался устранить ее недочеты, применив к ней системный подход.

* * *

В своих «Философских тетрадях» (статья «К вопросу о диалектике») Ленин указывал, что, обращаясь к центральному диалектическому понятию тождества (единства) противоположностей, нельзя довольствоваться только представлением суммы примеров, взятых из разных наук и философии, как это делают многие популисты (приводятся примеры таких противоположностей, как «дифференциал и интеграл» в математике, «действие и противодействие» в механике, «классовая борьба» в общественной науке и т.п.). В понятии тождества противоположностей, или в понятии их единства, писал он, находит признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в *том числе*). Условие познания всех процессов мира в их «*самодвижении*», в их спонтанном развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей. Развитие есть «борьба» противоположностей. «Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть: развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, *и* развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними). При первой концепции движения остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его мотив (или сей источник переносится *во вне* – бог, субъект etc.). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника "само"*движения» [Ленин 1969, 317–318].

Здесь, однако, мысль остановилась перед вопросом о том, как охватить противоположности, заключенные в этом тождестве. И решение вопроса было найдено в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера через обращение к времени. Если в традиционной метафизике онтология преподносилась как учение о сущем, то Хайдеггер наполнил ее новым содержанием посредством соотношения трех понятий: сущего (Seiende), Бытия (Seyn) и вот-бытия (Dasein). Вот-бытие есть у него человек, который, с одной стороны, принадлежит сущему, с другой стороны – Бытию. Сущее и Бытие обозначаются одним и тем же древнегреческим термином ὄν, но он принимает по отношению к сущему роль существительного, а по отношению к Бытию – роль глагола (подробнее см. в: [Хайдеггер 2022, 569]). Глагол органически связан с присущим Бытию (вместе с вот-бытием) временем. Хайдеггер называет время истиной Бытия [Хайдеггер 1993, 32]. Можно сказать, что время есть универсальная мера Бытия, и поэтому поляризация (раздвоение времени на противоположности) относится и к поляризации Бытия.

Здесь же мы находим операцию диалектического отрицания, которая называется *привацией*. Ее определение имеет следующее выражение: «Если мы нечто отрицаем так, что не просто исключаем, а, скорее, фиксируем в смысле недостачи, то такое отрицание называют *привацией* (*Privation*)» [Хайдеггер 2012, 86]. Опыт применения привации по отношению к времени и по отношению к Бытию позволяет показать, как она работает в области логической дисциплины мысли и в математическом творчестве.

Привация времени означает, что времени как таковому недостает времени на то, чтобы затрачивать свой ресурс на акты перехода от настоящего к прошлому или к будущему. Получается так потому, что, по словам Хайдеггера, все три измерения времени – прошлое, настоящее и будущее – равнозначальны. Ни одного из них нет без других, все три для нас равно*значально* открыты, но так, что если мы вступаем в одно, то два других не исчезают, а только модифицируются в том смысле, что подвергаются привации [Там же, 89]. На современном квантово-физическом языке можно сказать так, что от каждого *теперь* разлетаются элементарные временные кристаллы в двух противоположных направлениях – в сторону будущего и в сторону прошлого, но с разной квантово-статистической весомостью, которой определяется наблюдаемое нами усредненное время с его направленностью. Смена направленности усредненного времени тоже стоит под вопросом.

Привация Бытия означает недостачу Бытия, которая выражается посредством термина *Ничто*. Ничто как указатель недостачи есть вместе с тем предместье того, что должно быть возведено на нем. Здесь мы видим задачу, которая находится в рамках общефилософского осмысления. Подойти к ее решению нам поможет наблюдение за тем, как применяется привация в конкретных случаях, к каким результатам она приводит в логике и математике.

Будем исходить из того, что имеются аналоги по отношению к *Ничто* (назовем их *нулевыми маркерами*) в ряде математических концепций: нуль в алгебре, пустое множество в математической теории множеств, нулевая производная в теории комплексных функций и т.д. В каждом из этих случаев решается или остается нерешенной задача восполнения недостачи данной концепции. В рамках классической логики таким аналогом предстает пустой класс в булевой алгебре, лежащей в основе этой логики. Вот здесь и открывается переход к диалектическому подходу в логике. Заключается он в том, что экстенсиональный аспект логического мышления дополняется интенсиональным аспектом, или, иначе говоря, реализуется синтез этих аспектов. Иногда их просто называют логикой экстенсиональной и логикой интенсиональной. Различие между ними определяется различием понятий экстенсионала и интенсионала[1]. Интенсионал и экстенсионал суть две парные категории семантики, обозначающие смысл и значение языкового выражения. *Интенсионал* есть термин, обозначающий содержание слова-понятия, то есть совокупность мыслимых признаков объекта, охватываемых данным понятием. *Экстенсионал* есть термин, обозначающий объем слова-понятия, то есть совокупность объектов, охватываемых данным понятием. В области математики

господствует представление о том, что какие бы выкладки в ней ни производились с привлечением понятия о свойстве объекта, все они могут быть с не меньшим успехом выполнены посредством обращения к понятию класса всех объектов, обладающих этим свойством. При этом четче становится представление о тождестве и различии двух классов, поскольку мы можем указать, состоят или не состоят эти классы из одних и тех же элементов. И создается впечатление, что во всех логико-математических суждениях нет нужды обращаться к интенсиональному аспекту логики.

Однако возникает вопрос, как быть в том случае, когда мы рассматриваем объекты с противоположными свойствами, например с индуктивными и неиндуктивными числами (Н.Н. Лузин [Лузин 1993, 25]) в теоремах К. Гёделя о неполноте [Gödel 1965]. Чтобы ответить на этот вопрос, нам надо познакомиться с концепцией *логического,* разработанной А. Тарским (1901–1983) [Tarski 1986]. Концепция широко распространена в логико-математическом сообществе, и нам надо выяснить, насколько она удовлетворяет логическим запросам.

Есть задача, пишет Тарский, рассмотреть понятия, обозначаемые терминами, которые могли бы быть определены внутри какой-либо из существующих систем логики, например *Principia Mathematica* [Whitehead, Russell 1910–1913]. Есть основания полагать, что используемые в данной системе термины суть логические по своему смыслу. Их можно было бы включить в большинство учебников по логике при соответствующем изложении. Всякое понятие, взятое из *Principia Mathematica* или из какой-либо известной системы логики, является инвариантным при каждой однозначной трансформации «мира» или «универсума дискурса» в себя [Tarski 1986, 150].

Далее он разбирает примеры логических понятий систематическим образом, начиная с самых простых категорий или типов и двигаясь к более сложным типам. Ставится вопрос: найдутся ли образцы логических понятий самой низкой категории среди индивидов? Ответ отрицателен, потому что мы всегда можем найти такую трансформацию мира в себя, при которой один индивид преобразуется в иной индивид. А вот на следующем уровне, на котором берутся классы индивидов, дело обстоит иначе. На нем имеется точно два класса, выступающие в роли логических индивидов. Это универсальный класс и пустой класс. Только эти два класса являются инвариантными при трансформации универсума в себя. Кроме того, если целые положительные числа определить как свойства классов или как классы классов, то и они будут удовлетворять данному критерию инвариантности. Тарский полагает, что именно они могут быть представлены в качестве индивидов, и с их множествами приходится работать в логическом дискурсе.

Действительно, пишет автор, мы не можем, имея два класса, отличить их друг от друга, если каждый из них имеет точно два индивида, потому что если вы имеете два класса, каждый из которых состоит из двух индивидов, вы всегда можете найти трансформацию универсума, при которой один из двух классов трансформируется в другой. «Каждое логическое свойство, принадлежащее одному классу из двух индивидов, принадлежит каждому классу, содержащему в точности два индивида» [Ibid., 151]. В контексте экстенсиональной логики так и есть: понятие числа как свойство класса удовлетворяет критерию логического, сформулированного Тарским. Однако когда мы переходим к индуктивному определению числа, с которым работают математики, то должны считаться с теоремами неполноты Гёделя, которые свидетельствуют о том, что числа могут преобразовываться в числа с противоположными свойствами. Непонимание этого приводит к тому, что экстенсиональная логика Тарского сталкивается с парадоксами, которые в одних случаях суть логические противоречия (логический абсурд), в других случаях суть антиномии, совпадающие по форме с логическими противоречиями[2].

Вот здесь и возникает необходимость обращения к синтезу экстенсиональной и интенсиональной логики. Для этого интенсиональная логика представляется в виде паранепротиворечивой логики Васильева. Взаимопроникновение двух этих логик приводит к тому, что устанавливается водораздел между логическими противоречиями и антиномиями.

Выше уже было сказано, что антиномии как таковые выводятся с соблюдением всех законов и правил экстенсиональной логики. Поскольку антиномиям *предстоит* разрешение, то диалектическую логику, выполняющую эту задачу, можно назвать модальной логикой.

Напоминаем, что в булевой алгебре представлены два противоположных класса, обозначаемые как I и 0, то есть универсальный класс и пустой класс. В исчислении высказываний универсальному классу соответствует истинное высказывание, пустому классу – ложное высказывание. Булева алгебра налагает на импликацию «если, то» требования, согласно которым из ложного высказывания следует как истинное, так и ложное высказывание; из истинного высказывания следует только истинное высказывание. Эти требования служат условием того, что в логически правильном дискурсе не могут возникать логические противоречия. Во избежание путаницы с терминами *истина* и *ложь* мы будем смотреть на знаки p и $\neg p$ как на обозначения для утвердительных и отрицательных суждений. В рамках экстенсиональной логики их обычно отождествляют с терминами *истина* и *ложь*, что согласуется с законом исключенного третьего. Но привация экстенсиональной логики приводит, в порядке компенсации недостачи, к тому, что к утвердительному суждению p и отрицательному суждению $\neg p$ добавляется суждение $p \wedge \neg p$. Получается трехвалентная логика, в которой третью позицию Н.А. Васильев назвал *индифферентной* по форме. Эта формула $p \wedge \neg p$ и представляет собой антиномию, которую предстоит разрешить. Три указанные валентности подаются в его логике вместе с законом исключенного четвертого. К этому добавляется принцип абсолютного различия между Истиной и Ложью, что исключает конъюнкцию метапредикатов *истинное* и *ложное* [Васильев 1989, 107].

Теперь о том, что и как нас сюда привело. Обратимся к одному логическому закону, который был открыт в геометрических началах Евклида.

Речь идет о содержащейся в них теореме 12 (книга IX), имеющей вид:

$$(\neg p \supset p) \supset p \quad (1)$$

Читается так: «Утверждаем, что если из того, что p ложно, следует, что p истинно, то p истинно». С другой стороны, дается противоположный по форме закон:

$$(p \supset \neg p) \supset \neg p \quad (2)$$

Эти логические законы и служат основанием для перехода к логической антиномии. П.А. Флоренский показал, как выглядит этот переход. Если кто-то утверждает тезис p, тогда можно сделать вывод, что он ложен, если только имеет место (2). Согласно правилу отделения (modus ponens), получаем:

$$\frac{(p \supset \neg p) \supset \neg p, (p \supset \neg p)}{\neg p} \quad (3)$$

Но этот вывод является отчасти условным. Закон (2) в отношении вывода (3) имеет силу лишь в том случае, если из не-p не следует p. Если же наряду с формулой $(p \supset \neg p)$ имеет место и формула $(\neg p \supset p)$, тогда получаем антиномию:

$$(p \wedge \neg p) \quad (4)$$

Флоренский был первым, кто указал, что антиномия отличается от логического противоречия (абсурда) в том смысле, что представляет собой умозаключение, сделанное при соблюдении всех законов и правил вывода элементарной логики [Хайдеггер 2022, 148–153]. Проистекает она обычно из аксиоматики, в которой могут быть заложены логические противоречия.

На примере логической антиномии Рассела (множество всех нормальных множеств и нормально, и не нормально) мы видим, что антиномия представляет собой контрадикторное сочетание двух ее противоположных аспектов по типу перехода от конечного к бесконечному [Васильев 1989, 123].

Перейдем теперь к математическому содержанию диалектической логики. Здесь надо отметить, что в этом отношении наиболее весомый вклад в диалектический подход в логику внес Н.Н. Лузин в развитой им дескриптивной теории множеств. Она

существенно отличается от всех других известных вариантов математической теории множеств (теория Цермело – Френкеля, теория фон Неймана – Бернайса – Гёделя, теория Бурбаки и т.д.). Если для них нулевым маркером (показателем их неполноты, недостачи) служит пустое множество, то у Лузина эту роль выполняет множество точек, которые он назвал *виртуальными* точками (иногда он называл их *неопределенными* точками). Заведомо можно сказать так, что если обычные вещественные точки в теории множеств несут на себе печать пространственности, то виртуальные – печать временной стихии.

Посмотрим теперь, как Лузин подошел к этой концепции, имеющей отношение к диалектическому подходу. Для этого надо познакомиться с представлением о *мере* точечного множества. Мера точечного множества есть обобщающее понятие длины линейного промежутка, площади прямоугольника, объема параллелепипеда и т.д. Хотя в теории множеств используются разные типы меры (с именами Бореля, Лебега, Жордана), все они несут на себе следы пространственности. Ход мысли Лузина к своим открытиям начинался с рассмотрения измеримых (на отрезке [0,1]) борелевских множеств, обозначаемых как «измеримость *B*». Затем последовало рассмотрение более широкого, введенного Лебегом, класса множеств, удовлетворяющих критерию борелевской меры. И, наконец, были сконструированы *проективные множества*, в которых и появились неопределенные, или виртуальные, точки. Лузин указывал, что если добавить к операциям дополнения и объединения (множеств) операцию ортогонального проектирования, «то мы получим – в предположении, что рассматриваются множества в евклидовых пространствах R^m любых конечных размерностей – в точности все проективные множества» [Лузин 1958, 94].

Центральное место в концепции проективных множеств и виртуальных точек занимает проблема, которую Лузин назвал проблемой Лебега. Эта проблема совпадает с задачей, которая относится к континуум-гипотезе Кантора. Разобраться с этими вопросами нам отчасти поможет статья В.А. Успенского [Успенский 1985]. Излагая основные положения дескриптивной теории множеств, Успенский сообщает о том, как подошли к истолкованию виртуальных точек представители французской математической школы. В ней шла острая дискуссия в отношении того, что означают, применительно к математике, такие понятия и термины, как «определенное» (défini) и «описанное» (décrit), «выбрать» (choisir) и «назвать» (nommer). В этих терминах и была сформулирована проблема Лебега. Успенский напомнил о том, что в канторовской теории множеств алеф-один есть мощность всех не более чем счетных порядковых чисел, другими словами – наименьшая из мощностей несчетных, вполне упорядоченных множеств. «С принятием аксиомы выбора алеф-один становится просто наименьшей несчетной мощностью, и, таким образом, на действительной прямой R существует множество из алеф-один точек. Это наблюдение оставляет открытым следующий вопрос: можно ли назвать совокупность точек континуума на R, имеющих мощность алеф-один?» [Там же, 88].

Далее он отметил, что проблему, названную «проблемой Лебега», сформулировал именно Лузин. А на вопрос о том, каковы же на самом деле множества точек действительной прямой, которые следует считать «законными» или «хорошо определенными» (“bien définis”), дал ответ, состоящий из следующих соображений. Хотя точную границу между «хорошими» и «нехорошими» множествами указать невозможно, имеется достаточно большой запас множеств, заведомо признанных законными. Нетрудно понять, что за все время, как прошедшее, так и будущее, существования цивилизации могут быть названы (посредством текстов сколь угодно большой, но конечной длины, составленных из букв произвольного, но фиксированного конечного алфавита) не более чем счетное количество действительных чисел. «В то же время множества, состоящие из одного действительного числа, обычно трактуются как “хорошо определенные”. Таким образом, “хорошо определенных множеств” существенно больше, чем называемых. В этом противоречии между счетностью – и, может быть, и конечностью – запаса называемых объектов и несчетностью континуума можно видеть одну из причин трудностей оснований математики)» [Лузин 1958, 89–90].

Для Лузина же множество всех вещественных точек (действительных чисел) является счетным, а вот пересчитать их или упорядочить нельзя, потому что этому мешают виртуальные точки, которые Лузин вначале называл «паразитическими». Выделяя из континуума иррациональные числа, он писал: «Вполне определимых иррациональных чисел имеется лишь счетное множество. <…> Арифметический континуум заведомо содержит неопределимые точки. <…> Эти точки <…> являются паразитическими. <…> В этом заключается единственное объяснение трудностей теории» [Лузин 1958, 269]. Теперь мы имеем возможность эту трудность устранить, открывая логическую связь между дескриптивной теорией множеств и неевклидовой (гиперболической) геометрией Лобачевского. Геометрия Лобачевского позволяет ответить на вопрос о том, откуда берутся эти неопределимые, или виртуальные, точки и какова их функция. В геометрическом контексте математики они обычно фигурируют под названием *идеальных* точек, которые востребованы при преобразовании проективной геометрии в геометрию гиперболическую. Мы заимствуем описание их вместе с соответствующими понятиями прямых и плоскостей из книги Р. Куранта и Г. Роббинса «Что такое математика?» [Курант, Роббинс 2022]. Проективная геометрия определяется как группа проективных преобразований геометрических фигур, при которых сохраняются их определенные свойства. Проективным преобразованием называется всякое отображение одной фигуры на другую, получающееся посредством проектирования, центрального или параллельного, или же посредством конечной последовательности таких проектирований [Там же, 194].

Далее говорится о том, что обыкновенная геометрия точек и прямых весьма осложнена тем обстоятельством, что две параллельные прямые не имеют точки пересечения. Это побудило геометров сделать одно примечательное упрощение в ее структуре путем расширения понятия геометрической точки, которое вбирает в себя и обыкновенную, и «идеальную» точку. Последнюю можно представить так, что если прямая, пересекающая другую прямую, медленно вращается, приближаясь к положению параллельности, то точка пересечения двух прямых неограниченно удаляется, что дает повод утверждать, что две параллельные прямые пересекаются в бесконечно удаленной точке [Там же, 207]. Итак, пишут авторы, *мы условливаемся в том, что к обыкновенным точкам всякой прямой добавляем еще одну, «идеальную» точку и будем считать эту точку принадлежащей всем прямым, параллельным данной, и никаким другим.* «Следствием такого условия является то, что всякая пара прямых на плоскости теперь уже пересекается в единственной точке: если прямые не параллельны, то в “обыкновенной” точке; если параллельны, то в им обеим принадлежащей “идеальной” точке. По причинам интуитивного порядка эта идеальная точка на прямой называется *бесконечно удаленной точкой* на этой прямой» [Там же, 208].

То обстоятельство, согласно которому множество бесконечно удаленных точек на плоскости (в проективной геометрии) образует бесконечно удаленную прямую, натолкнуло Ф. Клейна на мысль, что бесконечно удаленную прямую можно было бы присоединить к обыкновенной прямой, чтобы получить (определить) геодезическую линию на плоскости Лобачевского. «Гиперболическая геометрия, – писал он, – наделяет прямую двумя бесконечно удаленными точками. О том, существует ли по ту сторону еще один участок прямой, дополняющий до замкнутой линии участок, лежащий в конечной области, сказать ничего нельзя, так как наши движения никогда не доводят нас до бесконечно удаленных точек, не говоря уже о том, чтобы выйти за их пределы. Во всяком случае, можно присоединить такой участок как мысленную, идеальную часть прямой линии» [Клейн 1956, 268]. Это суждение Клейна себя не оправдало, а вот множество «идеальных» точек, введенных в геометрию посредством проективных преобразований, высветило себя как показатель недостачи, неполноты точечного континуума на прямой Евклида. Отсюда – добавление к множеству действительных (вещественных) чисел, расположенных на евклидовой прямой, мнимых чисел, в результате чего и возникло представление о прямой Лобачевского со всеми вытекающими отсюда следствиями. (К числу этих следствий относится наличие двух бесконечно удаленных точек, в которых пересекаются две параллельные Лобачевского (слева и справа) с исходной прямой (см.: [Антипенко 2023].)

Вернемся к вопросу о том, что непосредственно не позволяет упорядочить арифметический континуум. Для этого выпишем два уравнения, определяющие взаимоотношения между сторонами и углами треугольника на сферической поверхности и на плоскости Лобачевского. Первое уравнение имеет вид:

$$\cos\frac{a}{R}=\cos\frac{b}{R}\cos\frac{c}{R}+\sin\frac{b}{R}\sin\frac{c}{R}\cos\alpha \quad , \quad \text{(А)}$$

где b и c – стороны треугольника, содержащие угол α, a – сторона, лежащая напротив этого угла, R – радиус сферы.

Второе уравнение представлено по аналогии с первым в виде:

$$ch\frac{a}{R}=ch\frac{b}{R}ch\frac{c}{R}-sh\frac{b}{R}sh\frac{c}{R}\cos\alpha \qquad \text{(Б)}$$

Уравнение (Б) получается из (А) путем замены R на iR с тем дополнительным условием, что R приравнивается определенной линейной величине k_L, которую будем называть константой Лобачевского (речь идет о геометрической константе, которую К. Гаусс называл «абсолютной длиной»).

По аналогии с тригонометрической формулой (А), реализующейся на сфере, принято поверхность, на которой реализуется тригонометрическая формула (Б), называть сферой мнимого радиуса, или псевдосферой [Ефимов 1961, 192]. Особенность псевдосферы состоит в том, что на ней соприкасаются две точки, мнимая и вещественная. Мнимая точка есть конечная точка мнимого радиуса iR, вещественная точка есть точка, принадлежащая геодезической линии на псевдосфере. Плоскость Лобачевского можно было бы представить как двустороннюю поверхность в том смысле, что с одной стороны она усеяна вещественными точками, а с противоположной стороны – мнимыми. И такое представление было бы правильным, если бы не происходило постоянное взаимопревращение точек вещественных в точки мнимые и обратно [Антипенко 2022, 83–84]. Точка a, расположенная в континууме на числовой оси, может превратиться в точку ia и в точку $-ia$, и при этом уравнение (Б) останется неизменным. Стало быть, здесь геометрический детерминизм превращается в стохастический процесс, и мы можем судить только о вероятности двух разных точечных превращений. С другой стороны, в этом процессе переход от одной мнимой точки к другой мнимой точке представляет собой геометрическое отображение времени.

Еще одна трудность в понимании гиперболической геометрии заключается в ответе на вопрос о том, как мнимость проникла в геометрический континуум, если геометрическая практика и теория линейных измерений оперирует образом линейных отрезков, составленных из вещественных точек и соответствующих им чисел. Ответ заключается в том, что ввести мнимые числа в геометрический континуум позволяет константа Лобачевского k_L (так я называю абсолютную единицу длины, функционирующей в данной геометрии). Действительно, мы можем выразить длину отрезка l геодезической линии в виде отношения lk_L, а затем, умножая данное отношение на мнимую единицу i, получить тем самым множество мнимых точек в дополнение к множеству вещественных точек. Здесь геометрическая точка на прямой определяется как бесконечная последовательность стягивающихся интервалов [Лузин 1933, 27].

* * *

Итак, подведем итоги представленных размышлений о диалектическом подходе в логике, который мы будем mutatis mutandis называть комплементарно-диалектической логикой. Со стороны математического творчества основная заслуга в этом деле принадлежит Н.Н. Лузину. Развитая им дескриптивная теория множеств вместе с вытекающими из нее выводами тесно связана с его представлением о бесконечности, о существовании бесконечных объектов. Когда речь идет, писал он, о бесконечности, то только

натуральный ряд целых положительных чисел 1, 2, 3, 4, … дает совершенно ясное и *положительное* изображение. Понятие несчетной бесконечности является *чисто* отрицательным, не имеющим никакой объективной реальности. Это понятие, вызванное лишь человеческой способностью доказательства «от противного», не соответствует никакой достижимой реальности и меняется от поля к полю. «Если мы будем изменять поле законов, “существования” и “несуществования” математического объекта могут даже быть переставлены, так же как кронекеровская регулярность в некотором поле» [Лузин 1958, 441]. Отсюда его сомнение в правомерности канторовой попытки установить различие между счетно-бесконечными и несчетными множествами.

Отсюда его подход к решению двух следующих вопросов. Первый вопрос: «Можно ли или нет рассматривать “математическим образом” протяженность как множество точек?» (имеются в виду вещественные точки) [Там же, 193]. Второй вопрос: если, вопреки всяким возражениям, установлено, что вполне определимых иррациональных чисел имеется лишь счетное множество, почему их перенумерование не может быть осуществлено при помощи *математического* закона? Ответы на эти вопросы состоят, по Лузину, в том, что в точечную протяженность включается динамический фактор, который выражается посредством виртуальных точек.

Виртуальные – значит обладающие потенцией превращаться в реальные (в математическом смысле) точки. Но эти недостающие (мнимые) точки привносятся в континуум не извне, а путем превращения наличных в нем вещественных точек в мнимые с двояким результатом (см. выше). В этом (повторим еще раз) и заключается причина того, почему нельзя упорядочить (исчислить) арифметический континуум. Лузин писал о себе, что он как автор «склонен рассматривать построенные им примеры (проективных множеств. – *Л.А.*) как словесные образования, определяющие не действительно законченные объекты, а лишь виртуальности» [Там же, 268]. Логическая оценка проективных множеств заключается в его высказывании, что область проективных множеств «есть область, где принцип исключенного третьего уже неприменим, хотя всякое проективное множество формально определимо при помощи счетного множества условий» [Там же]. Лузин выявил в теории множеств антиномию, которая получила разрешение в неевклидовой геометрии Лобачевского.

Примечания

[1] Термин *интенсионал* происходит от лат. intentio (стремление, намерение, усилие); термин *экстенсионал* – от extensio (протяжение, расширение).

[2] Наглядным примером антиномического суждения служит известная антиномия Рассела [Whitehead, Russell 1910, 80–81]).

Источники – Primary Sources and Translations

Васильев 1989 – *Васильев Н.А.* Воображаемая логика. М.: Наука, 1989 (Vasiliev, Nikolai A., *Imaginary Logic*, in Russian).

Вригт фон 1992 – *Вригт фон Г.Х.* Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С. 80–91 (Wright von, Henrik G., *Logic and Philosophy in the Twentieth Century*, Russian Translation).

Ефимов 1961 – *Ефимов Н.В.* Высшая геометрия. 4-е изд. М.: Госиздат. физико-математической литературы, 1961 (Efimov, Nikolai Vl., *Higher Geometry*, in Russian).

Клейн 1956 – *Клейн Ф.* О так называемой не-евклидовой геометрии // Об основаниях геометрии / Под ред. А.П. Норден. М.: Гостехиздат, 1956. С. 253–303 (Klein, Felix Ch., *Über sogenannte nicht-euklidische Geometrie*, Russian Translation).

Курант, Роббинс 2022 – *Курант Р., Роббинс Г.* Что такое математика? 10-е изд., стереотипн. М.: МЦНМО, 2022 (Courant, Richard, Robbins, Herbert, *What Is Mathematics?*, Russian Translation).

Ленин 1969 – *Ленин В.И.* Полное собр. соч. 5-е изд. Т. 29. М.: Издательство политической литературы, 1969 (Lenin, Vladimir I., *Collected Works*, Vol. 29, in Russian).

Лузин 1933 – *Лузин Н.Н.* Современное состояние теории функций действительного переменного. М.; Л.: ГТТИ, 1933 (Luzin, Nikolai N., *Contemporary State of the Complex-Variable Function Theory*, in Russian).

Лузин 1958 – *Лузин Н.Н.* Собр. соч. Т. II: Дескриптивная теория множеств. М.: Изд-во АН СССР, 1958 (Luzin, Nikolai N., *Collected Works. Vol. II: Descriptive Set Theory*, in Russian).

Лузин 1993 – *Лузин Н.Н.* Об арифметических методах математиков XVII века // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 4. С. 25–35 (Luzin, Nikolai N., *On the Arithmetical Methods of the XVII Century Mathematicians*, in Russian).

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. М.: Республика, 1993 (Heidegger, Martin, *Time and Being: Papers and Speeches*, Russian Translation).

Хайдеггер 2012 – *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары / Пер. с нем. яз. И. Глуховой. Вильнюс: ЕГУ, 2012 (Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare*, Russian Translation).

Хайдеггер 2022 – *Хайдеггер М.* Заметки I–V (Черные тетради 1942–1948) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Изд. Института Гайдара, 2022 (Heidegger, Martin, *Anmerkungen I–V. Schwarze Hefte 1942–1948*, Russian Translation).

Gödel, Kurt (1965) "On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems", Davis, Martin, ed., *The Undecidable*, Hewlett, New York, pp. 4–38.

Tarski, Alfred (1986) "What are Logical Notions?", Corcoran, John., ed., *History and Philosophy of Logic*, Buffalo; New York, pp. 143–154.

Whitehead, Alfred N., Russell, Bertrand (1910–1913) *Principia Mathematica*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ссылки – References in Russian

Антипенко 2023 – *Антипенко Л.Г.* О геометрической картине мира в свете фундаментальной онтологии Хайдеггера // Метафизика. 2023. № 4 (50). С. 87–100.

Антипенко 2022 – *Антипенко Л.Г.* Проблема неполноты математической теории и онтологические предпосылки ее решения. М.: ЛЕНАНД, 2022.

Успенский 1985 – *Успенский В.А.* Вклад Н.Н. Лузина в дескриптивную теорию множеств и функций: понятия, проблемы, предсказания // Успехи математических наук. 1985. Т. 40. Вып. 3 (243). С. 85–116.

References

Antipenko, Leonid G. (2022) *The Problem of Incompleteness of Mathematic Theory and Ontological Presuppositions of Its Solution*, Lenand, Moscow (in Russian).

Antipenko, Leonid G. (2023) "On the Geometric Picture of the World in the Light of Heidegger's Ontology", *Metafizika*, Vol. 4 (50), pp. 87–100 (in Russian).

Uspensky, Vladimir A. (1985) "N.N. Luzin's Contribution in Descriptive Set and Functions Theory: Concepts, Problems, Predictions", *Uspekhi matematicheskikh nauk / UMN*, Vol. 40, Iss. 3 (243), pp. 85–116 (in Russian).

Сведения об авторе

АНТИПЕНКО Леонид Григорьевич –
кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
сектора философии естественных наук,
Институт философии РАН.

Author's Information

ANTIPENKO Leonid G. –
CSc in Philosophy, Senior Researcher,
Department of the Philosophy of Natural Sciences,
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

ФИЛОСОФИЯ И ОБЩЕСТВО

Исследовательское образование и перспективы его развития

© 2025 г. Д.П. Козолупенко

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет, Москва, 119991, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

E-mail: petrovich.tr@gmail.com

Поступила 14.02.2025

В статье предлагается размышление о перспективах и возможных направлениях развития современного образования, связанное с содержанием новой монографии А.О. Карпова «Общество знаний: генезис, исследовательское образование, университет 3.0». Основными философскими проблемами, получившими освещение в книге, являются выявление существенных черт современного общества и построение образовательной парадигмы, способствующей развитию личности и соответствующей существующим социальным вызовам. Автор монографии убеждает читателя в том, что таковой является парадигма исследовательского образования. Концепция новой образовательной парадигмы, основанная на понимании современного общества как общества знаний, изложена в работе с большим количеством примеров доступным языком, понятным не только узким специалистам, но и широкому кругу читателей, и призывает к размышлению над важнейшими вопросами философии образования, эпистемологии, современной социальной философии, философии культуры и философской антропологии. Отдельный интерес для философии образования представляет часть, посвященная осмыслению результатов практического осуществления теоретических принципов современного образования в рамках программы «Шаг в будущее», руководителем которой является автор представленной монографии.

Ключевые слова: философия образования, общество знания, творческое мышление, социокультурные трансформации, исследовательское образование.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-30-41

Цитирование: *Козолупенко Д.П.* Исследовательское образование и перспективы его развития // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 30–41.

Research Education and Its Development Prospects

© 2025 Darya P. Kozolupenko

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,
27/4, Lomonosovsky av., GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

E-mail: petrovich.tr@gmail.com

Received 14.02.2025

The article offers a reflection on the prospects and possible directions for the development of modern education, related to the content of A.O. Karpov's new monograph "Knowledge Society: genesis, research education, University 3.0". The main philosophical problems highlighted in the book are: identification of the main essential features of modern society and modern culture, building an educational paradigm that meets existing social challenges and promotes personal development, critical reflection on the possibility of becoming a university 3.0, the problem of cultural and cognitive polymorphism and its possible solution within the framework of the concept of spiritual rationality proposed by the author. The concept of a new educational paradigm based on the understanding of modern society as a knowledge society is presented in the work with a large number of examples in an accessible language understandable not only to narrow specialists, but also to a wide range of readers and calls for reflection on the most important issues of philosophy of education, epistemology, modern social philosophy, philosophy of culture and philosophical anthropology. Of particular interest to the philosophy of education is the part devoted to understanding the results of the practical implementation of the theoretical principles of modern education within the framework of the "Step into the Future" program, headed by the author of the presented monograph.

Keywords: philosophy of education, society of knowledge, creative thinking, sociocultural transformations, research education.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-30-41

Citation: Kozolupenko, Darya P. (2025) "Research Education and Its Development Prospects", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 30–41.

Вышедшая в 2023 г. книга доктора философских наук, основателя и руководителя программы «Шаг в будущее» Александра Олеговича Карпова «Общество знаний: генезис, исследовательское образование, университет 3.0» явилась для меня источником размышлений о перспективах развития современного образования. Работу А.О. Карпова отличают актуальность и многоаспектность затрагиваемых в ней тем, ярко представленные «болевые точки» современного образования и современного общества, мимо которых уже не представляется возможным пройти читателю. Текст монографии достигает своей главной цели: заставляет нас задуматься о том, «куда должно вести образование, к какому человеку, обществу и культурной жизни?» [Карпов 2023, 20].

Проблема определения специфики, возможностей и рисков, характерных для современного образования, в последнее время все более активно обсуждается в научной литературе, в том числе и философской. Изменения, характерные для современного общества, приводят к тому, что в философии образования складывается принципиально новая ситуация, которая обуславливается радикальным характером технологических

и мировоззренческих трансформаций и в целом приводит к тому, что сегодня образование должно стать и фактически становится одной из центральных тем в общественном дискурсе.

В предисловии к монографии автор отмечает, что «сегодня нет более назревшего вопроса, чем вопрос о будущем общества» [Карпов 2023, 11]. Думаю, большинство представителей не только нашей, но и многих других эпох согласились бы с этим тезисом. Подобные высказывания традиционно громко звучат на рубежах тысячелетий, после массовых социальных и природных катаклизмов, в период научных и технологических революций. Менее распространены и отчетливы они в периоды относительной социальной устойчивости, однако и тогда рассуждения о будущем общества, слегка утратив свою остроту, не затихают вовсе. Однако далеко не во все эпохи осознается, что «вопрос о будущем общества, в свою очередь, ведет к вопросам о будущем человека и образовании, культивирующем человека будущего» [Там же]. Этот тезис, лежащий в основании всей исследовательской деятельности А.О. Карпова, направляет и движение мысли в данной монографии. Соглашаясь в целом с этим общим направлением движения, уточним, что вернее было бы сказать, что вопрос о будущем человека и образования, культивирующего «человека будущего», во многом предопределяет вопрос о будущем общества, поскольку «идея человека будущего в ее самых разных планах определяет, в конечном счете, будущее общества» [Там же, 12]. В свою очередь, идея человека формируется и закладывается в человеке во многом благодаря получаемому им образованию, формируя тем самым его собственное будущее и будущее общества в целом.

В период стремительно меняющихся технологий, лавинообразно нарастающего потока информации и связанных с технологическими и знаниевыми изменениями радикальных социокультурных трансформаций ориентация на настоящее фактически помещает нас в ситуацию фатального запаздывания. В связи с чем образовательные стратегии, ориентированные не на то, что можно в близком А.О. Карпову духе М. Хайдеггера определить как «настающее», но на технологии и идеалы сего дня, отступающие в прошлое, будут неэффективны. Будущее образования, образование будущего с формируемым этим образованием антологическим и социальным идеалами и общество будущего оказываются тем самым неразрывно связаны друг с другом.

В качестве идеала общества будущего и одновременно прогностической модели развития современного общества выступает, с точки зрения А.О. Карпова, общество знания. Автор монографии вполне солидарен с ранними теоретиками «общества знаний» П. Друкером и Ф. Махлупом в том, что общество знаний не является сферой нашей сегодняшней реальности, но как идеальный конструкт представляет нам ориентиры для дальнейшего понимания и эффективного развития тех тенденций, которые сегодня только намечаются. Несмотря на свою явную увлеченность концепцией общества знания, А.О. Карпов допускает, что «общество знаний далеко не единственная концепция социального развития, которая движет современным обществом. Однако, судя по той роли, которую ныне играет научное знание, она позволяет увидеть существенные черты социальной, экономической и культурной жизни, вызревающие в сегодняшнем дне. И не только увидеть, но и выстроить условия, дающие возможность движению вперед» [Там же], очертить основные горизонты развития новой образовательной модели, которая была бы наиболее эффективной с точки зрения возможного развития общества знания.

«Общество знаний: генезис, исследовательское образование, университет 3.0» наследует вышедшей за десять лет до нее другой монографии того же автора «Образовательный институт, власть и общество в эпоху роста культуры знаний» [Карпов 2013]. Содержательно вторая работа является последовательным продолжением первой. «Образовательный институт» был посвящен истории становления общества знания и описанию современного состояния современного общества в том, что касается этоса науки, «коммодификации» образования и науки, фрагментарности современного образования, когнитивно-культурного полиморфизма, и другим сюжетам, характерным для

сегодняшнего дня. «Общество знаний» подробно рассказывает о том, что может рассматриваться как альтернатива критикуемым в первой монографии тенденциям, и подробно описывает и изучает первые шаги в направлении становления той модели образования, которая бы наилучшим образом соответствовала обществу будущего как действительному «обществу знаний» – и одновременно способствовала бы его скорейшему становлению.

Следуя языку и концептуальной схеме оригиналов работ П. Друкера и Ф. Махлупа, а также других известных философов и социологов, А.О. Карпов выстраивает свое видение современного образования. Он продолжает и обстоятельно развивает мысль П. Друкера, связывающую понятие знания с творческой и исследовательской деятельностью, с феноменом инновации [Друкер 2007, 222–225], и полагает, что исследователям сегодня надо озаботиться не «системой вещей» и не развитием технологической составляющей в экономике и образовании, а изучением того, как должно быть перестроено современное образование для того, чтобы стремительно меняющиеся технологические составляющие не создавали проблему для дальнейшей реализации человека будущего и развития общества будущего, но составляли основу этой реализации и этого развития.

Фактически сегодня мы находимся в ситуации, когда технологический разрыв, традиционно существующий и определяющий успешное развитие общества, фиксируется уже не в рамках нескольких эпох и даже не в рамках поколений, но приходится на жизнь одного и того же поколения. Все это не может не приводить к падению учебной мотивации у обучающихся и ощущению преподавательского кризиса у обучающих. Очевидно, что такая ситуация представляет серьезную проблему для современного образования. Решение этой проблемы видится в такой смене образовательных ориентиров, которая предполагает, что главным результатом образовательной деятельности должно быть не усвоение определенного комплекса информации, связанной с развитием технологий или существующим на данной момент состоянием знания в той или иной профессиональной области, но формирование умений и навыков, позволяющих ориентироваться в любом информационном массиве, выявлять существующие в нем на данный момент и складывающиеся закономерности, устанавливать связи между элементами этого массива, прогнозировать развитие ситуации и т.п.

В связи с этим центральным в концепции образования А.О. Карпова закономерно становится понятие исследовательского образования. Автор монографии неоднократно подчеркивает, что «общество знаний, будучи ядром современного общества, в качестве фундаментальной основы своего развития имеет исследовательское образование» [Карпов 2023, 101]. Исследовательское образование закладывает само умение учиться, воспитывая привычку не ориентироваться на стереотипы, но каждый раз заново выбирать оптимальное для ситуации решение, обосновывать его и выявлять связанные с ним риски и ограничения. Одной из его обязательных составляющих, таким образом, является творческое мышление, а другой – возможность выхода на решение конкретных практических задач и реальное (материальное) воплощение результата исследования в эффективных практических разработках.

Можно заметить, что исследовательская составляющая в той или иной мере является обязательной в любом образовании и в любом типе общества. Это осознается не только западными, но и отечественными теоретиками философии образования. Не все из них придерживаются такой радикальной позиции, как Н.Ф. Федоров, который пишет, что «если учебные заведения не образуют исследователей, то они не доводят учащихся до зрелости» [Федоров 1995–2000, II, 404], однако необходимость формирования в процессе образования тех навыков, которые связываются с понятием исследования, так или иначе признается всеми. В то же время в условиях прогрессирующего ускорения роста научного знания, усложнения технологий и связанных с ними социокультурных трансформаций формируемые исследовательским образованием умения и навыки становятся востребованными вдвойне, поскольку благодаря им исследовательское образование предполагает отсутствие жесткой привязки к ситуации

настоящего и формирует умение ориентироваться в непредсказуемо изменяющихся условиях. Это придает концепции А.О. Карпова особенную актуальность, которая усиливается благодаря детальности проработки трех аспектов исследовательского образования как системы, процесса и результата и анализу возможностей и фактических попыток его реализации в рамках отдельно взятых образовательных инициатив и программ.

Исследовательское образование, как оно представлено в монографии «Общество знания…», имеет две существенные особенности:

1) в процессе обучения исследовательское образование «использует методы познания, свойственные научному поиску» [Карпов 2023, 127], и в целом «в своих познавательных установках оно исходит из практики науки» [Там же], что отражается не только в сходстве используемых в исследовательском образовании и науки методов познания, но и в общем отношении к истине и в целом в понимании истины как одной из главных ценностей, а достижения истины – как одной из целей образования;

2) в институциональном отношении исследовательское образование представляет собой сложную структуру, предполагающую многоплановое сотрудничество учебных заведений разных уровней образования, научных институтов, высокотехнологичных компаний, отраслевых консорциумов, институтов инновационного развития, культурных и производственных организаций [Там же, 132, 189, 191]. Благодаря этому в исследовательском образовании создается единое пространство учебно-научной инновационной среды [Там же, 181–230].

Как показывает вторая особенность, одним из существенных условий возможности становления исследовательского образования является создание генеративной образовательной среды, которая провоцирует исследовательское вопрошание и представляет собой совокупность институционально распределенной социальной среды и характерных для научного познания практик и ценностей. Подробное описание специфической для исследовательского образования учебно-научной генеративной среды приводится в главах 5, 6 и 7 представленной монографии, в которых делается акцент на:

1) проблемном, институционально распределенном [Там же, 181] и способствующем научному и философскому вопрошанию [Там же, 185–186] характере такого типа среды, обеспечивающей трансдисциплинарное и контекстуальное развертывание познавательного отношения;
2) социальной мобильности (так называемой «когнитивной мобильности»), создаваемой благодаря этой среде и полученным в ней навыкам нового типа [Там же, 181–184];
3) общей согласованности такого типа среды с концепцией непрерывного образования в силу создания в ее пространстве обучающимся «непрерывного исследовательского проекта» [Там же, 184];
4) эффективности такого рода среды с точки зрения возможностей успешной реализации третьей, социальной, миссии университета, связанной с тем, каков общий вклад университета в развитие общества [Там же, 192].

Главной же особенностью учебно-научной инновационной среды является то, что она способствует достижению одной из основных целей исследовательского образования: развитию «креативной функции мышления» [Там же, 153], или же проще – развитию мышления.

В 1959 г. М. Хайдеггер довольно категорично сказал: «Не надо дурачить себя. Все мы, включая и тех, кто думает по долгу службы, достаточно часто бедны мыслью, мы слишком легко становимся бездумными. Бездумность – зловещий гость, которого встретишь повсюду в сегодняшнем мире, поскольку сегодня познание всего и вся доступно так быстро и дешево, что в следующее мгновение полученное так же поспешно и забывается» [Хайдеггер 1991, 103]. Эти слова сегодня не менее, а даже более актуальны, чем в год их публикации.

Сетования современных исследователей в области образования и педагогов на то, что навык критического мышления «в современной системе образования не слишком

разрабатывается» [Марков 2022, 30], вследствие чего в среде обучающихся довольно часто наблюдается отношение к преподавателю и к учебному материалу «как к источнику информации, которая должна быть нарезана, очищена, упакована и готова к употреблению, подобно продуктам в супермаркете» [Радаев 2023, 35], наглядно демонстрируют, что состояние современного образования в целом (за исключением отдельных положительных примеров) прямо противоположно тому, что предполагает исследовательское образование как «сознательный процесс преодоления познавательной неопределенности с целью обретения научной истины» [Карпов 2023, 138], предполагающий наличие внутренней мотивации личности, инициативной познавательной деятельности, способности к творческому мышлению и поиску альтернативных решений. Необходимость трансформаций, которые приводили бы к повышению доли исследовательского образования и способствовали развитию у обучающихся мышления, в течение последних десятилетий была неоднократно озвучена как в устных докладах, так и в печатных публикациях многих авторов. В этом отношении проект исследовательского образования, предлагаемый А.О. Карповым, безусловно, отвечает вызовам современности и должен был бы помочь нам решить ряд характерных для современного образования проблем. Более того, как показывают многочисленные примеры реализации программы «Шаг в будущее», демонстрирующие сомневающемуся читателю истории личного успеха и развития «инновационного сознания» [Там же, 208] в одной отдельно взятой команде, такое образование возможно. Однако в то же время его реализация в массовом порядке в масштабах мира или хотя бы нескольких стран (а концепция общества знания предполагает именно такую масштабную реализацию), неизбежно должна столкнуться с рядом сложностей, о которых в представленной монографии не упоминается.

Первая очевидная сложность связана с механизмом возникновения «инновационного сознания» и его индивидуальной обусловленностью. Не вдаваясь в детали долгого исторического спора о природе творчества и его социальной, биологической и иных составляющих, заметим, что сам А.О. Карпов, рассматривающий исследовательское образование как необходимую в обществе знаний «институционализацию креативности» [Там же, 212], признает, что «непреодолимое влечение к знаниевому творчеству присуще, конечно, не всем» [Там же, 102]. Следует ли из этого, что и исследовательское образование – это то, что нужно не всем и каждому для успешной социализации в обществе знаний, но лишь тем, кто изначально имеет такую предрасположенность как «уникальную когнитивную характеристику личности» [Там же, 159]? В таком случае, наверное, можно сказать, что оно уже частично реализуется в рамках отдельно взятых проектов для одаренных детей молодежи. Но решает ли такая принципиально локальная, ориентированная на очень небольшой процент обучающихся образовательная программа проблему общего несоответствия современной системы образования концепции общества знания? Скорее всего, нет.

Вторая сложность непосредственно связана с первой и заключается в неоднозначной возможности введения исследовательского образования не после адаптивного обучения (к которому у автора монографии крайне негативное отношение), а вместо него, особенно – на ранних ступенях обучения. Исследование практического применения современных методик, направленных на повышение учебной мотивации и развитие творческой составляющей в образовании, показывает, что исследовательская установка не рождается без соответствующей профессиональной подготовки учащихся, которая дается в рамках адаптивного образования [Козолупенко 2024]. Исследования психологов, в частности работы Д.Б. Богоявленской, показывают, что для развития творческой составляющий познания и исследовательской деятельности фактор предшествующего освоения знаний и навыков, формируемых в процессе узнавания и освоения деятельности по образцу, является значимым. Иными словами, исследовательское образование с необходимостью должно базироваться на фундаменте образования адаптивного, так как «способность к развитию деятельности по собственной инициативе проявляется только у тех, кто успешно овладел предложенной деятельностью» [Богоявленская 2021, 6].

Третья сложность внедрения исследовательского образования как «институционализации креативности» связана с тем, что фактически остается неясным, как именно формируется изначальная искра творческого познания. Отдельные практические примеры и теоретические рассуждения, приведенные в книге, заставляют согласиться с тем, что «ценности исследовательского отношения к жизни человек вырабатывает в себе сам» [Карпов 2023, 139]. Эта позиция, условно и схематично выражаемая формулой «нельзя научить того, кто не хочет научиться», является довольно распространенной и в общественном сознании, и в исследовательской среде. Становление исследователем для человека, таким образом, – это некая негарантированная возможность, которая не только не выводится из внешних условий (к каковым относятся и особенности образовательной среды), но и не всем нужна. Исследовательский идеал А.О. Карпова в этом отношении оказывается близок к философскому идеалу, представленному в работах М.К. Мамардашвили, согласно которым философ – это тот человек, который «имеет дело с чем-то, чего в принципе нельзя знать заранее, нельзя предположить, вообразить возможным или ввести определением» [Мамардашвили 1992, 55]. Однако же именно в силу такой особенности данного идеала, например, В.В. Миронов настаивал на том, что философия в школах и на непрофильных факультетах может быть не только не нужна, но и вредна [Миронов 2015]. А.О. Карпов же говорит о внедрении своего проекта не в сектор дополнительного образования, который мог бы быть востребованным у тех, кто изначально имеет склонность к исследованию, а в систему образования в целом, то есть в образование, которое носит массовый характер.

Допустим, мы исходим из того, что исследовательскому мышлению нельзя научить, к нему можно только «приобщить» (в терминологии Мамардашвили) или его можно «инициировать» (в терминологии Миронова) при условии личной предрасположенности к этому мышлению обучающегося (см. возражение первое). Но насколько будет оправдан с точки зрения общих целей образования массовый характер такого «приобщения» и «инициации»? Если исследовательские практики будут внедряться повсеместно на всех ступенях образования и будут заведомо направлены не только на тех, кто изначально предрасположен к исследовательской деятельности, но и на тех, кто к ней не предрасположен (а таковых, как показывает опыт той же масштабной программы «Шаг в будущее» и других проектов по работе с одаренными детьми, – большинство), какую реакцию это может вызвать у изначально «не предрасположенных» к исследованию обучающихся? Сомнительно, что такое внедрение будет способствовать росту их учебной мотивации. Скорее, напротив, выстроенное по данной модели образование вызовет у значительной части обучающихся стойкое неприятие учебы как процесса, который в их случае заведомо не может привести к желаемому результату. Безусловно, возможен и иной вариант развития событий, при котором процент «вовлеченных» будет существенно выше, но он требует либо полного отказа от положения о «внутренней предрасположенности», либо выработки определенных механизмов искусственного формирования такой предрасположенности в случае отсутствия предрасположенности природного типа. Однако ни практика работы с талантливыми детьми и молодежью, ни общая педагогическая практика в рамках реализации программ массового образования, ни сама концепция А.О. Карпова пока не дают оснований для подтверждения вероятности такого сценария.

Четвертая сложность массовой реализации проекта исследовательского образования касается оценки его результата. Автор монографии категорически выступает против существующей системы оценивания, которая, на его взгляд, «не учитывает творческую продукцию мышления ученика, которая имеет абсолютную ценность для человека современной культуры знаний и для общества, развивающегося в этой культуре» [Карпов 2023, 150]. Эта позиция также перекликается с высказываниями других современных исследователей, отмечающих, что «предлагаемые сегодня методики оценки качества деятельности образовательных учреждений не только не способны измерить “качество” духовного мира, гражданской позиции и т.п., но и играют разрушительную роль – в томах отчетных единиц тонет человеческая, творческая составляющая»

[Карпов 2023, 10]. Но можно ли вообще оценить «уровень творчества»? Как, какой шкалой измерить Пушкина и Баха, кому из них и по каким критериям следует поставить высший балл? Творчество предполагает уникальность. А потому творческие люди несравнимы, каждый из них – атом, неповторимая единица в мире человеческой культуры. Не оценивать? Но как в таком случае принимать решение о дальнейшем образовании, если оно неизбежно связано с принятием решения о конкурсном отборе (на вакантные места в профильных классах, бюджетные места в вузах и колледжах, грантовую поддержку и места в аспирантуре и т.д.)?

Допустим, несколько человек, пусть даже несколько десятков человек, смогут представить в качестве аргумента свои исследовательские разработки, каждая из которых будет уникальна, и решение по поводу их дальнейшего образования можно будет принять исходя из самого факта наличия таких разработок. А что с остальными? С теми, кто оказался «не предрасположен» к исследовательскому мышлению или просто не попал в исследовательский проект в силу объективных обстоятельств (удаленности района проживания, низкого уровня технологического оснащения школы и семьи, вынужденной высокой социальной мобильности и т.д.)? Прежняя система оценивания при всех ее недостатках позволяла учесть и их достижения, позволяла сделать пусть приблизительный, но все же основанный на объективных данных прогноз об их возможной будущей успешности или неуспешности в дальнейшем обучении, обнаружить их сильные и слабые стороны. Позволяет ли это новая система оценивания? Скорее она просто оставляет их «за бортом» исследовательского образования. И это вряд ли можно считать хорошим решением.

Рассматривая исследовательское образование как результат в противовес традиционной системе оценивания, А.О. Карпов ссылается на «Заветные мысли» Д.И. Менделеева об образовании: «Современный порядок переводных и окончательных экзаменов по величине отметок или баллов, по моему мнению, должен быть заменен простым приговором совета учителей. Поводом к изменению служит для меня особенно то обстоятельство, что устный или даже письменный ответ на экзамене ведет к преобладанию слова над делом или умением обращаться с действительностью и всегда неизбежно сопряжен с кучею случайностей, начиная от болезни, конфузливости, заикания и т.п. Экзамены притом отнимают очень много времени как у учителей и учеников, так и от успешного или внимательного прохождения курсов. Экзамены должно считать первым объяснением того формализма, который нередко портит многое в жизни. Учитель должен знать каждого ученика, а доверие к учителям составляет основу всякого образования. Подготовку учеников и их способность к продолжению образования учителя, должным образом исполняющие свое дело, знают гораздо вернее непосредственно, чем при помощи какой-нибудь системы баллов» [Там же, 17]. Он предлагает в целом следовать именно этой «системе оценивания» – так, чтобы «в генеративном обучении исследовательского типа отношение к проблеме текущего оценивания ученика рассматривается в оппозиции к картезианско-ньютоновской парадигме эталонного знания, жестко отделяющей в учебных оценках победителей от проигравших» [Там же, 150].

При условии непрерывного образования и сопровождения обучающегося на протяжении развития его исследовательского проекта одной и той же командой «педагогических пар» (специалиста в определенной области науки и педагога) от начальной школы до аспирантуры такая модель оценивания, конечно, реализуема и выглядит более предпочтительной. Однако насколько реально соблюдение такого непрерывного сопровождения на протяжении всего образовательного процесса, особенно с учетом массового характера образования? Заметим, что дополнительную сложность в этом пункте создает трансдисциплинарный характер исследовательского образования [Там же, 180], поскольку трансдисциплинарность требует знания ряда дисциплин на более высоком уровне, то есть предполагает повышенные требования к когнитивным способностям и уровню базовых знаний ребенка и к компетентности педагога и наставника. Насколько это реализуемо в системе массового образования? И насколько эта

реализация возможна в условиях устойчивого сотрудничества одной и той же «педагогической пары» или одного или хотя бы одного и того же комплекса таких пар с обучающимся на протяжении всего цикла его образования?

Если принцип непрерывности совместной работы в отношении субъектов образовательного процесса нарушается, то и новая система оценивания становится нереализуемой. В самом деле, как увидеть слабые и сильные стороны ученика тем, кто не работал с ним в рамках предыдущей ступени и лишен не только пресловутых «отчетных единиц», но и возможности составить свое мнение об ученике на основе устного экзамена? А как быть, если ученик захочет радикально сменить направление своей деятельности и начать с нуля свой профессиональный путь совсем в другой сфере? Как, в конце концов, принимать решение о конкурсном отборе на бюджетные места при поступлении в вузы? На эти вопросы текст работы «Общество знания…» ответов не дает и фактически избегает даже самой их постановки.

Вызывает определенные сомнения и тезис автора о том, что исследовательское образование не связано с установкой на результат и что как таковая установка на результат «нередко отрицательно сказывается на стремлении детей к исследовательскому поиску» [Карпов 2023, 139], а потому она не нужна и даже вредна для исследовательского образования в целом. Представляется, что в данном случае «результат» понимается автором слишком узко и связывается с конкретными стандартами оценивания степени освоения того или иного навыка (чтения, письма и т.д.). Однако научное знание предполагает результат и другого рода, который может быть представлен в форме положений, выносимых на защиту, выявления определенных закономерностей явления/процесса или слабых мест теории, составления «картографии понятий», написания текста научной статьи/монографии, профессионального признания и т.д. Все это – также результат, как является результатом получение патента или внедрение новой разработки в примерах успешного исследовательского образования, приведенных в тексте монографии.

Даже само понимание образования как системы, процесса и результата вполне явно предполагает наличие результата и критериев его оценивания в любой образовательной модели. Представления о том, что исследовательский интерес «имеет внепредметное происхождение» [Там же] и «не связан с формальной системой оценивания» [Там же], призванные подкрепить негативную оценку ориентации на результат в образовании, больше похожи на проявления авторской иллюзии, которая легко разрушается расширенным пониманием результата и указанием на встроенность компоненты исследовательского образования в формальный учебный процесс и определенную систему «стимулирования и поощрения», в которой как «результатом», так и «поощрением» могут выступать не только оценки, но и возможность поехать в Москву на конгресс, опубликовать статью (что также может быть впоследствии определенным образом «посчитано» и включено в портфолио), получить преимущество при попадании в определенный класс или институт – партнер программы и т.д. Таким образом, «установка на процесс» как альтернатива «установке на результат» противоречит не только основной цели образования, но и конкретным положениям авторской концепции исследовательского образования. В частности, положению о социализации научно-исследовательского типа, многочисленные примеры которой приводит автор и которые связаны не с чем иным, как с получением конкретного результата работы, получившего конкретное признание в профессиональном сообществе [Там же, 105–125].

Кроме того, нельзя не заметить, что исследовательское образование становится для автора монографии идеальным типом образования в связи с тем, что оно в наибольшей мере соответствует предполагаемым характеристикам будущего общества, трактуемого А.О. Карповым как общество знания. Но сама авторская трактовка общества знания не совсем совпадает с общепринятой и в целом может вызвать ряд дискуссий. Например, в работах П. Бергера и Т. Лукмана [Бергер, Лукман 1995], А. Турена [Турен 1998], Д. Блура [Блур 2002] и т.п. можно встретить трактовки общества знаний

и самого понятия знания, существенно отличающиеся от авторской. В зависимости от того, какую из существующих трактовок данных понятий читатель выберет за точку отсчета, он может принять или оспорить и положения авторской концепции исследовательского образования. Кроме того, хотя в целом можно согласиться с утверждением автора, что на сегодня «в России с обществом знания дела обстоят плохо» [Карпов 2023, 13], но причины этого не сводятся к тем, что указывает автор монографии. Утверждение же, что «в России образование является слабым звеном общества в его движении к культуре и экономике завтрашнего дня» [Там же, 16], не только некорректно, но попросту неверно. Дело не только в образовании и не только в России. Западные теоретики общества знания отмечали, что «общество знания» – это в некотором роде утопическая модель, поскольку сегодня ни в одной стране, ни в одной области человеческой деятельности нельзя говорить о проявлении всех признаков общества знания. И Россия в их примерах не только не была каким-то исключительным отрицательным случаем, но подчас и вовсе не фигурировала. Отрицательные же примеры относились преимущественно к сфере западного образования и западной (преимущественно англоязычной) культуры.

Можно возразить, что время публикации этих классических работ отстоит от наших дней примерно на полвека, что в условиях стремительного развития технологий и не менее стремительно происходящих социокультурных и мировоззренческих сдвигов составляет очень большой срок. Однако, когда в 2006 г. выходит работа Г. Дженкинса «Конвергентная культура», мы видим, что ситуация в тех странах, о которых изначально говорили теоретики общества знания, существенно не изменилась. «Сегодняшнее» Дженкинсу (и гораздо более близкое нам во временном отношении) общество все так же далеко от идеала общества знания, хотя все так же движется в его направлении [Дженкинс 2019, 61–71]. Причем самая печальная ситуация наблюдается, по мнению Дженкинса, как раз в сфере образования: ««Наши школы до сих пор не учат, как жить и работать в сообществах знаний», – пишет он, имея в виду отнюдь не российские школы [Там же, 189].

Причины этого (помимо указанных в монографии довольно понятных, но все же частных причин, относящихся к так называемому «человеческому фактору» и экономической составляющей) связаны не только и не столько с культурными или историческими особенностями той или иной страны, сколько с самим характером массового образования. Часть этих причин обуславливает и те трудности применения концепции исследовательского образования как основы массового образования, о которых мы говорили выше. Они, как мы видели, вполне объективны, и устранить их, к сожалению, не так просто, как всем нам хотелось бы.

Помимо отмеченных выше сюжетов, вызывают отдельные вопросы и желание поспорить весьма неоднозначное и внутренне противоречивое понятие социализации научно-исследовательского типа [Карпов 2023, 95–111]; некоторые характеристики фигуры наставника, который выглядит в описании автора своего рода «идеальным типом», крайне редко встречающимся на практике [Там же, 113–115]; а также рассуждения об обязательной связи предметного поля знаний с реальной жизнью, разбросанные отдельными вкраплениями в разных главах [Там же, 116, 174, 186, 206–207]. С этими, как и с иными выделенными нами ранее, положениями хочется спорить не ради того, чтобы покритиковать автора, но для того, чтобы вместе с ним понять, куда же двигается наше общество, в какую сторону развивается современное образование и какие шаги мы (философы, ученые, педагоги) можем и должны предпринять сегодня, чтобы будущее этого общества и образования было лучше, чем их настоящее.

Текст исследования оставляет ощущение, что его автор пишет о том, что его действительно волнует и в чем он очень неравнодушно стремится разобраться. Он делится с нами своими размышлениями, открытиями и сомнениями, победами и возникающими сложностями. Поэтому он может быть где-то излишне категоричен, излишне эмоционален. Но – увлечен, вовлечен и рефлексивен одновременно. Как заметил сам автор, «эта книга не только разъясняет, но и ставит вопросы, подвигает

на обдумывание весьма непростых проблем сегодняшнего и завтрашнего общества, человека и образования, которое его создает» [Карпов 2023, 20]. И это, пожалуй, ее самое главное достоинство.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Друкер 2007 – *Друкер П.* Эпоха разрыва: ориентиры для нашего быстро меняющегося общества / Пер. с англ. Б.Л. Глушакова. М.: Вильямс, 2007 (Drucker, Peter F., *Age of Discontinuity: Guidelines to Our Changing Society*, Russian Translation).

Карпов 2023 – *Карпов А.О.* Общество знаний: генезис, исследовательское образование, университет 3.0 / Вступ. ст. Н.Г. Багдасарьян. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2023 (Karpov, Alexander O., *Society of Nowledge: Genesis, Research Education, University 3.0*, in Russian).

Федоров 1995–2000 – *Федоров Н.Ф.* Собр. соч. В 4 т. / Вступ. ст. С.Г. Семеновой, сост., подгот. текста, примеч. А.Г. Гачевой и С.Г. Семеновой. М.: Прогресс-Традиция, 1995–2000 (Fyodorov, Nikolai, *The Museum, its Meaning and Purpose*, in Russian).

Хайдеггер 1991 – *Хайдеггер М.* Отрешенность // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 102–111 (Heidegger, Martin, *Gelassenheit,* Russian Translation).

Ссылки – References in Russian

Бергер, Лукман 1995 – *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995.

Блур 2002 – *Блур Д.* Сильная программа в социологии знания / Пер. с англ. С.М. Гавриленко // Логос. 2002. № 5–6. С. 162–185.

Богоявленская 2021 – *Богоявленская Д.Б.* Механизм творчества: почему мы открываем новое // Вопросы философии. 2021. № 9. С. 82–89.

Дженкинс 2019 – *Дженкинс Г.* Конвергентная культура. Столкновение старых и новых медиа / Пер. с англ. А. Гасилина. М.: РИПОЛ-классик, 2019.

Карпов 2013 – *Карпов А.О.* Образовательный институт, власть и общество в эпоху роста культуры знаний. СПб.: Алетейя, 2013.

Козолупенко 2024 – *Козолупенко Д.П.* Философия в современном образовании: основание или инструмент? // Философские науки. 2024. Т. 67. № 1. С. 98–130.

Мамардашвили 1992 – *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию: сборник статей. 2-е изд., дополн. / Сост. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс; Культура, 1992.

Марков 2022 – *Марков В.Н.* О пользе сомнения в современном образовании // Известия Российской академии образования. 2022. № 3. С. 29–33.

Миронов 2015 – *Миронов В.В.* Философия – бесполезная наука // *Миронов В.В.* Единство разнообразия. Разнообразие единства. М.: Факультет журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, 2015. С. 42–51.

Радаев 2023 – *Радаев В.В.* Преподавание в кризисе. М.: Издательский дом ВШЭ, 2023.

Турен 1998 – *Турен А.* Возвращение человека действующего. Очерк социологии / Пер. с фр. Е.А. Самарской; ред. пер. М.Н. Грецкий. М.: Научный мир, 1998.

References

Berger, Peter L., Luckmann, Tomas (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, Garden City, NY (Russian Translation 1995).

Bloor, David (1991) *Knowledge and Social Imagery*, 2 ed., The University of Chicago Press, Chicago; London, pp. 3–23 (Russian Translation 2002).

Bogoyavlenskaya, Diana B. (2021) “The Mechanism of Creativity: Why We Discover the New”, *Voprosy Filosofii,* Vol. 9, pp. 82–89 (in Russian).

Jenkins, Henry (2006) *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*, NYU Press, New York (Russian Translation 2012).

Karpov, Alexander O. (2013) *Educational Institute, Government and Society in the Era of the Growth of the Culture of Knowledge*, Aleteya, Saint Petersburg (in Russian).

Kozolupenko, Darya P. (2024) “Philosophy in Contemporary Education: Foundation or Instrument?” *Russian Journal of Philosophical Sciences*, Vol. 67 (1), pp. 98–130 (in Russian).

Mamardashvili, Merab K. (1992) *How Do I Understand Philosophy*, 2 ed., Progress, Moscow (in Russian).

Markov, Vasilii N. (2022) “On the Benefits of Doubt in Modern Education”, *Izvestiya Rossiyskoy Akademii Obrazovaniya*, Vol. 3, pp. 29–33 (in Russian).

Mironov, Vladimir V. (2015) *Philosophy Is a Useless Science*, Mironov, Vladimir V., *The Unity of Diversity. Diversity of Unity*, Lomonosov Moscow State University, Moscow, pp. 42–51 (in Russian).

Radaev, Vadim V. (2023) *Teaching in Crisis*, HSE Publishing House, Moscow (in Russian).

Touraine, Alain (1984) *Le retour de l'acteur. Essai de sociologie*, Librairie Arthème Fayard, Paris (Russian Translation 1998).

Сведения об авторе

КОЗОЛУПЕНКО Дарья Павловна –
доктор философских наук, профессор
кафедры философии образования
философского факультета МГУ
им. М.В. Ломоносова.

Author's Information

KOZOLUPENKO Darya P. –
DSc in Philosophy, Professor of the Department
of Philosophy of Education, Faculty of Philosophy,
Lomonosov Moscow State University.

Документальные интерфейсы: процедурная риторика и опыт травмы в компьютерных играх*

© 2025 г. А.Р. Латыпова[1**], А.С. Ленкевич[2***], К.А. Очеретяный[3****]

[1, 2] *Национальный исследовательский университет ИТМО, Санкт-Петербург, 197101, Кронверкский просп., д. 49; Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

[3] *Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Санкт-Петербург, 190121, ул. Союза Печатников, д. 16; Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

[**] *E-mail: latypova.al@gmail.com*

[***] *E-mail: ac.lenkevich@gmail.com*

[****] *E-mail: kocheretyany@gmail.com*

Поступила 10.01.2025

В статье рассматривается документальный ресурс компьютерных игр и разрабатывается концепт документального интерфейса. Медиа представляют собой фильтр: они конструируют наш взгляд, опосредуют, информируют, отсеивают. Но несмотря на это с некоторыми медиа (фотография, кино, дневник) связывают надежды на документальность и достоверность. В научной литературе неоднократно ставились под вопрос эти установки: объективность фотографии, документального кино, мемуарной прозы предстает всего-навсего умиротворяющей фикцией. При этом ресурс документальности можно обнаружить даже там, где его не ждешь: игра позволяет не просто рассказать о том или ином реальном событии, но пережить его в аффектах травматического геймплея. Авторы рассматривают проект docugames и режимы документальности, процедурную риторику и случайные свидетельства, ремедиационные эффекты компьютерных войн и расщепление субъекта в военных шутерах, подобных *Spec Ops: The Line*, документальность травмы и травматичность интерфейса как гетерогенные попытки освоить парадоксальный ресурс игровой документальности, использовать игровой медиум, чтобы связать нас с условиями присутствия и переживаниями других людей, позволить зафиксировать границы своего внутреннего опыта в текучей и травматической современности.

Ключевые слова: интерфейсы, документальные интерфейсы, процедурная риторика, компьютерные игры, документальные игры, ремедиация, перспектива от первого лица, интерфейс как травма.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-42-52

Цитирование: *Латыпова А.Р., Ленкевич А.С., Очеретяный К.А.* Документальные интерфейсы: процедурная риторика и опыт травмы в компьютерных играх // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 42–52.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 23-78-10046 «Интерфейс как среда жизни: факторы интеграции», реализуемого в СПбГУ.

Documentary Interfaces: Procedural Rhetoric and the Experience of Trauma in Computer Games*

© 2025 **Alina R. Latypova[1**], Alexander S. Lenkevich[2***], Konstantin A. Ocheretyany[3****]**

[1, 2] ITMO National Research University, 49, Kronverksky av., Saint Petersburg, 197101, Russian Federation; Saint Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya line, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.

[3] HSE University, 16, Soyuza Pechatnikov str., Saint Petersburg, 190121, Russian Federation; Saint Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya line, Saint Petersburg, 199034, Russian Federation.

[**] E-mail: latypova.al@gmail.com

[***] E-mail: ac.lenkevich@gmail.com

[****] E-mail: kocheretyany@gmail.com

Received 10.01.2025

The article examines the documentary resource of computer games and develops the concept of a documentary interface. Media serve as a filter: they construct our perspective, mediate, inform, and sift through information. Despite this, some media (photography, cinema, diary) are associated with hopes for documentarity and authenticity. In scholarly literature, these assumptions have been repeatedly called into question: the objectivity of photography, documentary film, and memoir prose is revealed to be merely a soothing fiction. The resource of documentality can be found even in unexpected places: a game allows not only to narrate a particular real event but also to experience it through the affects of traumatic gameplay. The authors consider the docugames project and modes of documentality, procedural rhetoric and incidental testimonies, remediation effects of computer wars, and the fragmentation of the subject in military shooters like *Spec Ops: The Line*. They explore the documentality of trauma and the traumatic nature of the interface as heterogeneous attempts to master the paradoxical resource of gaming documentality, using the gaming medium to connect us with the conditions of presence and experiences of others, allowing us to delineate the boundaries of our inner experience in a fluid and traumatic modernity.

Keywords: interfaces, documentary interfaces, procedural rhetoric, computer games, documentary games, remediation, first-person perspective, interface as trauma.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-42-52

Citation: Latypova, Alina R., Lenkevich, Alexander S., Ocheretyany, Konstantin A. (2025) "Documentary Interfaces: Procedural Rhetoric and the Experience of Trauma in Computer Games", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 42–52.

* The study was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation (RSF) within the framework of scientific project No. 23-78-10046 "Interface as a living environment: integration factors", implemented at St. Petersburg State University.

1. Соучаствующий взгляд: (не)возможный проект документальных игр

Режимы документальности

Опытный фоторепортер Ли Смит в бронежилете, шлеме и с цифровой зеркальной камерой снимает перестрелку в заброшенном здании. В гуще событий мы видим и молодую девушку, фотожурналистку с пленочным аппаратом, которая жаждет поймать хороший кадр. Это сцена из фильма Алекса Гарленда «Падение империи» (2024). Драма фильма разворачивается на фоне вымышленной гражданской войны в США: в эпицентре событий достигшая профессионального признания Ли Смит и делающая первые шаги на пути во «взрослую» военную фотожурналистику Джесси, которая еще не знает темной стороны профессии. Картина проблематизирует фигуру военного фоторепортера и документальность смерти. За чем охотится фоторепортер? Где пролегает грань, которая отделяет участника событий от бесстрастного наблюдателя? Что на самом деле документируется и зачем? Что такое документальность? В фильме есть сцена, где Джесси сокрушается, что не сделала ни одного стоящего кадра, после чего Ли советует искать дальше, так как большая часть ее фотографий тоже никуда не годится. Документальная фотография проходит не менее жесткую селекцию, чем художественная, это всегда результат выбора. Примечательно, что избыточная задокументированность события, его медийная представленность, как заметил Ж. Бодрийяр, может привести к обратному эффекту («войны в Заливе не было»).

Документальность в кино, фотографии или играх не стоит считать синонимом достоверности. Она не транслирует *объективный* образ, не копирует, не молчит, не демонстрирует мир как он есть. Документальность превращает вещи в звучащие образы, она конструирует свидетеля. Игровая составляющая – неотъемлемая часть документального искусства. Но это не превращает «документальное» в обман. Здесь важно понимать, что водораздел между игровым и неигровым (не только в кино) пролегает не между истиной и вымыслом, а строится вокруг разных медиальных техник, которые вшиты в опыт свидетеля, его взгляд, в «техники наблюдателя» (Крэри), техники интерпретации. Как отмечает исследователь фотографии и кино Ольга Давыдова, оппозиция игрового и неигрового «связана скорее не с тем, как и на основе чего строится тот или иной фильм, а с тем, каким образом выстраивается риторика сообщений, которые зрители маркируют как достоверные; как конструируется репрезентация конкретной исторической правды в ту или иную эпоху» [Давыдова 2020, 625].

В играх также встречаются сильные критические высказывания о современности. Так, исследователь, преподаватель и геймдизайнер Линдси Грейс с 2009 по 2015 г. развивал проект «Критический геймплей» (Critical Gameplay). Игры Грейса инвертируют классические игровые механики, зачастую помещая игрока в некомфортные условия для предъявления какой-либо проблемы. Например, в игре *Healer* (2011) используется классический интерфейс для шутеров с видом сверху (top-down shooter), однако цель игрока не убивать, а доставать пули из убитых и тем самым возвращать их к жизни. В игре *Wait* (2009), которая попала в каталог Games for Change, под вопрос ставится современный образ жизни в городе, требующий постоянного вовлечения, действия и движения. События игры разворачиваются в лесу, который становится все более многогранным только при условии бездействия игрока. Анализ произведений через режимы документальности дает возможность увидеть, какими путями можно разворачивать документальный нарратив. Билл Николс предлагает таксономию из шести режимов (поэтический, предъявляющий, наблюдающий, партиципаторный, рефлексивный, перформативный) [Nichols 2001, 33–34], с помощью которых конституируется отношение автора, зрителя и материала.

Документальные игры

Дизайн документальных интерфейсов, то есть визуальных, нарративных и операциональных посредников, которые *ин*формируют игрока, субъективируют его и превращают в соучастника и свидетеля, балансирует эффекты интерактивности и интерпассивности. Компьютерные игры добавляют к документальным приемам перформативную составляющую, вовлекая тело игрока, концентрируя его внимание, буквально делая его соучастником. Документальные игры (docugames) – это компьютерные игры, включающие элементы документальности. С одной стороны, это могут быть существующие локации, исторические события и личности, реальные истории, а с другой – средства, конституирующие документальность, в частности «авторитетный журналистский закадровый голос, интервью <…> отснятый fly-on-wall материал» [Sørensen, Thorhauge 2013, 355]. Индексальность в кино, фотографии или игре предполагает, что изображаемое указывает на реальное положение вещей, однако она проблематична. Инге Соренсен и Анне Метте Торхог, описывая различные элементы документальности в играх, цитируют теоретика кино и телевидения Стеллу Бруцци, которая утверждает, что «индексальность превращает практически любой документальный проект в невозможный» [Ibid.], поскольку «невозможно разрушить границу между событием и его репрезентацией» [Bruzzi 2006, 79].

Однако проект документальных компьютерных игр проблематичен и по другой причине. Компьютерные игры открывают возможности для воплощения самых смелых вымышленных вселенных и миров, внутри которых игрок может действовать относительно свободно. Перцептивный опыт игрока мультисенсорен и включает данные всех чувств, хотя в большей степени работает зрение, слух и осязание (есть проекты, в которых используется обоняние и вкус). Можно было бы предположить, что игры должны стать логичным продолжением или преемником документального кино, погружать игрока в тотальное переживание события, оставившего след в индивидуальной и коллективной памяти. Так, в *JFK Reloaded* (2004) реконструируются события, связанные с убийством Джона Кеннеди. Игра представляет собой шутер от первого лица и включает механику пересмотра совершенных выстрелов в замедленном режиме. Такой интерфейс обеспечивает глубокое погружение в историю и хронологию событий. Тактический шутер *Kuma\War* (2004) позволяет игрокам столкнуться с трудностями в условиях реальных мировых военных конфликтов. Игра *Fort McMoney* (2013) рассказывает историю небольшого канадского городка Форт Мак-Муррей и его жителей. Экономическое ядро города – добыча полезных ископаемых. Игрок решает, как будет развиваться город в условиях сосуществования разных культур и неизбежного социального неравенства. Но несмотря на целый ряд успешных документальных проектов, говорить о полноценном сформированном жанре трудно. Исследователи и журналисты поштучно коллекционируют игры, которые можно назвать документальными. Более того, само понятие документальных игр (docugames) конкурирует с «серьезными» (serious games) и «новостными» играми (newsgames). При этом если в серьезных играх акцент сделан на образовательной составляющей, а новостные игры работают с яркими актуальными событиями, то документальные игры скорее реализуют просветительскую или презервационную функцию [Grace 2011], проигрывают громкие истории вроде 11 сентября (например, игра *9–11 Survivor* (2003)), позволяют переживать социальные травмы, сталкиваться с событиями, ранящими и выбивающими из колеи «нормальной» повседневной жизни, или переживать личные драмы.

Еще одной причиной сложности реализации проекта документальных игр можно назвать кризис индексальности, обусловленный медиальным устройством компьютерных игр. В компьютерных играх пространственная и событийная индексальность уступает место производству игрового опыта и пространства – игрок может сам рассказать историю. Как отмечает медиатеоретик Йост Рассенс, компьютерные игры открывают «возможности для цифровой манипуляции» [Raessens 2006, 218]. Даже в условиях линейного сюжета игроки могут придумывать альтернативные способы

прохождения, которые могут идти вразрез с задачей документального произведения. Например, в *JFK Reloaded* игрок может взять на прицел Жаклин Кеннеди, и программа не запретит ему это сделать, хотя и лишит требуемых для прохождения очков. Но если изъять из игры геймплейную составляющую, возможность действовать вариативно и изобретать свои способы прохождения, игра перестанет быть игрой.

Процедурная риторика и критика современности

В то время как фотография и кино обращаются к «риторике образа» для передачи коннотативных сообщений (Барт), интерфейсы компьютерных игр позволяют убеждать игроков с помощью игровых процедур. Чтобы описать данный процесс, Ян Богост предложил концепт «процедурной риторики». Богост обращает внимание на то, что машинная процедурность в силу необходимости оперировать символами открыта интерпретации [Bogost 2007, 5]. Тем самым технические операции могут быть включены в процесс производства смыслов. Следовательно, передавать идеи возможно не только нарративными или образными средствами, но и посредством игровых механик. Новостные игры (newsgames), полагавшиеся на ресурс процедурной риторики, так и не смогли выстроить баланс между игровой и новостной составляющими [Муждаба 2016, 328]. В противовес этому у документальных игр есть преимущество дистанции по отношению к представляемым событиям.

Документальные элементы в игре помогают выстроить баланс между развлечением и социально-политическим сообщением. Конечно, если правильно подобрана механика, как в *The Waiting Game* (2018). Игра рассказывает реальные истории пяти героев из разных стран (Сальвадор, Эфиопия, Непал, Бангладеш, Республика Конго), которые ожидают получения политического убежища. Поиграть можно за любого из пяти персонажей. Бюрократическая процедура занимает много времени, что находит отражение в геймплее – игроку все время приходится ждать. У него в распоряжении есть две кнопки: «бросить» и «продолжать». История подается через небольшие фрагменты текста и ограниченный набор картинок: комната персонажа (место зависит от истории: например, студентка из Республики Конго находится в тюремной камере), дорога к временному убежищу, редкие флешбэки из прошлого. Статистика в конце игры показывает, сколько дней из запланированных разработчиками выдержал игрок. В среднем, как утверждает статистика в конце сессии, игроки «сдаются» на 44–74 игровой день. Число сгенерированных дней определяется историей выбранного игрового персонажа, то есть реальными историями людей, о которых рассказывает эта документальная игра. В одном случае игровой процесс занимает около 540 дней, в другом – 2500. Механики игры процедурно воспроизводят муки ожидания и неопределенность будущего. Персонаж ждет, игрок (если наберется терпения) знакомится с его историей. Конечно, операциональная природа игры и здесь может предложить альтернативную стратегию: например, можно кликать на кнопку «продолжать» максимально быстро, не вчитываясь в текст. Однако такой геймплей быстро наскучит. Игрок вознаграждается за продолжение лишь историей, никаких очков, как в играх-кликерах.

The Waiting Game помогает определить пределы документальности. Проект помимо игровой части включает информационные материалы, в которых подробно описан процесс получения убежища, а также рассказаны истории героев после прохождения этой процедуры. Проект критически относится к современной ситуации с получением убежища в США, и это отношение транслируется с помощью ряда эстетических и технических приемов. Риторика интерфейса складывается из цветового дизайна (проект исполнен в черно-белых тонах с несколькими оттенками серого); минорного и неинтенсивного звукового ряда; иконок персонажей, выполненных в виде силуэтов, – мы угадываем пол героев, но не видим черт и выражения лиц, что отражает безликость человека перед системой. Игровая процедурность рифмуется с процедурностью бюрократической. Правила прописаны, процессы имеют свою длительность, нет инструментов для ускорения прохождения. Интерфейс стремится убедить игрока взглянуть

на ситуацию критически и встать на место другого человека. В игре нет закадрового голоса, интервью и документальных приемов вроде fly-on-wall, но есть истории людей, получивших убежище, – документальный элемент проекта держится именно на них.

2. Антивоенные игры и расщепленный субъект

Ремедиационные эффекты компьютерных войн

Говоря о ремедиации (процессе, когда новые медиа вбирают в себя старые – так, смартфон воплощает в себе функции телефона, будильника, калькулятора и т.д.), философы Дж.Д. Болтер и Р. Грусин отмечают, что медиа, начиная с эпохи Ренессанса, стремятся к созданию прозрачного, непосредственного опыта. Медиа внушают нам иллюзию, что никакой медиации нет [Bolter, Grusin 1999]. Размышляя в схожем ключе, философ Валерий Савчук отмечает: «В середине прошлого века Андре Базен писал: “Объективный характер фотографии внушает доверие к ней”. <…> В современную эпоху цифровой фотографии – ее еще иногда называют эпохой постфотографии – фотограф, проникая внутрь образов, трансформирует и соединяет несоединимое без видимого следа, изображая несуществующее, творит как гламурные образы, так и монстров. Фотография утрачивает статус надежного средства фиксации фактов и достоверного документа» [Савчук 2014, 128–129]. Ремедиация приводит к тому, что компьютерные игры поглощают прямую (и обратную) перспективу, субъективную камеру кинофототехники, техники самоотчета и личного дневника. Даже когда исследователи настаивают на независимом от других медиа происхождении перспективы от первого лица в играх [Муждаба 2019 web], можно говорить о ремедиации техник субъективации, которые европейская метафизика разрабатывает по крайней мере с Платона (начальную точку можно поставить на имени Августина или Декарта). Обратный ремедиационный эффект, когда игровой опыт транслируется в реальность, приводит к тому, что язык игр проникает не только в кино, но и в практики повседневной жизни. Распознавание этих процессов и их нейтрализация превращаются в практику личной медиагигиены.

Что предлагают игроку шутеры от первого лица, в которых надо последовательно истреблять тысячи и тысячи врагов, или игры, подобные играм серии *Sniper Elite* (2005–2025), в которой процедурный опыт военного снайпера предполагает режим скрытности, пред-расчетности и эргономичности действий? Прежде всего, опыт контроля над символической реальностью. Состояние внутренней собранности. Чувство господства. Философ, теоретик медиа и исследователь феномена власти Марина Корецкая называет виртуальную войну «поиском утраченной суверенности» [Корецкая 2016]: геймер стремится восстановить через ритуал уничтожения пикселей на экране господство над природой и собой, добиться признания, зачастую далеко не иллюзорного, если речь идет об онлайн-играх. Перспектива от первого лица – простейший механизм связи с утраченной суверенностью. Она позволяет вжиться в аватар, стать центром, из которого разворачиваются игровые события, но при этом она же понижает сопротивляемость игрока соблазнительным идеологическим нарративам и фантазмам. В этом случае нажатие на клавишу превращается в акт интерпелляции, клик мыши – в интерпеллирующий оклик. Не случайно игры используются в качестве средства пропаганды и идеологической манипуляции, как это было с серией шутеров *America’s Army* (2002–2007). Но эти идеологические процедуры и формируемый ими субъект разрушаются не только в процессе критического анализа и философского исследования [Hammond 2020], но также и на языке самих игр.

Расщепленный субъект в антивоенных играх

Если режиссеры-экспериментаторы, такие как Крис Маркер, ставили под вопрос режимы документальности в документальном кино (например, функцию голоса, который связывает картинку с определенной интерпретацией [Давыдова 2020, 626]), то

разработчики игр критически перерабатывают язык интерфейсов. С помощью интерфейсов и нарративных техник антивоенные игры, такие как *Spec Ops: The Line* (2012), *This War of Mine* (2014), *Valiant Hearts: The Great War* (2014) и *11–11: Memories Retold* (2018), выстраивают рефлексивную дистанцию по отношению к опыту войны, показывая его зловещую сторону. Так, неоднократно рассмотренная в литературе игра *This War of Mine* предлагает игроку взглянуть на военный конфликт с позиции мирного жителя, который оказался без еды, воды и лекарств в осажденном городе (фактически в игре надо управлять группой гражданских, которые пытаются наладить быт в условиях войны). Нередко в таких играх происходит демонтаж перспективы от первого лица, своеобразный «феноменологический сдвиг» (Мамардашвили), который приводит к распаду цифрового субъекта и побуждает к рефлексии. В играх *Valiant Hearts: The Great War* и *11–11: Memories Retold* переосмысляется опыт Первой мировой войны: в них игрок постоянно меняет перспективу, переключаясь на управление персонажами, находящимися по разные стороны от линии фронта. *11–11: Memories Retold* примечательна еще и тем, что в визуальном плане ориентируется на полотна постимпрессионистов (создатели были под впечатлением от картин Винсента ван Гога), то есть осуществляет ремедиацию живописи (в игре также воспроизводится практика военной фотографии). В обоих проектах разделение перспективы и необходимость играть за разных персонажей (в том числе и животных) позволяет увидеть все ужасы войны и почувствовать, что в нее вовлечены живые люди.

Особого внимания заслуживает игра *Spec Ops: The Line*, в которой психологическая травма персонажа приводит к инверсии и трансформации геймплея. Сначала игрок погружается в эстетику классического шутера от третьего лица: управляя капитаном армии США Уокером, он должен проникнуть в разрушенный песчаными бурями Дубай и разобраться, что произошло с полковником Джоном Конрадом и его отрядом «Проклятых», которые занимались эвакуацией города. С самого начала игры Уокер должен отстреливаться от множества противников, что соответствует «процедурной грамматике» шутера. Однако враги в игре – это доведенные до отчаяния гражданские, взявшие в руки оружие, и солдаты армии США, выполняющие поставленную задачу. Отряд Уокера фактически стреляет по жителям города и своим товарищам. Более того, в одной из глав капитан Уокер использует боеприпасы с белым фосфором, чтобы уничтожить отряд противника, но случайно убивает десятки гражданских, в том числе женщин и детей, которых защищали и готовили к эвакуации. Это военное преступление – травматический спусковой крючок, который приводит к деформации и распаду личности Уокера. Чтобы вытеснить травматические события, он изобретает фантазм, возлагающий вину за любые промахи и преступления на полковника Джона Конрада (в конце игры выясняется, что полковник давно мертв, а Уокер общался по рации сам с собой). Уокер разрушительной волной проносится по улицам города, уничтожая все, что не смогли уничтожить песчаные бури. Он – источник бескомпромиссного насилия. В определенный момент игра обращается к игроку напрямую – через загрузочные экраны и недиегетические (не принадлежащие миру произведения) элементы интерфейса. Сообщения, которые геймер получает в процессе прохождения, принуждают к рефлексии о том насилии, которое творит Уокер (или, скорее, сам игрок). Примеры подобных посланий: «*Убивать ради себя – смертный грех. Убивать по приказу правительства – подвиг*»; «*Нет разницы между тем, что правильно и что необходимо*»; «*Армия США не одобряет убийства невооруженных комбатантов, но ведь это все не по-настоящему, так что зачем беспокоиться?*». Игра содержит множество отсылок к роману Дж. Конрада «Сердце тьмы» (1902) и фильму Ф.Ф. Копполы «Апокалипсис сегодня» (1979).

Кристин Йоргенсон назвала технику, которую *Spec Ops: The Line* использует для погружения игрока в омут рефлексии, «позитивным дискомфортом» [Jørgensen 2016]. Намеки, подсказки, обвинения, которые игра бросает игроку по мере прохождения, побуждают к самоанализу и пересмотру игровой практики, обнаружению границ ответственности, критическому анализу реальности через игровые механики и процедуры.

Этот опыт – интеллектуальное упражнение в духе упражнений античных философских школ или картезианских медитаций. Исследователь военных игр (war games) Хольгер Пётч (Holger Pötzsch) замечает, что *Spec Ops: The Line* «обращается к игрокам как к политическим субъектам», заставляя их осмыслять не только военный опыт, но и себя как субъекта игры [Pötzsch 2020]. Без пост- и межигрового осмысления игра будет простым шутером от третьего лица. Расколдовывание геймплея обнаруживается в промежутках, в трещинах, в зазоре между game и play, в глитчах (сбоях) рефлексирующего разума. Подобная дистанция выстраивается и в некоторых других играх, эксплуатирующих насилие в качестве основы геймплея: *Hotline Miami* (2012) и *Hotline Miami 2: Wrong Number* (2015), *Katana Zero* (2019) и др. Интерфейс в них подталкивает игрока к наблюдению за собственной игрой и воссоздает опыт травмы, которую человек может пережить в ходе военных действий. Документальность, которая здесь схватывается, воплощается в невозможности преодолеть разрушительный шквал игровой интерактивности, которая буквально делает игрока соучастником, если не виновником, происходящих катастрофических событий.

3. Интерфейс как травма

Интерфейсы игр и языки других медиа

Компьютерные игры часто рассматривают как средство уклонения от реальности или даже как произвол и вызов реальности, в то время как реальность чревата неинсценируемыми событиями, спонтанностью, травмой, болью, а следовательно, опытом и вниманием к самому себе и другому. Игры будто бы создают сентиментальную утопию, где эмоции заслоняют действие, мир вращается вокруг игрока, а любой неудавшийся опыт не стоит принимать во внимание, поскольку игра может быть просто перезапущена. В этом смысле «серьезные» вопросы гуманитарной теории и социальной практики в играх могут в лучшем случае рассматриваться как основания для моделирования: популярные жанры прошлого – «стратегии», и настоящего – «экшен», скорее не исследуют, а эксплуатируют темы, одна из которых вне всякого сомнения – тема войны. Парадокс состоит в том, что игры, апеллируя к эмоциям и ценностям, создают условия для механизации действия. Однако если игры уже на уровне действия, то есть в собственных интерфейсах, определены прагматикой и утилитаризмом, означает ли это, что они могут только навязывать паттерны, снабжать «прибавочным опытом» или, напротив, именно эта прагматика и утилитаризм интерфейсов могут «подвесить» символический нарратив, вернуть игрока от трафаретных и стереотипных форм переживания повседневности к живому и непосредственному опыту? Иными словами, возможны ли «документальные интерфейсы» в компьютерных играх – те, которые передают не сложившийся постфактум нарратив о травматическом событии, но само событие как травму, а вместе с ним неопределенность состояний, страх, головокружение, (не)решимость? Может ли игра стать не предметом коммерциализации или символической монументализации – с сопутствующим эффектом отчуждения, но тем, что сохраняет способность задевать, со-чувствовать и со-размышлять?

Основной источник теоретического недоумения в отношении игр – язык, к которому они прибегают (см.: [Буглак 2013 web]). Действительно большинство компьютерных игр, будь то стратегии, где игрок всеведущ и всемогущ, или ориентированные на действие от первого и третьего лица экшен-игры, используют языки, с которыми геймеры уже знакомы – языки монументальной живописи, кинематографа, телевизионного репортажа. Поскольку Вторая мировая война произвела также революцию в документалистике, изменила техники вовлечения в присутствие, масштабы и охваты съемки, которые затем перешли в формат игрового кинематографа, не случайно избирательное сродство: заимствование играми приемов, вышедших из документалистики, но обретших статус псевдодокументализма, мокьюментари. Например, серии *Medal of Honor* (1999–2020) и *Call of Duty* (2003–2024) изначально нацелены на передачу

динамики и пафоса фильмов о Второй мировой вроде «Спасти рядового Райана» (1998) или «Враг у ворот» (2001), квазишпионских нарративов времен холодной войны, стереотипов и клише о современных военных конфликтах. А серия *Command & Conquer* (1995–2020), формально подражая псевдодокументальным репортажам и формату телевизионных передач, доводит логику альтернативной истории до предела, создавая гибриды и фантазмы, которые подобны образам, возникающим перед глазами уставшего обывателя, переключающегося с канала на канал, балансирующего на грани сна: они сливаются, сгущаются, переходят из парадоксальной комедии в кошмар. Во всех указанных случаях господствует остранение – игрок сталкивается даже не с фантазией, а фантазмом. Парадоксальный продукт воображения кажется утилитарным и прагматичным в контексте возможных способов взаимодействия с ним, ведь от игрока требуется компетентность, самоорганизация, скорость реакции и мышления, умение следовать правилам, а также адаптироваться к быстро меняющейся ситуации. Отсюда обычно делают вывод о некритичности игр, о том, что они скорее транслируют идеал, дистиллированный до коммерческого стандарта; отрывая пафос от трагедии, триумф от жертвы, событие от травмы. В действительности такие упреки недостаточно обоснованы, а часто и просто несправедливы. Игры – продукт интермедиальный, они работают с языками иных медиа, поскольку эти языки уже апроприированы культурой, и многие условности жанров скорее отсылают к гротескным формам, изначальной невозможности события, антиреализму. Игрок не столько ждет причастности истории – он ждет эффекта узнавания, привычных символических координат.

Документальность травмы

Игры документальны парадоксальным образом: они нацелены на трансляцию сбоев и шумов, дискоммуникации, глитчей, а не на связность и последовательность кинематографического монтажа. Компьютерные игры стали транслировать травматический эффект, а различные способы организации, функциональных структур и порядка действия скорее подчеркивали невозможность сделать что-либо с этим эффектом, и тем самым игры стали ориентироваться не столько на эстетику документальности и графический фотореализм, сколько на передачу трагедии, травмы, неопределенности, связанной с событием, казалось бы, документальным. Иными словами, эстетика документальности стала использоваться, скорее, как предлог для трансляции опыта, который не переходит в дискурс, – опыта слишком близкого нахождения к событию, не столько касания и задетости, сколько прорыва реальности.

Начиная с первых игр серий *Alone in the Dark* (Infogrames, 1992) и *Resident Evil* (Capcom, 1996) компьютерные игры использовали эффект ограниченности действия и точки зрения, что было призвано передать психологическую потерянность и беспомощность персонажа, создать ситуацию борьбы за выживание и держать игрока в постоянном стрессе, добавляя по мере его адаптации к игровому процессу все новые и новые неудобства, эффекты телесного неуюта. В 2000 г. выходит игра, рассказывающая об ужасе и выживании через вовлечение в военную травму на примере Гражданской войны в США и в согласии с каноном, заложенным литературной эстетикой Амброза Бирса. Игра *Blair Witch Volume II: The Legend of Coffin Rock* (Human Head Studios, 2000) погружает в ситуацию страдающего амнезией солдата, который странствует по населенному призраками лесу. Унаследованная от *Alone in the Dark* игровая механика в целом отражает совсем иную ситуацию – беспомощность связана не с уязвимостью перед пугающим будущим, а с невозможностью восстановить прошлое как связное и единое, по сути, странствия по лесу с призраками через ограниченные возможности управления персонажем передают эффект странствия души, не могущей начать жить, но и сопротивляющейся смерти. Этот эффект пограничного блуждания был перенесен из мистической традиции в психиатрическую – средствами, предложенными разработчиками игр серии *Shellshock* (2004–2009, Guerrilla Games, Rebellion Derby), где визуальные эффекты были призваны напрямую отразить «шоковый»

эффект и ирреальность происходящего в восприятии американского солдата времен войны во Вьетнаме (уже в названии игры отражен симптом), а сама игра пусть и оказалась коммерчески неудачной, но во многом повлияла на новую волну в хоррор-жанре, сделав оружие, достающееся игроку, скорее соблазном и ложной надеждой, чем средством – более того, сам факт взаимодействия с простыми предметами в хоррорах постепенно становится стрессом. Если в ранних квестовых и ролевых играх предметы скорее передавали эффекты легко восстановимого мира, мира, имеющего за собой логику и надежду, то теперь предметы становятся парадоксальными не-вещами, которые говорят о разорванности мира и безнадежности любой задумки. Все эти приемы в топике «болезнь как метафора» использует вышедшая в 2017 г. *Hellblade: Senua's Sacrifice* (2017, Ninja Theory), которая воспроизводит ситуацию аудиальных и визуальных галлюцинаций, ориентируясь на медицинские описания симптоматики (схожего опыта добивались и разработчики *Korsakovia* (2009), пытаясь геймплейными средствами передать опыт человека, страдающего синдромом Корсакова). Подобный клинический опыт обещает игрокам и находящаяся в разработке игра *EXP: War Trauma* (Cortez Productions), где ветеран Второй мировой войны погружается в собственное военное прошлое, вытесненное или замещенное травмой.

За видимостью документальности компьютерные игры скрывают возможности трансляции через интерфейсы телесных, медицинских и клинических состояний, передачу экзистенциальных оснований редких и жутких переживаний. И именно эта жуткость как изнанка обыденного и привычного – уникальный вклад компьютерных игр в медиареальность. В то время как иные медиа ориентированы на значение, компьютерные игры оставляют за собой возможность погружения в ситуацию неопределенности, разорванности, отчаяния – трансляцию травмы как потерянности в интерфейсах компьютерных игр, деконструкции гламурного документализма. Условия присутствия в интерфейсах игр позволяют отойти от сферы идей, нарративов, целей, задач и приблизиться к переживаниям отдельных людей, их потерям, боли, усилиям и надеждам.

Ссылки – References in Russian

Буглак 2013 web – *Буглак С.С.* Вторжение языка компьютерных игр в пустыню Реального. URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/buglak_yazyki/

Давыдова 2020 – *Давыдова О.С.* Между правдой и вымыслом: проблема свидетельства в документальных фильмах Криса Маркера // Актуальные проблемы теории и истории искусства. 2020. № 10. С. 624–631.

Муждаба 2016 – *Муждаба А.Д.* § 18. Newsgames: или игры, или новости // Медиафилософия XII. Игра или реальность? Опыт исследования компьютерных игр. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2016. С. 315–328.

Муждаба 2019 web – *Муждаба А.Д.* Попробуйте повернуться: к генеалогии игровой перспективы от первого лица // Новое литературное обозрение. 2019. № 4 // URL: https://web.archive.org/web/20200728143807/https://magazines.gorky.media/nlo/2019/4/poprobujte-povernutsya-k-genealogii-igrovoj-perspektivy-ot-pervogo-licza.html

Корецкая 2016 – *Корецкая М.А.* § 9. Виртуальная война в терминах господства: в поисках утраченной суверенности // Медиафилософия XII. Игра или реальность? Опыт исследования компьютерных игр. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2016. С. 150–176.

Савчук 2014 – *Савчук В.В.* Ресурс фотодокументации в цифровую эпоху // Вестник СПбГУ. Серия 17. 2014. Вып. 4. С. 128–135.

References

Bogost, Ian (2007) *Persuasive Games. The Expressive Power of Videogames*, The MIT Press, Cambridge, London.

Bolter J. David, Grusin, Richard (1999) *Remediation: Understanding New Media*, The MIT Press, Cambridge.

Bruzzi, Stella (2006) *New Documentary*, Routledge, London.

Buglak, Sergei S. (2013 web) *The Invasion of the Language of Computer Games into the Desert of the Real*, URL: http://mediaphilosophy.ru/biblioteca/articles/buglak_yazyki/ (in Russian).

Davydova, Olga S. (2020) “Between Truth and Fiction: The Problem of Evidence in Non-Fiction Films by Chris Marker”, *Actual Problems of Theory and History of Art*, Vol. 10 (2020), pp. 624–631 (in Russian).

Grace, Lindsay D. (2011) “Gamifying Archives, A Study of Docugames as a Preservation Medium”, *16th International Conference on Computer Games (CGAMES)*, pp. 172–176.

Hammond, Philip (2020) “Reality Check: Videogames as Propaganda for Inauthentic War”, *War Games: Memory, Militarism and the Subject of Play*, Bloomsbury Academic, New York, pp. 17–36.

Jørgensen, Kristine (2016) “The Positive Discomfort of Spec Ops: The Line”, *Game Studies. The International Journal of Computer Game Research*, Vol. 16, Iss. 2.

Koretskaya, Marina (2016) “§ 9. Virtual War in Terms of Domination: in Search of the Lost Sovereignty”, *Mediaphilosophy XII. Game or Reality? Game Studies Experience*, Fond razvitiya konfliktologii, Saint Petersburg, pp. 150–176 (in Russian).

Muzhdaba, Andrey D. (2016) “§ 18. Newsgames: either Games or News”, *Mediaphilosophy XII. Game or Reality? Game Studies Experience*, Fond razvitiya konfliktologii, Saint Petersburg, pp. 315–328 (in Russian).

Muzhdaba, Andrey D. (2019 web) “Try to Turn: A Genealogy of First-Person View in Games”, *New Literary Observer*, Vol. 4 (2019), URL: https://web.archive.org/web/20200728143807/https://magazines.gorky.media/nlo/2019/4/poprobujte-povernutsya-k-genealogii-igrovoj-perspektivy-ot-pervogo-licza.html (in Russian).

Nichols, Bill (2001*) Introduction to Documentary*, Indiana University Press, Bloomington.

Pötzsch, Holger (2020) “Positioning Players as Political Subjects: Forms of Estrangement and the Presentation of War”, *This War of Mine* and *Spec Ops: The Line”*, *War Games: Memory, Militarism and the Subject of Play*, Bloomsbury Academic, New York, pp. 241–257.

Raessens, Joost (2006) “Reality Play: Documentary Computer Games Beyond Fact and Fiction”, *Popular Communication*, Vol. 4 (3), pp. 213–224.

Savchuk, Valery V. (2014) “Photographic Documentation Resource of the Digital Age”, *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, Vol. 17, No. 4, pp. 128–135 (in Russian).

Sørensen, Inge Ejbye, Thorhauge, Anne Mette (2013) “Documentary at Play”, Folk, Moe, Apostel, Shawn, eds., *Online Credibility and Digital Ethos: Evaluating Computer-Mediated Communication*, IGI Global Scientific Publishing, pp. 353–367.

Сведения об авторах

ЛАТЫПОВА Алина Раилевна –
сотрудник Центра медиафилософии и Лаборатории исследований компьютерных игр, Санкт-Петербургский государственный университет.

ЛЕНКЕВИЧ Александр Сергеевич –
сотрудник Центра медиафилософии и Лаборатории исследований компьютерных игр, Санкт-Петербургский государственный университет.

ОЧЕРЕТЯНЫЙ Константин Алексеевич –
кандидат философских наук, доцент кафедры философии науки и техники института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Authors’ Information

LATYPOVA Alina R. –
Researcher in Centre for Media Philosophy, Laboratory for Computer Games Research, Saint Petersburg State University.

LENKEVICH Alexander S. –
Researcher in Centre for Media Philosophy, Laboratory for Computer Games Research, Saint Petersburg State University.

OCHERETYANY Konstantin A. –
CSc in Philosophy, Senior Lecturer, Department of Philosophy of Science and Technology, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

Семиотическая энтропия в условиях массового применения ИИ

© 2025 г. Н.Р. Сабанина

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: myzeinatali@mail.ru

Поступила 30.07.2024

Исследование проводится в контексте синергетики сложностности и эпистемологии аксиологического конструктивизма. Используется теоретико-модельный подход и метод онтосемиотического моделирования для описания семиодинамики и возможностей управления коэволюционными процессами в семиотических системах и средах. Показано, что помимо физической и информационной энтропии необходимо исследовать семиотическую энтропию с точки зрения ее влияния на характер осмысленной деятельности субъектов познания. Среда субъекта является многомерной (энерго-вещественно-информационной, пространственно-временной), многоуровневой (космофизический, химико-биологический, социальный, культурный уровни). Интеграция этих уровней на основе гипотезы о динамической симметрии энергоинформационных преобразований лежит в базисе межуровневых и внутриуровневых переходов усложняющихся систем. Сознание возникает в рамках эволюции как негэнтропийный фактор, который позволяет расширить возможности усложнения порядков существования формы живого путем самоорганизации, которая в свою очередь имеет место в случае, если сохранение энергии в системах и средах происходит путем порождения смыслов и ценностей, их фиксации, использования, перераспределения и наследования.

Ключевые слова: синергетика, сложностность, динамическая симметрия энергоинформационных преобразований, искусственный интеллект, семиотическая энтропия, самоорганизация, коэволюция, синтаксис, семантика, прагматика, ценности, сознание.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-53-61

Цитирование: *Сабанина Н.Р.* Семиотическая энтропия в условиях массового применения ИИ // Вопросы философии. № 9. С. 53–61.

Semiotic Entropy in the Context of Mass Application of AI

© 2025 Nataly R. Sabanina

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: myzeinatali@mail.ru

Received 30.07.2024

The research is conducted in the context of the synergetics of complexity and the epistemology of axiological constructivism. A model-theoretic approach and the method of ontosemiotic modeling are used to describe semiodynamics and the possibilities of controlling coevolutionary processes in semiotic systems and environments. It is shown that in addition to physical and informational entropy, it is necessary to study semiotic entropy in terms of its influence on the nature of meaningful activity of subjects of cognition. The environment of the subject is multidimensional (energy-material-information space-time), multilevel (cosmo-physical, chemical-biological, social, cultural levels). The integration of these levels based on the hypothesis of the dynamic symmetry of energy-informational transformations lies in the basis of inter-level and intra-level transitions of increasingly complex systems. Consciousness arises within the framework of evolution as a negentropic factor that allows to expand the possibilities of complicating the orders of existence of a living form through self-organization, which in turn takes place if energy conservation in systems and environments occurs through the generation of meanings and values, their fixation, use, redistribution and inheritance.

Keywords: synergetics, complexity, dynamic symmetry of energy-informational transformations, artificial intelligence, semiotic entropy, self-organization, coevolution, syntax, semantics, pragmatics, values, consciousness.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-53-61

Citation: Sabanina, Nataly R. (2025) “Semiotic Entropy in the Context of Mass Application of AI”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 53–61.

Введение

Сегодня специфическим источником дисбаланса и культурных асимметрий могут стать технологии ИИ. С одной стороны, технологии, стоящие на службе у человека и облегчающие его труд, задают новые, человекомерные направления развития. В то же время они могут стать источником формирования несистематизированных и онтологически альтернативных человеку смыслов и ценностей. Если технологии используются для создания семиотических пространств, в которых резко нарушена адекватная связь между знаком и реальностью: пространство пустых понятий, симулякров, скрывающих истинные замыслы и мотивы применения технологии, они будут существенно смещать культурное равновесие [Marchal, Xu 2024].

По мнению международной группы исследователей из Швейцарии, Австрии и Великобритании, необходимым шагом для гармонизации социальных отношений в условиях подобных вызовов является «вычислительная демократия» [Helbing et al. 2023 web], позволяющая использовать технологии ИИ для поддержания семиотического разнообразия и связности знаково-семиотических сред, тем самым управления энтропийными процессами. Возникает новый термин и методология «дизайн, чувствительный

к ценностям» [Spiekermann, Winkler 2022; Friedman, Hendry 2019], где речь идет о том, что определенные ценности как негэнтропийный фактор могут поддерживаться цифровыми технологиями.

В этой связи объединение людей для защиты принципов свободного доступа к информации по отношению к технологиям ИИ является критически важным. Примерами подобной практики являются идеология и методология «открытого контента» как модели и методологии обустройства общества знания [Меськов и др. 2006], или международная платформа открытого кода GitHub. Безусловно, такая политика повлечет за собой каскад правовых и этических трансформаций. Однако мы убеждены, что именно такой сценарий сможет противостоять рискам ИИ. При этом понятие семиотической энтропии может иметь высокий эвристический потенциал для описания траектории «долгоживущих процессов» с высокой степенью неопределенности результата.

История понятия

«Семиотическая энтропия» – интегральное понятие, объединяющее значения семантической, синтаксической и прагматической энтропии, обусловленное трансформацией и/или нарушением соответствующих правил семиозиса. Энтропия семиотической системы – число, выражающее распределение вероятности пребывания системы в некотором состоянии, заданное контекстом порождения, экспликации, интерпретации и экстраполяции смыслов, идей и ценностей на разные виды деятельности.

Несмотря на то, что существует целый корпус исследований в области энтропийных процессов, собственно термин «семиотическая энтропия» относительной новый. Он упоминается в ряде работ в основном из области информатики в рамках имитационного моделирования компьютерных систем [Tolk et al. 2012], где ставится проблема стандартизации передачи информации, включающей смыслы (семантика) и намерения авторов текста (прагматика); вычислительной семиотики, где представлена «…новая вычислительная семиотическая интерпретация архитектур CNN, основанная на статистических аспектах процессов концентрации информации (семиотических суперизациях)» [Muşat, Andonie 2020].

Областью исследования «семиотической энтропии» будем считать знаковое образование в форме текста либо отдельных его элементов, образующее среду познания, творчества, коммуникации и деятельности субъектов семиозиса. Технологии ИИ сегодня оказываются активными агентами семиотической среды, формируя новые знаковые системы, изменяя старые связи и образуя новые свойства, значимо влияя на энергоинформационные состояния человеческой формы жизни и планеты в целом.

Подобная сложностная среда рассматривается нами как онтосемиотическая реальность, структура которой включает три уровня – доязыковой (невербальный), языковой и постъязыковой (деятельностный). Каждый из этих уровней образует свою семиотическую подсистему (синтаксис, семантику, прагматику). Качественные и количественные подходы к определению семиотической энтропии предполагают уточнение базовой методологии, выявление онтологической структуры семиодинамики, включение в рассмотрение субъекта, описание принципов, свойств и элементов системы.

Проблема

Коэволюционно-синергетический подход в условиях информационных вызовов искусственного интеллекта привлекает сегодня значительное внимание. Коэволюция человека, квазисубъектных систем и конвергирующих технологий таит в себе множество нерешенных проблем построения органичных отношений между разнородными сущностями [Calinescu et al. 2019 web]. В зависимости от характера этих отношений мы можем столкнуться с различными энтропийными сценариями: восходящая энтропия, энтропия распада и энтропия равновесия, каждая из которых в сопряжении с информационной насыщенностью системы приближает ее уровневой границе устойчивости

системы. По мере роста семиотической энтропии она может искажать нашу способность эффективно интерпретировать, обрабатывать и использовать информацию, формировать смыслы, нарушать достоверность полученных знаний, что в конечном итоге сказывается на когнитивных возможностях, осознанности, физическом состоянии, качестве принятия решений, эффективности коммуникации и деятельности.

Дискуссия. Семиотическая энтропия

Человечество эволюционно неотвратимо превращается в киберфизическую систему, что подробно рассматривается в книге гонконгского философа Юк Хуэя «Рекурсивность и контингентность» [Хуэй 2020], в которой раскрывается идея и механизмы возникновения техники как необходимого элемента эволюции органических систем. Такое понимание технологий позволяет рассуждать о расширении степеней свободы человека и достижимости новых уровней освоения реальности. При этом потребуется уточнить существующие описания эволюционных механизмов развития подобных систем в связи с импактом интеллектуальных технологий. Так, представляется возможным исследовать семиодинамику как с позиции семиологии, так и с в контексте синергетики – как физической системы [Carsten 2010].

Семиотическая среда может рассматриваться с позиции принципов симметрии для физических и/или квантовых преобразований, основываясь на которых возможно строить физические и квантовоподобные интерпретации процессов мышления [Буданов 2018] и сознания, в том числе связанных с семиодинамикой. Исторически к этому направлению мысли следует отнести принцип наименьшего действия Гамильтона (для физической системы); принцип экономии мышления (Э. Мах, Р. Авенариус); идеи свободной энергии (Г. фон Гельмгольц, Д.У. Гиббс); термодинамический принцип в биологии Э.С. Бауэра; применение принципа наименьшего действия применительно к биологическим системам на основе байесовского вывода (К. Фристон); расчет «плотности потока свободной энергии» как меры сложности системы (Э.Дж. Чейссон), квантовая теория информации [Wilde 2017] (М. Планк, В. Гейзенберг, М. Борн, Э. Шредингер, П. Дирак, В. Паули, В.А. Котельников и др.), квантовая теория сознания (Хамерофф, Р. Пенроуз), квантово-механические интерпретации парадигмы сложностности предполагающие «…экстраполяцию (или, точнее, трансляцию) идей квантовой механики в область макроскопических явлений и процессов, включая и социальную сферу» [Аршинов, Свирский 2016, 78–91]; квантовая логика (В.С. Меськов, В.Л. Васюков).

Результатом данного направления исследований становится осознание необходимости построения интегративных моделей семиодинамики (в контексте понимания сознательного опыта) [Carsten 2011; Andrade 2014; Safron 2020], позволяющих корректно задать онтосемиотическое соответствие, что в случае успеха несет в себе значимые научно-методологические и философские следствия, которые позволят глубже осмыслить, природу феноменов человеческой субъектности, сознания, творчества, того, как формируются смыслы и как эволюционирует подобная система в целом.

Для описания семиотических процессов становятся актуальными понятия и явления, которыми в расчетах для термодинамических и информационных процессов можно было пренебречь. Такие, например, как «свободная информация» и непосредственно связанная с ней «свободная энергия». А также, собственно, семиотическая энтропия. В информационных системах энтропия есть мера «априорной неопределенности», тем большей, чем меньше вероятность будущего события зависит от предыдущих событий. Однако, давая такое определение, Л. Бриллюэн (1959) использовал в вычислениях только часть информации, которую он называл «связанная». «Свободная информация» в данных расчетах была скрытым параметром, так как он не ставил задачу определения роли информации в процессе эволюции человека: «…исключение человеческого элемента <…> есть та цена, которую мы должны были уплатить за возможность построения этой области научного знания» [Бриллюэн 1960, 15].

Человеческая форма живого изобретает способ сохранения энергии системы путем текстопорождения, кодирования и декодирования смыслов и ценностей. Субъектная реальность существует и проявляется в сознательной деятельности человека за счет совершения внутренней работы системы. Экстраполяция термодинамического принципа Э.С. Бауэра [Ermakov 2024; Зуева, Зуев 2016] на семиотические системы позволяет приоткрыть механизмы связывания свободной энергии системы посредством формирования знаковых форм. В процессе кодирования происходит процесс «сжатия», снижения энтропии системы за счет совершения вычислительных операций (получения информации), позволяющих увеличить эффективность совершаемой работы. Таким образом, существует связь между термодинамической и информационной энтропией, где получение какого-либо количества информации равно потерянной энтропии (гипотеза о динамической симметрии энергоинформационных преобразований). В этом случае в семиотической системе изменяется баланс связанной и свободной информации, в то время как в управляемых ею биологических, доязыковых подсистемах изменяется энергетический баланс. Гипотезой переходя является, например, идея о «воплощенной информации, которая действует как формальная причина» [Farnsworth 2022].

Далее, связанная информация может быть использована двояко: с одной стороны – на поддержание гомеостаза и развития подсистемы, с другой стороны – для передачи свободных состояний верхним уровням системы. Эти принципы также могут применяться для обеспечения функционирования и развития систем искусственного интеллекта с учетом ценностей и целей, которые представлены в обществе.

Ряд современных исследователей (С. Брайер, О. Томсен, П. Кобли и др.) вводят концепцию киберсемиотики для «…частично самоорганизующихся триадических знаковых процессов в эмпирическом значимом мире» [Brier 2010]. Развитие теории информации в культурно-коэволюционном ключе, таким образом, требует ее уточнения с позиции семиотики. Это позволяет конструировать киберсемиотические системы достаточной сложности для обеспечения возможности развития человеческой культуры в условиях коэволюции совместно с искусственными когнитивными агентами.

Субъектность в многоагентых системах ИИ

Системы искусственного интеллекта стали удачными результатами трансдисциплинарного подхода к переносу и использованию принципов, открытых на биологических объектах (эволюционного развития, самоорганизации, адаптивности, самообучаемости, рефлексивности, наследования и др.) и человекомерных процессах (субъектность, темпоральность, континуальность, контингентность, процессуальность, эмерджентность, диалогичность, контекстуальность, семиотичность и др.) к искусственным системам. Разработка модели акторов [Hewitt et al. 1973] в программировании позволила использовать принципы параллельной вычислимости для снижения энергозатрат системы и увеличения скорости обработки информации. Следующим шагом в «эволюции» систем обработки информации стало добавление интеллектуальных характеристик, прототипами которых стали не просто живые системы, но сам человек. Анализ информационных процессов в мозге, структуре нейронных сетей на наших глазах выводит возможности искусственного интеллекта на принципиально новый уровень интеграции возможностей человека и машины: например, создания искусственных органов, нейроинтерфейсов, биопроцессоров [Jordan et al. 2024 web]. Однако подобные технологические свершения ставят перед человеком парадоксальные вопросы. Можно ли эти искусственные системы считать живыми (Искусственная жизнь) или сознательными (Субъектность ИИ)?

Современные технологии ИИ порождают агентов уровня AGI (Artificial Grand Intelligence) и Strong AI (Сильный искусственный интеллект). AGI направлены на решение практических и научных задач, предоставление человеческих компетенций и конструирование «умных машин». Создание «сознательной» машины (Strong AI) претендует на роль революционного инструмента познания в человеческой культуре,

основанного на воссоздании когнитивно-аффективных поведенческих сценариев. Однако по сей день одной из основных методологических проблем развития информационных систем остается то, что они не предназначены для смыслопорождения и реализации собственного замысла, самостоятельной постановки проблемы, принятия решений. Субъектность рукотворного интеллекта сегодня достижима лишь при условии объединения человека и машины в единой функциональной целостности.

Коэволюция человека и квазисубъекта ИИ

Как было показано выше, эволюционным смыслом появления семиотических систем является информационный тип сохранения энергии – на основе конструирования биоинформационной связности сознания формы живого. Он предполагает параллельную обработку информации языковых, абстрактных и внеязыковых объектов реальности. Именно такой процессуальный тип представления информации задает путь самоорганизации, который оказывается замкнутым на цели осуществления определенной онтологически и информационно обусловленной деятельности.

Функцию наблюдателя сложностности [Аршинов, Свирский 2016, 78–91] можно рассматривать как реализацию духовной способности сознательной формы жизни «размыкать», осуществлять деконструкцию ранее выявленных алгоритмов жизненного пути посредством переосмысления общих оснований деятельности для их дальнейшего усложнения и совершенствования. Например, стремление к истине в науке ведет к новым открытиям, которые влияют на множество людей. И тогда возникает потребность в нравственной рефлексии о каскаде изменений, к которым приведет пройденный путь, с позиции всех ранее установленных норм и освоенных обществом ценностей. Именно человеческая нравственность потребует их переосмысления.

Размыкание подобных ценностных циклов носит телесно-когнитивно-аффективный характер, так как помимо осознания потребуется обращение к бессознательному (архетипическим проявлениям, инстинктам, измененным состояниям сознания, инсайтам и др.). При этом происходит уточнение и пересмотр прежних ценностей и утверждение новых. В этом рассмотрении находится и духовность – проявление целостности сознания как способности к метаценностной рефлексии и реконфигурации. Именно духовного человека человеческая справедливость делает достойным счастья (по И. Канту): не только профессиональный долг, но весь его жизненный путь станет символом утверждения истины о благе в человеческой культуре. Причем основным способом такой жизни станет творчество.

Какова в подобном человеческом цикле роль технологии ИИ? На чем будет основана глубинная связность текста [Цвигун, Черняков 2023] и смыслопорождение Strong AI или AGI? Действительно ли для систем ИИ смыслы и сознание онтологически не требуются, так как они по своей сути – программно-алгоритмическое продолжение замысла человека? При условии, что мы согласимся с неотчуждаемостью замысла от деятельности, на данном этапе исследования определенно можно было бы сделать вывод о том, что для ИИ как отдельного программного средства нет оснований для возникновения эффекта смыслопорождения в человеческом понимании. Однако есть существенная область неопределенности, которая не позволяет поставить точку в этом рассуждении.

Коэволюционный взгляд предполагает различение уникальности и развития «внеантропоморфного» мировоззрения. Стоит ли искать человекоподобное сознание у иных форм жизни? Не следует ли пытаться «понять жизнь такой, какой она могла бы быть»? (Международное общество искусственной жизни (ISAL), https://alife.org/about-isal/) Не является ли открытость, распределенность, интерактивность, проактивность, когнитивность, социальность достаточными качествами, чтобы искусственные когнитивные агенты уже могли быть отнесены в нашем понимании к категории «искусственная жизнь»? При близком рассмотрении обучение нейросетей напоминает процессы познания, результаты которого можно сравнить с умвельтом ИИ: «…в этой семиотической

среде присутствует воплощенный наблюдатель сложностности, который является жизненно важным проводником для преобразования исходных знаков в содержательный опыт. Благодаря сложным внутренним знаковым системам, возникающим в результате повторяющихся взаимодействий между многослойной архитектурой и внешней знаковой средой, эти цифровые наблюдатели выходят за рамки простых вычислительных систем, вызывая непрерывный процесс создания смысла, подобного когнитивным процессам в органической жизни» [Arshinov, Yanukovich 2024].

Об управлении эволюционирующими алгоритмами ИИ

Несмотря на то, что зачастую новые технологии становятся для человека источниками непонимания и «семиотического шума», мы можем назвать ряд возможностей ИИ, которые уже сегодня способствуют снижению энтропии за счет внутренних ресурсов интеллектуальных систем. Модели обработки естественного языка помогают понимать контекст и различать значения слов и фраз. Использование диалоговых систем включает анализ диалогов, а также адаптацию и дообучение. Онтологическое выравнивание и методы категоризации (прототипический подход Э. Рош, теория когнитивных репрезентаций [Кузнецов 2018], аналитические алгоритмы [Luger 2009], динамический трансдуктивно-рефлексивный подход к построению сущностей [Аршинов, Свирский 2023]) способствуют интеграции различных источников информации для создания более богатых связей и улучшенной кластеризации. Метод взаимной энтропии (энтропия объединения) позволяет производить расчет энтропии коэволюционирующих систем [Orsucci 2021] и в целом указывает на возможность исследования сознания и культурно обусловленных процессов на основе вероятностного и недетерминированного подхода.

Тем не менее существует потребность в моделирования еще более совершенных технологий для согласования гибридных сложностных систем. Для конструирования систем управления подобными системами обратимся к работам Бурдье. В генетическом структурализме Пьера Бурдье понятие «агент» относится к индивиду, действующему в рамках социальной структуры, а ценности понимаются как неотъемлемая часть «габитуса» и «социальных полей», в которых взаимодействуют агенты. В нашем понимании система ценностей может быть представлена как бассейн сложностного аттрактора семиотической системы, позволяющей моделировать границы и культурно обусловленную направленность развития семиотической системы. При расчете взвешенной семиотической энтропии ценности являются значимыми параметрами, определяющими вес элементов системы. Все это позволяет моделировать управляющие параметры с позиции раскрытия потенциала культурного кода семиотической системы.

Существуя в рамках цикла, ценность представлена в специфические проявлениях для каждой из культурных форм и имеет четкую динамику освоения: порождения/осознания в мире субъекта – проблематизации – именования и распространения в культуре – институционализации – осмысления сообществом – наследования в культуре. Однако если ранее ценностная идентификация предметной области на основании многофакторного анализа текстов культуры была методологически невероятно трудоемкой, то современные средства ИИ могут регулярно формировать профили и прогнозировать ценностные тренды.

Так, одной из задач проекта, который мы здесь анонсируем: “PROFILE – AI Human Development”, является создание глобальной базы данных и онтологии «Цифровой след культуры» для обучения больших языковых моделей, реализации ценностно-гуманитарной экспертизы предметных областей деятельности человека. Это открывает новые возможности для решения еще одной значимой проблемы – проблемы выравнивания, предполагающей, что действия и решения машин должны быть согласованы с целями, потребностями, ценностями и желаниями человека. Создание методологии выравнивания важно для развития сильного и устойчивого искусственного интеллекта, основанного на ценностях гуманизма и сборке культурного кода.

Выводы

В многоагентных системах и средах, оснащенных ИИ, управление процессами семиозиса возможно на основании интеллектуального анализа, прогнозирования и проектирования циклов культурогенеза в каждой из культурных форм, что является базисным негэнтропийным фактором для киберсемиотических систем. Причем культура понимается как семиотическая конструкция, возникающая на границе внешнего и внутреннего мира субъекта познания. Подобный подход позволяет реализовать ценности замысла человека-актора культуры, что необходимо для осуществления связности всех уровней многомерной реальности существования нашей формы жизни. При этом сохранение энергии в системах и средах, обладающих субъектностью, происходит неисключительно, но с необходимостью, путем порождения смыслов и ценностей, их сохранения, использования, распространения и наследования. Вышеописанная связность уровней самоорганизации подобных многоуровневых гибридных систем в свою очередь является условием сохранения и развития сознательной способности человеческой формы жизни.

Ссылки – References in Russian

Аршинов, Свирский 2016 – *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* Инновационная сложность. Сложностный мир и его наблюдатель. Часть 2 // Философия науки и техники. 2016. Т. 21. № 1. С. 78–91.

Аршинов, Свирский 2023 – *Аршинов В.И., Свирский Я.И.* Реляционно-трансдуктивное мышление как аспект мышления-вместе-со-сложностностью: опыт когнитивного погружения // Наука и феномен человека в эпоху цивилизационного Макросдвига. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2023.

Бриллюэн 1960 – *Бриллюэн Л.* Наука и теория информации / Под ред. В.Д. Козлова. М.: Гос. изд. физико-математической литературы, 1960.

Буданов 2018 – *Буданов В.Г.* Сложностность и проблема единства знания. Вып. 1. К стратегии познания сложности. М.: ИФ РАН, 2018.

Зуева, Зуев 2016 – *Зуева Е.Ю., Зуев К.Б.* А.А. Ухтомский и Э.С. Бауэр – два подхода к моделированию живого // Математичні машини і системи. 2016. № 2. С. 164–172.

Кузнецов 2018 – *Кузнецов В.Г.* Аристотелевская теория категорий и прототипический подход // Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. 2018. № 1. С. 32–44.

Меськов и др. 2006 – *Меськов В.С., Куликова И.В., Мамченко А.А.* Открытый контент как феномен и модель обустройства обществ, базирующихся на знаниях // Открытое образование. 2006. № 5. С. 71–83.

Хуэй 2020 – *Хуэй Ю.* Рекурсивность и контингентность. М.: V-A-C Press, 2020.

Цвигун, Черняков 2023 – *Цвигун Т., Черняков А.* Нейропоэзия грамматики и нейрограмматика поэзии // Новое литературное обозрение. 2023. № 3 (181). С. 188–199.

References

Andrade, Eugenio (2014) “Integration of Thermodynamic, Quantum and Hierarchical Theories of Information in the Context of Peircean Semiosis, a Review”, *BioSystems*, Vol. 120, pp. 10–20.

Arshinov, Vladimir I., Svirsky, Yakov I. (2016) “Innovative Complexity. The Complex World and its Observer. Part 2”, *Philosophy of Science and Technology*, Vol. 21, No. 1, pp. 78–91 (in Russian).

Arshinov, Vladimir I., Svirsky, Yakov I. (2023) “Relational-transductive Thinking as an Aspect of Thinking-together-with-complexity: the Experience of Cognitive Immersion”, Budanov, Vladimir G., Kiyashchenko, Larisa P., eds., *Science and Human Phenomenon in the Era of Civilizational Macro-shift*, Institute of General Humanitarian Research, Moscow (in Russian).

Arshinov, Vladimir I., Yanukovich, Maxim F. (2024) “Neural Networks as Embodied Observers of Complexity: An Inactive Approach”, *Technology and Language*, Vol. 5 (2), pp. 11–25.

Brillouin, Léon (1959) *La science et la théorie de l’information*, Masson (Russian Translation 1960).

Brier, Søren (2010) “Cybersemiotics: An Evolutionary World View Going Beyond Entropy and Information into the Question of Meaning”, *Entropy*, Vol. 12 (8), pp. 1902–1920.

Budanov, Vladimir G. (2018) *Complexity and the Problem of Unity of Knowledge*. *Issue 1. On the Strategy of Cognition of Complexity*, IPh RAS, Moscow (in Russian).

Calinescu, Radu, Cámara, Javier, Paterson, Colin (2019 web) “Socio-Cyber-Physical Systems: Models, Opportunities, Open Challenges”, *5th International Workshop on Software Engineering for Smart Cyber-Physical Systems*, URL: https://dl.acm.org/doi/abs/10.1109/SEsCPS.2019.00008

Carsten, Herrmann-Pillath (2010) “Entropy, Function and Evolution: Naturalizing Peircian Semiosis”, *Entropy,* Vol. 2 (2010), pp. 197–242.

Carsten, Herrmann-Pillath, Salthe, Stanley N. (2011) “Triadic Conceptual Structure of the Maximum Entropy Approach to Evolution”, *BioSystems*, Vol. 103, Iss. 3, pp. 315–330.

Ermakov, Dmytry, Ermakov, Alexander (2024) “From the Principle of Sustainable Non-equilibrium to Sustainable Development”, *BioSystems*, Vol. 241, article 105233.

Farnsworth, Keith D. (2022) “How an Information Perspective Helps Overcome the Challenge of Biology to Physics”, *BioSystems,* Vol. 217, article 104683. DOI: https://doi.org/10.1016/j.biosystems. 2022.104683.

Friedman, Batya, Hendry, David G. (2019) *Value Sensitive Design: Shaping Technology with Moral Imagination*, Mit Press.

Helbing, Dirk, Sachit, Mahajan, Fricker, Regulo H., et al. (2023 web) “Democracy by Design: Perspectives for Digitally Assisted, Participatory Upgrades of Society”, *Journal of Computational Science*, Vol. 71, URL: https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877750323001217

Hewitt, Car, Bishop, Peter, Steiger, Richard (1973) “A Universal Modular ACTOR Formalism for Artificial Intelligence”, *Proceedings of the 3rd International Joint Conference on Artificial Intelligence, Stanford, 20–23 August 1973*, pp. 235–245.

Hui, Yuk (2019) *Recursivity and Contingency*, Rowman and Littlefield, London (Russian Translation 2020).

Jordan, Fred D., Kutter, Martin, et al. (2024 web) “Open and Remotely Accessible Neuroplatform for Research in Wetware Computing”, *Frontiers in Artificial Intelligence*, Vol. 7 (2024), URL: https://www.researchgate.net/publication/380315842_Open_and_remotely_accessible_Neuroplatform_for_research_in_wetware_computing

Kuznetsov, Valery G. (2018) “The Aristotelian Theory of Categories and the Prototypical Approach”, *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, Vol. 1 (2018), pp. 32–44 (in Russian).

Luger, George F. (2009) *Artificial Intelligence: Structures and Strategies for Complex Problems Solving. 6th ed.*, Pearson Education, Addison Wesley.

Marchal, Rachel, Xu, Namela, et al. (2024) “Generative AI Misuse: A Taxonomy of Tactics and Insights from Real-World Data”, arXiv.2406.13843 [cs.AI], URL: https://arxiv.org/abs/2406.13843

Meskov, Valery S., Kulikova, Irina V., Mamchenko, Anna A. (2006) “Open Content as a Phenomenon and Model of Building Societies Based on Knowledge”, *Open Education*, Vol. 5 (2006), pp. 71–83 (in Russian).

Muşat, Bogdan, Andonie, Răzvan (2020) “Semiotic Aggregation in Deep Learning”, *Entropy*, Vol. 22 (12), article 1365.

Orsucci, Franco (2021) “Human Synchronization Maps – The Hybrid Consciousness of the Embodied Mind”, *Entropy*, Vol. 23 (12), article 1569.

Safron, Adam (2020 web) “An Integrated World Modeling Theory (IWMT) of Consciousness: Combining Integrated Information and Global Neuronal Workspace Theories with the Free Energy Principle and Active Inference Framework. Toward Solving the Hard Problem and Characterizing Agentic Causation”, *Frontiers in Artificial Intelligence*, Vol. 3 (2020), URL: https://www.frontiersin.org/journals/artificial-intelligence/articles/10.3389/frai.2020.00030/full

Spiekermann, Sarah, Winkler, Till (2022) “Value-based Engineering with IEEE 7000TM”, arXiv:2207.07599 [cs.CY], URL: https://arxiv.org/abs/2207.07599

Tolk, Andreas, Saikou, Y. Diallo, Padilla, Jose J. (2012) “Semiotics, Entropy, and Interoperability of Simulation Systems – Mathematical Foundations of M&S Standardization”, *Proceedings of the 2012 Winter Simulation Conference*, IEEE, URL: https://ieeexplore.ieee.org/document/6465095

Tsvigun, Tatiana, Chernyakov, Alexey (2023) “Neuropoetry of Grammar and Neurogrammar of Poetry”, *NLO*, Vol. 3 (2023), pp. 188–199 (in Russian).

Wilde, Mark M. (2017) *Quantum Information Theory. 2nd ed.*, Cambridge University Press, Cambridge.

Zueva, Elena Yu., Zuev, Konstantin B. (2016) “A.A. Ukhtomsky and E.S. Bauer – Two Approaches to Modeling the Living”, *Mathematical Machines and Systems*, Vol. 2 (2016), pp. 164–172 (in Russian).

Сведения об авторе

САБАНИНА Наталия Рафаэлевна –
соискатель сектора Междисциплинарных проблем научно-технического развития Института философии РАН.

Author’s Information

SABANINA Nataly R. –
PhD candidate, Sector of Interdisciplinary Problems of Scientific and Technical Development, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1926–1930 гг.*

© 2025 г. В.П. Киржаева

Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева, Саранск, 430005, ул. Большевистская, д. 68.

E-mail: kirzhaeva_vera@mail.ru

Поступила 29.05.2025

Наследие выдающегося российского философа и педагога С.И. Гессена последние десятилетия вызывает активный интерес историков философии, образования и культуры в России и за рубежом. Одной из актуальных задач современного гессеноведения следует считать создание полномасштабной научной биографии мыслителя на основе вновь обнаруженных архивных материалов, вводимых в научный оборот неизвестных и труднодоступных источников, свидетельств и воспоминаний современников, служебных документов многочисленных эмигрантских организаций. Особое место в этом ряду занимает эпистолярий. Сохранившиеся в различных архивах письма С.И. Гессена – важнейший источник, который позволяет восстановить детали жизни и быта ученого, почувствовать окружавшую его атмосферу, выявить контексты и подтексты его трудов. Для пражского периода таким источником становятся публикуемые нами письма деятелю российского педагогического зарубежья, известному английскому педагогу-компаративисту Н.А. Ганцу, дружба с которым продолжалась более четверти века. Поскольку архив Гессена сгорел в 1944 г. во время Варшавского восстания, довоенные письма Ганцу приобретают особую ценность. Переписка началась в 1923 г. после их знакомства в Праге. Публикуемые письма 1926–1930 гг. проливают свет на особенности работы Гессена как редактора журнала «Русская школа за рубежом», его сотрудничество с европейскими философскими и педагогическими изданиями, на участие в международных научных форумах, на соавторскую работу ученых над английской версией книги о советской школьной политике, раскрывают обстоятельства его жизни в Праге, взаимоотношения с коллегами, финансовые проблемы и др.

Ключевые слова: С.И. Гессен, Н.А. Ганц, письма, архив, русская Прага, «Русская школа за рубежом», «Современные записки», образование, школа, школьная система, университет, педагогические издания, педагогика.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-62-79

Цитирование: *Киржаева В.П.* Письма С.И. Гессена Н.А. Ганцу 1926–1930 гг. *Гессен С.И.* Письма Н.А. Ганцу (1926–1930 гг.) / Публикация и комментарии В.П. Киржаевой // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 62–79.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00134, https://rscf.ru/project/24-28-00134/ в Мордовском государственном университете.

Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1926–1930*

© 2025 Vera P. Kirzhaeva

National Research Mordovia State University,
68, Bolshevistskaya str., Saransk, 430005, Russian Federation.

E-mail: kirzhaeva_vera@mail.ru

Received 29.05.2025

The legacy of the Russian philosopher and educator S. Hessen has been of active interest to historians of philosophy, education and culture in Russia and abroad for the last decades. One of the urgent tasks of modern Hessen studies should be considered the creation of a full-scale the thinker's scientific biography on the basis of newly discovered archival materials, unknown and hard-to-access sources, memoirs of contemporaries, official documents of numerous émigré organizations. A special role of epistolary is evident in these circumstances. S. Hessen's letters preserved in various archives are an important source that makes it possible to reconstruct the details of the scholar's biography and everyday life, to feel the atmosphere that surrounded him, to reveal the contexts and subtexts of his works. For the Prague period, such a source are the letters to N. Hans, a renown English expert in comparative education and a life-long friend of Hessen. Due to the fact Hessen's archive was burnt down in 1944 during the Warsaw uprising, the letters to Hans are of particular value. The correspondence began in 1923 after they met in Prague. The letters from 1926 to 1930 show the peculiarities of Hessen's work as the editor of "Russian School Abroad" journal, his co-operation with European philosophical and pedagogical editions, his participation in international scientific forums, his co-authorship of the English version of the book on the Soviet educational policy, and reveal the circumstances of his life in Prague, his family and financial problems, and etc.

Keywords: S.I. Hessen, N.A. Hans, letters, archive, Russian Prague, "Russkaya shkola za rubezhom", "Sovremennye Zapiski", education, school, school system, university, pedagogical publications, pedagogy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-62-79

Citation: Kirzhaeva, Vera P. (2025) '"Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1926–1930", Hessen, Sergei I., *Letters to N.A. Hans (1926–1930)*, ed. by Kirzhaeva, Vera P.', *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 62–79.

Творческое наследие и биография выдающегося русского философа и педагога С.И. Гессена (1887–1950) последние десятилетия вызывают все больший интерес отечественных историков философии, образования и культуры (см., например: [Найбороденко, Фоминых 2013; Сапов, Щедрина (ред.) 2020; Киржаева (ред.) 2020]). С середины 1990-х гг. в России опубликованы основные труды Сергея Иосифовича [Гессен 1995; Гессен 1999; Гессен 2001] и часть эпистолярия ученого [Коростелев, Шруба (ред.) 2013, 95–206; Дмитриева 2003; Осовский, Киржаева 2021; Сапов, Щедрина (ред.) 2020, 294–374]. Сохранившиеся в различных архивах письма С.И. Гессена – не только часть интеллектуального «архива эпохи» (Т.Г. Щедрина), но и важнейший источник реконструкции биографии ученого. Характерная для эпистолярного дискурса

* The study was supported by the Russian Science Foundation, Project No. 22-28-00134, https://rscf.ru/en/project/24-28-00134/ in Mordovia State University.

С.И. Гессена откровенность, сочетающаяся с философскими и политическими размышлениями, деталями жизни и быта, а также высочайшая степень саморефлексии позволяют погрузиться в реалии гессеновского бытия, ощутить окружавшую ученого атмосферу, прояснить контексты и подтексты его трудов, особенности его конкретной работы с авторами как редактора журнала «Русская школа за рубежом». Таким источником для «пражского периода» являются публикуемые письма С.И. Гессена его многолетнему другу и соавтору Н.А. Ганцу.

Николай Адольфович Ганц (1888–1969) – это заметная фигура российского педагогического зарубежья, однако все еще мало известная в России. Выходец из семьи немецких колонистов Херсонской губернии, в 1912 г. он окончил историко-филологический факультет Императорского Новороссийского университета (Одесса), преподавал историю в одесских гимназиях, специализировался по кафедре философии, где под руководством известного философа, педагога и психолога Н.Н. Ланге работал над магистерской диссертацией. Член партии эсеров с 1905 г., после Февральской революции он активно участвовал в политической жизни Одессы, а с 1918 г. возглавлял городской отдел народного образования. В 1920 г. благодаря английскому происхождению его жены Николай Адольфович смог уехать в Англию, где принимал деятельное участие в жизни русской колонии как сотрудник редакции двуязычного журнала «Записки Русского экономического общества в Лондоне» (“The Russian Economist”) и как член Русской академической группы в Великобритании. В течение нескольких лет он возглавлял Объединение русских учителей в Лондоне. С 1924 г. Ганц работает над докторской диссертацией по истории российской образовательной политики в Школе славянских исследований Королевского колледжа Лондона и в 1926 г. успешно защищает ее. В 1934 г. он получает британское подданство. С начала 1932 г. Н.А. Ганц – сотрудник, фактический секретарь ведущего педагогического издания Великобритании “The Year Book of Education”, соредактором которого он становится после войны. С середины 1940-х гг. Николай Адольфович – профессор сравнительной педагогики в Королевском колледже Лондона. С 1948 г., с выходом его фундаментальной монографии «Педагогическая компаративистика», становится одним из самых известных педагогов-компаративистов Запада.

Ганц познакомился с Гессеном в 1923 г. в Праге на Первом съезде деятелей средней и низшей русской школы за границей [Киржаева, Осовский 2018, 49–50]. С этого времени начинается сотрудничество Ганца с журналом «Русская школа за рубежом», фактическим редактором которого был Гессен. Ганц публиковал здесь статьи, заметки, рецензии, информацию в разделе «Хроника», а также выступал с отзывами о журнале в русской и английской периодике, представлял редакцию журнала на международных педагогических конференциях в Англии. В посвященном Гессену некрологе Ганц вспоминал: «Впервые я встретил Гессена в Праге в 1923 г. Он произвел на меня огромное впечатление широтой своих познаний и глубиной философского анализа. Мы начали обмениваться мнениями по проблемам педагогической компаративистики, поскольку оба работали в это время над книгами, посвященными данному предмету. <…> Будучи в Англии в 1929 году, он останавливался у меня, и мы договорились написать совместную книгу об образовании в России» (цит. по: [Киржаева (ред.) 2020, 91]).

Поскольку библиотека и рукописные материалы Гессена, включая переписку, сгорели в дни Варшавского восстания 1944 г. (см.: [Гессен 1998, 776–778, 795, 797, 809]), сохранившиеся письма Ганцу приобретают особую ценность. Предположительно, переписка начинается с момента их знакомства и продолжается до кончины Гессена в 1950 г. Число сохранившихся и атрибутированных писем (на данный момент мы располагаем пятьюдесятью тремя) не передает реального объема переписки. Об этом свидетельствуют, например, указания в хранящихся в ГАРФ отчетах о почтовых расходах по «Русской школе за рубежом» за 1928 г. (15 апреля – 15 ноября, 1–30 сентября) на 6 отправлений Ганцу, в их числе 4 писем и 1 открытки, хотя самих писем этого времени в архиве Ганца не обнаружено. Кроме того, в публикуемом первом датированном

письме от 18 октября 1926 г., а также в письмах от 24 апреля 1934 г. и 26 июля 1935 г. содержатся отсылки к предшествующим, не обнаруженным в архиве.

В связи с большим объемом эпистолярия публикация разделена на несколько частей, и в первой даются письма 1926–1930 гг., которые проливают свет на деятельность Гессена как редактора журнала «Русская школа за рубежом», на его сотрудничество с европейскими философскими и педагогическими изданиями, на участие в международных научных форумах, на соавторскую работу ученых над английской версией книги о советской образовательной политике, а также раскрывают обстоятельства жизни в Праге (с ее финансовыми проблемами и др.). Не меньшее значение они имеют и для создания представления о формировании научных интересов Гессена, его способности возвращаться к проблематике, интересовавшей его в прошлом, актуализировать ее в связи с новыми научными задачами. Так, уже в первом письме содержится его обстоятельный комментарий к статье Ганца, касавшейся наследия Н. Кондорсе – проблематики, возвращающей к 1908 г., к докладу о политических взглядах жирондистов, с которым Гессен, студент Фрайбургского университета, выступил в семинаре известного историка профессора Ф. Майнеке [Гессен 1998, 731]. За разговором ученых об образовательных проектах времен Французской революции стоит самостоятельный сюжет из научной биографии Гессена, который начинается в Петербурге в 1906 г. с его участия в подготовке несостоявшегося издания политических трактатов деятелей Французской революции и завершается в 1910 г. статьей в «Русской мысли» [Гессен 1910] и ее републикацией в виде брошюры в 1917 г. [Гессен 1917]. Примечательна и настоятельная рекомендация Ганцу в письме от 30 марта 1930 г. обратиться к высоко оцененным Гессеном мемуарам правоведа и философа Б.Н. Чичерина, труды которого имели важнейшее значение в оформлении гессеновской концепции правового социализма (см. об этом: [Колеров 2024]).

Публикуемые письма хранятся в Nicholas Hans Archive, Institute of Education Library and Archives, University College London. NH/4/1/10.

Письма публикуются полностью, в соответствии с современными нормами правописания; курсивом выделены подчеркивания автора; вставки на полях даны в фигурных скобках вслед за основным текстом, который они сопровождают; зачеркивания в письмах воспроизводятся только при наличии приведенного автором нового варианта; сокращения раскрыты в угловых скобках (при этом такие сокращения, как «т.е.», «т.д.», «стр.», «экз.», «Prof.» и им подобные не раскрывались, чтобы не утяжелять текст и не разрушать стиль переписки прекрасно понимающих друг друга людей).

Комментатором использованы также архивные документы редакции журнала «Русская школа за рубежом»: ГАРФ. Ф. Р-6111. Оп. 1. Д. 11. Л. 1, 13, 21 об., 22.

Письма Н.А. Ганцу (1926–1930 гг.)

Гессен С.И.

1

«Русская школа за рубежом».
Radošovice u Prahy, č. 60.
18 октября 1926 г.

Дорогой Николай Адольфович, не сердитесь на меня, что я так непозволительно долго не отвечал Вам. Я все лето проболел, должен был даже подвергнуться операции (в Вене)[1], почему и не был на пражском пленуме Бюро[2]. А по возвращении в Прагу сразу же обступило меня столько дел, что я только теперь начинаю справляться со временем. Прежде всего поздравляю Вас от души с защитой диссертации[3]. Очень был бы рад за Вас, если бы Вам удалось устроиться в Англии. Америка уже слишком далеко.

Хотя в некоторых отношениях она м<ожет> б<ыть> интереснее для «политика народного образования». Сообщите, каковы Ваши планы сейчас. Об Америке (куда, между прочим, совсем недавно уехал В.В. Зеньковский – на 6 месяцев[4]) и я подумываю все больше. Здесь, в Праге, очень неуютно и трудно жить, да и с этого года Русская акция[5] идет на быстрое и решительное сокращение. Наш институт (Педагог<ический>) с 1 янв<аря> уже вряд ли будет существовать[6].

Все Ваши посылки я получил[7]. За рецензию в Slavonic Review[8] большое спасибо. Нам *очень* важны подобные рецензии именно сейчас, когда опять приходится отстаивать свое материальное существование. Надеюсь, что и на Новый год мы («Русск<ая> школа за руб<ежом>») получим ассигнование.

{От Sir Pares'a[9] мы получили согласие на обмен «Р<усской> шк<олы>» и «Slav<onic> Rev<iew>». Свой журнал мы посылаем, а Slav<onic> Rev<iew> не получаем. Спросите его при случае.}

Вашу статью тоже получил[10]. Она пришла 16.IX, когда № 21/22 был уже сдан в набор (эта книжка выходит сегодня или завтра и будет Вам немедленно послана по выходе). Поэтому пришлось ее отложить: она пойдет в № 23, который через 10 дней мы сдаем в типографию с тем, чтобы он вышел еще к 1 декабрю.

Я прочел Вашу статью с большим интересом. Думаю, что доказать новый источник русского школьного законодательства и системы – мемуары Кондорсе[11] – Вам вполне удалось. Это *очень* интересно: Ваша работа идет в pendant к работам покойного М. Винавера[12], показавшего влияние французского Code Napoléon на наш X-ый том[13]. Мне это особенно приятно: Кондорсе – мой давний герой, еще в 1910 г. в своей работе «Политич<еские> идеи жирондистов» (Русск<ая> мысль, ноябрь 1910) я посвятил и Кондорсе (его мемуарам), и его "La Girondine" (проекту Конституции) много времени и внимания. Следы этого видны в моей «Основы педагогики»[14]. – Но все же, мне кажется, у Вас есть некоторые преувеличения, излишние для доказательства основного тезиса, и потому, как все излишнее, вредящие даже ему. А именно: Вы для университетского устава 1804 г.[15] совершенно исключаете влияние немецких (почему немецких? – вообще среднеевропейских, в том числе польских, краковского!) университетов (стр. 18). Хотя сами Вы подробно прослеживаете влияние польской Эдукац<ионной> комиссии[16] (что тоже само по себе *очень* интересно, хотя и уже указывалось в литературе). Между Уставом 1804 года и проектами Кондорсе имеются *существенные* различия, которые нельзя игнорировать. 1) Вы пишете: «идея университетской автономии, которую обычно считают немецкого происхождения, могла быть взята непосредственно из проекта Кондорсе, где она высказана гораздо определеннее». *Это неверно*. У меня сейчас нет под руками сочинений К<ондорсе>, но и цитат, приведенных в моей книге и старой статье, достаточно, чтобы показать, что это не так. Кондорсе был определенный противник автономии лицеев (т.е. университетов). В этом он был сыном Франц<узской> Револ<юции> (и Руссо!), в "Jeu de Paume"[17] упразднившей университеты вместе с другими корпорациями (universitas по-латыни – корпорация). Он прямо заявляет, что *учебное* заведение (хотя бы и высшее) *не может* иметь автономии. Профессора лицеев поэтому *назначаются* Академией (Société Nationale des sciences[18] etc.), так же, как и программы преподавания вырабатываются Академией. Только эта последняя *автономия* (именно потому, что она не учебное зав<едение>, а учено-исследовательское учреждение и должна быть свободна, как «сама наука», которую она воплощает), а вместе с нею и через нее *вся система школ в целом*, но никак не отдельная школа, *вполне* подчиненная высшей школьной инстанции (в пределе – Академии наук). Это вообще есть *основная* мысль Кондорсе (которой его проект отличается от проекта Талейрана), и тут не может быть различных толкований – до того она типична для всего Кондорсе в целом как ученика *Руссо* и сына Франц<узской> Револ<юции>. – Устав же 1804 года не дает Академии наук никаких таких прав. Советы университетов, напротив, имеют бóльшие права, чем советы лицеев у Кондорсе (да есть ли вообще советы лицеев?). Все эти особенности Устава 1804 года можно объяснить только бывшим у всех составителей его перед глазами

среднеевропейским (немецко-польским) образцом. 2) Устав 1804 года понимает университеты как учебно-*ученые* учреждения («немецкое» единство преподавания и исследования), Кондорсе же *только* как учебные. Это *очень* существенно: отсюда *вся* политика Империи в универс<итетском> вопросе вплоть до III-ей Республики, которая только вновь *вернулась* к дореволюционной «немецкой» традиции. 3) Вы совершенно произвольно «исключаете» третье отделение институтов и «вторую часть технологии» в лицеях, не усматривая в этом существенного различия с Уставом 1804 г. Это – различие *основное*: Кондорсе включал в лицеи технику (и вся французская традиция до III-ей Республики знала только «высшую школу» (вуз!), а не университет *и* технич<еские> высш<ие> уч<ебные> завед<ения>), среднеевропейская традиция же выделяла технику (за исключением медицины, см. об этом мою книгу) из университетов в спец<иальные> *отдельные* школы. 4) Пожалуй, в этом заключается «утилитаризм» Кондорсе, так же, как и в программе низших ступеней школы. Но я все-таки *остерегся* бы называть Кондорсе утилитаристом: наполеоновская система действительно утилитарна. Это – профессионализм, подготовка спецов для государства. У Кондорсе же этого еще нет. Он – типичный «неолиберал» (см. мою *книгу*), исходит из идеи *личности* и права ее на образование и развитие. Сам он избегает говорить о «пользе». «Свобода» для него реальнее «пользы». И не случайно утилитарист Бентам подвергал Кондорсе (как и всех рационалистов Франц<узской> Револ<юции>), такой, по его мнению, уничтожающей критике. – 5) Наконец, мелочь: в сравнительной таблице на стр. 16 и 17 Вы пишете: «Университеты: *отделение* математ<ических> и физич<еских> наук, *отделение* врачеб<ных> и медиц<инских> наук, *отделение* словесных наук». Не недоразумение ли это? Мне кажется (или я ошибаюсь?), что по Уставу 1804 г. университеты делятся на *факультеты*, а не отделения! Тоже не маловажное различие! – Вот все, что я могу возразить против Вашей статьи. Советую еще использовать статью об Эдук<ационной> комис<сии>, бывшую в одном из №№ Slavonic Review за 1924 (?) год[19]. – Если Вы исправите отмеченные мною преувеличения, то доказательность Вашего главного тезиса (влияние Кондорсе на русскую систему) от этого только выиграет и Вас не смогут обвинять в игнорировании более широкого исторического и философского фона. Между прочим, *уверены* ли Вы, что мысли Гумбольдта, Фихте, в это время бродившие в воздухе (об университете), не дошли до создателей Устава 1804 г.? Следует проверить! В заключение повторяю, что статья Ваша *чрезвычайно* интересна. И если вся Ваша книга такова, то я Вас поздравляю.

О печатании Вашей работы по-русски я Вам не писал, т.к. сам ждал ответа. Сейчас перспективы для печатания совсем плохи. Русская акция очень и очень сокращается, в том числе «Пламя»[20] с нового года закрывается (формы ликвидации его еще не окончательно решены). Так что оно не только ничего не принимает нового, но и расторгает старые договоры. Есть еще только одна (слабая надежда) – это принятие М<инистерст>вом моей записки о преобразовании Русск<ого> пед<агогического> инст<итута> в учено-исследов<ательское> учреждение из учебного (вместо полного закрытия). Я еще не теряю надежды на принятие этого проекта[21]. Тогда в «Трудах Института» Вашей работе будет по праву место (даже в виде отдельной книжки). То же касается печатания и Вашей диссертации. {Примечание к статье (что она часть диссерт<ации>) – непременно сохраню. Я даже не прочь поместить в «Хронике» заметку о защите Вами диссертации. Сообщите подробности, точное заглавие книги, имя профессора и т.д.}

Ваш план написать книгу о «политике народн<ого> образования»[22] я очень приветствую. *Такой книги нет*, а она *очень* нужна. Я сам собирался приняться за написание такой книги. Но я отвлечен сейчас чисто философскими работами, и потому особенно приветствую Ваше намерение. Тем более, что после Вас мне легче будет писать свою книгу, если я когда-нибудь дойду до нее. Очень хотелось бы подробнее поговорить с Вами об ее плане, рассказать Вам основные линии своего курса на эту тему (только отчасти намеченного в гл. 6 моей «Педагогики»). М.б., встретимся еще в ближайшие годы. Тогда поговорим. Из французских книг советую Вам – *Compayré*, Organisation pedagogique[23], там и фр<анцузская> литература вопроса (возьмите последнее

издание, кажется, 1920 г.). Из немецких – современных нет хороших (в Handbuch der Politik и др<угих> аналогичных изданиях – чисто практическое изложение соответствующих глав админ<истративного> права: школьного законодательства). Но непременно изучите Lorenz v<on> Stein'a Verweltingsrecht[24]: соответствующий отдел о школе доселе остается во многом классическим.

Вскоре выходит по-немецки моя работа «О школе в Сов<етской> России»[25] – мне удалось на 40 стр<аницах> изложить эволюцию сов<етской> школы и дать характеристику ее нынешнего состояния довольно полно и, кажется, очень документированно. Когда получу оттиски, пошлю Вам (она потом выйдет и по-русски, и по-французски)[26]. Мне хотелось бы издать ее и по-английски, особенно по прочтении невежественной и возмутительной по легкомыслию книжки "Education in Russia", Scott Nearing'a[27]. Я пошлю Вам оттиск, а Вы сообщите мне Ваше мнение.

А еще раньше сообщите свой отзыв о № 21/23 «Русской школы». На этот раз и я, наконец, сам доволен нашей «Хроникой»[28]. –

Так как Ваша истор<ическая> статья идет в № 23, то статью об Австралии жду к № 24 (выйдет в январе, так что к середине декабря пришлите ее)[29].

{Кто такая Lucie Latter (деятельн<ица> дошкольн<ого> воспитания) в Англии[30]? *Что точно* она написала? Литература о ней, если есть? О ней говорит Lombardo-Radice[31] в своей статье о моей работе «Фребель и Монтессори» (в "Die Erziehung"[32]), которую он поместил в своем "Educazione Natzionale". *Пожалуйста, сообщите*.}

{Ждем от Вас «хроники» и рецензий. Пришлите для рецензии, когда выйдет, Вашу английскую диссертацию.

Пока самый сердечный привет. Ваш С. Гессен.}

2

Русская школа за рубежом. Педагогический журнал.
Ecole Russe à l'étranger. Revue pédagogique.
Ruskaja škola za rubežom. Praha II, Panska 16.
9 октября 1927 г.
Prof. Sergej Hessen
Radovice u Prahu, 60. Tchécoslovaquie.

Дорогой Николай Адольфович, спасибо за присылку £10 в счет подписной платы, которые я инкассировал для «Р<усской> школы». Все переданные Вами адреса отмечены, и номер 25-й, который выйдет еще в этом месяце (уже печатается), будет разослан всем указанным Вами лицам. Сообщите, сколько экземпл<яров> № 25 (*кроме* указанных Вами адресов) выслать по Вашему адресу. – По № 24 с Вами у редакции следующий расчет:

Вам причитается за статью и рецензию[33]: 242,20 ч<ешских> к<рон>.

Вы прислали 3.6.27 в счет пая[34] £5 = 817 ч<ешских> к<рон>.

Итого 1059,20 ч<ешских> к<рон>.

Вычитая отсюда сумму пая (1000 ч<ешских> к<рон>), выходит, что редакция должна Вам 59,20 ч<ешских> к<рон>. Пожалуйста, при следующей посылке подписных денег вычтите в свою пользу означенную сумму, которая пока остается лежащей как актив на Вашем счету «Русск<ой> школы».

Ваших рецензий и материала для Хроники жду, хотя и боюсь, что уже не удастся всунуть их в № 25[35] (на днях начнется верстка). Во всяком случае, они пойдут в № 26[36], который выйдет еще в этом году. Деньги из М<инистерст>ва нам обещаны (в урезанном размере), но мы все еще их не получили. Типография дает нам кредит, а на текущие расходы и вознаграждения авторов идут те суммы, которые мы получаем от продажи и за паи. Так и пробавляемся пока без денег.

Впрочем, за будущий журнал я не боюсь. Деньги из М<инистерст>ва нам все же прочно обещано еще на год (1928-ой).

Я только что вернулся из двухнедельной поездки по Польше, куда я ездил, как и Сергей Иос<ифович> Карцевский[37], на Польский философский съезд[38]. Завязал связи с поляками: меня пригласили прочесть лекции в Учит<ельском> высш<ем> инст<итуте> в Варшаве и в Польск<ом> учит<ельском> союзе. Познакомился с переводчиком на польск<ий> яз<ык> моей книги[39]. Укрепил связи с русск<ими> кругами в Варшаве и Вильно, где тоже прочел две лекции. Был и в Кракове, где, м<ежду> пр<очим>, встретился с Р. Дыбоским[40], просившим передать Вам привет. Вынес из этой поездки много поучительного и для журнала. Филос<офский> съезд был также очень интересен – я прочитал на съезде два доклада: 1) о Галилее и Аристотеле – по-нем<ецки> и 2) о Достоевском по-русски[41]. Принимали нас, русских, с радушием, превзошедшим все наши ожидания.

Что Вы поделываете? Как Ваша книга о полит<ике> нар<одного> образ<ования>?

– Как Ваше продвижение в университете?

Пока всего хорошего. Сердечный привет. Ваш Сер. Гессен.

3

Praha – Břevnov.
Družstvo "Bílá Hora", 69.
21 ноября 1929 г.

Дорогой Николай Адольфович, я очень долго ехал[42], т.к. заболел в дороге и в Берлине должен был, не выходя из комнаты, просидеть целых 5 дней. По дороге я был в Лувене, где навестил старшего сына[43] (в общем хорошее впечатление), и в Rudolstadt'е (младший сын[44] – тоже вполне удовлетворительно). Еще 2 дня был у знакомых в Harzburg'е – это было неудачно, т.к. там я окончательно расклеился. В Берлине денег не застал, редакция выслала мне их в Прагу, боясь, что я уже уехал из Берлина. Т<ак> ч<то> выслал я Вам деньги банковским переводом только третьего дня – на след. день по своем приезде в Прагу. Не сердитесь на меня за это. Сообщите, получили ли деньги.

В Праге нашел жену[45] в порядке (она оправилась уже от болезни), а найденную ей квартиру – чудесной. Это не Лондон – Elmcroft Crescent[46], но все-таки очень уютно и хорошо по пражским понятиям. Вот приедете сами и увидите.

В каком же положении Ваша лектура в Оксфорде[47]? Решилось ли дело? Пожалуйста, сообщите мне об этом непременно. – За нашу книгу[48] я засяду на днях, как только немного разгружу самые срочные дела. От Samuel Harper'а из Чикаго[49] меня здесь ждало письмо, что он хочет перевести, опубликовать в педагог<ическом> журнале Чикагского ун<иверсите>та мой ответ Дьюи[50] и т.д. («Иностранные очевидцы»[51] – увы! без гонорара). Я все же рад и пишу ему согласие! На днях напишу рецензию на Вашу книгу в «Совр<еменные> зап<иски>»[52]. Жду дальнейших глав нашей книги: как подвигается она у Вас?

Да! «Совр<еменные> записки»! Я явился жертвой их внутренних разногласий и перепутья (или, м.б., беспутья!)[53]. Когда я был в Париже, мы с Фондаминским[54] условились в том смысле, как я Вам говорил. А теперь приехали Руднев и Вишняк и, очевидно, опять они разошлись, и весь план предположенного отдела «Социалистическая теория и практика» расстроился. Мне они об этом ничего не писали, а я узнал это в Берлине (письмо) от Г. Гурвича[55].

Что Ваша работа о rural education[56]? В последнем № Bureau Internationale du Travail (November 1929) есть статья L.E. Matthaei "L'enseignement professionnel agricole"[57] – вообще обратите внимание на Bureau Intern. du Travail: они этим вопросом очень и специально занимаются.

Вот я опять в Праге. Только 15 дней назад был я в Лондоне, а Англия представляется мне уже далеким сном!

Ну, кончаю. Мой самый сердечный привет Грации Герман<овне>[58]! – Привет домочадцам Вашим. Душевно Ваш С. Гессен.

4

Prof. Dr. Sergei Hessen,
Praha – Břevnov, Družstvo "Bílá Hora", ~~69~~ 872 (новый №, а не дом).
19 февраля 1930 г.

Дорогой Николай Адольфович, спешу ответить на Ваш срочный запрос. Что касается дележа наших доходов, то я, конечно, соглашаюсь вполне на Вашу пропорцию: 1/3 – мне и 2/3 Вам. Принимая во внимание, что весь текст английский и корректура – Ваши, что Ваши же все хлопоты, что минимум половина книги написана Вами совершенно заново, я считаю, что пропорция скорее несправедлива в Вашу сторону.

Что же касается способа издания, то я опять-таки могу дать Вам лишь свое *мнение*. *Решайте Вы сами* – и как более сведущий, и как более заинтересованный. Конечно, 190£ >50£: это ясно даже без высшей математики. Но, очевидно, я так же мало чувствую себя предпринимателем, как и Вы, и тоже предпочитаю хорошего предпринимателя собственному риску. К тому же я всегда заинтересован в скорости и предпочитаю £10 через месяц £30 через год. Наконец, Америка – тоже большой плюс (не только материальный, но и идейный). {Мы еще заработаем с Вами на немецком переводе! Оставьте право перевода, по возможности, *за нами*![59]} Так что я могу только поддержать ваш собственный уклон. К тому же Саре[60], я думаю, и издаст книгу лучше, чем это сделаете Вы сами[61]. Я просил бы Вас только иметь в виду две моих просьбы: 1) не даст ли Саре хотя бы за 500 экз. вперед (как немецкие издатели делают) и 2) некоторое количество личных экземпляров (я думаю, мы легко поделимся с Вами, тем более что большинству лиц мы будем рассылать личные экземпляры *совместно*, напр., Trevelyan[62], W. Russell[63], S. Harper[64], B. Pares[65] и т.д.

Засим еще о книге: считаете ли Вы нужным дать англ. библиографию? Я как-то охладел к этой мысли. Если все же Вы считаете это полезным, то я мог бы дать (в виде кратких отзывов) характеристику того, что есть в моей статье + S. Harper. Остальное (20–24 годы и т.д.) уже дайте Вы сами, т.к. книг тех здесь нет[66].

Повторяю: я хотел бы иметь корректуры – только zur Auskunfte[67], а не для проверки. Лучше гранки – чтобы, если замечу к<акую>-н<ибудь> ошибку в цифрах или найду более поздние цифры, м<ожно> было сделать исправления в сверстанных страницах.

Относительно русской и т.д. библиографии: как Вы решили – оставить поглавно или вынести в конец книги, как Appendix. Относительно англ. начертания русских имен – воспользуйтесь Harper'ом (Pares в своей рецензии на Harper'a, Slav<onic> R<ewie>. July 1929[68], говорит, что начертание это и терминология Harper'a *безупречны*). Посмотрите эту рецензию.

Кажется, о книге все. – С «Р<усской> ш<колой>» открываются некоторые перспективы, но окончательно вопрос еще не решен. – Пожалуйста, сообщите мне издателя (и адрес его) книги Norwood'a "The English Tradition in Education"[69]. Мне очень хочется иметь эту книгу, и я напишу ему от имени моего немецк. журнала[70]. Я дам о ней рецензию[71], м.б., он пришлет рец<ензионный> экземпляр.

Очень рад Вашим связям с Harvard'ом[72]. Это лучше, чем Intellect<ual> Cooperation[73]. Но, на худой конец, и последнее не плохо. От души желаю Вам Harvard'a!

Что касается моих статей, то я, очевидно, испорчен безнадежно немцами: те любят статьи в 16–20 стр. У меня уже выработался средний размер: 20–24 стр. Трудно меняться на старости лет!

Крепко жму Вашу руку и шлю сердечный привет Грации Германовне. Ваш С. Гессен.

5

Prof. Dr. Sergei Hessen,
Praha – Břevnov, Družstvo "Bílá Hora", 69.
30 марта 1930 г.

Дорогой Николай Адольфович! Признаться, я не так уж огорчен, что Саре отказал и что мы издаем книгу у King'а на свой страх и риск. Я совершенно убежден в том, что 500 экз. будет продано, и не только Ваш риск будет покрыт, но и получится £60–70 доходу. Но я не сомневаюсь в том, что в течение года по выходе разойдется еще 250 экз., и т<аким> обр<азом> наш доход будет вдвое больше того, который мы получили бы от Саре'а. Жалко, конечно, что Вам приходится все же рисковать 50£, а мне очень грустно, что я не получу никакого аванса в моем нынешнем *очень* затруднительном положении. Но хоть в будущем мы получим, безусловно, бóльший доход. Печатать, разумеется, нужно 1000 экз. Ведь около 100 экз. разойдется рецензионных и бесплатных, а 750 будет в течение 2 лет продано во всяком случае. Я сам постараюсь устроить более активную продажу в Америке (если до этого Вы не поедете туда сами, чего от души Вам желаю). Я думаю, надо будет связаться с антикомм<унистическими> лигами, предложив им распространять нашу книгу.

Пока корректур еще не получил и жду их с нетерпением. Я за это время получил предложение издать мою «Педагогику» по-польски и болгарски. Кроме того, получил заказ написать для одного издания "Allgemaine Padagogika"[74] в 8 печатн. листов с гонораром по 330 марок за лист (£16,10 за лист!). Это меня в моем нынешнем положении прямо спасает, т.е. дает мне возможность продержаться до осени, когда мое назначение здесь окончательно состоится[75]. А также побудит меня заняться переработкой моей большой «Педагогики», которая т<аким> обр<азом> сразу выйдет в немецком, польском, болгарском, латышском и итальянском изданиях[76]!

С «Русской школой» дело все еще в неопределенном положении, хотя есть надежды.

У нас еще холодно, весна только начинается. На Пасху ждем к себе младшего сына. За Observer спасибо!

Шлю сердечный привет Грации Германовне и Вам. Ваш С. Гессен

Да. Недавно прочитал вышедшие в Москве в издании Сабашникова «Воспоминания Б.Н. Чичерина»[77] (философа и юриста). Это – замечательная книга, которую советую Вам прочесть: и сама по себе она очень интересна, и для историка русского просвещения. Между прочим, граф Уваров (министр Николая I) вырисовывается в «Воспоминаниях» совсем в ином свете, чем тот, который общепринят в традиционных учебниках и курсах. Чичерин рисует его как защитника (единственного при Николае I) школы и университета, сопротивлявшегося Царю и ушедшего, когда сопротивление стало невозможным. Формула «Православие, самод<ержавие>, народность» принадлежит не ему и им не защищалась!! Я считаю, что желательно: в нашей книге вопрос пересмотреть и характеристику Уварова исправить[78]. Мякотин[79] и Изюмов[80], с которыми я об этом говорил, сказали мне, что это вещь для историков известная. Достаньте эти книги в Музее[81] или у Pares'а и просмотрите: об Уварове в I томе «Воспоминаний».

6

Prof. Dr. Sergei Hessen,
Praha – Břevnov, Družstvo "Bílá Hora", 69.
28 сентября 1930 г.

Дорогой Николай Адольфович! Я выезжаю в Висбаден[82] 4-го, в субботу, в Висбадене же пробуду до 8-го утра, потом поеду, вероятно, во Freiburg на несколько дней и вернусь в Прагу около 15-го окт<ября>. Адрес конгресса: Padagogischer Kongress, Wiesbaden, Paulinenschlosschen. Конечно, лучше всего пошлите мне уже прямо туда 3–5 экземпляров[83] (и побольше проспектов). Если же *6-го* я в Висбадене их не смогу получить, тогда уже лучше пошлите их мне прямо в Прагу.

{Made in Belgium – это очень неудачно. Разве нельзя было заставить их переделать?[84].}

Адреса журналов:

Le Monde Slave, Mr. le professeur L. Eisenmann[85], Paris, 96, Bd Raspail.

Slavische Rundschau, Dr. R. Jakobson[86], Praha VII, Belskeho 16.

*Prof. Samuel Harper, Chicago, University.

Prof. John Dewey[87], Prof. William Russel, Columbia University, Teachers College, New York.

*Prof. Henry Lanz[88], Palo Alto, Cal<ifornia>, 786 Melville Ave, USA.

{*вложить проспекты}

{От меня лично пошлите еще, пожалуйста, экземпляры книги: Mrs. Ida Koritchoner[89] – Small House, Jordan, Beaconsfield, Buck<inghamshire>.

Chr. Horace Fleming[90], London W.C. 1. 36 Tavistock Place.}

Немцам посылать много не стоит, т.к. выйдет же немецкое издание. Но все же пошлите профессору Prof. W. Flitner[91], Hamburg – Kleinflottbeck, Polostr<aße>4 – 4 ("Die Erzichung").

{В Праге я сам раздам рецензионные экземпляры. Затем – 1 экз. пошлите в Училищенъ Прегледъ[92], София.

Во Францию: L'Education – Mr. Georges Bertier[93], Ecole des Roches, *Verneuil-sur-Avre* (Eure).

В Италию: L'Educazione Nazionale, Prof. G. Lombardo-Radice, Roma (149), Via Ruffini, № 2a.

Prof. Ettore Lo-Gatto[94] – Roma, Via Messina 25. {Для Rivista del l'Europa Orientale.}

Конечно – «Руль». {Berlin S.W. 68, Alexandrineastr<aße> 110}, «Возрождение», «П<оследние> новости»[95].}

{Ф.А. Мансветову[96]: 1 – *личный* экз. и 5–10 – на комиссию и *пачку проспектов*. – Адрес Мансветова см. в одном из моих предыд<ущих> писем! (New-York).}

Доклад свой для Висбадена только вчера закончил. Очень боюсь сего выступления. Кажется, по существу доклад удался. А как его скажу – еще не знаю.

Спасибо большое за дело Бобровского[97]! Все удалось как нельзя лучше.

Очень спешу, потому кончаю. Крепко жму руку и приветствую Грацию Германовну.

Ваш С. Гессен

– А название изд<ательст>ва Percy[98]? Я хоть по приезде закажу здесь эту книгу для Педаг<огического> семинария.

Еще: Foyer d'Etudes Slaves, Mr. S. Karcevsky[99], Geneve, 13 rue Emile Yung.

7

Берлин, 8 декабря 1930 г.

Дорогой Николай Адольфович, я уже несколько дней нахожусь в Берлине, где 3-го похоронил свою маму, внезапно заболевшую и скончавшуюся в четыре дня[100]. Это большой удар для всей нашей семьи, которая ею одною держалась. А я ей всем был обязан, что я есмь.

Завтра я возвращаюсь в Прагу и принимаюсь за прерванную работу, буду работать сразу над переводом нашей книги[101] и над своей другой книгой "Moderne Pedagogik im Auslande"[102]. Как идет книга, и были ли рецензии? В «Руле» была только краткая заметка о ней, очень хвалебная, но в существо дела не входящая. Здесь некому читать ее и писать о ней.

Если можно, то пошлите, пожалуйста, один экземпляр книги Albert Einstein'y: Berlin W 30, Haberlandstr. 5. Кроме того, пошлите мне 2 экз.: 1) для редакции журнала "Przegląd Pedagog<iczny>"[103], 2) другой – для Prof. Prihoda[104], который обещал мне написать рецензию. Я отдал уже все свои экземпляры, и у меня только корректурный экземпляр остался.

Сердечный привет Вам и Грации Германовне. Ваш С. Гессен

Примечания

[1] В письме из Вены соредактору «Современных записок» М.В. Вишняку от 3 августа 1926 г., благодаря за присылку 25 долларов в счет гонорара, Гессен сообщает подробности пребывания в клинике профессора Шлезингера в связи с обострением колита: «Здесь все очень дорого. Правда, все и сошло очень удачно. Результаты операции превосходны, и я надеюсь уехать отсюда совсем здоровым. Сейчас я еще проделываю дополнительное лечение: впрыскивания, гальванизация, а главное – лежание. Последнее очень утомительно и скучно, мешает настоящим занятиям» [Коростелев, Шруба (ред.) 2013, 122–123].

[2] Педагогическое бюро по делам русской средней и низшей русской школы за границей – общественно-педагогический орган координации деятельности образовательных учреждений и педагогического сообщества эмиграции, который действовал с 1923 до начала 1930-х гг. Гессен и Ганц входили в его состав.

[3] Диссертация "The Conflicting Principles of Russian Education Policy in the 19th century" готовилась Ганцем в Школе славянских исследований Королевского колледжа Лондона под руководством Д.Д. Уилсона (John Dover Wilson, 1881–1969), профессора педагогики в King's College в 1924–1935 гг. Защищена в Лондонском университете летом 1926 г.

[4] Поездка религиозного философа, педагога, психолога, председателя Русского студенческого христианского движения (РСХД) В.В. Зеньковского в США по приглашению Американской ассоциации молодых христиан (YMCA) продлилась с октября 1926 по июнь 1927 г.

[5] Программа правительства Чехословацкой республики по поддержке российской эмиграции, ее общественных и культурно-образовательных институтов продолжалась с 1921 до начала 1930-х гг.

[6] Русский педагогический институт им. Яна Амоса Коменского действовал в Праге в 1923–1926 гг.

[7] Сотрудничество Ганца с редакцией «Русской школы за рубежом» предполагало отправку в Прагу англоязычных педагогических публикаций и официальных документов по проблемам педагогики.

[8] Она была напечатана в № 5 за 1926 г. [Hans 1926].

[9] Бернард Пэрс в 1919–1939 был директором Школы славянских и восточноевропейских исследований Королевского колледжа Лондона, в 1922–1949 редактором журнала "Slavonic Review" (с 1927 "Slavonic and East European Review"). По его инициативе Гессен в 1929 г. был избран почетным членом Школы славянских исследований.

[10] «Школьная система Александра I» [Ганц 1927а].

[11] Гессен имеет в виду 5 трактатов «О народном образовании» (1847) (в VII томе его сочинений): «Природа и цель народного образования», «Общее воспитание детей», «Об общем образовании для мужчин», «Об обучении профессиям», «Об обучении наукам» и «О необходимости государственного образования».

[12] Гессен отсылает к статьям Максима Моисеевича Винавера «Об источниках X тома» и «Юбилей Наполеонова кодекса» [Винавер 1908, 1–78, 320–328].

[13] Речь идет о 10-м томе Полного собрания законов Российской Империи, 1-я часть которого представляет «Свод Законов Гражданских».

[14] См.: [Гессен 1923, 163, 173, 174, 310–313, 337, 384–385].

[15] Законодательный акт, принятый в рамках реформы образования Александра I 1804 г. и регламентировавший деятельность российских университетов.

[16] Правительственный орган управления школьной системой в Польше (Komisja Edukacji Narodowej) в 1773–1795 гг.

[17] В версальском зале для игры в мяч (salle du Jeu de Paume) депутаты французского парламента от третьего сословия приняли Декрет об упразднении университетов (ранее был принят Декрет об упразднении корпораций).

[18] Национальное научное общество (фр.)

[19] Речь идет о статье британского историка-полоноведа, преподавателя Ливерпульского университета Александра Б. Босвелла [Boswell 1924].

[20] Русское издательство в Праге (1923–1926).

[21] Проект Гессена не был поддержан.

[22] Книга будет написана Ганцем на основе защищенной диссертации и издана за собственный счет [Hans 1929].

[23] *Gabriel Compayré*. Organisation pédagogique et législation des écoles primaires [Compayré 1890].

[24] Судя по названию, приведенному в письме, Гессен говорит не о классическом сочинении Лоренца фон Штейна "Die Verwaltungslehre" (1865–1868), а его сокращенном варианте "Handbuch der Verwaltungslehre und des Verwaltungsrechtes mit Vergleichung der Litteratur und Gesetzgebung von Frankreich, England und Deutschland" (1870).

[25] См. [Hessen 1927[a]].

[26] См. [Гессен 1928; Hessen 1927[b]].

[27] Американский социалист, философ и общественный деятель Скотт Ниринг (1883–1983) в 1925 г. провел два месяца в СССР, где знакомился с советской школьной системой. Книга, о которой говорит Гессен, написана по впечатлениям от поездки [Nearing 1926].

[28] В разделе «Хроника» в № 21/22 и 23 представлена информация о событиях школьной жизни в СССР и российском зарубежье, Италии, Франции, Германии, Чехословакии, Египте, США и др., в т.ч. и заметки Ганца.

[29] Статья Ганца «Школьная система Александра I», о которой Гессен дает в письме подробный отзыв [Ганц 1927[a]], и статья о народном образовании в Австралии [Ганц 1927–1928[a]].

[30] Люси Леттер (Lucy R. Latter, 1870–1907), английский педагог, активно внедрявшая в руководимые ею лондонские начальные школы занятия садоводством и огородничеством на пришкольных участках, что будет использовано в практике М. Монтессори. Автор книги "School Gardenery for little children" (1906).

[31] Джузеппе Ломбардо-Радиче (1879–1838) – итальянский педагог и философ. В редактировавшемся им журнале "L'Educazione Nazionale" опубликован ряд статей Гессена.

[32] "Die Erziehung: Pädagogen und Philosophen über die Erziehung und ihre Probleme" (1933–1943) – ведущий немецкий философско-педагогический журнал, с которым Гессен активно сотрудничал в 1926–1934 гг.

[33] Статья «Школьная система Александра I» [Ганц 1927[a]] и рецензия на отчет Консультативного комитета при Коллегии по делам образования Великобритании о состоянии обучения детей и подростков 11–15 лет [Ганц 1927[б]].

[34] Журнал «Русская школа за рубежом» финансировался за счет субсидий Министерства иностранных дел Чехословакии, выплат комиссии Земгора (Земско-городской комитет помощи российским гражданам за границей, Париж, 1921–1946), взносов пайщиков, в числе которых был Ганц, средств от подписки, продаж и рекламных объявлений.

[35] В этом номере вышла рецензия Ганца на выпуски за 1926 г. журнала Главпросвета «Помощь самообразованию» [Ганц 1927–1928[б]].

[36] В этом номере в разделе «Иностранная хроника» опубликованы две рецензии Ганца, а также две его заметки, подписанные акронимом НГ [Ганц 1927–1928[в]; Ганц 1927–1928[г]; НГ 1927–1928[а]; НГ 1927–1928[б]].

[37] Лингвист и педагог Сергей Иосифович Карцевский был одним из организаторов и соредакторов «Русской школы за рубежом».

[38] Второй польский философский съезд, Варшава, 23–28 сентября 1927 г.

[39] Адам Зеленчик (1880–1943) – польский философ, профессор Свободного университета в Варшаве. Перевел на польский язык ряд работ Гессена, включая «Основы педагогики» (1931). Погиб в Варшавском гетто.

[40] Роман Дыбоский (1883–1945) – польский филолог. Профессор Ягеллонского университета с 1911, член Польской академии наук.

[41] Доклады Гессена в секции истории философии – «Идея блага у Достоевского» (изложение приведено в материалах съезда под названием «Tragedia dobra w "Braciach Karamazow"», см.: [Оболевич 2015]), в секции метафизики и эпистемологии – «Отношение аристотелевского мировоззрения к физике Галилея».

[42] Письмо написано по возвращении из Англии, где он находился с конца августа до 5 ноября 1929 г. Основной целью поездки было участие в Конгрессе Всемирной ассоциации образования для взрослых (World Association for Adult Education), а также чтение лекций в отделениях ассоциации в Англии и Уэльсе. В Лондоне Гессен останавливался в доме Ганцев.

[43] Евгений Сергеевич Гессен (1910–1944) – поэт, в 1929 г. жил в Лувене и учился в Лёвенском (Лувенском) католическом университете. Погиб в концлагере в Освенциме.

[44] Гессен Дмитрий Сергеевич (1916–2001) – польский славист, журналист, один из составителей «Большого польско-русского словаря». Оставил воспоминания об отце.

[45] Гессен Нина Лазаревна (урожденная Минор, 1886–1942) – первая жена С.И. Гессена. После развода осталась в Чехословакии, погибла в немецком концлагере.

[46] Гессен имеет в виду лондонский адрес Ганца.

[47] Речь о безуспешной попытке Ганца после защиты диссертации получить преподавательскую должность, в частности в Оксфордском университете. Должность профессора педагогики он получит в Королевском колледже Лондона после войны.

[48] Во время пребывания в Англии Ганц и Гессен принимают решение о написании книги о советской школьной политике. Публикуемые письма позволяют проследить все этапы работы над ней, ее издание и судьбу после выхода в свет [Hans, Hessen 1930].

[49] Сэмюэл Харпер (1882–1943) – профессор, специалист по истории и культуре России, создатель программы исследований в области русистики в Чикагском университете. Неоднократно посещал Россию. Активно сотрудничал с Б. Персом и его Школой славянских исследований. Гессен опубликовал рецензию на его книгу о гражданском воспитании в Советской России [Гессен 1929[б]].

[50] Джон Дьюи активно интересовался вопросами строительства советской школы; в 1928 г. он посетил СССР и оставил воспоминания о поездке.

[51] См. [Гессен 1929[а]].

[52] См. [Гессен 1930].

[53] В середине 1929 г. у Гессена и части редакции «Современных записок» возник план создания в журнале «социалистического отдела», которой должен был определять идеологическое и политическое лицо издания. Он вызвал серьезные возражения со стороны других соредакторов и не был реализован. Результатом конфликта стало создание И.И. Фондаминским и Г.В. Федотовым журнала «Новый град».

[54] Илья Исидорович Фондаминский был соредактором «Нового града».

[55] В это время Георгий Давидович Гурвич уже жил и преподавал в Париже.

[56] Образование в сельской местности (*англ.*). Установить, о какой работе идет речь, не удалось.

[57] Гессен рекомендует статью Луизы Е. Матеи, возглавлявшей сельскохозяйственную секцию Международного бюро труда, исполнительного органа Международной организации труда [Matthaei 1929].

[58] Грейс Флоренс Ганс (1890–1990) – жена Н.А. Ганца. Оставила воспоминания о муже.

[59] Книга выйдет только в 1933 г. [Hessen 1933].

[60] Jonathan Cape – лондонское издательство, основанное Гербертом Джонатаном Кейпом и известное качеством выпускаемых книг.

[61] См. примечание 22.

[62] Джордж Маколей Тревельян – выдающийся английский историк, с 1927 г. профессор современной истории Тринити-Колледж (Кембридж).

[63] Вильям Флетчер Рассел (1890–1956) – американский педагог, с 1927 г. декан, а с 1949 г. президент Педагогического колледжа Колумбийского университета (Нью-Йорк). Автор книги «Школы в Болгарии», на которую Гессен написал рецензию [Гессен 1925].

[64] См. примечание 53.

[65] См. примечание 9.

[66] Авторы откажутся от включения в книгу аннотированной английской библиографии и ограничатся кратким списком источников.

[67] Для ознакомления (нем.)

[68] См. [Pares 1929].

[69] Сэр Сирил Норвуд (1875–1956) – английский педагог, директор ряда образовательных учреждений, президент оксфордского St. John College, участвовал в разработке реформы системы среднего образования в Англии.

[70] См. примечание 31.

[71] В журнале рецензия не обнаружена.

[72] Речь о переговорах Ганца по поводу преподавания в США.

[73] Имеется в виду форма поддержки ученых-эмигрантов, осуществлявшаяся через Международный институт интеллектуального сотрудничества, который действовал в 1926–1946 гг. под эгидой Лиги наций.

[74] Проект представлял сокращенный вариант «Основ педагогики». Осуществлен не был.

[75] Речь идет об ожидаемом назначении на должность профессора Славянского института Карлова университета в Праге.

[76] Немецкий проект не состоится, остальные названные Гессеном переводы, а также чешский и сербский и переиздание польского выйдут в свет (см.: [Hessen 1931; Гесен 1935; Hessens 1929; Hessen 1937; Хесен 1935; Hessen 1936; Hessen 1935]).

[77] Речь идет о 1-м томе мемуаров Бориса Николаевича Чичерина (см.: [Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина 1929]).

[78] С предложением Гессена Ганц не согласился, но упоминание о том, что С.С. Уваров выступал защитником университетской автономии, появилось, вероятно, не без учета реплики соавтора.

[79] В эмиграции историк и политический деятель Венедикт Александрович Мякотин был профессором Русского научного института (Берлин, с 1922), Русского народного университета (Прага, с 1924) и Софийского университета (с 1928).

[80] Историк Александр Филаретович Изюмов в эмиграции заведовал отделом рукописных документов в Русском заграничном историческом архиве в Праге.

[81] Имеется в виду Библиотека Британского музея. В эти годы Ганц, по воспоминаниям жены, «продолжает научные занятия, в основном проводя время над книгами в Британском музее и в библиотеке Коллегии по делам образования» [Киржаева, Осовский 2018, 60].

[82] Международный педагогический конгресс проходил 5–7 октября 1929 г. в Висбадене.

[83] Речь идет о только что вышедшей из печати соавторской книге Ганца и Гессена “Educational Policy in Soviet Russia” [Hans, Hessen 1930].

[84] На обороте титула книги после указания выходных данных: London P.S. King & Son, LTD. Orchard House, 14 Great Smith Street, Westminster, 1930 – стоит: Made in Belgium.

[85] Луи Эйзенманн (1869–1937) – французский историк-славист, профессор Сорбонны. В 1924–1937 гг. главный редактор славистического журнала “Le Monde Slave”.

[86] Роман Осипович Якобсон был сотрудником пражского славистического журнала “Slavische Rundschau”.

[87] См. примечание 54.

[88] Генри Ланц (Генрих Эрнстович Ланц) (1886–1945) – американский философ, основатель славянского отделения Стэнфордского университета.

[89] Ида Коричонер – ответственный сотрудник Международной ассоциации образования взрослых, инициатор приглашения Гессена в Англию в 1929 г. В архиве Ганца сохранилось ее письмо от 15 декабря 1947 г., в котором она высоко отзывается о научной деятельности Гессена.

[90] Гораций Флеминг – английский религиозный педагог, с 1910-х гг. создатель квакерских школ-поселений (educational settlements).

[91] Вильгельм Флитнер – немецкий педагог, главный редактор журнала “Die Erziehung”, в котором в 1926–1934 гг. активно публиковался Гессен.

[92] «Училищенъ Прегледъ» – болгарский педагогический журнал, издавался в 1896–1949 гг.

[93] Жорж Бертье (1877–1962) – французский педагог, основатель и главный редактор (1909) журнала «L’Éducation».

[94] Этторе Ло Гатто – итальянский ученый-славист, основатель журналов “Russia” (1920–1926), “Rivista delle letterature slave” (1926–1932), соредактор журнала “L’Europa Orientale”.

[95] Ведущие газеты русской эмиграции (Берлин, Париж).

[96] В 1930-м г. Федор Северьянович Мансветов, политический и общественный деятель эмиграции, коммерческий директор издательства «Пламя», переехал в США.

[97] Георгий Анатольевич Бобровский был секретарем Объединенного комитета РСХД в Чехии, одним из организаторов русского скаутского движения в Чехословакии. О каком деле идет речь, выяснить не удалось.

[98] Предположительно речь идет об одном из отчетов Коллегии, выходивших под редакцией Юстаса Перси, в 1924–1929 гг. главы Коллегии по делам образования Великобритании, а в 1932–1935 гг. главного редактора “The Year Book of Education”.

[99] См. примечание 35.

[100] Анна Исааковна Гессен (урожденная Грубер, в первом браке Штейн, 1866–1930) – приемная мать С.И. Гессена [Гессен 1999, 724, 726].

[101] Речь идет о переводе на немецкий язык их книги “Educational Policy in Soviet Russia” (1930).

[102] Книга Гессена была заказана известным немецким издательством “Beltz”, специализировавшимся на издании учебной и педагогической литературы, а также журналов (в их числе теоретико- и историко-педагогический журнал “Die Erziehung”), и должна была дать анализ состояния современной педагогической науки на Западе. Уже прошедшая предварительную типографскую подготовку, она не вышла из печати в связи с приходом к власти нацистов, однако большую часть материалов Гессен опубликовал в виде статей.

[103] Польский педагогический журнал, орган Общества учителей средних и высших школ в Варшаве (1882–1939).

[104] Вацлав Пржигода (1889–1979) – чешский педагог и психолог, профессор Карлова университета. Публиковался в журнале «Русская школа».

Источники – Primary Sources and Translations

Винавер 1908 – *Винавер М.М.* Из области цивилистики. СПб.: Типография А.Г. Розена, 1908 (Vinaver, Maxim M., *From the realm of civics*, in Russian).

Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина 1929 – Воспоминания Бориса Николаевича Чичерина: Москва сороковых годов / Вступ. ст. и примеч. С.В. Бахрушина. М.: Издательство М. и С. Сабашниковых, 1929 (*Memories of Boris Nikolayevich Chicherin: Moscow in the Forties*, in Russian).

Ганц 1927–1928[а] – *Ганц Н.А.* [Рец.] Помощь самообразованию // Русская школа за рубежом. 1927–1928. Кн. 25. С. 120–121 (Hans, Nikholas A., *Review of "Self-education assistance"*, in Russian).

Ганц 1927–1928[б] – *Ганц Н.А.* [Рец.] E.P. Cubbery. State School Administration // Русская школа за рубежом. 1927–1928. Кн. 26. С. 264–265 (Hans, Nikholas A., *E.P. Cubbery. State School Administration*, in Russian).

Ганц 1927–1928[в] – *Ганц Н.А.* [Рец.] New Step in National Education, being a report of a Committee // Русская школа за рубежом. 1927–1928. Кн. 28. С. 265–266 (Hans, Nikholas A., *Review of "New Step in National Education, being a report of a Committee"*, in Russian).

Ганц 1927–1928[г] – *Ганц Н.А.* Народное образование в Австралазии: а) Австралия // Русская школа за рубежом. 1927–1928 г. Кн. 28. С. 537–550 (Hans, Nikholas A., *Public education in Australasia: (a) Australia*, in Russian).

Ганц 1927[а] – *Ганц Н.А.* Школьная система Александра I // Русская школа за рубежом. 1927. Кн. 24. С. 669–684 (Hans, Nikholas A., *The school system of Alexander I*, in Russian).

Ганц 1927[б] – *Ганц Н.А.* [Рец.] Board of Education. Report of Consultative Committee on the Education of the Adolescent // Русская школа за рубежом. 1927. Кн. 24. С. 736–738 (Hans, Nikholas A., *Review of "Board of Education. Report of Consultative Committee on the Education of the Adolescent"*, in Russian).

Гесен, Сергеј (1935) *Основи на педагогиката: Въведение в приложната философия*. Т. 1. София: М-во на нар. просв., 1935 (Hessen, Sergei I., *Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*, in Bulgarian).

Гессен 1910 – *Гессен С.И.* Политические идеи жирондистов // Русская мысль. 1910. № 9. С. 32–62 (Hessen, Sergei I., *The political ideas of the Girondists*, in Russian).

Гессен 1917 – *Гессен С.И.* Политические идеи жирондистов: к истории политических воззрений в эпоху революции. М.: Московская просветительская комиссия, 1917 (Hessen, Sergei I., *Political Ideas of the Girondists: Towards a History of Political Attitudes in the Age of Revolution*, in Russian).

Гессен 1923 – *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. Берлин: Слово, 1923 (Hessen, Sergei I., *Foundations of Pedagogy. Introduction to applied philosophy*, in Russian).

Гессен 1925 – *Гессен С.И.* [Рец.] Prof. William F. Russel. Schools in Bulgaria // Русская школа за рубежом. 1925. Кн. 15/16. С. 362–364 (Hessen, Sergei I., *Prof. William F. Russel. Schools in Bulgaria*, in Russian).

Гессен 1929[а] – *Гессен С.И.* Иностранцы-очевидцы о советской школе // Русская школа за рубежом. 1929. № 31. С. 1–34 (Hessen, Sergei I., *Foreign eyewitnesses about the Soviet school*, in Russian).

Гессен 1929[б] – *Гессен С.И.* [Рец.] Harper S.N. Civil Training in Soviet Russia. Chicago: The University of Chicago Press, 1929 // Современные записки. 1929. № 43. С. 531–533 (Hessen, Sergei I., *Harper S.N. Civil Training in Soviet Russia. Chicago: The University of Chicago Press, 1929*, in Russian).

Гессен 1930 – *Гессен С.И.* [Рец.] Hans N. The Principles of Educational Policy. London: P.S. King & Son, 1929 // Современные записки. 1930. № 42. С. 541–543 (Hessen, Sergei I., *Hans N. The Principles of Educational Policy. London: P.S. King & Son, 1929*, in Russian).

Гессен 1995 – *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. М.: Школа-Пресс, 1995 (Hessen, Sergei I., *Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*, in Russian).

Гессен 1998 – *Гессен С.И.* Избранные соч. М.: Российская политическая энциклопедия, 1998 (Hessen, Sergei I., *Selected Works*, in Russian).

Гессен 2001 – *Гессен С.И.* Педагогические соч. / Под ред. Е.Г. Осовского. Саранск: Красный Октябрь, 2001 (Hessen, Sergei I., *Pedagogical Works*, in Russian).

Гессен, Новожилов 1928 – *Гессен С.И., Новожилов Н.Ф.* Десять лет советской школы // Русская школа за рубежом. 1928. Кн. 28. С. 473–520 (Hessen, Sergei I., Novozhilov, Nikolai, F., *Ten Years of the Soviet School*, in Russian).

НГ 1927–1928[а] – *НГ [Ганц Н.]* Америка // Русская школа за рубежом. 1927–1928. Кн. 26. С. 301–302 (Hans, Nikholas A., *America*, in Russian).

НГ 1927–1928[б] – *НГ [Ганц Н.]* Трансвааль // Русская школа за рубежом. 1927–1928. Кн. 26. С. 304–305 (Hans, Nikholas A., *Transvaal*, in Russian).

Осовский О.Е., Киржаева В.П. «Итак кончается уже окончательно мой пражский период»: жизнь С.И. Гессена на фоне мемуаров и эпистолярия 1920–1930-х годов // Вопросы философии. 2021. № 1. С. 132–149 (*Three letters from S.I. Hessen to P.N. Savitsky*, in Russian).

Хесен, Сергеј (1933) *Основе педагогике. Увод у примењену филозофију*. Београд: Издање књижарнице Ј. Целебицића, 1933 (Hessen, Sergei I., *Fundamentals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*, in Serbian).

Boswell, Alexander Bruce (1924) "Educational Reform in Poland after the First Partition", *The Slavonic Review*, Vol. 3 (7), pp. 131–140.

Compayré, Gabriel (1890) *Organisation pédagogique et législation des écoles primaires (pédagogie pratique et administration scolaire)*, Librairie Classique Paul Delaplane, Paris.

Hans, Nikholas A. (1929) *The Principles of Educational Policy*, P.S. King Z, London.

Hans, Nikholas A. (1926) "Russkaya shkola za rubezhom (Prague)", *The Slavonic Review*, Vol. 5 (13), p. 221.

Hans, Nikholas A., Hessen, Sergey I. (1930) *Educational Policy in Soviet Russia*, P.S. King & Son, London.

Hessen, Sergej I. (1927[a]) "Die Schule in Sowjetrußland", *Die Erziehung*, Jg. 2, ss. 40–59, ss. 110–125.

Hessen, Serguei I. (1927[b]) "L'instruction publique en Russie soviétique", *Le Monde Slave*, Vol. 1, pp. 50–77; Vol. 3, pp. 406–433.

Hessens, Sergeis (1929) *Paidagoģikas pamati: Ievads lietājamā filozofijā*, Bergs, Rīga.

Hessen, Sergej (1931) *Podstavy pedagogiki*, Zelenczyk, Adam (trad.), Nasza Księgarnia, Warszawa.

Hessen, Sergej (1933) *Fünfzehn Jahre Sowjetschulwesen. Die Entwicklung des Sowjetschwesens und die Wandlungen der kommunistischen Bildungspolitik seit der Octoberrevolution bis zum Ende des Fünfjahresplanes (1917–1932)*, Beltz, Langensalza, Berlin, Leipzig.

Hessen, Sergej (1935) *Podstavy pedagogiki*, Zelenczyk, Adam (trad.), Nasza Księgarnia, Warszawa.

Hessen, Sergej (1936) *Filosofcke zaklady pefagogiky*, Československa grafica Unie, Praha.

Hessen, Sergej (1937) *Fondamenti della pedagogia come filosofia applicate*, Dolghin, Vera (trad.), Sandron, Palermo.

Matthaei, Louise E. (1929) "L'enseignement professionnel Agricole", *Revue Internationale du Travail*, Vol. 20, No. 5, pp. 702–726.

Nearing, Scott (1926) *Education in Soviet Russia*, International Publishers, New York.

Norwood, Cyril M. (1929) *English Tradition of Education*, J. Murray, London.

Pares, Sir Bernard (1929) "The Communist Machine", *The Slavonic and East European Review*, Vol. 8 (22), pp. 214–222.

Ссылки – References in Russian

Дмитриева 2023 – *Дмитриева Н.А.* Vivos voco. Послевоенная переписка С.И. Гессена и И.И. Лапшина: год 1946 // Кантовский сборник. 2023. Т. 42. № 4. С. 178–199.

Киржаева (ред.) 2020 – Сергей Иосифович Гессен: биография, наследие, историко-педагогические контексты / Отв. ред. В.П. Киржаева. Пенза: Наука и Просвещение, 2020.

Киржаева, Осовский 2018 – *Киржаева В.П., Осовский О.Е.* На повороте: Н.А. Ганц в русско-английском педагогическом пространстве 1920–1930-х годов. Пенза: Наука и Просвещение, 2018.

Колеров 2024 – *Колеров М.А.* Русский политический Кант после либерализма: С.И. Гессен о юбилее Канта в 1924 году // Кантовский сборник. 2024. Т. 43. № 2. С. 152–159.

Коростелев, Шруба (ред.) 2013 – «Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции. Т. 3 / Под ред. О. Коростелева, М. Шрубы. М.: Новое литературное обозрение, 2013.

Найбороденко, Фоминых 2013 – *Найбороденко Л.М., Фоминых С.Ф.* Сергей Иосифович Гессен в Томске (1917–1921 гг.). Томск: Томский областной институт повышения квалификации и переподготовки работников образования, 2013.

Оболевич 2015 – *Оболевич Т.* Участие русских философов во Втором польском философском конгрессе в 1927 г. // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 128–145.

Сапов, Щедрина (ред.) 2020 – Сергей Иосифович Гессен / Под ред. В.В. Сапова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2020.

References

Dmitrieva, Nina A. (2023) "Vivos Voco. Post-war Correspondence between Sergey Hessen and Ivan Lapshin: Year 1946", *Kantovskii sbornik*, Vol. 42 (4), pp. 178–199 (in Russian).

Kirzhaeva, Vera P., ed. (2020) *Sergei Iosifovich Hessen: Biography, Legacy, Historical and Pedagogical Contexts*, Nauka i prosveshchenie, Penza (in Russian).

Kirzhaeva, Vera P., Osovsky, Oleg E. (2018) *At the Turn: Nicholas A. Hans in the Russian-English Pedagogical Space of the 1920s – 1930s*, Nauka i prosveshchenie, Penza (in Russian).

Kolerov, Modest A. (2024) "Russian Political Kant after Liberalism: Sergey Hessen on 1924 Kant Jubilee", *Kantovskii sbornik,* Vol. 43 (2), pp. 152–159 (in Russian).

Korostelev, Oleg, Shruba, Manfred, eds. (2013) *"Sovremennyye zapiski" (Paris, 1920–1940). From the editorial archiv*e, Novoye literaturnoye obozreniye, Vol. 3, Moscow (in Russian).

Nayborodenko, Liubov M., Fominykh Sergei, F. (2013) *Sergey Iosifovich Gessen in Tomsk (1917–1921)*, Tomskii oblastnoi institut povyshenia kvalifikatsii i perepodgotovki rabotnikov obrazovania, Tomsk (in Russian).

Obolevich, Tereza (2015) "Participation of Russian philosophers in the Second Polish Philosophical Congress in 1927", *Filosofskii zhurnal*, Vol. 8 (2), pp. 128–145 (in Russian).

Sapov, Vadim V., Shchedrina, Tatyana G., eds. (2020) *Sergey Iosifovich Hessen*, Politicheskaia enciklopedia, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

КИРЖАЕВА Вера Петровна –
доктор педагогических наук,
профессор кафедры русского языка
Национального исследовательского
Мордовского государственного университета.

Author's Information

KIRZHAEVA Vera P. –
DSc of Pedagogical Sciences, Professor
of the Russian Language Department
of the National Research
Mordovia State University.

«Четыре плана бытия»: С.И. Гессен о свободе человека*

© 2025 г. М.Ю. Загирняк

Балтийский федеральный университет им. Иммануила Канта, Калининград, 236041, ул. А. Невского, д. 14.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

Поступила 23.05.2025

Статья посвящена творчеству Сергея Иосифовича Гессена (1887–1950), представителя русского неокантианства, философа и педагога, наследие которого, по мнению исследователей, до сих пор остается недооцененным и во многом непонятым. В своем творчестве С.И. Гессен занимался самыми разными вопросами: философско-политическими, религиозно-философскими, вопросами философии истории, онтологии, аксиологии, проблемами культуры и свободы. Автор статьи показывает, что все это многообразие философских проблем выстраивается в единую систему взглядов, если обратиться к поздним работам польского периода жизни и творчества Гессена (1936–1950). Поэтому центральное место в статье занимает анализ учения Гессена о четырех планах бытия, разработанного в этот период, в котором он объединяет свои взгляды по различным философским проблемам, представленные ранее в его работах. Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы показать, каким образом этот синтез философских взглядов ведет к созданию единого систематического учения об истории человечества, к обоснованию смысла истории. Важнейшую роль в своем учении Гессен отводит воспитанию, которое он понимает как процесс приобщения человека к свободе и условиям жизни в обществе, к культурным ценностям, открывающим ему новые пути самореализации. Воспитание человека – это процесс, который длится всю его жизнь, и решающую роль в нем играет свободное усилие человека, создающего собственное мировоззрение. Автор статьи показывает, что эти взгляды Гессена встраиваются в его учение о четырех планах бытия, формируя философско-историческую систематику, которая позволяет ему обосновать целостное онтологическое учение.

Ключевые слова: русское неокантианство, онтология, свобода, ценность, культура, воспитание.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-80-91

Цитирование: *Загирняк М.Ю.* «Четыре плана бытия»: С.И. Гессен о свободе человека // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 80–91.

* Статья подготовлена в рамках реализации проекта БФУ им. И. Канта «Над разломом: Россия и западный мир в русской философии».

“Four Planes of Being”: S.I. Hessen on Human Freedom*

© 2025 Mikhail Yu. Zagirnyak

Immanuel Kant Baltic Federal University,
14, A. Nevskogo str., Kaliningrad, 236016, Russian Federation.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

Received 23.05.2025

The article is dedicated to the work of Sergey (Sergius, Sergiusz) I. Hessen (1887–1950), a Russian neo-Kantian philosopher and teacher, whose legacy, according to researchers, remains undervalued and largely misunderstood. In his work, S.I. Hessen dealt with a wide variety of issues: philosophical, political and religious, issues of the philosophy of history, ontology, axiology, problems of culture and freedom. The author of the article shows that all this diversity of philosophical problems turns into a single system of views if we consider the late works of the Polish period of Hessen’s life (1936–1950). Therefore, the central place in the article is occupied by the analysis of Hessen’s doctrine of the four planes of being, developed during this period, in which he integrates his views on various philosophical problems presented earlier in his works. The objective of this study is to show how this synthesis of philosophical views leads to the creation of a unified systematic conception on the history of mankind, to the substantiation of the meaning of history. Hessen assigns a key role in his doctrine to parenting, which he understands as the process of introducing a person to freedom and living conditions in society, to cultural values that open up new paths to self-realization. The parenting of a person is a process that lasts throughout his life, and the decisive role in it is played by the free effort of a person creating his own worldview. The author of the article shows that these views of Hessen are integrated into his doctrine on the four planes of being, forming a philosophical and historical systematics that allows him to substantiate a holistic ontological conception.

Keywords: Russian neo-Kantianism, ontology, freedom, value, culture, parenting.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-80-91

Citation: Zagirnyak, Mikhail Yu. (2025) ‘“Four Planes of Being”: S.I. Hessen on Human Freedom’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 80–91.

Введение

Известный представитель русского неокантианства, философ и педагог, Сергей Иосифович Гессен (1887–1950) рассматривал человека сквозь призму этики долга в перспективе классической рациональности. О.Т. Ермишин в 2012 г. начал статью о нем словами, которые и сейчас, спустя 13 лет, остаются актуальными: «Философское наследие С.И. Гессена до сих пор остается недооцененным и во многом непонятым» [Ермишин 2012, 97]. Однако я считаю, что можно возразить против того, что «в философской эволюции Гессена, на первый взгляд, нет одной генеральной линии: он занимался очень разными темами и проблемами, между которыми не всегда можно

* The article was prepared as a part of the IKBFU project “Above the Rift: Russia and the Western World in Russian Philosophy”.

проследить связующие нити» [Там же]. Впечатление о разрозненности философского наследия Гессена удастся преодолеть благодаря погружению в его поздние работы польского периода жизни и творчества (1936–1950). В этот период он представил учение о четырех планах бытия, в котором соединил политическую философию, философско-исторические, педагогические, религиозно-философские взгляды в целостное, систематическое толкование исторического процесса. Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы выделить в учении Гессена о четырех планах бытия важнейшие аспекты исторического процесса и проанализировать их. Результатом исследования должно стать обоснование смысла истории в философии Гессена, и это послужит доказательством, что он соединил все свои философские взгляды в единое систематическое учение об истории человечества.

Аксиология Гессена: палитра взглядов

Уже в раннем творчестве Гессен разработал собственный аксиологический метод, который затем развивал и применял в философии образования, политической и религиозной философии. Основу этого метода он заложил еще в диссертации (1909), предложив концепцию индивидуальной причинности (Der Begriff der individuellen Kausalität), в соответствии с которой утверждение личной свободы человека можно совместить с историческими целями развития [Hessen 1909, 32–33, 54, 123]. Гессен взял на вооружение у Г. Риккерта понимание материальной культуры как процесса воплощения вневременных ценностей в форме временных (существующих во времени) благ [Риккерт 1998, 22]. Люди оценивают ценности и формируют смысл собственного бытия – сферы возможности свободы – самостоятельно полагаемой причинности, отличной от природной детерминации жизни [Там же, 27, 34–35]. В процессе реализации ценностей и формирования *смысла* они взаимодействуют и образуют социум.

В диссертации 1909 г. Гессен предложил собственное понимание свободы, опираясь на методологию наук Риккерта [Hessen 1909, 50]. По его мнению, проблема осмысления истории заключается в смешении понятий исторической и естественнонаучной общности [Ibid., 51]. Историческая общность сосредоточена на индивидуально целом (individuellen Ganzen), тогда как естественнонаучная общность – на обобщенном понятии (Gattungsbegriffs).

Специфику индивидуальной причинности Гессена проанализировала Ю.Б. Мелих, обратив внимание на то, что в своей диссертации Гессен разграничил *априорную общность ценности* и *родовую общность понятия*, что делает «возможным допущение не только общего, понятийного, но и индивидуального (эмпирического) в априори» [Мелих 2013, 184] и таким образом служит обоснованием связи отдельного человека с миром культурных ценностей. В статье «Идея нации» (1915)[1] Гессен акцентировал внимание на значении свободы каждого человека в созидании материальной культуры. Любой человек может открыть для себя вневременную ценность, актуализировать ее в собственном творчестве в виде конкретных задач и тем самым внести вклад в историческую действительность [Гессен 1999[a], 91–94]. Формирование человека, способного расширить и разнообразить содержание культуры, становится необходимым условием ее функционирования и существования. Таким образом, в понимании Гессена свобода становится условием бытия человека и человечества, создания и развития «второй» природы.

В 1923 г. Гессен опубликовал свой фундаментальный труд «Основы педагогики. Введение в прикладную философию», в котором он вводит понятия «цель-задание» и «предание» (см.: [Гессен 1995, 27–33]). *Цели-задания* – это вневременные неисчерпаемые ценности культуры, *предание* – это история их воплощения во временной действительности. Человеческая история представляет собой множество культур (вариаций *предания*) и возможна только как процесс воплощения *целей-заданий*. В дальнейшем Гессен использовал эту бинарную связку понятий для обоснования истории культуры. На особенность фундирования свободы человека в философии Гессена обратил внимание Д. Степковски, заметив, что «Проблема формирования индивидуальной

личности (индивидуальности) может рассматриваться как общая тема всех работ Гессена – начиная с ранних» [Stepkowski 2017, 3].

В «Основах педагогики» Гессен представил первую систематику бытия человека. Он различал три слоя культуры: цивилизацию, гражданственность и образованность. Цивилизация (*хозяйство и техника*) – *низший*, внешний слой культуры, который поддается *передаче и пересадке* – не требует обязательно культурной традиции для своего возникновения и развития [Гессен 1995, 26]. Образованность – высший слой культуры, который нуждается в культурной традиции, во взращивании науки, искусства, нравственности и религии [Там же, 27]. Между цивилизацией и образованностью расположена гражданственность (*право и государственность*), благодаря которой регулируются отношения между людьми и обеспечивается обязательность правовых норм [Там же]. Эта концепция свидетельствует о том, что Гессен в «Основах педагогики» рассматривает образование максимально широко – как процесс приобщения человека к свободе и условиям жизни общества, к культурным ценностям, открывающим ему новые пути самореализации. Поэтому можно полностью согласиться с Е.Г. Осовским, что «принципиально новым в концепции Гессена было решение подойти к предмету и задачам педагогики, к пониманию сущности образования с точки зрения аксиологии» [Осовский 2001, 21].

В последующем цикле статей о правовом социализме [Гессен, 1924–1927][2] и идейно примыкающей к нему статье о социальном праве [Гессен, 1932] Гессен применил аксиологическую трактовку истории к оценке европейской истории политических учений. Либерализм и социализм – это стадии осмысления права и государства. В либерализме на основе идеи естественного права утверждается равенство возможностей всех людей [Гессен 1999[б], 237], в социализме, который, согласно Гессену, строится на критике либерализма, утверждается равенство распределения благ [Там же, 244–245]. Обе эти политические метаидеологии нарушают гармонию индивида и общества, не позволяя людям максимально эффективно использовать свободу и таким образом созидать *предание*. Задача права и государства – создать условия для реализации свободы человека, для формирования *предания*. Наиболее эффективно с этой задачей справляется социальное право – «право объективное, основание свое имеющее не в воле, а в объективных ценностях (хозяйственных, духовных, политических), воплощающихся в разнообразных группировках, из которых слагается современное общество» [Гессен 1932, 434].

В конце 1920-х гг. Гессен обращается к религиозно-метафизическому измерению истории, а с 1928 г. он сближается с русской религиозной философией и выдвигает религиозное обоснование *целей-заданий*. Гессен обращается к Толстому, Достоевскому и Соловьеву в поисках обоснования метафизики добра и метафизики свободы. Наиболее важны статьи «Трагедия добра в “Братьях Карамазовых” Достоевского» и «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева»[3]. В «Трагедии добра…» Гессен, отталкиваясь от романа «Братья Карамазовы», метафизически обосновывает свободу. Он сопоставляет кантовскую этику, выразителем которой является Иван, с религиозным обоснованием добра Соловьева, представленного через Алешу. В чем заключается путь кантовской этики? Достоевский, по мнению Гессена, вкладывает кантовское понимание добра в Ивана, которое раскрывается «в свободе, а не счастии, в личности, а не совершенстве, в долженствовании, а не бытии» [Гессен 1999[г], 585]. Этика долга ригористична, слишком рассудочна [Там же, 589]. Через нее утверждается *любовь к дальнему* – выполнение долга как реализация общего правила только из уважения к закону [Там же, 590–591].

Гессен считает, что Соловьев обосновал точку зрения на нравственное начало, которое «в своей высшей форме не может корениться ни в натуральном, ни в рациональном порядке», а коренится в высшем, абсолютном порядке, существующем не как реальность, а как идея [Гессен 1999[д], 654, 655]. Это нравственное начало – *любовь к ближнему*. «Ибо любовь никогда не действует согласно общему правилу, но, напротив, возможно теснее прилепляется к индивидуальному и неповторимому стечению обстоятельств» [Гессен 1999[г], 593]. Разрыв бытия и долженствования преодолевается

в Царстве Божьем, где осуществляется безусловное взаимное проникновение всех существ, сохраняющих полноту своей индивидуальности, нет отвлеченной общности и нет уединенности, а в реальности сохраняется [Гессен 1999г, 595, 602].

С 1923 по 1935 г. Гессен рассматривал проблему свободы человека сквозь призму педагогики, политической и религиозной философии. Общим знаменателем для этих, как кажется, разрозненных взглядов служит аксиологическая трактовка исторического процесса, в котором каждый человек может актуализировать цели-задания и стать участником формирования предания. Начиная с 1935 г., Гессен соединяет все эти взгляды в *учении о четырех планах бытия*, формируя философско-историческую систематику, которая позволяет ему обосновать целостное онтологическое учение.

Учение о четырех планах бытия: систематизация взглядов

Польский период жизни и творчества[4] стал самым плодотворным в жизни Гессена (см. об этом: [Boczoń 2012, 151]). Он соединил предыдущие педагогические, философско-политические и философско-религиозные разработки в целостном систематическом учении о четырех планах бытия. Впервые эту систематику Гессен представил в докладе «Нравственное воспитание как всеобщая форма человеческого образования», сделанном в сентябре 1934 г. в Кракове и опубликованном в журнале Ruch pedagogiczny в 1935 г., а впоследствии – на русском языке в 1936 г.[5], но подробно и обстоятельно Гессен изложил ее в работе «О противоречиях и единстве воспитания: задачи педагогики личности» (“O sprzeczności i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistyczne”, 1939), а в работах «Школа и демократия на переломе» (“Szkoła i demokracja na przełomie”, 1938) и «Структура и содержание современной школы: (наброски общей дидактики)» (“Struktura i treść szkoły współczesnej: (zarys dydaktyki ogólnej)”, 1947) он применил ее к исследованию и анализу современных педагогичеких систем. В «Моем жизнеописании» Гессен отмечает этот период философского творчества, представив схему планов бытия [Гессен 1999в, 762]. Акцентирование внимания на этой схеме говорит о том, что Гессен считал это учение важной вехой в собственном философском творчестве.

Учение о четырех планах бытия упоминают многие исследователи наследия Гессена [Валицкий 2012, 502; Осовский 2001, 17–21; Самойлов 2012, 53–55; Braido 1958, 94–98; Kojkoł 2014, 12–15; Masłowski 1982, 92, 94, 96–97], однако они не подвергают подробному анализу предложенную Гессеном систематику.

Прежде всего я рассмотрю, откуда Гессен почерпнул схему из четырех планов бытия. Гессен расширяет представление об истории, дополняя собственный аксиологический метод онтологией Н. Гартмана [Hartmann 1953, 44–46]. Е.Г. Осовский справедливо отметил, что благодаря использованию онтологии Гартмана Гессен усилил метафизическую составляющую педагогической концепции [Осовский 2001, 18]. Гартман выделяет четыре плана/слоя бытия, в последовательности которых отражается стратифицированный порядок усложнения организации существования – более низкие слои входят в состав более высоких. Бытие стратифицировано по следующим уровням: 1) неорганический слой; 2) слой органического/живого бытия; 3) слой душевной жизни; 4) слой исторической духовной жизни [Ibid., 44, 46–48]. Каждый последующий слой отличается от предыдущего непреодолимым уровнем качества организации бытия, но не может существовать автономно от него. Более высокий слой возможен на основе того, что сформировано на предыдущем слое бытия [Hartmann 1953, 46].

Гессен использовал онтологию Гартмана для обоснования своей концепции четырех планов бытия [Hessen 1939, 83–84]. Однако в отличие от Гартмана он акцентирует внимание на смысле жизни человека. Вот схема, которую дает Гессен [Гессен 1999в, 762]:

Основная корреляция	Ступени любви	Ступени бессмертия	Планы воспитания	Ступени счастья
1. План биологического бытия				
Биологическая особь – биологический вид – наследственность	Половое вожделение	Бессмертие в потомстве	Опека и дрессировка (Pflege und Dressur. Care and Training)	Наслаждение
2. План общественного бытия				
Индивид – социальная группа – власть	Appetitus socialis, attachement au groupe social	Длительность группы по времени, «обычное» предание (воспроизводящее прошлое)	Обработка молодого поколения соответственно потребностям группы	Триумф Success
3. План духовной культуры				
Личность – духовное общение – ценность	Эрос (Любовь совершенного, любовь ценностей, «любовь к дальнему»)	Историческое бессмертие в прекрасных произведениях и занятиях, творческое предание (преодолевающее прошлое)	Образование (Bildung, Culture), соучастие в культурных ценностях. Selfrealisation of personality	Удовлетворение от исполненного долженствования («Ты им доволен ли, взыскательный художник»)
4. План благодатного бытия				
Душа человека – Царствие Божие – Бог	Caritas (Любовь к ближнему и любовь к Богу как потенцированная любовь к ближнему)	Личное бессмертие	Спасение (Erlösung Deliverance, the super-spiritual process of making one's soul free from Evil)	Радость (joie joy)

Выделенные Гессеном планы бытия показывают последовательность совершенствования человека как процесс актуализации и нарастания свободы. Цель первого плана бытия – биологическое сохранение [Hessen 1939, 215]. Человек стремится сохранить свою жизнь и здоровье, а также жизнь рода. И общественная идентификация представляет собой здесь не более чем биологическую целостность [Ibid., 234].

На втором плане бытия появляется общество, которое предполагает правила взаимодействия индивидов, регламентацию социальных практик [Ibid., 216]. Каждый индивид формирует социальную идентичность – определяет свою принадлежность к социальным группам и учится быть частью коллектива, существующего в условиях определенной культурной традиции [Ibid., 236–237]. Как верно заметил С. Штобрын, на втором плане бытия главная ценность – социальная правда, выраженная в справедливости [Sztobryn 2008/2009, 67].

Третий план бытия – это план актуализации свободы, благодаря чему индивид становится личностью [Hessen 1939, 236]. Гетерономное принуждение сменяется автономией воли. Человек не только пользуется плодами материальной культуры, но и создает ее новое содержание, вносит собственный вклад в культуру.

Четвертый план бытия – это план Царства Божия [Hessen 1939, 237], в котором бытие и познание больше не разграничены, а составляют единое целое. Собственное понятие Царства Божьего Гессен сформировал на основе религиозной философии Соловьева, который обосновал идею Царства Божьего, критически переосмыслив кантовское Царство целей и соединив «свою "материальную формулу" морального закона с понятием "царство целей" или "царство духов"» [Ibid., 229–230]. По мнению Гессена, Соловьев смог преодолеть кантовский этический формализм и избежать превращения автономии морали в автаркию [Ibid., 83, 95]. Развивая и углубляя метафизическое обоснование свободы, предложенное в статьях «Трагедия добра в "Братьях Карамазовых" Достоевского» и «Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева», Гессен утверждает, что каждый человек при полной свободе не может помыслить вред. Во втором столбце таблицы Гессен располагает «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему», почерпнутые из «Трагедии добра…». Царство Божие остается идеалом, недостижимым в земном времени, воплощая абсолютную *любовь к ближнему*.

В чем смысл деления бытия на четыре плана? Гессен пишет, что планы просвечиваются друг в друге [Ibid., 239–240]. Человек живет одновременно во всех планах бытия: «Таким образом, человеческая личность существует как бы вместе в четырех планах существования, которым соответствуют четыре слоя образования: как психофизический организм, как социальная единица, как личность, включенная в культурную традицию, и как член царства духов» [Ibid., 236]. Задавая такую последовательность планов, Гессен устанавливает строгую корреляцию между свободой и нравственностью. «Окружающая среда развивается и растет вместе с ростом человеческой личности, которая постепенно в нее встраивается, так что на каждой фазе развития окружающая среда становится для индивидуума все более и более сложной. Отдельные планы, составляющие многоплановую структуру окружающей среды, открываются человеку по мере его духовного роста. "Среда" и "индивид" – понятия взаимосвязанные, и так же, как человеческая личность является духовным существом, и среда, в которой он растет, пронизана элементами духовной жизни» [Hessen 1947, 72].

Последовательность планов выражает процесс возникновения сферы свободного бытия. Биологический и божественный планы бытия противоположны и не существуют во времени культуры. Они умозрительны и помогают Гессену задать перспективу социального времени, вне которого человечество существовать не может. На биологическом плане бытия человек стремится выжить и сохранить род, но не образует социальной общности. Другими словами, биологический план бытия – это уровень людей, существующих автономно. Однако действительное первобытное существование в истории человечества – это бытие племен, жизнь в условиях социальной организации. Такая жизнь предполагает правила социальных практик, социальные роли и групповые согласованности для выживания социальной общности. Но в систематике Гессена социальная организация возникает на втором плане бытия.

Четвертый план бытия, Царство Божие, также не существует в исторической действительности и, как подчеркивает Гессен, никогда и не будет существовать. Царство Божие – это вневременный идеал человечества, в котором реализована абсолютная свобода. Каждый человек не растворяется в общем бытии, но становится частью единства, сохраняя свою личность. Совершенствование как таковое в Царстве Божьем прекращается, то есть лишается временной перспективы существования.

Таким образом, на первом плане бытия человек *уже* не существует, а на четвертом плане бытия – *еще* не существует. Благодаря этим двум планам можно понять критерии развития свободы человека на втором и третьем планах, гетерономном (социальном) и автономном (личностном), в качестве обозначения направления процесса нравственного совершенствования.

Я полностью согласен с А. Масловски, который обратил внимание на то, что Гессен использует различение права и морали, чтобы обосновать формирование свободной личности [Masłowski 1982, 94], то есть личности, следующей долгу. Право

и мораль – это низший и высший планы организации социальных взаимодействий. М. Шишковска отмечает, что для неокантианцев вообще характерно соотношение морали и права как абсолютной свободы и возможного принуждения [Szyszkowska 1970, 45, 66–67]. На втором, социальном, плане бытия человек учится ограничивать себя, чтобы взаимодействовать с другими людьми, пользоваться достижениями культуры. На третьем, культурном, плане бытия гетерономия сменяется автономией – человек сам принуждает себя к следованию определенным правилам и становится способным к творчеству.

Каким же образом внешнее принуждение закладывает основу для свободы? Как верно замечает А. Валчак, в философии Гессена власть занимает пограничное место между естественной необходимостью и свободой (подчинением долгу) [Walczak 2008/2009, 41]. Гессен *рационализует власть*: он рассматривает принуждение как проявление власти разума, которую человек должен открыть в себе и таким образом осознать свою свободу [Ibid.].

В чем же заключается смысл различения правовой и моральной стадий принуждения человека? Гессен ответил на этот вопрос следующим образом: «Добровольно подчиняясь ценностям и их действенной закономерности, личность преодолевает причинную необходимость естественного существования, но не “разрушая” ее случайностью и не “уничтожая” произвольно, а используя ее как материал для создания чего-то нового, формируя ее в соответствии с ценностями, которые она должна утвердить. Свобода не разрушает причинность, но скорее наслаивается на нее как ее высшая форма и предполагает причинность не менее, чем наука» [Hessen 1936, 43]. Гессен убежден, что человек постепенно открывает для себя значение свободы как созидания нового, построения мира взаимной помощи и взаимной ответственности. Человек учится *свободному бытию*, которое стремится к воплощению добра. Вся жизнь человека – это *воспитание* свободы, раскрытие смысла добра. Поэтому в учении Гессена важнейшую для бытия, конституирующую роль играет воспитание (*wychowanie*).

Воспитание как способ бытия человека

Прежде всего я хочу указать на то, что Гессен разграничивал образование (wykształcenie, kształcenie) и воспитание (wychowanie). Воспитание – это многоаспектный процесс, который продолжается в течение всей жизни человека на всех планах его бытия. Рассмотрим особенности воспитания в той же последовательности, в какой были проанализировны планы бытия в предыдущем разделе статьи: сначала остановимся на первом и четвертом, а затем – на втором и третьем.

На биологическом плане бытия *воспитание* не содержит образовательных целей, так как в противном случае оно бы привело к принуждению – ограничениям в поведении, закрепленным в правилах социальных практик, и таким образом оно перешло бы на второй план бытия. Задача воспитания ограничена здесь сохранением здоровья тела индивида, выявлением и развитием его чувственных способностей [Hessen 1939, 115, 215]. Воспитание имеет смысл, только когда оно осмыслено на других планах бытия. Чем больше планов бытия пронизывает телесное воспитание, тем более оно важно в жизни человека: «В физическом воспитании просвечивают не только социальные ценности, не только юридические, научные и эстетические ценности, но в конечном итоге и общность духов, т.е. “Царство Божие”» [Ibid., 240].

Четвертый план бытия также не содержит целей образования. Царство Божие – это план всеобщей абсолютной любви, идеал человеческого бытия, на котором человек не нуждается в ограничении и самоограничении. Воспитание на четвертом плане бытия возможно только как оценка своей жизни с точки зрения смерти: осмысление значимости собственного времени жизни, которое ограничено и выражено содержательно как суммарный результат собственной творческой деятельности. Гессен указывает, что образование на четвертом плане бытия уступает место религии [Ibid., 108]. Именно она помогает человеку правильно задавать вопросы самому себе – правильно

оценить собственную жизнь и собственную смерть. Гессен красноречиво описывает работу *воспитателя* на четвертом плане бытия: «Важный педагог, воспитатель по милости Божией тот, кто способен в нужный момент помочь силам жизни против сил смерти в душах своих воспитанников, освободить их от сковывающих их комплексов и таким образом вывести их из одиночества в живое общение с другими. Пробуждая внутренние силы жизни, преодолевая губительные для человеческой души начала, выводя человеческую душу из одиночества, за которое упорно цепляется душа, обреченная на смерть, в сообщество духов, объединенных узами любви, – вот в чем состоит призвание и тайна истинного просветителя» [Hessen 1939, 231]. Может ли человек нравственно развиваться? Влияет ли образование на моральное состояние человека? В аксиологической интерпретации исторического процесса нравственность и образование совпадают на четвертом плане бытия [Hessen 1938, 230]. Другими словами, четвертый план бытия остается всегда перспективой *нравственного* развития.

Благодаря осмыслению смерти воспитание обретает единство, а все планы бытия становятся дополняющими друг друга формами подготовки жизни свободного человека. Первый и четвертый планы задают перспективу развития воспитания и таким образом закладывают критерии формирования бытия человека. Но осмыслить и актуализировать свободу, то есть научиться осознавать свой долг, человек может на втором и третьем, социальном и культурном планах бытия.

На втором плане бытия внешнее принуждение учит человека ограничивать себя в качестве участника социальной группы, *индивида*, наряду с другими [Hessen 1939, 215–216]. В отличие от человека (биологическая видовая идентификация) *индивид* (социальная идентификация) осознает право как социальный феномен, обеспечивающий социальный порядок, а государство – как институт, предлагающий правовые ограничения.

Воспитание на третьем плане бытия качественно отличается от предыдущего. Гессен истолковывает образование как Bildung, форму воспитания, которая помогает осознать свободу как ответственность перед *культурой*. Вот как это обосновывает Гессен: «Во-первых, образование – это всегда формирование всей духовной структуры человека, т.е. его личности как микрокосма, по-своему, индивидуально отражающего весь мир. Поэтому это процесс, в котором решающую роль играет свободное усилие человека, создающего собственное мировоззрение. Во-вторых, образование – это внедрение личности человека в культурную традицию, т.е. в творческий поток духовной жизни, в котором человеку предстоит принимать активное участие» [Ibid., 203]. Именно на третьем плане бытия индивид становится *личностью* – со-творцом (вместе с другими личностями) культуры. Гессен пишет: «Я предпочитаю зарезервировать термин “личность” только для этого слоя, тем более что его латинское звучание (personne, personality и т.д.) и производные от него термины (персонализм), отсылающие к изначальному значению слова persona (= dramatis persona, активный участник драмы), подчеркивают моменты свободы и незаменимости (абсолютной ценности), характеризующие человека исключительно как духовное существо» [Hessen 1947, 208]. Третий план бытия становится главным в бытии, потому что свобода и долг сливаются здесь в единое целое и дают возможность человеку и человечеству вообще оценить свою жизнь.

Процесс воспитания, осуществляющийся в разных формах на четырех планах бытия, реализует единую цель – формирует свободное бытие. Личность развивается «по мере погружения в общее единство мира» [Hessen 1938, 89]. Жизнь каждого человека и жизнь общества осмысливаются в сфере свободы как «бесконечная задача для творчества и творческий процесс реализации этой задачи» [Hessen 1947, 200]: они обретают прошлое (вклад в содержание культуры), настоящее (участие в функционировании культуры, в формировании ее содержания) и будущее (перспективы созидания содержания культуры). Каждое общество, осуществляя цели-задания, актуализирует общие направления развития и обретает единство социального субъекта – созидателя культуры, у которого есть история (предание). Как пишет П. Брайдо (P. Braido),

у Гессена «человек конституирует себя как свободное существо, строитель истории и культуры» [Braido 1958, 94]. Таким образом, воспитание создает социальное время: история возможна как процесс постоянного совершенствования в воплощении целей-заданий. Проделанный анализ позволяет утверждать, что в своем позднем философском творчестве Гессен предложил философско-историческую систематику, которая дала возможность обосновать смысл бытия человека и человечества в целостном онтологическом учении.

Гессен сформировал понятие воспитания как процесса обретения себя в сфере свободного бытия. Человек учится понимать и принимать себя, открывать смысл времени своей жизни и поэтому осознавать культуру, учится ценить жизнь – свою и других, ценить достижения человечества и верить в то, что мы – на пути к лучшему доброму миру, мы каждый день улучшаем его. Кто ты? Чего ты хочешь? Зачем ты живешь? Учение о четырех планах бытия предлагает формулу того, как ответить на эти вопросы. Жизнь человека, рассмотренная сквозь призму планов бытия, – это последовательное обретение идентичности. Учение Гессена, взятое на вооружение, помогает любому человеку в наше сложное время понять себя, осмыслить свои возможности и определить свое место.

Выводы

В поздний период своего философского творчества Гессен сформировал учение о четырех планах бытия, в котором соединил все свои идеи и разработки по педагогике, политической и религиозной философии в качестве аспектов единого онтологического учения, в котором свободу каждого человека Гессен позиционирует как условие возможности истории человечества.

Важнейшую роль в онтологической систематике Гессена играет воспитание, поскольку в его понимании вся история человечества основывается на *нравственном* совершенствовании и каждого отдельного человека. В этом онтологическом учении Гессен обосновал свободное бытие как жизнь в условиях самостоятельно конструируемой причинности, и каждый человек может быть свободным только в качестве участника этого бытия. Другими словами, человек существует в социальном времени, сам задавая свободу как *причинность* и подчиняясь ей.

Учение о четырех планах бытия зиждется на убеждении в том, что человека можно *воспитать (wychować)* – приучить к свободе. Гессен верит, что, осознавая свою роль в социокультурном процессе, каждый индивид преодолевает гетерономно установленные ограничения и уже как личность соглашается на автономию принуждения. Иначе говоря, Гессен не сомневается, что человека можно приучить к добру (к долгу, а в перспективе вечности – и к любви) и убедить, что в нем самом и заключается свобода. Актуализация свободы через нравственность – это последовательный процесс утверждения человека в жизни. Любой человек может в своей жизни сделать главным любой план бытия. Поэтому систематика планов Гессена не подавляет человека, не принуждает его к свободе, но акцентирует его внимание на том, что только он сам определяет, насколько ответственным и добрым он будет. Пропитанная оптимизмом, систематика свободного бытия сохраняет веру в то, что каждый человек может стать личностью.

Примечания

[1] Далее статья «Идея нации» цитируется по: [Гессен 1999[а]].

[2] Далее этот цикл статей цитируется по переработанному и подготовленному Гессеном для печати, но опубликованному только в 1999 г. изданию «Правовое государство и социализм» [Гессен 1999[б]].

[3] Далее эти статьи цитируются по изданию: [Гессен 1999[г]; Гессен 1999[а]].

[4] Поздний период творчества Гессена (1935–1950) – это время жизни и работы в Польше (Варшаве (1936–1945) и Лодзи (1945–1950)), см. подробнее об этом: [Сапов 2020, 394–397].

[5] На русском языке эта работа опубликована под названием «О понятии и цели нравственного образования» [Гессен 2001].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Валицкий 2012 – *Валицкий А.* Сергей Гессен: послереволюционный синтез / Пер. с англ. Н.А. Чистяковой под науч. ред. С.Л. Чижкова // *Валицкий А.* Философия права русского либерализма. М.: Мысль, 2012. С. 483–557 (Walicki, Andrzej S., *Sergius Hessen: A Post-Revolutionary Synthesis*, Russian Translation).

Гессен 1924–1927 – *Гессен С.И.* Проблема правового социализма (эволюция либерализма) // Современные записки. 1924. Кн. XXII. С. 257–293; 1925. Кн. XXIII. С. 313–342; 1926. Кн. XXVII. С. 382–430; 1926. Кн. XXVIII. С. 299–345; 1926. Кн. XXIX. С. 308–342; 1926. Кн. XXX. С. 380–409; 1927. Кн. XXXI. С. 328–358 (Hessen, Sergey I., *The Problem of Legal Socialism (Evolution of Liberalism)*, in Russian).

Гессен 1932 – *Гессен С.И.* Идея социального права // Современные записки. 1932. Кн. XLIX. С. 421–435 (Hessen, Sergey I., *The Idea of Social Right*, in Russian).

Гессен 1995 – *Гессен С.И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М: Школа-пресс, 1995 (Hessen, Sergey I., *Principals of Pedagogy. Introduction to Applied Philosophy*, in Russian).

Гессен 1999[а] – *Гессен С.И.* Идея нации // *Гессен С.И.* Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 78–105 (Hessen, Sergey I., *The Idea of the Nation*, in Russian).

Гессен 1999[б] – *Гессен С.И.* Правовое государство и социализм // *Гессен С.И.* Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 147–542 (Hessen, Sergey I., *State of Law and Socialism*, in Russian).

Гессен 1999[в] – *Гессен С.И.* Мое жизнеописание / Пер. с ит. Н.А. Чистяковой // *Гессен С.И.* Избранные соч. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 723–782 (Hessen, Sergey I., *Autobiographia*, Russian Translation).

Гессен 1999[г] – *Гессен С.И.* Трагедия добра в «Братьях Карамазовых» Достоевского // *Гессен С.И.* Избранные соч. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 577–608 (Hessen, Sergey I., *The Tragedy of Good in Dostoevsky's The Brothers Karamazov*, in Russian).

Гессен 1999[д] – *Гессен С.И.* Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева // *Гессен С.И.* Избранные соч. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 609–677 (Hessen, Sergey I., *The Struggle between Utopia and the Autonomy of the Good in the Worldviews of F.M. Dostoevsky and Vl. Solovyov*, in Russian).

Гессен 2001 – *Гессен С.И.* О понятии и цели нравственного образования // *Гессен С.И.* Педагогические соч. Саранск: Красный октябрь, 2001. С. 194–206 (Hessen, Sergey I., *On the Concept and Purpose of Moral Education*, in Russian).

Риккерт 1998 – *Риккерт Г.* О понятии философии / Пер. с нем. под ред. С.И. Гессена, Э.К. Метнера, Ф.А. Степуна // *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 15–42 (Rickert, Heinrich, *Vom Begriff der Philosophie*, Russian Translation).

Hartmann, Nicolai (1953) *New Ways of Ontology*, Henry Regnery Company, Chicago.

Hessen, Sergius I. (1909) *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*, Verlag von Reuther & Reichard, Berlin (KantStudien; Bd. 15).

Hessen, Sergěj I. (1936) *Filosofické základy pedagogiky*, Československá grafická unie, Praha.

Hessen, Sergiusz I. (1938) *Szkoła i demokracja na przełomie*, Nakładem Naszej Księgarni, Warszawa.

Hessen, Sergiusz I. (1939) *O sprzeczności i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej*, Książnica – Atlas, Lwów.

Hessen, Sergiusz I. (1947) *Struktura i treść szkoły współczesnej: (zarys dydaktyki ogólnej)*, Nasza Księgarnia, Warszawa.

Ссылки – References in Russian

Ермишин 2012 – *Ермишин О.Т.* Философский путь С.И. Гессена // Философские науки. 2012. № 8. С. 97–109.

Мелих 2013 – *Мелих Ю.Б.* Формы причинности в трансцендентальной философии С.И. Гессена // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 182–194.

Осовский 2001 – *Осовский Е.Г.* Жизнь и педагогическое наследие Сергея Гессена // *Гессен С.И.* Педагогические соч. Саранск: Красный октябрь, 2001. С. 9–37.

Самойлов 2012 – *Самойлов Д.* Рецепция морального учения И. Канта в сочинениях С.И. Гессена // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. 2012. Вып. 1 (39). С. 43–57.

Сапов 2020 – *Сапов В.В.* Хроника жизни С.И. Гессена // Сергей Иосифович Гессен / Под ред. В.В. Сапова, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2020. С. 387–397.

References

Boczoń, Magdalena L. (2012) 'Sergiusz Hessen jako publicysta "Kultury i Wychowania" w latach 1933–1939', *Biuletyn Historii Wychowania*, No. 27, ss. 149–155.

Braido, Pietro (1958) "Sergio Hessen e la scuola moderna", *Orientamenti pedagogici*, No. 5, pp. 89–105.

Ermishin, Oleg (2012) "In Search of Super-Personal Values: S.I. Hessen's Philosophical Path", *Russian Journal of Philosophical Sciences*, Vol. 8, pp. 97–109 (in Russian).

Kojkoł, Jerzy (2014) "Filozoficzne podstawy edukacji: S. Hessen i F. Znaniecki", *Colloquium*, No. 2, ss. 7–20.

Masłowski, Andrzej (1982) "Sergiusz Hessen – filozof kultury", *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Nauki Humanistyczno Społeczne. Filozofia*, No. 6 (130), ss. 87–98.

Melikh, Yulia B. (2013) "The Forms of Causality in Transcendental Philosophy of S.I. Gessen", *Journal of the Russian Christian Academy for the Humanities*, Vol. 14 (4), pp. 182–194 (in Russian).

Osovskiy, Efim G. (2001) "The Life and Pedagogical Legacy of Sergey Hessen", Hessen, Sergey I., *Pedagogical works*, Krasny Oktyabr, Saransk, pp. 9–37 (in Russian).

Samoilov, Dmitry (2012) "Reception of the Moral Teaching of Emanuel Kant in the Works of Sergey Gessen", *St. Tikhon's University Review. Series I. Theology. Philosophy. Religious Studies*, Vol. 1 (39), pp. 43–57 (in Russian).

Sapov, Vadim V. (2020) "Chronicle of the Life of S.I. Hessen", Sapov, Vadim V., Shchedrina, Tatiana G., eds., *Sergei Iosifovich Hessen*, Politicheskaya Entsiklopediya, Moscow, pp. 387–397 (in Russian).

Stepkowski, Dariusz (2017) "Unique and Universal: the Bildung Process of Individuality by Sergius Hessen", *Paideia: Philosophical E-Journal of Charles University*, Vol. XIV, No. 1–2, pp. 1–10, URL: https://ojs.cuni.cz/paideia/article/view/1400/984

Sztobryn, Sławomir (2008/2009) "Demokracja – patriotyzm – wychowanie dla pokoju w pedagogice kultury Sergiusza Hessena", *Pedagogika Filozoficzna*, No. 1 (3), ss. 64–72.

Szyszkowska, Maria (1970) *Neokantyzm, filozofia społeczna wraz z filozofią prawa natury o zmiennej treści*, PAX, Warszawa.

Walczak, Anna (2008/2009) "Kategoria autorytetu w filozofii Karla Jaspersa", *Pedagogika Filozoficzna*, No. 1 (3), ss. 27–43.

Сведения об авторе

ЗАГИРНЯК Михаил Юрьевич –
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Образовательно-научного кластера «Институт образования и гуманитарных наук» Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта.

Author's Information

ZAGIRNYAK Mikhail Yu. –
DSc in Philosophy, Leading Researcher, Educational and Scientific Cluster "Institute of Education and Humanities", Immanuel Kant Baltic Federal University.

Николай Бердяев и Жозеф де Местр*

© 2025 г. В.С. Парсамов

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, 109028, Покровский бульвар, д. 11.

E-mail: parsamovvs@gmail.com

Поступила 18.11.2024

Имя Жозефа де Местра встречается в сочинениях Бердяева на протяжении всего его творчества. Пик его интереса к этому мыслителю приходится на революцию и первые годы эмиграции. В центре статьи – рецензия Бердяева на современные ему работы французских исследователей Ж. Гойо и Э. Дерменгема, в которых де Местр представлен как мистик и идеалист, пацифист и либеральный консерватор, автор оригинальной историософской концепции. Эти работы были важны для Бердяева в двояком отношении. Во-первых, обнаружился ряд точек пересечения исторических метафизических и гносеологических взглядов этих двух философов. Для них обоих характерна идеализация Средневековья и призывы к духовной реакции против революции. Оба были увлечены мистикой и оккультными науками и выступали против монизма. Во-вторых, идеи французских исследователей для Бердяева стали теоретической опорой в полемике, развернувшейся в эмигрантских кругах вокруг роли масонов и евреев в русской революции. Русские черносотенцы распространяли мифы о масонских заговорах, в которых Бердяеву отводилась одна из ведущих ролей. Полемика де Местра с аббатом Баррюэлем, в изложении Дерменгема, стала для Бердяева хорошим опытом отражения подобных обвинений. Работы Гойо и Дерменгема если и не повлияли на Бердяева, то во всяком случае явились подтверждением его представлений о де Местре не как о консерваторе, смотрящем в прошлое, а как об оригинальном мыслителе, подготовившем дальнейшее движение философской мысли XIX в. и сохранившем актуальность в XX в.

Ключевые слова: Н.Я. Бердяев, Ж. де Местр, революция, масонство, черносотенцы, мистика, Ж. Гойо, Э. Дерменгем.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-92-102

Цитирование: *Парсамов В.С.* Николай Бердяев и Жозеф де Местр // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 92–102.

* Исследование выполнено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Nikolai Berdyaev and Joseph de Maistre*

© 2025 Vadim S. Parsamov

HSE University, 11, Pokrovsky blvd., Moscow, 109028, Russian Federation.

E-mail: parsamovvs@gmail.com

Received 18.11.2024

The name of Joseph de Maistre appears in Berdyaev's writings throughout his entire oeuvre. The peak of his interest in this thinker falls on the revolution and the first years of emigration. At the center of the article is Berdyaev's review of the works of French scholars Georges Goyau and Émile Dermengem, contemporary to him, in which de Mestre appeared as a mystic and an idealist, a pacifist and a liberal conservative, and the author of an original historiosophic concept. These works were important for Berdyaev in two ways. Firstly, a number of points of intersection of the historical metaphysical and epistemological views of these two philosophers were discovered. Both were characterized by the idealization of the Middle Ages and calls for a spiritual reaction against the revolution. Both were fascinated by mysticism and the occult sciences and opposed monism. Secondly, the ideas of French researchers became a theoretical basis for Berdyaev in the controversy that unfolded in emigrant circles around the role of Freemasons and Jews in the Russian revolution. The Russian Chernosotency spread myths about Masonic conspiracies, in which Berdyaev played a leading role. De Maistre's polemic with Abbé Barruel, as presented by Dermengem, became a good experience for Berdyaev to reflect on such accusations. Dermengem's works, if not influenced Berdyaev, then at any rate were a confirmation of his ideas about de Mestre not as a conservative, looking into the past, but as an original thinker who prepared the further movement of philosophical thought of the 19th century and remained relevant in the 20th century.

Keywords: N. Berdyaev, J. de Maistre, revolution, Freemasonry, Black Hundreds, mysticism, J. Goyo, É. Dermenghem.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-92-102

Citation: Parsamov, Vadim S. (2025) "Nikolai Berdyaev and Joseph de Maistre", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 92–102.

Проблема восприятия Н.А. Бердяевым философского наследия Жозефа де Местра чаще всего связывается с отношением русского философа к большевистской революции. Еще Г.П. Федотов отмечал, что «Бердяев усвоил идею Де-Местра, что революции – суд Божий над народами» [Федотов 2004, 288]. Сам Бердяев в письме к А.В. Тырковой-Вильямс от 2 ноября 1922 г. писал: «Моя точка зрения очень близка точке зрения великого мыслителя теократической и "реакционной" школы во Франции – Жозефа де Местра» [Янгирова web]. Наиболее полно свое восприятие русской революции через призму идей де Местра, высказанных им в знаменитой книге «Рассуждения о Франции», Бердяев изложил в своей книге «Философия неравенства» (1918). Современная исследовательница М.В. Пантина в работе, специально посвященной интересующей нас проблеме, к сожалению, ограничилась только этой работой Бердяева, выявив несколько лежащих на поверхности параллелей с идеями де Местра [Пантина 2018, 26–39].

* The study was carried out within the framework of the Fundamental Research Program of the National Research University Higher School of Economics.

Между тем отношение Бердяева к де Местру не сводится лишь к проблеме революционного насилия. Не менее актуальной была проблема выхода из революции и ее дальнейшего осмысления [Силантьева 2018, 95–105]. Видеть в де Местре идеолога европейской контрреволюции если и можно, то с существенными оговорками. Восстановление на французском престоле Бурбонов казалось ему необходимым и неизбежным, но недостаточным. Возвращаться к дореволюционному режиму представлялось ему немыслимым. Его надежды были связаны с глобальным религиозным обновлением мира. В этом смысле традиционалист превращался в новатора. Глубокое понимание религиозной природы революции и выхода из нее через духовное возрождение, которое проповедовал де Местр, оказало большое влияние на Бердяева. Это влияние совпало с началом переосмысления наследия де Местра во Франции.

В начале 1920-х гг. в Париже вышло несколько книг о де Местре, среди которых были монографии Жоржа Гойо «Религиозная жизнь Жозефа де Местра. По неизданным документам» (1921) [Goyo 1921], Эмиля Дерменгема «Жозеф де Местр мистик» (1923) [Dermengem 1923] и публикация последним записки де Местра о масонстве, составленной им для герцога Брауншвейгского по случаю масонского съезда в Вильгельмсбаде в 1782 г. [Maistre 1925]. На эти работы Бердяев откликнулся рецензией, в которой фиксировал поворот в изучении де Местра, начавшийся спустя сто лет после его смерти [Бердяев 1926]. Если в XIX в. де Местр воспринимался как некий символ правоверного католицизма, великолепный писатель и парадоксальный мыслитель, хотя в целом прямолинейный реакционер, то работы, вызвавшие интерес Бердяева, кардинальным образом меняли подобную картину.

Разговор о новых книгах Бердяев начинает со старой книги, выдержавшей множество изданий, начиная с 1874 г. Это книга иезуита Никола Дешана, ставшая своего рода «руководством» по разоблачению «жидомасонских заговоров». Бердяев с основанием увидел в ней истоки черносотенной идеологии. Дешан строит свою концепцию на сознательном смешении понятий и идей. Он не только не видит в масонстве сложного и неоднородного явления, объединяющего в себе подчас глубоко различные идеи, как, например, идеи А. Вейсгаупта и Л.К. де Сен-Мартена, но и приписывает масонству идеи просветителей и социалистов. Одним из главных героев книги является Жозеф де Местр, чье враждебное отношение к революции автоматически переносится на его отношение к масонству. Дешан, правда, признает, что де Местр был масоном, и даже пытается оправдать его тем, что он вступил в масонство, когда «столько порядочных людей состояли в ложах» [Deschamps 1882, 98]. Но его увлечение масонством не было ни глубоким, ни продолжительным. Зато в дальнейшем это помогло ему разоблачать «масонские заговоры» в качестве «хорошо информированного наблюдателя» [Ibid., 114].

В книге Дешана много говорится о России, и де Местр в этой связи предстает как борец против масонства при дворе Александра I. Именно он разоблачает «масонский заговор» Сперанского и предсказывает России дальнейшие беды, если она не станет католической страной. Фактически вся русская история XIX в. объясняется происками масонов. Они убили Павла I, они виновны в разгроме под Аустерлицем, они организовали восстание декабристов, мешали Николаю I последовательно проводить контрреволюционную политику, они развязали Крымскую войну, им обязан своим происхождением русский нигилизм. Герцен, Чернышевский, Бакунин – лидеры русского масонства и т.д. Нетрудно заметить, что и дальнейшая русская история, если бы не смерть Дешана, подавалась бы в этом ключе.

Но здесь у него эстафету приняли черносотенцы и их последователи среди русской эмиграции, с которыми вступит в полемику Бердяев. Протоиерей Тимофей Буткевич в своих «Письмах о Французской революции» (1907), говоря о ее причинах, объединил фактически несовместимые идейные, религиозные и национальные явления. Начав с традиционного философского деизма эпохи Просвещения, Буткевич главную вину возложил на католическую церковь: «Без ее помощи ни Вольтер, ни Руссо ничего не могли бы поделать для разрушения во Франции монархии и возбуждения самого разрушительного революционного движения…» [Буткевич 2014, 639]. При этом

Буткевича не смущает то, что вся его логическая и содержательная часть обвинения масонов и евреев в революции полностью заимствована в католической литературе и в первую очередь у авторов-иезуитов. Подход Буткевича, соединяющий в себе, казалось бы, несоединимые и даже враждебные друг другу явления европейской жизни, имеет определенную логику – во Французской революции виновата европейская культура в целом. Отсюда делается вывод, что русская революция является результатом заимствований западных идей, а поскольку Россия не является католической страной, в ней нет внутренних, то есть национальных предпосылок для революции.

Идеи Буткевича относительно виновности католической церкви во Французской революции не получили поддержки даже среди черносотенцев. Более того, полковник Ф.В. Винберг признавал: «Мы имеем, чему учиться у других, а особенно у Католичества, настолько близкого и родственного по основам своим с Православием» [Винберг 1922, 351]. В частности, опыт католической церкви мог быть полезен в борьбе с «заговором тайных иудейско-масонских мировых организаций» [Там же, 199], результатом которого стала русская революция. Митрополит Антоний Храповицкий, возглавивший Русскую православную церковь за границей, прославился своим нетерпимым отношением к масонству вообще и русскому масонству в частности. По его мнению, первое место в масонстве «принадлежит еврейской нации, которой присуще богоборчество со дня распятия Христа-Спасителя» [Антоний 2012, 625]. Антоний не просто верит в возможность реставрации монархии в России, но и считает, что церковь должна этому активно способствовать.

Бердяев не поддерживал идеи восстановления монархии силами церкви, считая, что это вносит раскол в эмигрантскую среду. Отказ смотреть на русскую революцию как на результат «жидомасонского заговора», как и отказ от борьбы с большевизмом, делали Бердяева, и не только Бердяева, но и других мыслителей, мечтающих о духовном возрождении России, в глазах правых эмигрантов сторонниками масонства и большевизма.

Так, черносотенный публицист В.Ф. Иванов, фактически ставивший знак равенства между русской интеллигенцией и масонством, писал о Бердяеве как о злобном и пылающем ненавистью к царскому самодержавию апологете масонства, который вместе с С.Н. Булгаковым и С.Л Франком объединился в ненависти «к выдающемуся иерарху св. православной церкви, поборнику православия и твердому стоятелю за исконные русские идеалы Блаженнейшему Митрополиту Антонию» [Иванов 1934, 525]. Для Антония и его сторонников принадлежность к русскому масонству почти автоматически предполагала ответственность за революцию и союз с большевиками; с другой стороны, отказ от борьбы с большевизмом и призывы к национально-религиозному возрождению всей России влекли за собой обвинения в масонстве. В этой связи фигура Жозефа де Местра, чье имя было неразрывно связано с идеями европейской контрреволюции конца XVIII – начала XIX в. и в то же время видного масона, являлась несомненным козырем в «духовной борьбе» Бердяева с Антонием и его окружением. Собственно говоря, это обстоятельство и стало побудительной причиной для написания рецензии на книги, которые хотя и были новейшим достижением в изучении де Местра, тем не менее к 1926 г. не являлись книжными новинками.

Для Бердяева, к тому времени уже четыре года жившему в эмиграции, важен был не только русский контекст. Русские эмигранты во Франции впитывали в себя настроения и идеи Третьей республики, в которой шла острая борьба по политическим и религиозным вопросам. Одним из ее символов был Жозеф де Местр. Суть этой борьбы Бердяев видел в «реакции против романтизма и против XIX века вообще» [Бердяев 1991, 288]. При этом европейская критика романтизма, в представлении Бердяева, велась с более архаических позиций: «Классицизм, объективизм, вражда к эмоциональной жизни, организованность и порядок, подчинение человека авторитарным началам вдохновляло intellectuels Западной Европы <…> Реакция против романтизма особенно обнаружилась во Франции, и она началась уже довольно давно» [Там же].

Имеется в виду возникшее в 1899 г. широкое общественное движение националистического толка «Французское действие» (Action française), ставившее своей задачей восстановление монархии во Франции. Среди своих идейных предшественников представители этого движения называли Жозефа де Местра. Один из них, Жан Ривен, основал кружок из молодых людей под названием «Жозеф де Местр» [Dimier 1926, 103], а в 1907 г. в «Новом книжном издательстве», принадлежавшем этому «Французскому действию», в серии «Наши учителя» была переиздана книга де Местра «Рассуждения о Франции» с предисловием Бернарда де Визена, в котором он проводил параллели между современной ему эпохой и эпохой де Местра [Zaganiaris 2005, 174].

Де Местр воспринимался идеологами «Французского действия» не как глубокий и оригинальный мыслитель, а как символ реакции, выражающий идеи новой реставрации. Важно подчеркнуть, что учение де Местра о провиденциальном характере истории воспринималось идеологами «Французского действия» как научное обоснование неизбежности восстановления монархии. Отрицательное отношение «Французского действия» к масонству и мистике способствовало тому, что де Местр становился религиозным и рациональным мыслителем, соединяющим в себе католицизм и позитивизм. Такой подход исключал вполне очевидное, хотя до конца еще не проясненное увлечение де Местра масонской мистикой. Своего рода реакцией на рационально-позитивистское прочтение де Местра активистами «Французского действия» стали работы французских историков Жоржа Гойо и Эмиля Дерменгема, основанные на архивных документах.

Книга Ж. Гойо «Религиозная мысль Жозефа де Местра» вышла 1921 г. Ее основная идея заключается в том, что де Местру на протяжении всего его творчества, начиная «Рассуждений о Франции» и даже раньше, с 1794 г., и кончая его последним произведением «Санкт-Петербургские вечера», был свойствен мистический взгляд на историю как на реализацию божественного плана, тайны которого он стремился исследовать. В этом отношении позиция де Местра совпадает с позицией Л.К. де Сен-Мартена, но именно совпадает, а не является заимствованием: «Католический мыслитель и философ-иллюминат вовсе не заимствовали друг у друга, они оставались пропитанными общей атмосферой, сквозь которую они наблюдали небо и землю, и общность призмы приводила к аналогичным заключениям» [Goyau 1921, 89–90]. Гойо пересматривает устоявшийся взгляд на де Местра как на ученика Сен-Мартена, в дальнейшем отказавшегося от своих масонских увлечений молодости и осудившего мистические учения.

Гойо подчеркивает, что «Рассуждения о Франции» де Местра – это не просто книга о революции, и уж тем более не контрреволюционный манифест. Это религиозный взгляд на Францию в целом, оценка ее прошлого и настоящего и вместе с тем прогнозирование будущего. По мнению Ж. Гойо, де Местр «постиг выдающееся христианское достоинство французской нации», и столь широкий взгляд избавил его от узости «умов эмигрантов и будущих *ультра*», смотревших на контрреволюцию как на революцию наоборот. Напротив, де Местр видел контрреволюцию как нечто противоположное революции, во внешнем облике которой «было что-то божественное, то есть нежное и властное, ей благоприятствовала “природа”; она совершилась бы без всяких потрясений, которые Местр ненавидел, она исключала бы любой Белый террор» [Ibid., 119].

Такой взгляд на природу контрреволюции был созвучен надеждам Бердяева на мирное духовное возрождение России и его отношению к эмигрантам, мечтавшим о восстановлении монархии. Бердяев не считал, что русская революция есть результат деятельности группы людей или партий. Истоки революции он видел в историческом пути России. Приписывать трагедию русской жизни «жидомасонскому заговору» казалось ему не только примитивным и глупым, но и далеко не оригинальным. Подобного рода конспирология, масштабно развернутая в трехтомном труде Дешана, впервые была сформулирована его предшественником и собратом по ордену Иисуса аббатом О. Баррюэлем. До публикаций Ж. Гойо и Э. Дерменгема считалось, что де Местр,

поклонник иезуитов, является сторонником теории Баррюэля. Документы, обнаруженные в архиве авторами рецензируемых Бердяевым книг, показали совершенно другое отношение де Местра и к масонству, и к конспирологической книге Баррюэля. Сразу же по ее выходе де Местр написал опровержение, в котором резко отвечал на обвинения Баррюэля в адрес масонов: «…все, что автор говорит о Сен-Мартене, такая ложь и клевета, что остается только удивляться. Что касается обвинения в манихействе, то оно настолько смехотворно, что перестает быть клеветническим» [Goyau 1921, 129].

По мнению Дерменгема, де Местр – единственный мыслитель, который сумел синтезировать масонскую мистику с «римским элементом» [Dermengem 1946, 96], то есть папством. Религиозному синтезу масонства и католицизма на эпистемологическом уровне у де Местра соответствовал синтез интуиции и разума. Гносеология де Местра строилась на словах апостола Павла: «…из невидимого произошло видимое» (Евр. 11:3), ставших лейтмотивом книги «Санкт-Петербургские вечера», а его политическая теология – на словах Христа, обращенных к апостолу Петру: «Ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мат. 16:18), ставших лейтмотивом книги «О папе».

Философия де Местра и в гносеологическом, и в политологическом смыслах противопоставляется Дерменгемом трем наиболее одиозным проявлениям европейской жизни конца XIX – начала XX в.: *национализму*, *империализму* и *милитаризму*, вносящим раскол в жизнь народов. Почему, спрашивает Местр, «нации всегда находятся в естественном, так сказать, состоянии, не имея другого, кроме войны, средства, чтобы решать свои споры, в то время как частные лица имеют над собой социальный порядок с его правосудием и законами. Почему человек – совершенное в высшей степени создание, так и не смел возвыситься до лиги наций (société des nations)?» [Dermengem 1946, 247; Maistre 1884, T. 1, 13][1].

Ответ на этот вопрос составляет суть историософии де Местра. Любое общество, с его точки зрения, религиозно, так как оно создается не людьми, а Богом. Религии могут быть ложными, но нет и не может быть абсолютно ложной религии [Dermenghem 1946, 253]. Более того, существует всего одна универсальная религия, а все так называемые ложные религии представляют собой лишь различные виды отклонения от универсальной истинной религии. При этом в несовершенном мире нет ни одной абсолютно истинной религии. Наиболее истинной является христианство, а наиболее истинной конфессией внутри христианства является католичество. Де Местр полагал, что христианство эволюционирует как в институциональном, так и в догматическом смысле. Истинная религия – это жизнь, а не книги. Социальная теология де Местра исходит из идеи, что религия как общественный институт всегда должна быть современной, иными словами, она эволюционирует вместе с обществом, и социальные революции должны сопровождаться, а точнее, нейтрализоваться религиозными революциями. В разгар Французской революции де Местр писал, что в современных условиях каждый настоящий «философ должен выбрать для себя одну из двух гипотез: либо сформируется новая религия, либо христианство будет обновлено самым неожиданным образом» [Maistre 1884, T. 1, 61].

Де Местр прекрасно понимал необратимость исторического процесса и неоднократно подчеркивал невозможность вернуться к дореволюционным порядкам. Восстановить старый режим, с его точки зрения, так же невозможно, «как и стены Вавилона». Эволюция – нормальное, естественное течение исторического времени, которому противопоставляются его болезненные состояния: войны и революции. Все, что происходит медленно и постепенно, является нормальным и здоровым, быстрые скачки и потрясения, взрывающие естественный ход вещей, – проявление зла. Длительность существования социальных институтов и политических режимов для де Местра – критерий их легитимности. По мнению Дерменгема, де Местр предвосхищает в этом весь XIX в. и, в частности, философию Бергсона: «Де Местр – философ *длительности* в социологии, как Бергсон в метафизике» [Dermengem 1946, 224]. Слово «длительность» (continuité) взято у Бергсона, и хотя Бергсон предпочитал термин “durée”, “continuité”,

он тоже использовал, в частности, для определения более специфического для него термина “durée”: ‘“Durée réelle” signifie à la fois continuité indivisée et création’ [Bergson 1907, VII][2].

Физический и нравственный миры соотносятся у де Местра как символ и смысл. История для него – это разговор Бога с человеком на языке символов. Материальная сторона символов изменчива, заключенный в них божественный смысл вечен. «Только всеобщие законы вечны, все прочее изменяется, и никогда одна эпоха не бывает похожа на другую» [Maistre 1884, Т. 2, 253]. Эти всеобщие законы, этот вечный смысл в разной степени раскрывается в разные эпохи. В этом отношении наиболее привлекательной была эпоха Средних веков, когда католическая церковь во главе с римским папой выражала единство европейской культуры, когда единство не упраздняло разнообразия, а наиболее ярко в нем проявлялось. Но при этом де Местр постоянно подчеркивает, что Средние века – это не идеал, который необходимо возродить («Я вовсе не требую возвращения к обычаям и публичном праву XII столетия» [Maistre 1884, Т. 7, 317]), а ориентир, которому нужно следовать для дальнейшего движения вперед. Подлинная теократия не смогла полностью реализоваться в Средневековье, так как органическое движение истории было искусственно прервано Ренессансом, превратившим почитание Античности в идолопоклонство и заменившим естественную для человека любовь к родине культом нации. Вся традиция была отброшена. Идеал христианства разрушен. Вся дальнейшая история, считает де Местр, пошла гибельным путем разъединения и отрицания. И если человечество не погибло в ходе Французской революции и наполеоновских войн, то его ждет дальнейшее возрождение. Но это возрождение предполагает не возвращение к старому христианству, а его радикальное обновление, о чем де Местр говорил уже в 1794 г.

Великая религиозная революция, пророком которой де Местр себя ощущал, предполагает третий завет с Богом. Любопытно отметить, что в «Санкт-Петербургских вечерах» мысль о «новом излиянии Святого Духа» [Местр 1998, 572] высказывает не Граф, под которым подразумевается сам де Местр, а русский Сенатор (В.С. Томара). При этом православный Сенатор признается в почитании католической церкви и в согласии с ее мнением. Что касается Графа, то он занимает скептическую позицию, полагая, что, «если мы достигнем понимания того, что происходит в мире, порядок нашего мира придет в расстройство, а вскоре и вовсе уничтожится, ибо у человека, знающего, что его ожидает, не будет больше ни сил, ни желания действовать» [Там же, 577].

Таким образом, высказанная в диалогической форме идея третьего завета, открывающая эсхатологическую перспективу исторического развития, приписывается русскому участнику бесед, в то время как из двух европейцев один (Граф) проявляет скепсис, а другой (Кавалер) – равнодушие. Намерение де Местра понять несложно, если учесть, что к моменту создания этого произведения, так и оставшегося незавершенным, Россия, стоявшая во главе Священного союза, играла одну из главных ролей в общеевропейской политике и, конечно, не только не могла остаться в стороне от ожидаемой де Местром великой религиозной революции, но, видимо, в идеале должна была ее возглавить.

Думается, Дерменгем хорошо чувствовал этот «русский» подтекст эсхатологии де Местра, когда писал: «Этот савояр, полу-француз, полу-итальянец, который, по его словам, почти натурализовался в России, видел за умирающей старой Европой обещание будущего воскрешения. Не роднит ли его этот универсальный идеал мессианства с двумя великими русскими, которые видели в своем отечестве национального Христа, народ, призванный, следуя Евангельскому закону, объединить вокруг себя в братском союзе все другие народы?» [Dermenghem 1946, 248]. «Два великих русских» – это Достоевский и Владимир Соловьев. Оба в той или иной степени были знакомы с идеями де Местра, но для них он был чужой. Достоевский свое отношение к де Местру косвенно выразил через образ Ивана Карамазова [Парсамов 2014, 374–384], а для Соловьева де Местр так и остался апологетом палача и инквизиции, повлиявшим

на формирование идей позднего славянофильства [Парсамов 2019, 175–178; Парсамов 2022, 102–112]. А между тем именно Достоевский в своей Пушкинской речи, на которую ссылается Дерменгем, выразил близкие де Местру идеи о том, что возрождение Европы невозможно без России, но Россия может выполнить эту роль лишь в той мере, в какой она является наследницей богатейшей европейской культуры. С Соловьевым де Местра связывают теократические идеи и недогматическое понимание христианства. И хотя Соловьев не разделял идеи де Местра о третьем завете, идея радикального обновления христианства и установления мировой теократии ему также была свойственна.

В отличие от Достоевского и Соловьева, Бердяев видел в де Местре мыслителя, значительно опередившего свое время и стоящего, как и он сам, вне партий и течений. Как и для де Местра, для Бердяева Средние века были началом незавершенного пути к теократии. Он противопоставлял «новое» Средневековье «старому» как тезис и синтез, где антитезисом выступает Новое время, начавшееся в эпоху Ренессанса и заканчивающееся в современную Бердяеву эпоху мировой войны и русской революции. Вопреки устоявшейся «гуманистической точке зрения» на Средневековье как на неблагоприятное время для развития личности Бердяев настаивает на том, что именно в Средние века происходило «выковывание и укрепление человеческой личности» [Бердяев 2017, 120; Ивонина 2020, 123–129]. Развитие личности на Западе столкнулось с принудительным характером католической церкви, и это «внутреннее противоречие» помешало осуществлению главной идеи – наступлению Царства Божия: «Теократия не осуществилась, и не могла осуществиться принудительно» [Бердяев 2017, 122; Антонов 2019, 57–78; Кантор 2014, 52–64]. Самоутверждение ренессансного человека стало началом его самоистребления, вылившегося в конце XVIII в. во Французскую революцию: «Революция не удалась, и весь XIX век есть обнаружение этой неудачи французской революции и раскрытие духовной реакции, которая возникла в начале XIX века и идет до нашего времени, обнаруживая существо и смысл этой неудачи» [Бердяев 2017, 139]. Во главу этой духовной реакции Бердяев помещает де Местра. С точки зрения Бердяева, де Местр – «пламенный реакционер», устремленный в «новое средневековье», представляющее собой синтез Средневековья с его «единством без свободы» и Ренессанса с его «свободой без единства». Новое Средневековье рисуется Бердяеву в эсхатологических тонах как «конец гуманизма, индивидуализма, формального либерализма культуры Нового времени и начало новой коллективной религиозной эпохи» [Там же, 240]. Кантовское противопоставление гетерономии и автономии, в котором Вл. Соловьев видел «один из величайших успехов человеческого ума» [Соловьев 1988, 241], Бердяев превращает в триаду, добавляя *теономию*. Таким образом гетерономной связи человека и церкви в Средние века, с одной стороны, и автономии от церкви человека Нового времени, с другой, мыслитель противопоставляет теономию нового Средневековья, относя себя к его провозвестникам: «Я ищу не автономии от религии, я ищу свободы в религии» [Бердяев 2017, 241].

Концепция Дерменгема и введенные им в научный оборот тексты де Местра, касающиеся его участия в масонских ложах, для Бердяева были важны в двояком отношении.

Во-первых, обнаружился ряд точек пересечения метафизических и гносеологических взглядов этих двух философов. Оба они враждебно относились к монизму и противопоставляли ему дуализм духа и материи. Оба внимательно изучали мистику и оккультные науки. Правда, если для Бердяева в этой области главным ориентиром был Я. Бёме, то де Местр ориентировался на Л.К. де Сен-Мартена. Символизм эзотерических учений масонов и Сен-Мартена в становлении взглядов де Местра сыграл примерно такую же роль, как творчество русских символистов-мистиков Вяч. Иванова и А. Белого в становлении взглядов Бердяева. В гносеологической сфере оба философа утверждали примат интуиции над разумом. Но главное, что их сближало, – это эсхатологическая историософия. Не случайно Бердяев в начале «Смысла истории» назвал имя де Местра как своего предшественника наряду с пророком Даниилом и Блаженным

Августином. В 1923 г. в Берлине Бердяев писал «Новое средневековье», и в августе того же года вышла книга Дерменгема «Жозеф де Местр мистик», в которой подобно анализируется отношение де Местра к Средним векам и излагается его философия истории, обнаруживающая ряд совпадений с историософией Бердяева.

Во-вторых, книга Дерменгема, в которой впервые подробно освещается масонство де Местра, стала для Бердяева теоретической опорой в полемике, развернувшейся в эмигрантских кругах, вокруг роли масонов в русской революции. Внутри широкого идеологического спектра русской эмиграции 1920-х гг., на одном полюсе которого располагалась «Смена вех», а на противоположном – непримиримые националисты, верящие в успех вооруженной интервенции, циркулировали мифы о масонских заговорах, в которых обвинялись пассажиры «философского парохода», якобы отправленного на Запад большевиками для разложения русской эмиграции. Бердяеву, в частности, отводилась ведущая роль в этом «масонском заговоре». Изложенная в книге Дерменгема полемика де Местра с аббатом Баррюэлем, возлагавшим на масонов ответственность за Французскую революцию, стала для Бердяева хорошим опытом отражения подобных обвинений. Иезуит Баррюэль не был и не мог быть идейным врагом де Местра, учившегося у иезуитов и всегда симпатизировавшего им. Но Баррюэль, как показал де Местр, был некомпетентен в теории и практике масонов, и де Местр со свойственной ему иронией и умением доводить высказывания противника до абсурда убедительно опроверг конспирологические построения аббата. Бердяев увидел в этом параллель с современными ему событиями и, отменив типологическое сходство, указал на значительное падение интеллектуального уровня новоявленных борцов с масонским заговором.

Видимо, еще до знакомства с работами Дерменгема Бердяев понял, что де Местр не просто консерватор [Макарова 2023, 69–88], смотрящий назад и критикующий революцию с позиций старого режима, но оригинальный мыслитель, во многом определивший дальнейшее движение религиозной мысли XIX в. и сохранивший свою актуальность в XX в.

Примечания

[1] Переводчик «Санкт-Петербургских вечеров» А.А. Васильев, видимо, не желая модернизовать текст де Местра, перевел выражение “société des nations” как «сообщество народов» [Местр 1998, 363]. Возможно, его следовало бы перевести именно как «лига наций», подчеркнув приоритет де Местра в названии этой организации. Во всяком случае читатель, открыв книгу Дерменгема в 1923 г. и читая там о размышлениях де Местра над Société des Nations (оба слова с прописной буквы), явно ассоциировал это название с недавно возникшей Лигой Наций. О том, что у де Местра это неслучайное словосочетание, свидетельствует его неоднократное повторение в разных текстах. Еще в разгар революционных потрясений он думал о создании подобной международной организации. Она представлялась ему не в виде союза суверенных государств, а скорее как общество людей, в котором сохраняются социальные различия. «В лиге наций, как и в обществе отдельных людей, должны быть большие и малые. Франция всегда занимала и еще, судя по всему, долго будет занимать одно из первых мест в лиге наций» [Maistre 1884, T. 9, 78; Dermenghem 1946, 220].

[2] В русском переводе: «“реальная длительность“ означает одновременно и неделимую непрерывность, и творчество» [Бергсон 2001, 38].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Антоний 2012 – *Антоний*, митрополит (Храповицкий). Сила православия. М.: Институт русской цивилизации, 2012 (Anthony, Metropolitan (Khrapovitsky), *The Power of Orthodoxy*, in Russian).

Бергсон 2001 – *Бергсон А.* Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой. М.: Терра, 2001 (Bergson, Henri, *L'Évolution créatrice*, Russian Translation).

Бердяев 1926 – *Бердяев Н.А.* Жозеф де Местр и масонство // Путь. 1926. № 4. С. 183–187 (Berdyaev, Nikolai, *Joseph de Maistre and Freemasonry*, in Russian).

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. М.: Книга, 1991 (Berdyaev, Nikolai, *Self-knowledge*, in Russian).

Бердяев 2017 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон, 2017 (Berdyaev, Nikolai, *The Meaning of History. The New Middle Ages*, in Russian).

Буткевич 2014 – *Буткевич Т.* Верою разумеваем. М.: Институт русской цивилизации, 2014 (Butkevich, Timofei, *By Faith We Understand*, in Russian).

Винберг 1922 – *Винберг Ф.В.* Крестный путь. Ч. 1. Корни зла. Мюнхен: Типография Р. Ольденбург, 1922 (Winberg, Fyodor, *Way of the Cross*, in Russian).

Иванов 1934 – *Иванов В.Ф.* От Петра I до наших дней. Русская интеллигенция и масонство. Харбин: Типография Хуа-Фын, 1934 (Ivanov, Vasily F., *From Peter I to the Present Day. Russian Intelligentsia and Freemasonry*, in Russian).

Федотов 2004 – *Федотов Г.П.* Собр. соч. В 12 т. Т. 9. М.: Мартис, 2004 (Fedotov, Georgy P., *Collected Works*, in Russian).

Местр 1998 – *Местр Ж. де.* Санкт-Петербургские вечера / Пер. с фр. под ред. А.Г. Терехова. СПб.: Алетейя, 1998 (Maistre, Joseph de, *Les soirées de St.-Pétersbourg*, Russian Translation).

Соловьев 1988 – *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988 (Solovyov, Vladimir S., *Works*, in Russian).

Bergson, Henri (1907) *L'évolution créatrice*, Félix Alcan, Paris.

Dermengem, Émile (1923) *Joseph de Maistre mystique*, La Connaissance, Paris.

Dermengem, Émile (1946) *Joseph de Maistre mystique*, La Colombe, Paris.

Deschamps, Nicolas (1882) *Les société secrètes et la société, ou Philosophie de l'histoire contemporaine*, 7-me éd., T. 1, Librairie Générale catholique et classic, Avignon; Paris; Lyon.

Dimier, Louis (1926) *Vingt ans d'Action Française*, Nouvelle librairie nationale, Paris.

Goyau, Georges (1921) *La pensée religieuse de Joseph de Maistre. D'après des documents inédits*, Librairie académique Perrin et C^{ie} Libraires-éditeurs, Paris.

Maistre, Joseph de (1884) *Œuvres complètes*, Vitte et Perrussel, éditeurs-imprimeur, Lyon.

Maistre, Joseph de (1925) *La Franc-Maçonnerie. Mémoire inédit au duc de Brunswick (1782)*, Publié avec une introduction par Emile Dermenghem, Ridié, Paris.

Ссылки – References in Russian

Антонов 2019 – *Антонов К.М.* Идея «критики откровения» в философии религии и философской теологии в позднем творчестве Н.А. Бердяева // Философия религии: аналитические исследования. 2019. Т. 3. № 1. С. 57–78.

Ивонина 2020 – *Ивонина О.И.* Концепция Нового Средневековья Н.А. Бердяева // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 63. С. 123–129.

Кантор 2014 – *Кантор В.К.* Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода // Философские науки. 2014. № 4. С. 52–64.

Макарова 2023 – *Макарова А.Ф.* Консерватизм Николая Бердяева: свобода преображения традиции // Вестник Свято-филаретовского института. 2023. № 47. С. 69–88.

Пантина 2018 – *Пантина М.В.* К проблеме рецепции Ж. де Местра русской культурой рубежа XIX–XX вв. (Вл. Соловьев, Н. Бердяев) // Studia Litterarum. 2018. Т. 3. № 4. С. 26–39.

Парсамов 2014 – *Парсамов В.С.* «Билет на вход» Ивана Карамазова (к проблеме «Достоевский и Жозеф де Местр») // Лотмановский сборник. Вып. 4. М.: ОГИ, 2014. С. 374–384.

Парсамов 2019 – *Парсамов В.С.* Владимир Соловьев и Жозеф де Местр // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 175–188.

Парсамов 2022 – *Парсамов В.С.* Философский диалог в творчестве Жозефа де Местра и Владимира Соловьева («Санкт-Петербургские вечера» и «Три разговора»: опыт сравнительного анализа) // Вопросы философии. 2022. № 5. С. 102–112.

Силантьева 2018 – *Силантьева М.В.* Николай Бердяев о «духах революции»: историко-этические параллели // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 95–105.

Янгиров web – *Янгиров Р.М.* Против течения: Николай Бердяев и его спор с Белым делом о России // Отечественные записки 2007. № 3. URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1922_tyrkova.htm#t40

References

Antonov, Konstantin M. (2019) 'The Idea of "Critique of Revelation" in the Philosophy of Religion and Philosophical Theology in the Late Work of N.A. Berdyaev', *Philosophy of Religion: Analytical Studies*, Vol. 3, No. 1, pp. 57–78 (in Russian).

Ivonina, Olga I. (2020) "The Concept of the New Middle Ages by N.A. Berdyaev", *Bulletin of Tomsk State University*, Vol. 63, pp. 123–129 (in Russian).

Jangirov, Rashit (2007) “Countercurrent: Nikolai Berdyaev and His Dispute with the White Cause about Russia”, *Otechestvennye Zapiski*, 2007, Vol. 3, URL: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1922_tyrkova.htm#t40 (in Russian).

Kantor, Vladimir K. (2014) “Berdyaev on Dostoevsky: Theodicy and Freedom”, *Philosophical Sciences*, Vol. 4, pp. 52–64 (in Russian).

Makarova, Anna F. (2023) “Conservatism of Nikolai Berdyaev: Freedom to Transform Tradition”, *Bulletin of the St. Philaret Institute*, Vol. 47, pp. 69–88 (in Russian).

Pantina, Marina V. (2018) “To the Problem of J. de Maistre’s Reception by Russian Culture of the Turn of the 19th–20th Centuries (Vl. Solovyov, N. Berdyaev)”, *Studia Litterarum*, Vol. 3, No. 4, pp. 26–39 (in Russian).

Parsamov, Vadim S. (2014) ‘“Ticket to Enter” by Ivan Karamazov (to the Problem of “Dostoevsky and Joseph de Maistre”)’, *Lotman’s Collection*, Vol. 4, OGI, Moscow, pp. 374–384 (in Russian).

Parsamov, Vadim S. (2019) “Vladimir Solovyov and Joseph de Maistre”, *Voprosy Filosophii*, Vol. 7 (2019), pp. 175–188 (in Russian).

Parsamov, Vadim S. (2022) ‘Philosophical Dialog in the Works of Joseph de Maistre and Vladimir Solovyov (“St. Petersburg Evenings” and “Three Conversations”: the Essay of comparative analysis)’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 5 (2022), pp. 102–112 (in Russian).

Silantieva, Margarita (2018) ‘Nikolai Berdyaev on the “Spirits of Revolution”: Historical and Ethical Parallels’, *Voprosy Filosophii*, Vol. 1 (2018), pp. 95–105 (in Russian).

Zaganiaris, Jean (2005) *Spectres contre-révolutionnaires. Interpétations et usages de la pensée de Joseph de Maistre XIXe – XX siècles*, L’Harmattan, Paris.

Сведения об авторе

ПАРСАМОВ Вадим Суренович –
доктор исторических наук, профессор,
ведущий научный сотрудник
Института региональных исследований
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики».

Author’s Information

PARSAMOV Vadim S. –
DSc in History, Professor, Leading Research
Fellow of Institute of Russia’s Regional History
of the HSE University.

Творчество как путь к подлинности (на примере романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита»)

© 2025 г. Н.А. Касавина

Институт философии РАН, Москва, 109240, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: kasavina.na@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-4267-2679
https://iphras.ru/kasavina.htm

Поступила 27.03.2025

Статья посвящена феномену творчества и опыту подлинности жизни, которые раскрываются в перспективе личностной интеллектуальной свободы. Эта перспектива представлена через образ неизвестной родины как важнейшей интенции творческого сознания. Именно так называет ее М. Пруст, и это становится значимым для М.К. Мамардашвили в его размышлениях о призвании и судьбе художника, о подлинности искусства. «Неизвестное» трактуется как сама реальность, которая обретает особые черты в творческом отражении и воссоздании ее автором. Творчество как путь к подлинности реконструируется на примере автобиографического текста Н.А. Бердяева, проясняющего величие и трагедию творческого духа; концепции М.М. Бахтина об авторе и герое; размышлений Ю.М. Лотмана о доме как элементе культурного пространства. В качестве художественного примера рассматривается сюжет и ситуации главных героев романа М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита». Поиски неизвестной родины как подлинности в этих ситуациях связаны с образом и путем к достоинству человека, к чести, добру, мужеству, к Мастеру, способному превзойти свои страхи, сомнения, отчаяние, и быть автором. В личностной перспективе неизвестная родина касается как прошлого, которое нуждается в понимании и раскрытии, так и возможного – будущего, иного, с которым связываются ключевые ценностные стремления и смыслы. Им не суждено претвориться в жизнь в их целостности и завершенности, они являются усилием во времени, оборачиваясь трагизмом противостояния художника и повседневности, художника и власти, художника и массы. Творчество раскрывается как глубокое переживание и тоска по гармонии культуры и личности, по иному миру, иному культурному пространству, иному автору и даже иному читателю, который способен рассмотреть в произведении действительно великие культурные смыслы и их далекие контексты.

Ключевые слова: творчество, подлинность, автор, герой, «неизвестная родина», М.А. Булгаков, М.М. Бахтин, Н.А. Бердяев, М.К. Мамардашвили, роман «Мастер и Маргарита».

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-103-113

Цитирование: *Касавина Н.А.* Творчество как путь к подлинности (на примере романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита») // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 103–113.

Creativity: The Path to Authenticity (on the Example of Mikhail Bulgakov's Novel "The Master and Margarita")

© 2025 Nadezhda A. Kasavina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
12/1, Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: kasavina.na@yandex.ru
ORCID: 0000-0002-4267-2679
https://iphras.ru/kasavina.htm

Received 27.03.2025

The article reveals the prospects of personal intellectual freedom through dealing with phenomena of creativity and authenticity of author's life. The image of "Unknown Motherland" represents these prospects as the most significant intention of the creative mind. This is how M. Proust calls it, and this becomes significant for M.K. Mamardashvili in his reflections on the vocation and fate of the artist, on the authenticity of art. The "Unknown" is interpreted as reality itself, which acquires special features in its creative reflection and recreation by the author. *Creativity as the path to Authenticity* is reconstructed on the example of the autobiographical text of N.A. Berdyaev, which clarifies the greatness and tragedy of the creative spirit; M.M. Bakhtin's concept of the author and the hero; reflections of Yu.M. Lotman on the Home as an element of cultural space. As an artistic example, the author of the article considers the plot and situations of the main characters of the novel by M.A. Bulgakov "The Master and Margarita". The search for an "Unknown Motherland" as the Authenticity in these situations is associated with the image and path to human dignity, to honor, goodness, courage, to the Master who is able to surpass his fears, doubts, despair and be the author. From a personal perspective, the "Unknown Motherland" refers to both the past, which needs to be understood and revealed, and the possible, the future, the other, with which key value aspirations and meanings are associated. They are not destined to be turned into reality in their integrity and completeness, they are an effort in time, turning into the tragedy of the confrontation between the artist and everyday life, the artist and the authorities, the artist and the masses. Creativity is revealed as a deep experience and longing of the author for the harmony of culture and personality, for another world, another cultural space, another author and even another reader who is able to consider in the work truly great cultural meanings and their distant contexts.

Keywords: creativity, authenticity, author, hero, "Unknown Motherland", M.A. Bulgakov, M.M. Bakhtin, N.A. Berdyaev, M.K. Mamardashvili, the novel "The Master and Margarita".

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-103-113

Citation: Kasavina, Nadezhda A. (2025) 'Creativity: The Path to Authenticity (on the Example of Mikhail Bulgakov's Novel "The Master and Margarita")', *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 103–113.

«Неизвестная родина» как символ творческого сознания. Прошлое и возможное

Упоминание о неизвестной родине возникает у М.К. Мамардашвили в связи с обращением к высокому смыслу творчества, которое раскрывает реальность, преображает ее до состояния подлинности. Для него значимы следующие слова М. Пруста: «Мне кажется, что каждый художник является гражданином неизвестной родины» [Мамардашвили 2014, 119]. Каждый художник принадлежит иному – лучшему, возможному, желаемому, которое нужно рассмотреть, увидеть «первым светом», воссоздать. Ему трудно давать прямые названия, в его определении на первый план выходит отрицание, чтобы не отпугнуть настоящее, не скрыть его в поверхностной очевидности вещей.

Иное имеет как минимум две ипостаси – *отголосок прошлого* и *горизонт возможного*. В творческом сознании они перекликаются, взаимодействуют, переходя друг в друга. Прошлое как возможное – не именно то, что было в фактическом плане. Как особая смысловая реальность прошлое еще не сбылось. Для того чтобы получить то, что было – надо проделать особую работу с собой и собственной историей. Это одна из главных тем у Мамардашвили, и прежде всего поэтому для него так ценен Пруст, развернувший ее в своих текстах, рискнувший сделать свой опыт предметом направленного воспоминания и художественного анализа.

Прошлое – утраченный или непроявленный рай. Во многом – это глубокое, искреннее, непосредственное ощущение человеком своего места в мире, детская укрытость, которая является основанием последующей взрослой жизни и связей с миром. «Воспоминание о внутренней родине» (Пруст) есть особое состояние, которое художественно описано во многих произведениях, когда детские ощущения связываются с главными переживаниями подлинности жизни, не перекрываются всем последующим опытом, а, напротив, являются его истоком, к пониманию которого еще надо прийти, вернуться здесь-и-сейчас. Внутренняя родина – известная и во многом неизвестная, поскольку ее значение зачастую человеком не понято, не открыто. Феномены внутренней и неизвестной родины перекликаются, но в чем-то и противостоят друг другу, представляя перспективные и ретроспективные ракурсы самосознания.

Горизонт возможного – это особенность творческого опыта превосходить настоящее, наличную реальность. Ее всегда недостаточно, всегда присутствует наполняющий и одновременно трагический разрыв творчества и жизни. Реальность приходится постоянно достраивать до наполненного смыслом присутствия личности в мире. «Всякая память прошлого немного эстетизованна, память будущего – всегда нравственна» [Бахтин 1986, 141]. В этом ключе, она всегда еще только ценностно предстоит человеку в модусе ответственности, она всегда не сбылась, и это несбывшееся амбивалентно – адресует и к вдохновению, и к тревоге смысла.

Творческое видение – «сохраненный звук неизвестной родины», как называет его Мамардашвили, в чем-то сходный с печатью теней платоновской пещеры, напоминающей о главном, которое порой и чаще всего растворяется в круговороте жизни. В том, чтобы распознать, высветить, «раскрутить» это сохраненное и подлинное, Мамардашвили видит ключевую задачу и одновременно дар автора, его личное усилие по экзистенциальному прочтению или измерению жизни.

«Неизвестное… есть острое чувство другого… острое чувство сознания, а им человек может болеть; его иногда называют ностальгией, мировой скорбью…» [Мамардашвили 2014, 118]. Человек болен бесконечностью, но это особая болезнь – сродни избранию или призванию. Такое отношение напоминает остранение, когда взгляд автора преломляется и все становится новым, *странным*. Остранение – способ увидеть мир, представив его как неизвестный, и тогда острее, ярче проявляются его черты. Реальность открывается как «то, что есть на самом деле, но чему мы никогда не можем придать никакой конкретной характеристики» [Там же, 113].

Боль бесконечности ярко передана Н.А. Бердяевым, который в «Самопознании» говорит о своей неслиянности ни с чем, о мучительной чуждости мира, о настигающей

его тоске [Бердяев 1991, 8–9]. Он делится ощущением, что всегда не дома, не дома – в метафизическом плане, поскольку его родина – в ином. Несколько его ярких высказываний несут остроту переживания собственной «неуместности»: «Все мое существование стояло под знаком тоски по трансцендентному»; «Глубина моего существа всегда принадлежала чему-то другому» [Там же, 9]; «Я всегда был лишь прохожим» [Там же, 14].

Проясняя замысел своей философской автобиографии, он также обращается к Прусту. Для него важно признание Пруста, что тот старался достичь в реальности лежащей в основе его самого подлинности. М.К. Мамардашвили впоследствии отмечает, что обращение к подлинности является одним из наиболее часто встречающихся мотивов в тексте Пруста, присутствующих буквально на каждой странице его романа [Мамардашвили 2016, 6–7]. Бердяев присоединяется к приведенным словам Пруста, называя это опытом всей своей жизни [Бердяев 1991, 11]. Это достижение неосуществимо, сопряжено с безмерностью человека, остается неуловимым, оставляя после мгновений света тоску и страдание пути.

У Н.А. Бердяева есть вполне конкретные, личные описания такого рода переживаний – например, тоски в великие праздники с их ожиданием чудесного и неизбежным последующим разочарованием; тоски «в сумерки летом на улице большого города, особенно в Париже и в Петербурге» [Там же, 53]. И то, и другое созвучно. Переход от мистерии праздника к обычной повседневности, как и переход между светом и тьмой, – время, когда обостряется тоска по вечности и свету. Пространство большого города с его сгустком противоречий, страданиями жизни усугубляют ее, что, в частности, глубоко прочувствовано Бердяевым у Достоевского.

Удивительно, что в свое время Мамардашвили охарактеризовал «Самопознание» Бердяева как текст, в котором нет ни одного акта самопознания. Это замечание в очередной раз показывает, как важен для него опыт Пруста с его постоянным «раскручиванием» узловых точек своего становления и возвращением к ним на новом витке личностной истории. Для Мамардашвили особое значение имеют доведенные до конца акты мысли, приведшие к сокровенной и во многом универсальной человеческой глубине. У Бердяева же он находит лишь самонаблюдение, самоанализ, россыпь описаний собственных свойств [Мамардашвили 1996, 208].

Эта характеристика выглядит преувеличением. Глубокое и пристальное распутывание переживаний, связывание их с историей собственного самосознания и философскими задачами позволяет отнестись к тому, что сделал в этой работе Бердяев, как к акту самопознания, выводящего к истокам порождения собственной духовности и человечности. Чтобы увидеть свою родину, распознать ее и одновременно быть ее достойным, необходим длительный путь самопознания. На человека как творческое и свободное существо ложится миссия борьбы или дерзание открытия родины – в возможном и в настоящем: «…философия моя была… экзистенциальна, она выражала борения моего духа, она была близка к жизни, жизни без кавычек» [Бердяев 1991, 34]. Важно сопоставить это со следующим признанием: «Я стал философом, пленился “теорией”, чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной “жизни”» [Там же, 54]. «Самопознание» – и есть книга, которая снимает кавычки, автор говорит от своего лица, принимая на себя персональную ответственность за нерешенные вопросы. В этой работе он во всей полноте предстает экзистенциальным мыслителем.

В менее трагическом варианте (или менее автобиографически насыщенном) творческое борение выражено М.М. Бахтиным в его размышлениях о большом времени, о вненаходимости автора, о единственном, «незаместимом месте» ответственного индивида, об умножающейся силе культуры через творческое сознание, жизнь и опыт личности. Напряженную вненаходимость автора по отношению к своему герою можно сопоставить с действием процессов самоосмысления в личностном развитии. Вненаходимость позволяет «собрать *всего* героя, который изнутри себя самого рассеян и разбросан в заданном мире познания и открытом событии этического поступка, собрать его и его жизнь и восполнить *до целого* теми моментами, которые ему самому

в нем самом недоступны…» [Бахтин 1986, 18]. В самопознании человек становится в остраняющую позицию по отношению к себе самому, переживает себя в проекции возможного. Неизвестная родина – попытка постижения целостности мира и себя самого, которая притягивает, как свет, но оставляет человека в вечной ситуации и переживаниях «лишь прохожего». Зачем понадобился такой образ, по-разному звучащий в упомянутых творческих поисках? Чтобы увести читателя, философа, автора от поверхностности познания, от упрощенного представления о мире, от желания втиснуть его в рамки формального. Чтобы оставить пространство живого восприятия, его творящей силы и мужества. По-своему это сделал М.А. Булгаков в романе «Мастер и Маргарита».

Свидетель иного в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита»

Образ большого времени, в котором всегда остается проекция неизвестной и недостигаемой целостности, созвучен произведениям М. Булгакова с их напряженным взаимодействием культурных эпох и феноменов, пересечением литературных стилей и жанров, или, обращаясь к методологии М.М. Бахтина, разных жанровых и ситуационных хронотопов.

Сюжет романа рождается в пересечении синхронного и диахронного векторов – прошлого и настоящего, прошлого и иного, возможного. Сама встреча Мастера[1] и Маргариты представлена не как случайность, но как историческое событие. С него начинается их новая история. Путешествие во времени, проникновение в другие миры, постижение истории оказывается высочайшей ступенью творчества и его выстраданным результатом.

Многое в романе «Мастер и Маргарита» можно соотнести со смысловым полем неизвестной, но зовущей родины. Почти вся действительность в этом романном пространстве напоминает кривое зеркало, выглядит карикатурно, искаженно, играет гранями карнавала и сатирического гротеска. Лишь иногда проступает нечто подлинное – слова Иешуа, прозрение Ивана Бездомного, чувство Маргариты, гений Мастера, проницательность Воланда, не щадящая человеческих слабостей. Эти штрихи, рассыпанные по всему роману, адресуют к тому, о чем мечтает человек, «добрый человек», как называл каждого Иешуа. Лишь в конце они собираются в нечто целостное, соединяются с судьбой человека – Мастера и Маргариты. Свита Воланда также обретает очертания судьбы, ее завершение, проходя сквозь испытание, выходя из круга изменений. Мастер завершает свой роман, оказываясь принадлежащим к уже иному пласту бытия; свободой завершается и судьба Понтия Пилата. Если следовать размышлениям М.М. Бахтина об эстетической деятельности, эта свобода оказывается прощанием творческого сознания автора со своим героем. Он ценностно и экзистенциально завершает его ситуацию. Неизвестная родина становится реальностью, высвечиваясь ликами беззвучия и покоя. Завершающие моменты оказываются трансгредиентными не только действительному, но и возможному [Там же, 17].

В обретении судьбы героями каждый момент жизни получает художественное значение, становится художественно необходимым. Конец романа стягивает основные нити повествования. Судьба выступает «как основная ценность, регулирующая, упорядочивающая и сводящая к единству все трансгредиентные герою моменты». «Классический характер и созидается как судьба» [Там же, 162–163].

Судьба связана со скрытой стороной реальности, которую прозревает автор и принимает участие в ее проявлении. Булгаков называл себя писателем мистическим, обращаясь к Гоголю как к своему учителю. Магическое и мистическое взаимопроницаемы, однако в случае мистического больший акцент делается не на роли субъекта и автора, а на его включении в мистерию жизни, на отражении ее в индивидуальном опыте. Магический реализм – обращение к скрытой стороне реальности и роли в ней субъекта с его уникальным местом и созидающим значением. Произведения Булгакова сочетают

в себе оба этих ракурса, продолжая «мистическую» линию развития литературы с обращением к модели «художественного двоемирия», раскрывающей и соединяющей материальный и трансцендентный уровни бытия [Злочевская 2007, 1].

Как известно, особый вклад в осмысление этой направленности отечественной и мировой культуры внес А. Белый в работах о символизме, представив художественный образ мостом между реальным и запредельным, мистическим миром и творчеством как возможностью пересоздания человека и действительности. Для него истина бытия просвечивает сквозь лики символа. В общефилософском смысле это отражено, в частности, в работе «Проблема культуры» (1910) [Белый 1994]. Явления действительности разного порядка, в том числе образы мировых религий, произведения искусства, социальные феномены выступают прежде всего как культурные символы, отражающие культуру в ее истоке и глубине.

Б.Л. Пастернак, чье мастерство созвучно тому высокому смыслу, который вкладывал в образ своего главного героя М.А. Булгаков, в автобиографических текстах упоминает о докладе «Символизм и бессмертие», который он сделал в 1910 г. в кружке при издательстве «Мусагет». Этот тот самый год, когда вышел сборник статей А. Белого о символизме. В докладе шла речь о творческой субъективности, которая соотнесена не только с индивидуальной судьбой, но является родовым, сверхличным качеством. Художник, смертный, как и все люди, делает бессмертным «счастье существования», дарит его другим через свои произведения, создает «всечеловеческий угол» души как главное содержание искусства [Пастернак 1991, 320]. Тем самым своим творчеством каждый художник хоть немного приближает человека к его настоящей родине. Мера того счастья, которое он испытал, – счастья творчества – вносит в мир новые значимые черты, черты подлинности.

Б.Л. Пастернак пишет, что его доклад произвел впечатление, он поздно вернулся домой, а дома узнал, что после ухода из Ясной Поляны на станции Астапово скончался Лев Толстой. Вместе с отцом они быстро собрались и отправились к нему: человеку, который всю жизнь, не переставая, искал свою родину – ту, на которой будет лучше не ему, но другим…

Эти штрихи важны для понимания общей мировоззренческой среды вызревания символически многослойного текста «Мастер и Маргарита». В конце 20-х – 30-е гг. XX в., когда Булгаков писал роман, магический реализм упрочил свое место в области культуры и художественного творчества через интерес к неявному, скрытому, истинному подтексту жизни, понимание творческого акта как сотворения подлинной реальности, воссоздание сознания автора, устремленного к проникновению в сокровенный смысл бытия [Злочевская, 2007]. У Булгакова это принимает черты иронического остранения обыденного, сатирического гротеска, конфликта творца и эпохи, в основе которого угадывается символическое понимание автора как «пленного духа» (как назвала А. Белого М. Цветаева).

Важнейшая роль творца – проникновение за видимую поверхность жизни в сущность вещей, которое предполагает и особенного героя – личность, живущую на грани действительного и возможного, явного и скрытого. Это «люди… с одним лишним измерением», как называет их Г. Гессе. Их родина – по ту сторону очевидности и обыденности. «Тоска по дому» (*Гессе*) как проводник в земной жизни подобна той неизбывной тоске, о которой говорит и через которую во многом определяет себя Н.А. Бердяев. Это тоска не мимолетного характера, но проходящая сквозь жизнь, самоосознание и самоощущение. Тоска, как у изменившегося Понтия Пилата, ожидающего лунной дороги, где он встретится со своим собеседником. И именно таков булгаковский Мастер – свидетель иного, противостоящий миру *усредненности*, *посредственности*, *безликости*, *расчеловечивания*.

У Булгакова многие герои страдают такой острой тоской – по другому и неизвестному, по тому, что не здесь и не может быть здесь, ведь подлинное почти изгнано или уничтожено. Прежде всего это сам Мастер, решивший написать роман о Понтии Пилате. Вспомним, как удивляется Воланд: о Понтии Пилате, сейчас, в это время?

Да, сейчас, поскольку тяготы времени не важны для творческого сознания, они не могут и не должны быть рамкой, на первом месте – истина как родина. Поэтому художник – «шпион неизвестной родины». Мамардашвили говорит об этом в контексте обращения к реальности Неизвестного. Творческая личность помещена в неизвестное как родину, и это пребывание сопровождает поиск предназначения и голос призвания. Неизвестное должно остаться таковым. Оно не может быть иным, поскольку в противном случае его инициирующее воздействие на личность прекратится, творческие истоки иссякнут, тайна реальности исчезнет. Неизвестное – само выражение творчества и его движущая сила. Автор по отдельным штрихам, проблескам, знакам восстанавливает действительность, ее подлинное лицо, и этот процесс невозможно исчерпать, как и саму жизнь.

Острую тоску испытывает и Маргарита, которая носила в себе любовь к неизвестному мастеру, «знала» о ней до знакомства с ним и вышла с желтыми цветами на улицу, чтобы он узнал ее. В проекции взгляда из неизвестной родины по отношению к этому всегда разному миру пребывает Воланд, который подмечает несовершенства людей и видит настоящего человека. Он против притворства, это главное в его послании человеку. Притворство прячет настоящее, это лживая личина, скрывающая человеческие слабости. А сила – в ином. Сила творческого подвига, любви, духовного перерождения, отчаяния, риска – ниточки, ведущие к неизвестной родине, грани ее открытия. Они идут вразрез обезличивающему влиянию системы и взывают к свободе, творчеству, авторству, личной решимости. Идеологические стереотипы, напротив, отдают человека во власть безличных структур сознания, лишают его *своего* места, он перестает быть источником принятия решений и рискует перейти в пространство «банальности зла». «Наша внутренняя родина, глубинная основа нашей человечности, нашей силы, сокрыта от нас, когда мы выбираем не жить» [Голубович 2014, 1167], когда выбираем подавление, соглашаемся с ним. Неизвестная родина и есть человечность, которая всегда оказывается дальше, она никогда не исчерпана. Обращение к ней возможно только в перспективе свободы в самом высоком ее смысле, и за эту перспективу приходится бороться. Она не может быть «подарена» или навязана, как подавление и рабство. Это пробуждение «внутреннего человека» и его ответственности. Только в ответственном поступке (снова вспомним М.М. Бахтина) такое пробуждение может состояться. Высвобождение по отношению к идеологии Мамардашвили и называет настоящей философией, когда человек принимает на себя настоящую мысль, является точкой принятия решения. П. Тиллих, рассуждая в созвучном ключе после Второй мировой войны, различал мужество быть частью и мужество быть собой. И то, и другое значимо в истории личности и культуры, но по-разному, и по мере взросления человека и общества второе раскрывается или должно раскрываться в большей степени. Для тех авторов, мыслителей, о которых здесь идет речь, второе важнее и должно являться условием первого.

Для Булгакова тоже, и, может быть, в большей степени, поскольку он пишет из точки большей несвободы. Он обличает тоталитарность, идеологическую узость, показывает задавленного чуждым бытом человека. Он окидывает всех взглядом Воланда в театре Варьете, наблюдая «слишком человеческое» и жалея их, обычных людей, оказавшихся в пучине собственных страстей, страхов, грез, ложных надежд и ценностей. Булгаков утверждает словами Мастера: «Я – теперь никто». Никто, потому что точка принятия решения и сама решимость утрачены. Никто – звучит как потеря и одновременно великое смирение, отказ от ложного и, может быть, великое восхождение.

Противостояние творчества, мастерства, авторства и официальной бездушности, которая губит автора, – лейтмотив многих произведений Булгакова. В экранизации романа «Мастер и Маргарита» М.А. Локшина это представлено очень ярко в сцене разбора «дела» Мастера – в выступлении критика Латунского, в обращении барона Майгеля к мнимой свободе слова, в выкриках из толпы, в трусливых оправданиях Берлиоза. В одночасье для главного героя все переворачивается и опрокидывается в фальшь. Это происходит и в душах некоторых героев. Изъятие официального документа Мастера

усиливает передачу его состояния, выраженного словами «Я – теперь никто». В другой сцене фильма, на премьере спектакля, поставленного взамен «Пилата», команда Воланда своим появлением ломает официоз, сокрушая его карнавальным гротеском.

В пьесе «Кабала Святош» и «Театральном романе» также пережит острый трагизм конфликта гения и власти, посредственности и автора. На одной стороне – нераскрытое или отвергнутое творчество, его дар и призвание; на другой – недоверие, бездушие, упрощающий формализм, в котором теряется подлинное… Благие замыслы оборачиваются катастрофой, и не только для гения. Это можно воспринимать как обращение Булгакова к будущему времени, в котором могут появиться другие возможности, как взывание к человеческому достоинству и уважению – творческой личности и человека вообще. Может быть, тогда неизвестная родина, которая пока не здесь, станет достоянием настоящего, а сожженный роман, не нашедший своего читателя, возродится из пепла и забвения.

Интересен момент в романе «Мастер и Маргарита», когда точка принятия решения, творческого источника силы была раскрыта, проявлена. Он позволяет прочувствовать, с одной стороны, значение авторского подвига, силы личности, а с другой – ее страдание, крайне зыбкое положение в мире неподлинности. Мастер – выиграв в лотерею, бросает работу и уходит писать роман. Уходит в подполье, он уже в другом мире, это его творческая ниша. Он создает свою родину, приближает неизвестное к настоящему. Подвал оказывается не просто убежищем, а домом – например, в том значении, которое имел в виду Ю.М. Лотман, говоря о доме и антидоме в творчестве Булгакова. «Две комнаты в подвале маленького домика в садике» – особое пространство, где живет новый человек. Символично, что неизвестная родина уместилась в подвале, в комнате с раковиной [Булгаков 1996, 147–148]. Мастер называет это время и место «золотым веком» с пылающим огнем в камине и книгами. В экранизации М.А. Локшина дом в Мансуровском переулке, хранящий очарование минувшего, высвечивает образ убежища, затерявшегося среди времен, относящегося к пространству ушедшей культуры. Окружающая «стройка» – строительство нового общества – усиливает это ощущение. «В дом его превращает не раковина в прихожей, а интимность культурной духовности. Для Булгакова, как и для Пушкина 1830-х гг., культура неотделима от интимной, сокровенной жизни. Работа над романом превращает квартирку в подвале в поэтический дом…» «Стоило мастеру отказаться от творчества, и Дом превратился в жалкий подвал…» [Лотман 2000, 319]

Огонь в печке, зелень кустов сирени весной и хруст снега зимой. Свет ночной лампы, маленький письменный стол – признаки дома, «громадная комната» – четырнадцать метров, и «Пилат летел к концу»… И была уже наготове последняя строчка романа… Эти штрихи – комната с раковиной и четырнадцать метров – замечательная ирония, позволяющая выразить степень подавленности и остроту мечты о самом необходимом, но, может быть, уже достаточном для главного – процесса творчества. Ведь автор – здесь и одновременно не здесь. И даже скорее не здесь, не в этой комнате с раковиной.

Тема поисков дома является одной из важнейших в творчестве Булгакова. Смыслообразы дома, бездомья, ложного дома, охарактеризованные Ю.М. Лотманом, угадываются в автобиографических текстах писателя. В 1922 г. он отмечает в дневнике: «Среди моей хандры и тоски по прошлому, иногда, как сейчас, в этой нелепой обстановке временной тесноты, в гнусной комнате гнусного дома, у меня бывают взрывы уверенности и силы. И сейчас я слышу в себе, как взмывает моя мысль, и верю, что я неизмеримо сильнее как писатель всех, кого я ни знаю. Но в таких условиях, как сейчас, я, возможно, пропаду» [Булгаков 1996, 552–553]. «Если отбросить мои воображаемые и действительные страхи жизни, можно признаться, что в жизни моей теперь крупный дефект только один – отсутствие квартиры» [Там же, 555].

В описании комнаты Мастера с его чудесной лампой – амбивалентность ситуации, вбирающая в себя заброшенность – как лишение и как покой, как укрытость и состояние «особой высвобожденности души» (Л. Валла), благодаря которому и возможно

настоящее творчество как прорыв, прорыв Автора. Это обретение неизвестной родины как состояния и места – места не столько в пространстве, хотя и это важно, сколько в себе самом. Сам человек становится таким местом, где все ясно, где раскрывается человечность и приоткрывается тайна высших человеческих проявлений – сознания, любви, творчества. Обращаясь к мыслям Мамардашвили о «понимающем человеке» и «пробужденном человеке», К. Голубович пишет: «И тогда выясняется, что лучшее, на что мы способны, это стать таким местом великой прозрачности, в котором будет виден тот онтологический текст, который начинается не с нас, который пишется до нас и заносит нас в себя как точку своего прохождения. Наши индивидуальные слова резонируют, наши формулировки имеют вес и силу, мы часть еще большей структуры, еще большего произведения, еще большего собора» [Голубович 2014, 1171]. В романе Булгакова Мастер строит свой собор, достигает его высот. Они открываются и Ивану Бездомному, решившему более не писать стихов после того, как он столкнулся с двойным миром и настоящим творчеством.

Неизвестная родина как потрясение и риск

Открытие глубины и света неизвестной родины как истины во многом выступает как риск – риск понимания, потрясения и следующего за этим перерождения. Этот процесс требует особого мужества и готовности совершить поступок. Мамардашвили постоянно подчеркивает у Пруста значение внутренних актов, когда человек идет на свой страх и риск. Решающую роль при этом играет готовность, расшифровка ситуации или отдельного мгновения, его сути, момент выбора. В этом сложном процессе с неизбежными кульминациями его волнует риск упущения возможностей, когда возникает ситуация, человек испытывает впечатление, но дает ему ускользнуть, не решается увидеть и действовать в соответствии с собственной интуицией и собственными смыслами. Тексты Пруста предстают для него путем усилия и работы по расшифровке опыта и таких мгновений, пусть и в ретроспективе. Эта работа и создает сам роман, а в процессе создания появляется и автор произведения, которого не было бы без него. Автор – не сначала, это не условие, а выбор, поступок, усилие, продолженное во времени и творческом процессе.

Есть мгновения, я назову их экзистенциальными, когда дается шанс, выпадает нечто, что должно быть понято и сделано. Должен быть сделан выбор. У Булгакова многие герои в той или иной мере с этим сталкиваются – выбор Мастера, который изменил все и начал писать роман; встреча Маргариты и Азазелло, ее решимость. Иная ситуация – когда развилка и ее возможности упущены. Это трагический случай Понтия Пилата, который точно понял, что упустил самое важное и отклонился от него навсегда. Утром он не мог поставить свою карьеру на карту, защитить Иешуа, совершить свой собственный личностный выбор. А вечером, когда казнь случилась, он понял, что решение, на которое он не решился, было единственно верным.

«За сегодняшний день уже второй раз на него пала тоска. Потирая висок, в котором от адской утренней боли осталось только тупое, немного ноющее воспоминание, прокуратор все силился понять, в чем причина его душевных мучений. И быстро он понял это, но постарался обмануть себя. Ему ясно было, что сегодня днем он что-то безвозвратно упустил, и теперь он упущенное хочет исправить какими-то мелкими и ничтожными, а главное, запоздавшими действиями. Обман же самого себя заключался в том, что прокуратор старался внушить себе, что действия эти, теперешние, вечерние, не менее важны, чем утренний приговор. Но это очень плохо удавалось прокуратору» [Булгаков 1996, 316]. Во сне ситуация выбора возвращается к Понтию Пилату, он смеется от счастья встречи с «бродячим философом», казнь оказывается недоразумением и трусость признана самым страшным пороком. «Все это было хорошо, но тем ужаснее было пробуждение игемона» [Там же, 326].

Эта ситуация интересна с разных сторон. Для Понтия Пилата это был момент, который Мамардашвили описывает как ситуацию «перед Парижем», обращаясь к концовке

романа Бальзака «Отец Горио», когда героем все ставится на карту и все проигрывается или выигрывается. «Ты достоверно присутствуешь, будучи поставлен на карту; и только то, что можно с этим сопоставить, соотнести, может получить признак истинности» [Мамардашвили 2015, 17]. А если проигрывается, то нужно «две тысячи лет», как Понтию Пилату, чтобы вернуться к этой потерянной возможности, или две тысячи лет, чтобы пережить ее утрату, но и это не удается.

Риск – ты «как перед Парижем», решаешься или нет, приходится принять на себя сейчас. Если нет, ты уклонился от выбора. Но он все равно будет сделан, пусть не тобой, но другими или случайностью. Толпа решает судьбу Иешуа. Сцены расправы над Га-Ноцри и Мастером перекликаются, что ярко представлено в фильме М.А. Локшина. Берлиоз не решился выступить в защиту Мастера, как и Пилат – Иешуа. Пилату трудно было произнести решение, с его губ готово было сорваться имя Иешуа как того, кто спасен от казни… Это своего рода инерция корабля, которым не решился управлять капитан, Понтий Пилат, не взял на себя мужество быть, авторство, не справился с риском, который имел для него личное и судьбоносное значение, не откликнулся на призыв внутренней, но неизвестной ему еще родины. Толпа в романе представлена неоднократно, но суть ее одна – она размывает личную ответственность и подлинные чувства. Понтий Пилат не справился с риском так, чтобы не слиться с толпой. Он отказался от ответственности, не смог быть в позиции «неалиби в бытии». И тем самым отказался от такого настоящего, которое хотелось бы длить…

Образ неизвестной родины в романе – это и описание пространства мечты, куда Воланд пригласил Мастера. Вишни, которые начинают зацветать, – символ нового начала, весенней свежести и чистоты. Музыка Шуберта, несущая богатство культурного пространства. Творческие замыслы, дом, где свечи горят, но скоро погаснут – при рассвете. Беззвучие, наслаждение тишиной, венецианское окно, вьющийся виноград. Вечером – любимые гости, которые не встревожат суетой и ложью. И сон, который бережет близкий человек. Где эта родина? Она не пространстве, она в творческом горении-покое и равновесии присутствия. Это мудрое равновесие Мастера, завершившего свой роман; Понтия Пилата, дождавшегося, наконец, после двух тысяч лет лунной дороги и идущего рядом Иешуа Га-Ноцри; преображение кота, Азазелло и Коровьева, сбросивших свои неподлинные обличья, вернувшихся, как и Понтий Пилат, на свои решающие развилки и двинувшихся, наконец, по верному пути… Неизвестная родина – не совсем то, что далеко, не здесь и кажется желанным. Скорее, наоборот: родина здесь, но ее нужно рассмотреть. Она ускользает и поворачивается какой-то не своей стороной или человек не может ее увидеть? Значение самоизменения печатью лежит почти на всех основных героях романа Булгакова. Человек должен измениться, чтобы быть на родине, пройти путь, выпутать себя из неподлинного. Человек болен бесконечностью и подлинностью, болен – в высоком, а не уничижительном смысле этого слова. Это глубина личностного опыта, предельно сокровенное и предельно сильное состояние, где человек только и может быть полностью собою. В этом его трагедия и величие, которое в романе сопряжено с выстраданным равновесием творческого обновления, когда «мастер обретает мир милой домашности, жизни, пропитанной культурой – духовным трудом предшествующих поколений, атмосферой любви, мир, из которого изгнана жестокость» [Лотман 2000, 319]. Так или иначе, этот сюжет обращает к тоске или недостижимой для того времени мечте о значении творчества, к пророчеству о посмертной судьбе художника, не признающей над собой никакой внешней власти, но открывающей иные культурные перспективы – что дух его будет оправдан, пусть не светом признания, но покоем исполненного предназначения в вечности.

Парадокс образа неизвестной родины в том, что, постигая ее грани, грани неведомого, человек приближается к реальности, к тому, что действительно есть. Делает ее иной – такой, которая откликается на его зов и чувства, на его Я. Понимает мир иначе, глубже и весомее. В этом смысле неизвестная родина как стремление к иному не разрушает, а, напротив, укрепляет связь с миром, не отдаляет от жизни, а приближает

к ней в модусе соучастия и ответственности, в горизонте подлинности творческого призвания.

Примечание

[1] Примечание: в тексте статьи делается выбор в пользу написания слова «Мастер» с большой буквы, поскольку это в большей степени соответствует высокому смыслу творчества и авторства как стремления к подлинности.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Бахтин 1986 – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М.: Искусство, 1986 (Bakhtin, Mikhail M., *Aesthetics of Verbal Creativity*, in Russian).

Белый 1994 – *Белый А.* Критика. Эстетика. Теория символизма. В 2 т. Т. 1. М.: Искусство, 1994 (Bely, Andrei, *Criticism. Aesthetics. Theory of Symbolism*, in Russian).

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991 (Berdyaev, Nikolai A., *Self-knowledge (An Attempt at Philosophical Autobiography)*, in Russian).

Булгаков 1996 – *Булгаков М.А.* Рукописи не горят: Роман. Фантастические повести. Автобиографические материалы. М.: Школа-Пресс, 1996 (Bulgakov, Mikhail A., *Manuscripts Are Not Burning: A Novel. Fantastic Stories. Autobiographical Materials*, in Russian).

Злочевская 2007 – *Злочевская А.В.* Три лика «мистического реализма» XX в.: Г. Гессе – В. Набоков – М. Булгаков // Opera Slavica. 2007. № 3. С. 1–10 (Zlochevskaya, Alla V., *Three Faces of "Mystical Realism" of the 20th Century: G. Hesse – V. Nabokov – M. Bulgakov*, in Russian).

Лотман 2000 – *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб.: Искусство–СПБ, 2000 (Lotman, Yury M., *Semiosphere*, in Russian).

Мамардашвили 1996 – *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки. М.: Лабиринт, 1996 (Mamardashvili, Merab K., *The Need for Self. Lecture. Article. Philosophical Notes*, in Russian).

Мамардашвили 2014 – *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014 (Mamardashvili, Merab K., *Psychological Topology of the Way*, in Russian).

Мамардашвили 2015 – *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015 (Mamardashvili, Merab K., *Psychological Topology of the Way*, in Russian).

Мамардашвили 2016 – *Мамардашвили М.К.* Полный курс лекций. Философия Европы. Психологическая топология пути. М.: АСТ, 2016 (Mamardashvili, Merab K., *Complete Course of Lectures. Philosophy of Europe. Psychological Topology of the Way*, in Russian).

Пастернак 1991 – *Пастернак Б.Л.* Собр. соч. В 5 т. Т. 4. Повести. Статьи. Очерки. М.: Художественная литература, 1991 (Pasternak, Boris L., *Collected Works*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Голубович 2014 – *Голубович К.* Встречи на неизвестной родине // *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 1145–1229.

References

Golubovich, Xenia (2014) "Meetings in the Unknown Homeland", Mamardashvili, Merab K., *Psychological Topology of the Way*, Merab Mamardashvili Foundation, Moscow, pp. 1145–1229 (in Russian).

Сведения об авторе

КАСАВИНА Надежда Александровна –
доктор философских наук,
член-корреспондент РАН,
главный научный сотрудник
Института философии РАН.

Author's Information

KASAVINA Nadezhda A. –
DSc in Philosophy, Corresponding Member
of the Russian Academy of Sciences,
Chief Researcher of the Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.

ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИЯ

Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками*

© 2025 г. Е.И. Аринин[1], В.С. Глаголев[2***], Н.М. Маркова[3****], М.В. Силантьева[4*****]**

[1, 3] Владимирский государственный университет им. А.Г. и Н.Г. Столетовых, Владимир, 600005, ул. Горького, д. 87.

[2] Северный (Арктический) федеральный университет им. М.В. Ломоносова, Архангельск, 163002, наб. Северной Двины, д. 17; Московский государственный институт международных отношений, Москва, 119454, просп. Вернадского, д. 76.

[4] Московский государственный институт международных отношений, Москва, 119454, просп. Вернадского, д. 76.

[**] E-mail: eiarinin@mail.ru
ORCID: 0000-0002-6206-8452

[***] E-mail: glagolev101465@outlook.com
ORCID: 0000-0003-1480-5152

[****] E-mail: natmarkova@list.ru
ORCID: 0000-0003-0862-1410

[*****] E-mail: silvari@mail.ru
ORCID: 0000-0002-9246-6339

Поступила 16.06.2025

Современная социальная философия и философское религиоведение обращают внимание на феномен «невидимизации», который, с одной стороны, эксплицитно стоит за этим новым термином для русскоязычных изданий, восходя к переводам работ Н. Лумана, появившимся в конце XX столетия, тогда как, с другой, он имплицитно сопровождает всю историю развития человечества, поскольку мифология, теология и философия презентуют множество имен «тайного» и «незримого», которые символически или образно «воплощаются», восторженно исполняясь в древних практиках и «визуализируясь» во множестве знаковых систем. Сегодня СМИ периодически сообщают о предельно засекреченных проектах по разработке способов эмпирической «невидимизации» тех или иных вооружений, напоминая древнюю мечту о «Шлеме Аида». Общий анализ показывает, что в целом термин «невидимизация» может обладать позитивными, негативными или нейтральными коннотациями, выступая как обозначение ряда нормативных, девиантных или маргинальных явлений, включая 1) теоретический концепт «слепого пятна» (“unmarked state” – Луман), описывающий некоторые особенности, присущие каждому наблюдателю; 2) феномены, существующие только в воображении (догадки, фантазии), как, к примеру, фольклорная «шапка-невидимка»; 3) переживание «прозрения» от осмысления присутствия в себе «сокровенного» («мистичного», «подлинного»

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-01204, https://rscf.ru/project/25-28-01204/

и т.п.), так или иначе «скрываемого»; 4) переживание присутствия в мироздании «сокровенного» («тайного», «непостижимого» и т.п.) как основания всего явленного; 5) эмпирические проекты по разработке специальных «технологий скрытности» и маскировки, подобные «Стелс»; 6) эмпирическая встреча с парадоксально «невидимыми» произведениями современного искусства; 7) переживание встречи или столкновения с «духовным», «прекрасным», «настоящим» и т.п.

Ключевые слова: социальная философия, философское религиоведение, невидимизация, религия, нормативное, маргинальное, девиантное.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-114-126

Цитирование: *Аринин Е.И., Глаголев В.С., Маркова Н.М., Силантьева М.В.* Феномен «невидимизации» подлинного: между «волшебными», «религиозными» и «правоверными» практиками // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 114–126.

The Phenomenon of "Invisibility" of the Authentic: Between "Magical," "Religious," and "Faithful" Practices*

© 2025 **Evgenij I. Arinin[1,**], Vladimir S. Glagolev[2,***], Natalya M. Markova[3,****], Margarita V. Silantieva[4,*****]**

[1, 3] A.G. and N.G. Stoletov Vladimir State University, 87, Gorky str., Vladimir, 600005, Russian Federation.

[2] Northern (Arctic) Federal University, 17, Northern Dvina emb., Arkhangelsk, 163002, Russian Federation; Moscow State Institute of International Relations, 76, Vernadsky av., Moscow, 119454, Russian Federation.

[4] MGIMO University, 76, Vernadsky av., Moscow, 119454, Russian Federation.

** *E-mail: eiarinin@mail.ru*
ORCID: 0000-0002-6206-8452

*** *E-mail: glagolev101465@outlook.com*
ORCID: 0000-0003-1480-5152

**** *E-mail: natmarkova@list.ru*
ORCID: 0000-0003-0862-1410

***** *E-mail: silvari@mail.ru*
ORCID: 0000-0002-9246-6339

Received 16.06.2025

Contemporary social philosophy and philosophical religious studies pay attention to the phenomenon of "invisibility", which, on the one hand, explicitly stands behind this new term for Russian-language publications, going back to the translations of N. Luhmann's works that appeared at the end of the 20th century, while, on the other hand, it implicitly accompanies the entire history of human development, since mythology, theology and philosophy present many names of the "secret" and "invisible", which are symbolically or figuratively "embodied", enthusiastically fulfilled in ancient practices and "visualized" in many sign systems. Today, the media periodically report on highly classified projects to develop methods of empirical "invisibility" of certain weapons, recalling the ancient dream of the "Helmet of Hades". A general analysis shows that, in general, the term "invisibility" can have positive, negative, or neutral connotations, designating a number of normative, deviant, or marginal phenomena, including 1) a theoretical concept ("unmarked state" – Luhmann), describing certain features inherent in each observer; 2) phenomena that exist only in the imagination (guesswork, fantasy), such as the folkloric "invisibility cap"; 3) the experience of "insight" from comprehending the presence of something "secret" ("mystical", "authentic", etc.) within oneself, which is somehow "hidden"; 4) the experience of the presence of something "secret" ("hidden", "incomprehensible", etc.) in the universe as the basis of everything that is manifest; 5) empirical projects to develop special "technologies of stealth" and camouflage, such as "Stealth"; 6) an empirical encounter with paradoxically "invisible" works of contemporary art; 7) the experience of an encounter or collision with the "spiritual", "beautiful", "real", etc.

* The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation No. 25-28-01204, https://rscf.ru/project/25-28-01204/

Keywords: social philosophy, philosophical religious studies, invisibility, religion, normative, marginal, deviant.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-114-126

Citation: Arinin, Evgenij I., Glagolev, Vladimir S., Markova, Natalya M., Silantieva, Margarita V. (2025) 'The Phenomenon of "Invisibility" of the Authentic: Between "Magical," "Religious," and "Faithful" Practices', *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 114–126.

Введение

Термин «невидимизация» еще крайне мало распространен в современных российских изданиях, включая интернет, художественную и научную литературу. Русскоязычная версия энциклопедии Википедия не знает такого слова, но содержит статьи, представляющие «невидимость», «невидимую инвалидность» и даже парадоксальные «невидимые произведения искусства» (invisible artworks). Этот термин не встречается в базах данных РГБ, Национального корпуса русского языка (далее – НКРЯ) и ряде других, только портал Elibrary.ru знакомит с пятью текстами, содержащими это понятие, самый ранний из которых датирован 2020 г. В то же время база проекта «КиберЛенинка» содержит шесть статей четырех авторов, описывающих с 2001 г. разные аспекты и парадоксы «инвизибилизации» ("Invisibilizierung", "Invisibilization") (Л.Е. Бляхер, А.Ф. Филиппов, Н.О. Анисимов, А.В. Ковалевский). К первым по времени издания на русском языке относится перевод А.Ф. Филипповым опубликованной в 1987 г. статьи одного из крупнейших социальных философов и социологов XX в. Н. Лумана [Луман 1991, 198]. Можно обнаружить еще ряд близких материалов, как, к примеру, анализ ряда особенностей «человека бунтующего» [Бараш 2019].

В нашем тексте мы будем рассматривать термины «инвизибилизация» и «невидимизация» как синонимы, обозначающие ряд феноменов, начиная с сопровождающих нас в обыденной жизни различных форм освоения окружающей действительности, когда все новое и яркое постепенно и непроизвольно превращается в рутинное и обжитое, становясь незаметным. Наряду с этим к данной области можно отнести мир сокровенных и интимных переживаний, как и образы сокровенного, стоящего за наблюдаемой действительностью, которые представлены множеством мифолого-фольклорных, философских, религиозных и т.п. моделей того, что в культуре получало наименования «магического», «волшебного», «божественного», «сакрального» и т.д. бытия. Особо можно отметить целый спектр произвольных практик «маскировки», от известной детской игры «в прятки» до дорогостоящих «технологий малозаметности» («Стелс» и т.п.).

В нашей статье мы будем преимущественно иметь дело с проблематикой философского религиоведения, тесно связанной с тематикой социальной философии, философии науки и философской антропологии [Давыдов 2020, 85]. Важным является обращение к исследованиям особенностей так называемой «субъективной религиозности» и «домашней религии» [Апполонов 2021, 105–106]. Обращает на себя внимание значимость концептуализации понятия «невидимизации», которое, как представляется, сопровождает всю историю глобальной культуры, позволяя налаживать кросскультурную коммуникацию «своих» и «иных» [Такахаси 2021, 160]. Харизматичные энтузиасты всегда предлагали практики угадывания конструктивных подходов к отношениям с теми или иными проявлениями «неизвестного» и «незримого» бытия, которые способны «воплощаться», визуализируясь в разнообразных формах, конструирующих традиции, порой воспроизводящиеся тысячелетиями. Нам представляется эвристичным подход И.Н. Яблокова, который отмечает, что в целом «концептуализацию религиоведения… правомерно вести на уровне философии и методологии науки» с использованием «соответствующего понятийного аппарата» [Яблоков 2024, 39].

1. Феномен «невидимизации», религия и парадоксы «слепоты»

Истоки рассматриваемого термина в отечественной литературе, как уже отмечалось, восходят к концу XX столетия и первым переводам произведений Н. Лумана, когда в 1991 г. была опубликована его статья «Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества». В ней был предпринят анализ феномена «самоописание», автор отмечал «структуру, "текст" для возможных наблюдений, которыми благодаря этому можно руководить и лучше их помнить», формируя особую «традицию», что «не исключает "свободных", окказиональных наблюдений, но они маргинализируются», приводя «к удерживанию тех традиций самоописания, которые уже неадекватны структурной комплексности системы, но в функции самоописания заменены быть не могут» [Луман 1991, 194]. Луман отмечает, что «операция по детавтологизации/депарадоксализации требует "придания невидимости" ("инвизибилизации") как самой операции, так и ее проблеме», когда «лишь наблюдатель может провести субординацию, познать функцию, видеть не-можествование-видеть», когда возникают так называемые «слепые пятна» и множество социальных групп, занятых близкой проблематикой, при этом «мотивация их гетерогенна» и, соответственно, «оказываются все время бесплодными многочисленные усилия понять эти движения как единство» [Там же, 198, 206, 213].

Феномен "unmarked state" («слепое пятно»), присущий любому описанию, всегда несущему в себе определенную «незримость», поскольку никто не может одновременно наблюдать мир и собственное наблюдение за ним, привлекает внимание к тому, как «мы не видим того, чего не видим», восходя к «религиозным основам» мира как таинственного единства, которое, «как сказали бы теологи о Боге», выступает как «нечто совсем иное» [Луман 2009, 262–263]. Привычный и освоенный мир, то есть то, что «раньше представало хорошо упорядоченным космосом», сегодня часто может описываться как «сфера возможных катастроф», позволяя увидеть то, что «было замаскированным при прежних наблюдениях» [Там же, 264–265]. Тем самым мы можем взглянуть на реальность под новым, непривычным углом зрения.

В этом контексте важно обратиться к тому, как Луман в терминах своей известной концепции «аутопойетических систем» описывал религию, выступающую как особая область самовоспроизводящейся социальной реальности, которая первоначально формируется «в малом мире» отдельных племен, стремящихся отделять принципиально важные для жизни всех и каждого области «освоенного и надежного» от «неизвестного и ненадежного», при этом желая «отвести место ненадежному в надежном», что трактуется антропологами как «магия», порождающая в истории «ее религиозные продолжения вроде мифов и ритуалов», которые «надзирают за границей с неизвестным» [Луман 2006, 61, 64].

Это открывает новую перспективу разработки особой «культуры символизма», поскольку, как отметил А.П. Забияко, именно «символизм, символическое поведение, символическое мышление» выступают как «важнейшие характеристики человеческой культуры», когда «наряду с существующими стратегиями утилитарного жизнеобеспечения возникают неутилитарные способы жизнедеятельности – искусство, ритуальные практики, мифология и т.д.» [Забияко 2022, 486].

В таком контексте можно говорить о трех возможных уровнях наблюдения: 1) наивного созерцателя, всегда здесь и сейчас стремящегося «надзирать за неизвестным» («наблюдение первого порядка»); 2) искушенного эксперта, предлагающего рационально конструируемое объяснение реальности в специальной теории ряда дистанцирующихся специализаций, к примеру, социологии или истории религии и т.п. как «наблюдения второго порядка» («наблюдения за наблюдателями»). На третьем уровне философ (интеллектуал, теоретик), опираясь на данные из разных областей специального экспертного знания, предлагает собственную модель их универсального синтеза для описания «подлинности» как таковой, всегда остающейся «недосказанной», основываясь на интуиции и личной вере в ее правдоподобие. В ряде случаев такое единичное, уникальное и спонтанное проявление энтузиазма конкретной личности

может приобретать значительный социальный резонанс, привлекая миллионы последователей и выступая как «наблюдение третьего порядка» («наблюдение за наблюдателями наблюдателей»).

Имплицитно в истории человечества особые практики, способные переходить не только в «зримое», но еще и в «могущественное», «государственное», проявились при формировании наиболее влиятельной в современном мире солидарности тех, кто около 2000 лет назад стал энтузиастом «Назорейской ереси» (Деян. 24:5), при этом сами члены этого сообщества описывали себя как «народ Божий» (“λαος θεου”), «народ святой» (“εθνος αγιον”) и т.п. С.С. Аверинцев писал, что такое братство, получившее название «христиане», формируется не как доктрина или учреждение, но как одно из ряда незаметных в течение почти двух веков эллинистических мессианских движений, сторонники которого «вовсе не собирались “основывать” новую религию, а себя считали наиболее верными из иудеев» [Аверинцев 1987, 13]. Постепенно это движение становится заметным для властей, «маркирующих» его через пейоративы “superstitio Iudaica” («иудейское суеверие»), «ars magica» («магия») и т.п., что сопровождалось периодическими гонениями.

Формируется братство групп, которые сплотились в “Καθολικής Εκκλησίας / Ecclesia Catholica” (наименование известно с 107 г.). В этом самоназвании используется многозначный термин Аристотеля «кафолическое» (“τὸ καθόλου”) [Орлов 1996, 10]. Он был принят для описания подчеркнутой всеобщности собрания христиан (“ἡ ἐκκλησίᾳ ἡ καθολικὴ τῶν Χριστιανῶν”), которое только еще через 200 лет, после Миланского эдикта (313), будет трансформировано волей властей империи из гонимой девиации (superstitio) в юридически уважаемое сообщество статуса “religio” как «должного правоверия», как это сделал император Константин I, превратив “sectae Nazarenorum” в защищаемую всей мощью законов и армии императорскую “Ecclesia Dei”. Это сообщество, в свою очередь, разработало специальную «тринитарную теологию», отделив себя от множества других групп и традиций, постепенно превратив “Pax Romana” в глобальный “Pax Christiana”, трансформировав культурную память народов всего мира утверждением, что в нем «нет ни Еллина, ни Иудея» (Кол. 3:11). Такой философско-теологический дискурс доминировал около 1000 лет, сталкиваясь с традициями “Pax Islamica” и “Pax Chazarica”, тоже описывавших себя как формы «подлинного правоверия». Эпоха Реформации породила парадоксальное множество «подлинных правоверий» различных конфессий, потребовав разработки новых стандартов для надконфессиональных (философских и научных) описаний реальности, гарантирующих гражданское согласие.

В XVIII–XIX столетии этнографы создали свой особый понятийный аппарат, к примеру, представленный Л.Я. Штернбергом (1861–1927), отметившим, что именно Э. Тайлор «наглядно показал, что для понимания фактов первобытной культуры необходимо признать историю человечества процессом постепенного непрерывного развития и что только универсальная тождественность человеческой природы может объяснить поразительное сходство в произведениях материальной и духовной культуры» [Штернберг 1901, 487], что ранее было невидимым для многих. Мы и сегодня, с одной стороны, призваны выявлять и конструировать термины, описывающие «универсальную тождественность человеческой природы», тогда как, с другой, не менее важно изучать и уникальное своеобразие феноменов каждой особой культуры, сочетая «глобальное» и «уникальное» в «глокальном».

2. Феномен “maguš” до “Εὐθύφρων”, “religio” и «волшебы»

Сочетание тождественности с уникальностью выступает сегодня как динамичный диалог о «действительном положении дел», которое может быть устроено «так или еще и иначе», во многом восходя к двум, признанным классическими, антропологическим концепциям и подходам к вошедшему в действующие учебники современному пониманию феномена религии, которое сформулировали Дж. Фрэзер и Б. Малиновский, отделяя, при этом каждый своеобразно, его от магии и науки.

Далее мы будем стараться по возможности приводить оригинальные названия описываемых социальных феноменов, поскольку содержание слов “religio”, “μαγεία” и т.п. существенно изменялось в истории. Это хорошо заметно уже на уровне популярной Википедии, где отмеченные выше ключевые термины представлены в следующем соотношении языковых версий: магия (97), религия (235) и наука (242). Основные разделы нашего текста включают в себя анализ эксплицитных значений этих трех ключевых для понимания культуры терминов и их соответствующих имплицитных форм, опираясь на материалы баз данных НКРЯ и ряда других академических ресурсов.

Классической для антропологии признана монография Дж. Фрэзера «Золотая ветвь» (1890), первое издание которой на русском языке в 1928 г. было опубликовано под впечатляюще «невидимизирующим» девизом «Религия – дурман для народа» на обложке. Этот девиз собирательно объединял все многообразие социокультурных феноменов, относимых к «религии» и «религиозному», начиная с «крещения Руси» или «восстания волхвов» (1024) и вплоть до государственной традиции, которую поддерживал Святейший Синод, при этом очевидно игнорировались их существенные различия, редуцируясь к собирательной метафоре «дурмана». Вместе с тем еще «Сказочная комиссия» при «Императорском русском географическом обществе», утверждавшаяся как академическое сообщество этнографов, изучавших сказки (1896–1931), отмечала различия таких социальных феноменов, как «волшебники» и «колдуны».

Так, В.Я. Пропп в известных монографиях «Морфология сказки» (Ленинград, 1928) и «Исторические корни волшебной сказки» (Ленинград, 1946) предложил новый экспертный язык для описания этого феномена культуры, дистанцируя его от распространенных ранее редукций сказок к «безбожным суевериям народа» и «бесовщине». В СССР политика в отношении к «религиозным суевериям» складывалась противоречиво. С одной стороны, формировались такие инициативы власти, как «Антирелигиозная комиссия при ЦК ВКП(б)» (1922–1929), «Союз воинствующих безбожников» (1925–1947) и тому подобные проекты, направленные на ускорение «отмирания религии». При этом, с другой, с 1 января 1936 г. власти стали официально праздновать запрещавшийся ранее Новый год, начав освоение не столько «религиозной» (церковной, конфессиональной), сколько «волшебной» тематики, когда стали выходить фильмы-сказки («По щучьему веленью», 1938). Упоминавшийся выше Фрэзер уточнял, что слово «магия» обозначает бесконечное собирательное множество этнографических феноменов, сходных между собой тем, что все они выступают как практики и мировоззрение, согласно которому «дикарь почти не различает, в противоположность более развитому человеку, между тем, что естественно и что сверхъестественно», при этом пейоративно оценивая магию, показавшуюся ему «систематической фальсификацией, подделкой естественного закона», оказываясь «ложной наукой и бесплодным искусством» [Фрэзер 1928, 36–37].

Иначе понимал соотношение магии, религии и науки Б. Малиновский, который специально отмечал отличие феномена религиозно-мифического повествования как «живой реальности», наблюдаемой «в поле», от его «мертвых и мумифицированных» собственно «текстовых» форм, сложившихся «в руках писцов, толкователей, ученых священнослужителей и теологов» на их экспертных «языках» [Малиновский 1998, 98]. Он отметил такое явление, как “thrill” («трепет», «мурашки»), которое связано с переживанием «близости незнакомого», выступая «формой обхождения» с тем, что мы признаем «неизвестным» и «таинственным», противопоставляя их «известному» и «освоенному», не редуцируя их, подобно Фрэзеру, к «ложности» и «бесплодности».

В таком контексте привлекают внимание различные академические модели понимания соотношения преемственного развития таких социальных форм отношения личности с мирозданием, как дистанцируемые «магия – религия – наука», поскольку все эти феномены и обозначающие их слова имеют свою историю, выступая, с одной стороны, как лексемы, многозначные слова повседневного общения, тогда как, с другой, как специальные научные термины своих особых «экспертных языков», за каждым из которых закреплено определенное той или иной академической концепцией содержание, обычно фиксируемое в монографиях и статьях.

Современные социальная философия, философское религиоведение, как и философия науки, каждая в своих специализированных терминах, позволяют создавать предельно общие типологические модели сложившихся описаний и интерпретаций того, что благодаря гению Цицерона получило практически общепризнанное сегодня в глобальном сообществе и представленное в Википедии на 235 языках наименование “religio”, обозначая достойные формы служения/поклонения «высшему порядку природы, который называется божественным» [Шохин 2010, 278].

В таком контексте привлекает внимание исследователей длящееся уже более 2000 лет то, что Луман определил как «длительное продуцирование отсутствия консенсуса» в понимании вопроса, что же именно можно считать религией, поскольку в специальных исследованиях действительность описывается различно, однако в контексте глобальной перспективы разработки универсального метаязыка само такое различение экспертных «ракурсов» становится свободно избираемым тем или иным автором [Луман 2009, 267, 270–271]. Таким образом, на этом уровне оказывается, что всегда возможно описывать наблюдаемое не только так, как это делают коллеги, но еще и иначе, поскольку оно открывается каждому наблюдателю в особенных формах.

Один из классиков современной лингвистики Э. Бенвенист заметил, что, «изучая обозначения “священного”, мы обнаруживаем необычайную лингвистическую ситуацию – отсутствие особого термина в общеиндоевропейском языке и одновременно двойное обозначение во многих отдельных языках», поскольку оно несет коннотацию двух видов как 1) «освященное присутствием божества» и 2) «то, соприкосновение с чем для человека запретно» [Бенвенист 1995, 343]. Отмеченная индоевропейская языковая общность распалась около 6000 лет назад, при этом исследователи предпринимают попытки воссоздать соответствующие словари, где не находят эквивалентов лексем «религия» и «наука», но есть «корень № 1206» (magh-; māgh-) в значении «мочь», то есть «обладать силой» [Индоевропейский web].

Дихотомия положительного/отрицательного фиксируется и у Цицерона, поскольку религию как обозначение позитивных феноменов («благоговейное почитание богов»), он начал противопоставлять тому, что называл «суеверием», то есть от негативно воспринимаемого «бессмысленного страха перед богами», включая и магию [Брагова 2017, 39]. В целом можно говорить о различении и противопоставлении «нормативных» и «девиантных» форм культуры, которые связаны еще и с признанием присутствия относительно терпимых форм так называемого «маргинального» характера, когда достойное, нормативное и предписанное религиозное «правоверие», противопоставленное запретному и преступному «суеверию», дополняется своеобразием, к примеру, «детской», «деревенской» и т.п. религиозности как допустимых в определенных социальных рамках при различении «запретного/допускаемого/предписанного» [Дувакин 2013, 7].

Аналогичное дистанцирование положительного и отрицательного значений складывается уже в самом начале использования латинских слов “religiosa”, “religiosus” и т.п., встречающихся в текстах за восемь поколений до Цицерона, начиная, видимо, с комедий Плавта, где они фиксируются не только в общем значении «благочестие», но и в непривычной для нас коннотации с «непозволительностью» [Апполонов 2020, 51]. Для римлян, как и для греков, столетиями почти непрерывно сражавшихся с теми или иными противниками, быть «религиозным» и «благочестивым» означало остро переживать важность скрупулезности в исполнении обязанностей, возложенных на каждого при поддержании не только семейных культов, но и в почитании общих богов города, приносящих победы над врагами.

В таком контексте предпринимались известные попытки создания нового языка описания «богопочитания» как «благочестия», который серьезно изменился в этом контексте, что фиксируется в тексте “Евтифрон”, когда начинается дистанцирование следования «законам отцов» и открывшейся новой перспективе личного выбора подлинного «правоверия» по законам «золотого правила», что только и могло позволить быть действительно «благоверным» и «правильно мыслящим», как, собственно, и переводится слово “Εὐθύφρων”. А.А. Гусейнов отмечал, что в истории «люди в своих

действиях и оценках, не зная Золотого правила», часто интуитивно ведут себя соответственно «его фактической логике» [Гусейнов 2019, 66]. Эти положения известны с глубокой древности как беспристрастная норма интуитивно очевидной универсальной справедливости («правды», «закона», «истины» и т.п.), встречаясь в фольклоре.

Во всех этих контекстах слово “religio” используется для описания осознания и переживания не «веры в сверхъестественное», как порой у нас определяли религию в XX столетии, но «совести» как «со-вести», то есть «совместного знания», важного для каждого представителя “Populus Romanus Quiritium”, который был призван быть преданным почитателем бога Квирина (Quirīnus), древнего покровителя горожан, дающего, согласно традиции “mos maiorum” (обычай предков), Риму победы в войнах. Этому способствовал и идеал должного объединения отдельных индивидов в сплоченное и солидарное целое “Pax Romana”, с тем, что упоминавшийся выше Плавт, современник Пунических войн (Bella Punica, 264–146 гг. до н.э.) с карфагенянами, впервые назвал “Pax Deorum” («мира человека с богами», то есть «жизни индивида в гармонии с незримыми подлинными началами бытия мироздания»), поскольку, как часто считалось в истории, именно на войне выясняется, к кому действительно благоволит «божественное» и кто, соответственно, оказывается подлинно «религиозным», то есть поддерживаемым незримыми силами бытия.

У Плавта, как и у Ксенофана, присутствует образ божества, которое «видит и слышит все, что мы делаем», при этом «за добро… воздаст добром, но и за зло воздаст равной мерой» [Бобровникова 2018, 62]. В таком контексте можно говорить про формирование языка особо выделенного «универсального наблюдателя» как носителя мудрости, о котором «ради исправления нравов» Плавтом была написана пьеса «Пленники» (Captivi), где отмечалось, что господа и рабы, римляне и карфагеняне, описывая действительность традиционно, в духе этноцентризма, дистанцирующего «своих» и «чужих» как «добро» и «зло» («правду» и «кривду»), могут быть описаны и иначе, в статусе равных друг другу «граждан мира» (κοσμολίτης, cosmopolita).

Филологи на своем специальном языке показывают семантическую общность таких лексем, известных с XI столетия, как «волхвъ», «волъшьство», «колдун», «чародѣйствы» и т.п., противопоставляемых как «бѣсовськыи дѣяниа» подлинному миру, описываемому языком церкви [Словарь 1976, 14–16]. НКРЯ показывает, что эти слова присутствуют в русском языке с того же времени (НКРЯ, *Иларион Киевский*. Слово о законе и благодати, 1037–1050), сознательно дистанцируясь от церковной и княжеской «правды/истины». Слово «магия» в отечественных текстах появляется с XVIII в. (НКРЯ, *митрополит Стефан*. Проповеди, 1700–1722). Немного позднее фиксируется и слово «маг» (*Стефан Савицкий*… Подземное путешествїе…, 1762). Они, в свою очередь восходят, к греческому слову “μάγος”, которое впервые, согласно английской версии Википедии, упоминается в «Увещевании к грекам» Климента Александрийского, который, в свою очередь, цитировал Гераклита из Эфеса, самого известного представителя этого греческого полиса, испытывавшего значительное влияние Персии и, очевидно, некоторых “μάγος”. Это слово позднее отмечается у Геродота, выступая в двух значениях – этнонима, то есть названия племени, с одной стороны, и, с другой, религионима, то есть наименования придворных жрецов двора Кира Великого, принявшего зороастризм, который для современного религиоведения не считается тождественным «колдовству». У Климента мы впервые в истории встречаем и термин “ὀρθοδοξία”, которым он еще за два столетия до Вселенских соборов обозначил «людей доброй воли», различая среди них «истинных» и «ложных» («так называемых»), то есть тех, кто, «в отличие от подъяремного скота», работающего, подобно рабам, только из страха наказания, искренне считают, что «должны творить добрые дела, ясно понимая, что делают» [Шуфрин 2013, 236–237].

Для греков, с одной стороны, «магией» именовались культовые практики чужого народа (персов, мидян), но, с другой, такого народа, сам факт военных побед и достигнутое могущество которого, по представлениям того времени, непосредственно доказывали их поддержку со стороны незримых высших сил. У Геродота впервые

встречается слово “θρησκεία” (религия), использованное им за 400 лет до Цицерона для обозначения египетских жреческих практик, но оказавшееся вообще «удобным для обозначения верований и культовой практики» самых разных стран и народов [Бенвенист 1995, 395]. Именно оно стало собирательно применяться в отношении разных «чужеземных культов», при этом теонимы, то есть имена богов эллинов, египтян, латинян и других народов, виделись Геродоту только разными наименованиями одних и тех же фундаментальных «сил/акторов», незримо правящих мирозданием. Это семантическое единство, удачно объясняемое в терминах концепции Лумана, может быть рассмотрено как основание всего многообразия частных культурно-исторических форм феномена религии (включая так называемую «магию») [Luhmann 2013, 3–4].

В XVIII столетии закончилась эпоха «охоты на ведьм», а «волхвов», как и «чародеев», стали квалифицировать как «обманщиков» и «шарлатанов» [Михайлова 2002, 178–179]. В современной культуре «волхвы/маги» коннотируют с персонажами сказок и преданий, наивных переживаний встречи с «волшебным», включая ежегодные новогодние празднества, когда миллионы детей, к примеру, в “Pax Hispanica”, с трепетом ожидают вечер 5 января («День Королей Магов», “Cabalgata de los Reyes Magos” и т.п.), стремясь получить подарки от «волшебников», а не от «обманщиков», с радостью участвуя в «кавалькаде», но не в «бѣсовщине».

Заключение

Философское религиоведение и социальная философия обращают внимание на то, что «невидимизация» характерна для всех мифологически, теологически и философски описываемых реальностей как тех или иных проявлений в действительности присутствия оснований «тайного» и «незримого» бытия. Все они могут манифестироваться символически или образно «воплощаясь» и «визуализируясь» в различных наглядных формах и практиках.

В целом, подводя итог, можно утверждать, что слово «невидимизация» может пониматься как обозначение целого спектра произвольных и непроизвольных явлений, включая 1) теоретический концепт «слепого пятна» (Луман), описывающий феномен, врожденный для любого наблюдателя; 2) феномены, существующие только в воображении (догадки, гипотезы, иллюзии, интуиции, фантазии), как, к примеру, «Шлем Аида», который мог делать невидимыми даже олимпийских богов; 3) переживание «прозрения» от осмысления присутствия «сокровенного» («подлинного» и т.п.) как в себе, так и в мироздании как основания, всегда «скрытого» до его манифестаций и интерпретаций (мифологических, ритуальных, театральных, теологических, метафизических, научных или философских); 4) эмпирические практики и проекты по разработке специальных «технологий скрытности» и маскировки, важных не только для военных, но и для творцов «невидимых» произведений современного искусства; 5) переживание встречи или столкновения с «душой», «совестью», «истиной» и т.п. феноменами, присутствие которых невозможно установить при самом тщательном хирургическом вскрытии. Представляется перспективным дальнейший системный анализ отмеченных социальных явлений.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Аверинцев 1987 – *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Ефрата. Антология древних текстов. М.: Наука, 1987 (Averintsev, Sergey S., *From the Shores of the Bosphorus to the Shores of the Euphrates. Anthology of Ancient Texts*, in Russian).

Бенвенист 1995 – *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов / Пер. с фр. Н.Н. Казанского и др. М.: Прогресс-Универс, 1995 (Benveniste, Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Russian Translation).

Индоевропейский web – Индоевропейский этимологический словарь Покорного / Пер. с нем. URL: https://www.proto-indo-european.ru/dic-pokorny/iew-m.htm (Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Russian Translation).

Луман 1991 – *Луман Н.* Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества // Социо-логос: Социология, антропология, метафизика. Вып. 1: Общество и сферы смысла / Сост. и общ. ред. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. М.: Прогресс, 1991 (Luhmann, Niklas, *Tautology and Paradox in Self-descriptions of Modern Society*, Russian Translation).

Луман 2006 – *Луман Н.* Дифференциация / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Логос, 2006 (Luhmann, Niklas, *Differenzierungen*, Russian Translation).

Луман 2009 – *Луман Н.* Самоописания / Пер. с нем. А. Антоновского, Б. Скуратова, К. Тимофеевой. М.: Логос; Гнозис, 2009 (Luhmann, Niklas, *Selbstbeschreibungen* Russian Translation).

Малиновский 1998 – *Малиновский Б.* Магия, наука и религия / Пер. с англ. А.П. Хомика. М.: Рефл-бук; CEU, 1998 (Malinovsky, Bronislav, *Magic, Science and Religion*, Russian Translation).

Словарь 1976 – Словарь русского языка XI–XVII вв. / Отв. ред. С.Г. Бархударов. Вып. 3. М.: Наука, 1976 (Barkhudarov, Stepan G., ed., *Dictionary of the Russian Language XI–XVII Centuries*, in Russian).

Фрэзер 1928 – *Фрэзер Д.* Золотая ветвь. Вып. 1. Магия и религия. М.: Научное общество «Атеист», 1928 (Frazer, James, *The Golden Bough*, Russian Translation).

Штернберг 1901 – *Штернберг Л.Я.* Тайлор // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: Том XXXIIA (64). СПб.: Семеновская Типо-литография (И.А. Ефрона), 1901 (Sternberg, Lev Ya., *Taylor*, in Russian).

Шуфрин 2013 – *Шуфрин А.М.* Гнозис, Богоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / Пер. с англ. В.Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова, 2013 (Shufrin, Arkady M., *Gnosis, Epiphany, Deification: Clement of Alexandria and His Sources*, Russian Translation).

Luhmann, Niklas (2013) *Theory of Society. Vol. 2*, Stanford, California.

Ссылки – References in Russian

Апполонов 2020 – *Апполонов А.В.* Понятие “religio” в западноевропейской философской, правовой и теологической мысли от римской античности до раннего Нового времени. Дис. … докт. философских наук. М.: РАНХиГС, 2020.

Апполонов 2021 – *Апполонов А.В.* Родни Старк, субъективная религиозность и затянувшееся прощание с теорией секуляризации // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5. № 3. С. 101–112.

Бараш, Антоновский 2019 – *Бараш Р.Э., Антоновский А.Ю.* Человек бунтующий, будь видимым или умри! К визуализации семантики протестно-сетевой коммуникации // Праксема. Проблемы визуальной семиотики. 2019. № 4 (22). С. 36–59.

Бобровникова 2018 – *Бобровникова Т.А.* Одна назидательная пьеса Плавта // HYPOTHEKAI. 2018. № 2. С. 54–63.

Брагова 2017 – *Брагова А.М.* Цицерон о суеверии // Juvenis Scientia. 2017. № 4. С. 39–41.

Гусейнов 2019 – *Гусейнов А.А.* Золотое правило в античной культуре // Ведомости прикладной этики. Вып. 53. 2019. С. 66–73.

Давыдов 2020 – *Давыдов И.П.* Религиоведческие аспекты постструктурной антропологии Эдуарду Вивейруша де Кастру (постмодернизм как язык описания мифологической действительности индейцев Амазонки: симулякры трикстера в шаманизме) // Концепт: философия, религия, культура. 2020. Т. 4. № 1 (13). С. 84–94.

Дувакин 2013 – *Дувакин Е.Н.* Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре. М.: РГГУ, 2013.

Забияко 2022 – *Забияко А.П.* Факторы формирования символического поведения: региональный аспект // После постпозитивизма: сборник научных статей. Материалы Третьего международного конгресса Русского общества истории и философии науки (Саратов, 8–10 сентября 2022 г.) / Науч. ред и сост. Касавин И.Т. и др. М.: Русское общество истории и философии науки, 2022.

Михайлова 2002 – *Михайлова Т.В.* Русское законодательство в отношении колдовства: правовая база русских колдовских процессов второй половины XVIII века и ее специфика // Антропология. Фольклористика. Лингвистика. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2002. С. 170–193.

Орлов 1996 – *Орлов Е.В.* Кафолическое в теоретической философии Аристотеля. Новосибирск: Наука, 1996.

Такахаси, Аринин, Погодина (2021) – *Такахаси С., Аринин Е.И., Погодина И.В.* Межкультурная коммуникация в сфере конфессионально-правовых отношений (моменты общего и особенного в России и Японии) // Концепт: философия, религия, культура. 2021. Т. 5. № 4. С. 158–171.

Шохин 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М, ИФ РАН, 2010.

Яблоков 2024 – *Яблоков И.Н.* О концептуализации религиоведения как отрасли знания // Studia religionis. Статьи разных лет. МГУ им. М.В. Ломоносова. Философский факультет. М.: Издатель А.В. Воробьев, 2024.

References

Apollonov, Alexey V. (2020) *The Concept of "Religio" in Western European Philosophical, Legal and Theological Thought from Roman Antiquity to the Early Modern Period*, DSc in Philosophy Dissertation, Institute of Public Administration and Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow (in Russian).

Appolonov, Alexey V. (2021) "Rodney Stark, Subjective Religiousness and a Prolonged Farewell to Secularization Theory", *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, Vol. 5, No. 3, pp. 101–112 (in Russian).

Barash, Raisa E., Antonovsky, Alexandr Yu. (2019) "Rebellious Man, Be Visible or Die! Towards Visualization of Semantics of Protest-Network Communication", *Praksema. Problemy Vizualnoi Semiotiki*, Vol. 4 (22), pp. 36–59 (in Russian).

Bobrovnikova, Tatyana A. (2018) "One Edifying Play by Plautus", *HYPOTHEKAI*, Vol. 2, pp. 54–63 (in Russian).

Bragova, Arina M. (2017) "Cicero on Superstition", *Juvenis Scientia*, Vol. 4, pp. 39–41 (in Russian).

Davydov, Ivan P. (2020) "Aspects of Post-Structural Anthropology of Eduardo Viveiros de Castro (Postmodernism as a Language of the Description of Amazonian Tribes' Mythological Reality: the Trickster's Simulacra in Shamanism)", *Concept: Philosophy Religion Culture*, Vol. 4, No. 1 (13), pp. 84–94 (in Russian).

Duvakin, Evgeny N. (2013) *Forbidden / Allowed / Prescribed in Folklore*, Russian State University for the Humanities Publ., Moscow (in Russian).

Guseinov, Abdusalam A. (2019) "The Golden Rule in Ancient Culture", *Vedomosti Prikladnoj Etiki*, Iss. 53, pp. 66–73 (in Russian).

Mikhailova, Tatyana V. (2002) "Russian Legislation Regarding Witchcraft: the Legal Basis of Russian Witchcraft Trials of the Second Half of the 18th Century and Its Specificity", *Anthropology. Folklore Studies. Linguistics*, European University in St. Petersburg Publ., Saint Petersburg, pp. 170–193 (in Russian).

Orlov, Evgeny V. (1996) *Catholic in the Theoretical Philosophy of Aristotle*, Nauka, Novosibirsk (in Russian).

Takahashi, Sanami, Arinin, Evgeny I., Pogodina, Irina V. (2021) "Intercultural Communication in Confessional Legal Relations (Common and Particular in Russia and Japan)", *Concept: Philosophy, Religion, Culture*, Vol. 5, No. 4, pp. 158–171 (in Russian).

Shokhin, Vladimir K. (2010) *Philosophy of Religion and Its Historical Forms (Antiquity – the End of the 18th Century)*, Alfa-M, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (in Russian).

Yablokov, Igor N. (2024) "On the Conceptualization of Religious Studies as a Branch of Knowledge", *Studia Religionis. Articles from different years / Lomonosov Moscow State University. Faculty of Philosophy*, Publisher A.V. Vorobyov, Moscow (in Russian).

Zabiyako, Andrey P. (2022) "Factors in the Formation of Symbolic Behavior: Regional Aspect", Kasavin, Ilya T., et al., eds., *After Postpositivism: Collection of Scientific Articles. Proceedings of the Third International Congress of the Russian Society for the History and Philosophy of Science (Saratov, September 8–10, 2022)*, Russian Society of History and Philosophy of Science, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

АРИНИН Евгений Игоревич –
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой философии
и религиоведения Владимирского
государственного университета
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

ГЛАГОЛЕВ Владимир Сергеевич –
доктор философских наук, профессор кафедры
культурологии и религиоведения Северного
(Арктического) федерального университета
им. М.В. Ломоносова; почетный профессор
Московского государственного института
международных отношений.

Author' Information

ARININ Evgenij I. –
DSc in Philosophy, Professor,
Head of the Department of Philosophy and Religious
Studies of the A.G. and N.G. Stoletov
Vladimir State University.

GLAGOLEV Vladimir S. –
DSc in Philosophy, Professor of the Department
of Cultural and Religious Studies
of the M.V. Lomonosov Northern (Arctic)
Federal University; Professor Emeritus
of the Moscow State Institute of International
Relations.

МАРКОВА Наталья Михайловна –
кандидат философских наук, доцент
кафедры философии и религиоведения
Владимирского государственного университета
им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.

СИЛАНТЬЕВА Маргарита Вениаминовна –
доктор философских наук, профессор,
заведующая кафедрой философии
им. А.Ф. Шишкина Московского государственного
института международных отношений.

MARKOVA Natalya M. –
CSc in Philosophy, Associate Professor
of the Department of Philosophy and Religious
Studies of the A.G. and N.G. Stoletov
Vladimir State University.

SILANTIEVA Margarita V. –
DSc in Philosophy, Professor, Head
of the A.F. Shishkin Department of Philosophy
of the MGIMO University.

География религии в России*

© 2025 г. А.П. Забияко

Амурский государственный университет,
Благовещенск, 675027, Игнатьевское ш., д. 21.

E-mail: sciencia@yandex.ru

Поступила 28.04.2025

Религия как духовное явление существует во внутреннем мире человека. В своих объективированных формах религия существует за пределами субъективной реальности. Объективированные формы присутствия религии в земном мире изучают многие науки. К таким наукам относится география религии, объектом которой является религиосфера как одна из систем, образующих географическую оболочку земли, а предметом – организация религии в географическом пространстве. Эта наука прошла большой путь и в настоящее время активно развивается под влиянием как региональных, так и глобальных демографических, миграционных и иных факторов. Российская наука имеет большой опыт изучения пространственной организации религий. Трудами отечественных географов, этнографов, археологов, религиоведов, социологов, картографов выстроена на большом эмпирическом фундаменте современная междисциплинарная конструкция российской географии религии. Общие закономерности, результаты и темпы развития географии в России соответствуют общеевропейским тенденциям.

Ключевые слова: география религии, религиозная топография, география, религия, религиоведение, религиозный фронтир, религиозный ландшафт, религиосфера.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-127-142

Цитирование: *Забияко А.П.* География религии в России // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 127–142.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00807, https://rscf.ru/project/24-18-00807/.

Geography of Religion in Russia*

© 2025 Andrey P. Zabiyako

Amur State University, 21, Ignatievskoe sh., Blagoveshchensk, 675027, Russian Federation.

E-mail: sciencia@yandex.ru

Received 28.04.2025

Religion as a spiritual phenomenon exists in the inner world of man. In its objectified forms, religion exists beyond subjective reality. Objectified forms of the presence of religion in the earthly world are studied by many sciences. Geography of religion is one of such sciences. Its object is the religious sphere (religiosphere) as one of the systems that form the geographic shell of the earth, and its subject is the organization of religion in geographic space. This science has come a long way and is currently actively developing under the influence of both regional and global demographic, migration and other factors. Russian science has extensive experience in studying the spatial organization of religions. The works of Russian geographers, ethnographers, archaeologists, religious scholars, sociologists, and cartographers have built a modern interdisciplinary structure of Russian geography of religion on a large empirical foundation. General patterns, results, and rates of development of geography in Russia correspond to pan-European trends.

Keywords: geography of religion, religious topography, geography, religion, religious studies, religious frontier, religious landscape, religiosphere.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-127-142

Citation: Zabiyako, Andrey P. (2025) “Geography of Religion in Russia”, *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 127–142.

Религия – явление духовного порядка, она рождается и существует в душе, психике, ментальности как особая реальность, распространяющая свои эманации практически на всю область духовной жизни – философию, искусство, этику, обыденные представления и переживания и т.д. В другом модусе эта духовная формация существует вне мира идеальных объектов, будучи объективированной в материальной и социальной предметности человеческой жизни. Формами такой объективации занимаются многие науки – археология (культовые сооружения), этнография (ритуалы), социология (религиозные группы) и др. К их числу относится география религии, объектом которой является религиосфера как одна из систем, образующих географическую оболочку земли, а предметом – организация религиосферы, ее динамика и взаимосвязи с другими системами географического пространства: физическими, социальными, экономическими и культурными [Забияко 2025].

Российская наука имеет большой опыт изучения пространственной организации религий. Пока этот опыт не нашел полноценного освещения. В западных публикациях указаний на российские исследования почти нет. В русскоязычных изданиях авторы ограничивается скупыми упоминаниями о начинаниях XIX в., редкими ссылками на отдельные инициативы советской эпохи и описаниями единичных результатов последних десятилетий [Сафронов 1998; Шведова 2015; Горохов 2019, Горохов 2020; Захаров 2020; Погасий 2025]. Целью нашего исследования является частичное восполнение этого пробела.

* The study was supported by the grant of the Russian Science Foundation No. 24-18-00807, https://rscf.ru/project/24-18-00807/

Первые опыты описания религии в формах ее присутствия в географическом пространстве появляются в культурах Древнего мира в виде исторических, географических, религиозно-мифологических, философских сочинений. В содержательном отношении эти сочинения в основном представляют собой религиозные топографии – описания местоположения религиозных объектов. Европейская средневековая мысль наследовала этой традиции, развивая ее в новых литературных жанрах и богословских интерпретациях.

В России традиции формирования географии религии уходят в Древнюю Русь. Древнерусское сознание вместе с христианством вобрало и переработало европейское, прежде всего – византийское, знание о мире. В соответствии с общими для Средневековья традициями описаниями земель, народов и верований в «Повести временных лет» (начало XII в.) изложены сведения о славянских и неславянских народах с указанием, что все они «имели свои обычаи, и законы своих отцов, и предания, и каждые – свой нрав»; летописцем отмечены брачные, погребальные, семейные обычаи, пищевые запреты [Повесть… 1978, 25–33]. При описании Русской земли указаны церкви, монастыри, места чудесных и иных религиозно значимых событий. Эта традиция сохранялась в следующих древнерусских летописаниях и других произведениях. «Многочисленные упоминания различных географических точек… далеко не случайны. Древнерусский писатель как бы стремится отметить побольше различных мест совершившимися в них историческими событиями. Земля для него свята, она освящена этими историческими событиями. <…> Эти священные места – как бы маяки, населяющие Русскую землю. Пространство как бы нуждается в том, чтобы оно было как можно больше населено историческими воспоминаниями и церковными реликвиями. <… > Священные места в Русской земле представляются автору как некие возвышенности, вышки, созданные людьми. Они расставлены по всей Русской земле» [Лихачев 1978, 10]. К «Повести временных лет» своим идейным строем и описаниями святых мест примыкает «Киево-Печерский патерик».

Одновременно с «Повестью временных лет» появляется «Житие и хождение игумена Даниила из Русской земли». Написанное в жанре рассказов о паломничестве, оно включило подробное описание связанных с библейской историей мест – церквей, пещер, рек, гор, жертвенников, памятных крестов и т.д., которые встретил в Святой земле автор [Хождение… 1997]. Оно стало образцом для десятков других русских произведений, сходных с западноевропейскими итинериариями – сочинениями о путешествиях пилигримов.

К важным в плане описания не только христианских святых мест, но и индуистских, мусульманских культовых мест относится «Хождение за три моря» Афанасия Никитина (середина XV в.). В нем тема паломничества уже не звучит, содержание приобретает характер путевых заметок – травелога. В дальнейшем сочинения в жанре травелога в России, как и на Западе, составят большой источниковый пласт для географии религии.

Содержательной формой фиксации религиозных фактов в географическом пространстве являются агиографические сочинения. Как правило, деятельность подвижников – будущих святых – тесно увязана с местностью, что обычно отражено в их именах. В житиях, особенно ранних, много вымысла, сведений легендарного характера, противоречий в редакциях текстов. Однако уже в одном из первых житий – «Житии Авраамия Ростовского» (около XI в.), основателя Авраамиева Богоявленского монастыря, «…в сказании о борьбе Авраамия с ростовским язычеством и основании монастыря сквозь легендарные черты просматриваются исторические факты» [Ключевский 1988, 35]. В житиях часто встречаются сведения о строительстве святыми церквей в тех местах, где они проповедуют. Так, в житии Стефана Пермского указано, что он отстроил церковь близ устья Выми, при впадении ее в Вычегду. Нередко деяния подвижника направлены на изменение природного ландшафта, в результате чего жития отмечают появление новых объектов – местных святынь (источники и т.д.). Многие жития посвящены миссионерам, в таких текстах отражены культовые места нерусского

населения, на которое обращена деятельность проповедника. Известно, что связанные с деятельностью святых места нередко на протяжении столетий остаются объектами общерусского или местного культа, маркируя религиозный ландшафт территории. Они обрастают фольклорными нарративами, дополняющими жития. Ярким примером тому является источник преподобного Давида, Серпуховского чудотворца, в селе Талеж.

По мере укрепления государственности в XVI–XVII вв. и расширения пределов Русского царства большое значение власти уделяют учету русского и нерусского населения, его вероисповедной принадлежности, местам отправления культовых действий. Эти сведения фиксируют в росписных списках, расспросных речах, отписках, челобитных и других государственных документах. Такие документы, требовавшие точности и правдивости, являются вполне достоверным источником. Они – хорошее подспорье для реконструкции исторического религиозного ландшафта. Так, например, дело обстоит с установлением местонахождения Албазинского Спасского монастыря [Забияко, Трухин 2021].

Таким образом, к началу XVIII в. в России в общем европейском русле описания народов и религий сложилась источниковая база для будущей географии религии. По составу источников, их жанровому разнообразию и степени информативности она вполне соответствовала письменным традициям других развитых стран Европы. В дальнейшем она будет пополняться текстами как в сложившихся жанрах, так и в новых, все более тяготеющих к произведениям научного характера.

В XVIII в. в России возникают отрасли научного знания, непосредственно связанные с тем, что позднее будет названо географией религии. В 1719–1727 гг. на основании указа Петра I в Сибири вела исследования первая комплексная научная экспедиция под руководством Д.Г. Мессершмидта. Помимо большого объема сведений о «царствах природы» Мессершмидт и его сотрудники собрали данные о религиозных объектах – курганах, «каменных бабах» (антропоморфных изваяниях), святилищах, петроглифах и т.д. Местонахождения объектов отмечены в полевых дневниках, объекты зарисованы, некоторые из них – в окружающем ландшафте; в отдельных случаях для точности фиксации приложен точный план местности [Савинов, Тункина 2022, 108–109]. Экспедиция Мессершмидта является первым и вполне успешным опытом научного описания религиозных объектов в географическом пространстве и картографирования территорий с целью фиксации религиозных объектов. С нее начинается география религии в России.

Документирование религиозных объектов в географическом пространстве было продолжено в ходе Второй Камчатской экспедиции (1733–1743), организованной Императорской академией наук, в задачи которой входили не только естественнонаучные исследования. Этнографические задачи разъяснены в «Инструкции», выданной Академией наук Г.Ф. Миллеру и названной «О истории народов». В ней содержатся пункты, имеющие прямое отношение к изучению религий в этногеографическом контексте: «…наблюдать надобно, где будут пределы каждого народа, какие границы и не разных ли происхождений и разных родов народы между собою смешаны, или нет»; «Какая есть в каждом народе вера и имеют ли они какую-нибудь естественную? и какое понятие имеют о боге и о вещах, до спасения принадлежащих, и какие наблюдают обряды при своем богослужении»; «Должно примечать обычаи и обряды народные, домашние и брачные и проч.»; «Все всякого рода останки, древние монументы, сосуды древние и новые, идолы… отчасти в точность списываемы… должны быть» [Миллер 1937, 460–461]. В итоге участниками Академического отряда экспедиции задокументирован большой объем данных о верованиях и религиозных объектах на разных сибирских территориях, выполнены копии в ландшафте, сняты планы культовых мест. Так, геодезистом В.М. Шишковым в 1737 г. выполнены план буддийского монастыря в Аблайхите в окружении гор, план дворца и чертежи постройки, их копии вошли в материалы экспедиции [Бородаев и др. 2010]. Документирование и картографирование российскими участниками экспедиции религиозных объектов в географическом пространстве не уступало по уровню европейским достижениям. Многие материалы уже

во второй половине 1740-х гг. были переведены и опубликованы, войдя в общеевропейский фонд географии религии.

Копии геодезиста В.М. Шишкова были сделаны по заданию В.Н. Татищева, влиятельного сановника, который использовал свои властные полномочия для сбора материала к «Истории Российской» и научных целей в области географии. В 1737 г. он представил в Академию наук опросник, сходный с «Инструкцией» Г.Ф. Миллера, но более подробный, особенно в части религии. По замыслу Татищева, собранные на основе опросника сведения были необходимы как приложение для «ландкарт» территорий России. Более 70 из 198 сформулированных вопросов относятся к религии [Татищев 1950]. Научный проект В.Н. Татищева нацелен на составление географических карт с прилагаемым к каждой описанием, включающим детальные религиозные характеристики населения. Отдельные результаты сборов попали в «Историю Российскую» [Татищев 1768, 576–600]. В этом произведении в разделе «О Географии вообще и Русской» представлена классификация географических знаний на отрасли, в которой заложены предпосылки к выделению географии религии в особую область [Татищев 1769, 500–501]. Труды В.Н. Татищева являлись одной из наиболее передовых для своего времени европейских программ развития исследований в области географии религии.

В XIX – начале XX в. исследования в области географии религии были продолжены по линии государственных ведомств, Академии наук, Русского географического общества (РГО), Корпуса военных топографов, трудами других научных обществ и отдельных ученых, таких как И.Е. Попов-Вениаминов – православный священник, миссионер, исследователь северо-востока Евразии и Северной Америки. С 1824 г. вплоть до 1850-х гг. он совмещал деятельность священника со сбором сведений о географии, народах, их языках, религиях огромного региона. Многие годы его исследования охватывали Алеутские острова, острова Прибылова, остров Баранова и ряд других территорий Русской Америки, где обитали алеуты, тлинкиты (калоши), русские и другие этнические группы. Тут были написаны «Записки об островах Уналашкинского отдела» (1840 г.) и иные труды. «Поразительно прежде всего обилие, полнота, разнообразие сообщаемых здесь сведений: 15-летние систематические наблюдения при хорошем знании местных языков дали свои плоды. Описание алеутов в труде Вениаминова охватывает все стороны их жизни, начиная от телесных качеств, национального характера, “способностей”, языка и до подробной характеристики их хозяйств, материальной культуры, общественного быта, верований, народных знаний и народного творчества. <…> Главное достоинство труда – это чисто исследовательский, научный стиль его. Перед нами отнюдь не куча сырого фактического материала… Напротив, все излагаемые факты осмыслены, взвешены, освещены общей концепцией» [Токарев 1966, 153].

В отношении верований суть этой концепции заключена в идее обусловленности религии суровыми природно-климатическими условиями. Опасное северное море, ледяные ветра и бури, животворный солнечный свет, киты, «бобры» (каланы) и другие морские обитатели, китобойный и рыбный промысел – эти обстоятельства жизни определяют религию народов Берингии. В своей основе концепция И.Е. Попова-Вениаминова соответствует теории географического детерминизма, которая получила широкое распространение в географии религии и экологи религии [Забияко 2015]. За выдающийся вклад в географию, лингвистику, этнографию И.Е. Попов-Вениаминов (митрополит Иннокентий) был избран в члены Академии наук (1857 г.) и Русского географического общества (1869 г.). Его научные труды еще при жизни ученого были переведены на несколько европейских языков.

По мере расширения границ России, обустройства новых территорий большую работу по упорядочению сведений о природе, населении, языках, религиях проводили многие государственные учреждения. Министерство внутренних дел, которое в XIX в. выполняло широкий круг обязанностей (правопорядок, почта, ветеринария, т.д.), занималось также рядом задач в области религиозного устроения государства. В ряде

публикаций повторяется восходящее к диссертации С.Г. Софронова утверждение, что МВД инициировало разработку конфессиональных карт с «фискальной целью» – для «отслеживания» влияния инославных вероисповеданий [Сафронов 1998, 5; Шведова 2015, 118; Погасий 2025, 10–11]. Это утверждение, не имеющее опоры в первоисточниках, например в «Своде учреждений и уставов Управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных» (1857 г.), лишь в малой степени верно.

Одной из первых конфессиональных карт в России является карта А.Ф. Риттиха. В 1859–1864 гг. А.Ф. Риттих, сотрудничая с МВД, на основании статистических документов подготовил «Атлас народонаселения Западно-Русского края по исповеданиям». Согласно вводному тексту, составление «Атласа» было начато в 1859 г. для «осмотра и возобновления ветхих церквей в усадьбах помещичьих», то есть в целях ремонта старых и строительства новых православных церквей. Также осуществлен учет вероисповедного состава населения девяти западных губерний. Всего было выявлено 10 659 712 душ обоего пола. Из них: православных – 62,56%, римо-католиков – 24,7%, иудеев – 11,07%, старообрядцев – 0,98%, протестантов – 0,62%, магометан – 0,06%. В этническом отношении: русских – 67,2%, евреев – 11,07%, поляков – 8,86%, литовцев – 6,01%, литовцев-жмуди 4,29%, латышей – 1,75%, молдаван – 0,39%, немцев – 0,32%, татар – 0,06%. Как указывает Риттих, «составленный не по голословным и гадательным предрешениям, только искажающим истину, но на основании самых точных и несомненных данных, Атлас по вероисповеданиям служит лучшим опровержением лживых понятий, распространяемых недоброжелателями России о народном составе нашего западного края, который несмотря на отпечаток, оставленный на нем иноверным и иноплеменным владычеством, составляет в религиозном, племенном и историческом отношениях неотъемлемую, органическую часть Русского Государства» [Риттих 1864, 1]. За русским текстом следовал полный перевод введения на французский – язык международных документов. Конфессиональная карта А.Ф. Риттиха не имела отношения к «фискальной цели». Она была направлена на решение научных задач – объективного учета численности конфессиональных групп, их распределения на территории, сравнительного статистического анализа и установления исторической правды в отношении этноконфессионального состава западных территорий России.

В целях соблюдения прав и обязанностей неправославных исповеданий в 1810 г. был учрежден Департамент духовных дел иностранных исповеданий, который в разные годы входил в Министерство внутренних дел и Министерство народного просвещения. С XVII в. количество неправославных исповеданий и численность их последователей росли по мере увеличения перешедших в российское подданство или на службу иностранцев (протестантов, католиков и других), а также расширения границ страны. При Петре I и Екатерине II этот процесс ускорился. Екатерина II издала ряд нормативных актов, в том числе «Наказ» (1767 г.), в которых утверждалось право народов на свободу вероисповедания. Во избежание межконфессиональных конфликтов в 1773 г. Синод издал документ с характерным названием – «Указ Синода о терпимости всех вероисповеданий и о запрещении всем Архиереям вступать в разные дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, предоставляя все сие светским начальствам». Учрежденный Александром I светский орган – Департамент духовных дел иностранных исповеданий – согласовывал деятельность неправославных общин с российским законодательством, включая имущественные отношения, вопросы землеотвода под культовые сооружения, определения границ свободной миссионерской деятельности и т.д. Для этих целей Департамент подготовил карты конфессий – «Атлас карт Евангельско-лютеранских, католических и других колоний, расположенных на территории Европейской России» (1855 г.), «Карта Римско-католической епархии» (1857 г.) и др.

Помимо Департамента картографированием конфессионального пространства занимались другие учреждения. Центральным статистическим комитетом издана «Карта епархий Православной Русской церкви. Европейская Россия», составитель –

А. Добряков, а также «Карта Закавказского края с показанием границ губерний, уездов, участков, сельских обществ и распределения населения по вероисповеданию», составитель – Е. Кондратенко. Подобные карты изданы по нескольким губерниям России. «Статистический атлас» картографа А.А. Ильина включал общую «Карту вероисповеданий Европейской России» (1874 г.). В подготовке ряда карт участвовало Русское географическое общество.

Морское ведомство в 1855 г. под руководством великого князя Константина Николаевича, председателя РГО, организовало ряд экспедиций по изучению «народной жизни». Европейская часть России была распределена по бассейнам рек. Изучать население Русского Севера был направлен С.В. Максимов – в будущем выдающийся этнограф, собиравший сведения по программе, близкой программе В.Н. Татищева. Результаты сборов публиковались в выпусках «Морского сборника». «Эти труды вознаграждены были богатыми результатами, совершенно изменившими вид русской этнографии» [Пыпин 1891, 61]. Далее работа десятилетиями продолжалась усилиями общероссийских, а также городских и губернских научных обществ и отделений РГО. Наряду с прочим богатейшим материалом были собраны районированные данные о народном православии и русском язычестве, бесценные по своему значению.

РГО организовало десятки экспедиций, в задачи которых входило определение мест проживания этнических групп, их религиозных верований и практик. Так, в 1855 г. на Амур был направлен Р.К. Маак. По заданию Академии наук в эти же годы Амурском крае работал Л.И. Шренк. На страницах их публикаций зафиксированы границы стоянок и кочевок тунгусов, их религиозные особенности. В 1870–1871 гг. по заданию РГО маршрутами по Маньчжурии, Приамурью и Приморью прошел П.И. Кафаров (архимандрит Палладий), фиксировавший на своем пути географические, археологические, религиозные объекты. За вклад во всестороннее изучение дальневосточных территорий он был в 1873 г. награжден золотой медалью РГО. В эти же годы дальневосточные территории изучал в составе топографических экспедиций А.Я. Максимов, офицер, этнограф и писатель, оставивший в своих произведениях описания местонахождений кумирен и других культовых объектов, а также верований «инородческого населения края». В 1897–1902 гг. на северо-востоке Евразии и Аляске работала Северо-Тихоокеанская экспедиция, в состав которой входили крупные этнографы, американские (Ф. Боас, Б. Лауфер и др.) и российские (В.И. Богораз, В.И. Йохельсон и др.). В ходе изучения религий были собраны районированные данные о шаманизме, промысловых и погребальных культах, мифологии палеоазиатских и тунгусских народов побережья Тихого океана.

Приуроченные к географическому пространству Приамурья и Приморья описания верований местных народов содержатся в материалах экспедиций В.К. Арсеньева. Большая работа, включающая описание территорий расселения этнических и конфессиональных групп (русских, китайцев, корейцев, японцев), была проведена Амурской экспедицией Н.Л. Гондатти в 1910–1911 гг. Экспедиции С.М. Широкогорова в Забайкалье, Амурский край и Маньчжурию (1912–1917) установили границы расселения, миграции и религиозные особенности тунгусских групп огромного региона. Сходную деятельность вели на Дальнем Востоке и северо-востоке Китая «Общество изучения Амурского края» (Владивосток) и «Общество русских ориенталистов» (Харбин), в состав которых входили географы, историки, археологи, этнографы [Забияко 2016].

Переселенческое управление Главного управления землеустройства и земледелия подготовило фундаментальный труд «Азиатская Россия», включавший, кроме прочего, статистические и этнографические описания народов и раздел «Религия и вероисповедный состав населения» [Азиатская Россия 1914, 200–242]. Отдельным приложением вышел «Атлас Азиатской России», в котором представлена 71 карта, в том числе карты «Православные епархии Азиатской России» и «Распределение населения Азиатской России по вероисповеданиям» с указанием характеристик и численности этноконфессиональных групп.

В центральноазиатских регионах России и сопредельных стран русскими учеными были проведены масштабные экспедиции, в задачи которых входила фиксация религиозных групп населения. Так, Н.М. Пржевальский в ходе путешествия в Восточный Туркестан к озеру Лобнор (1877–1878 гг.) первым из европейских исследователей описал не только ландшафтно-климатические особенности региона, его флору и фауну, но также группы мусульманского населения и местопребывание староверов, «явившихся в эту глушь Азии, вероятно, искать обетованную страну – Беловодье» [Пржевальский 1947, 57]. В Монголии и Западном Китае пролегали маршруты экспедиций Г.Н. Потанина, в ходе которых производились не только топографические съемки (при содействии военного топографа П.А. Рафаилова) и изучение биосистем, но также этнографические, фольклорные сборы (с участием А.В. Потаниной), отражающие религиозный ландшафт территорий. В итоге в разные конфессиональные цвета были закрашены на карте «белые пятна» религиозного ландшафта Центральной и Восточной Азии.

Значительную роль в организации полевых исследований сыграл созданный в 1903 г. Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. Согласно «Уставу», он имел цель «всячески содействовать изучению сохранившихся памятников, как вещественных, так и духовных, в соответствующих странах», а также систематизации этнографического изучения народностей [Устав 1903, 1]. В состав Комитета входили представители Русского географического и Археологического обществ, Академии наук, министерств и ведомств.

Одним из поддержанных Комитетом начинаний была этнографическая экспедиция в Корею Н.И. Конрада – в будущем крупного востоковеда и философа. Полевые исследования Конрад проводил в 1914–1916 гг. преимущественно в северной части Корейского полуострова, примыкавшей к российскому Приморью. Помимо этнографических и археологических наблюдений он собрал районированные данные о шаманизме, культе предков, святилищах, 27 конфуцианских храмах и другие сведения, относящиеся к пространственной организации корейских верований и практик [Конрад 1996].

В первой половине февраля 1917 г. в условиях Первой мировой войны Академией наук была создана Комиссия по изучению племенного состава населения России. В ее состав были включены крупные специалисты в области религиоведения – С.Ф. Ольденбург, В.В. Бартольд, Л.Я. Штернберг и др. Суть деятельности Комиссии заключалась в четкой территориальной фиксации расположения этнических групп в приграничных районах России в целях дальнейшего использования этих данных при проведении послевоенных границ с учетом этнического фактора. Во второй половине 1917 г. «задачи Комиссии расширились, и она занялась определением и картографированием районов распространения народностей России главным образом на основании данных языка и отчасти религии, бытовых особенностей и объективного самосознания или самоопределения отдельных народностей, а также особенностей их физического типа (данных антропологических)» [Постоянная Комиссия 1925, 1]. Согласно «Инструкции к составлению племенных карт», к каждой карте прилагалась объяснительная записка, в которой указывались «статистические данные о количестве отдельных народностей и их религии» [Инструкция 1917, 9]. Создание «племенных карт» разных областей страны выступало, таким образом, разновидностью составления «конфессиональных карт». После 1917 г. деятельность Комиссии была продолжена с сохранением задач конфессионального картографирования.

К дореволюционным трудам большого теоретического размаха относятся сочинения В.И. Ламанского в области геополитики. Русский мыслитель выделил в Евразии части – «миры», отличающиеся по «географическим, этнологическим и историко-культурным особенностям»: прежде всего, «азиатский», «романо-германский», «греко-славянский» миры. Значительную роль в их формировании и истории играли географические условия и религиозные факторы – деление на западное и восточное христианство, другие религии [Ламанский 1892].

Таким образом, в дореволюционный период изучение пространственной организации религии, взаимосвязей между конфессиями, этносами, географической средой освоило фактически всю религиосферу России в ее широком многообразии – от православия до шаманизма. К 1917 г. были достигнуты крупные результаты в районировании религий, определении их этнического состава и численности последователей. В основе исследований лежали передовые методики научной реконструкции религиозного пространства и его картографирования. Уровень российских научных знаний в области географии религии соответствовал общему уровню мировой науки.

В середине 1920-х гг. эти исследования были продолжены. Перед государством и наукой стояли задачи глубокого переустройства политических и социально-экономических основ страны, этнической и идеологической ситуации. Решение этой задачи было невозможно без знаний о состоянии религиозности в регионах и стране в целом. В это время в научной среде еще трудились многие крупные ученые дореволюционной школы – В.Г. Богораз, Л.Я. Штернберг, В.К. Арсеньев и другие. На местах сохранялись кадры краеведов, связанных в прошлом с полевыми исследованиями Академии наук, РГО, музеев. Среди ученых нового поколения выделялся Н.М. Маторин – крупный религиовед и организатор науки.

Н.М. Маторин начал свою научную деятельность в середине 1920-х в Ленинградском государственном университете под руководством Л.Я. Штернберга, чьи интересы были сосредоточены на изучении «живых религий». В конце 1920-х он работал в Государственной Академии истории материальной культуры, Институте по изучению народов СССР, в 1934 г. возглавил Музей истории религии АН СССР (МИР, Ленинград). В эти годы Маторин создал из своих сотрудников и добровольных помощников – географов, этнографов, музейщиков – большую группу (секцию) по изучению религиозной ситуации в стране. В Москве под его руководством работала группа при Центральном антирелигиозном музее, в регионах – в Воронеже, Чебоксарах, Калинине, в национальных республиках и областях – действовала сеть корреспондентов.

В круг важнейших задач, помимо сбора этнографических сведений, входило составление «религиозных бытовых карт районов». Составление этих карт включало территориальную фиксацию верований и религиозных объектов. В составленной в качестве пособия для полевой работы «Программе для изучения “православного язычества” (религиозный синкретизм среди принявших православие народов СССР, “двоеверие”)» (27 июня 1929 г.) указывается: «К материалам программы чрезвычайно важно приложить религиозно бытовые карты района изучения, с указанием всех церквей, монастырей и часовен, как ныне функционирующих, так и закрытых (пометив год закрытия, нужно отметить условным знаком те места, где по преданию церковь поставлена на месте древнего мольбища, где это возможно установить). Соответственными условными знаками… должны быть отмечены священные камни, источники, озера, пещеры, деревья и рощи; могилы «народных святых», местонахождение мощей, различных реликвий (должны быть перечислены). <…> Сведение всех этих карт воедино должно дать карту “православного язычества” у народов СССР. Снимая верхний христианский слой, мы с небольшими погрешностями получаем и карту старых языческих мольбищ. По типу указанной карты можно составлять и карты для иллюстрации чисто языческих культов ислама, католицизма и т.д.» [Шахнович, Чумакова 2012, 195]. Таким образом, научный коллектив Маторина занимался непосредственно тем, что является предметом географии религии, – изучением организации религии в географическом пространстве и картографированием религиосферы.

«Одним из свидетельств серьезной работы по изучению религий в СССР является “Систематический указатель вероучений (религий) и антирелигиозных группировок”, подготовленный сотрудниками МИР. Создание этой своеобразной “карты религий СССР”, свода данных о различных религиозных группах, многие из которых сейчас уже практически исчезли и известны только специалистам, было осуществлено в рамках подготовки в всесоюзной переписи 1937 г. силами сотрудников музея, которые смогли за короткое время обобщить результаты исследований, проводившихся в СССР

с начала 20-х годов. <…> К середине 30-х годов было собрано множество материалов, велась работа по изданию атласов, карт, справочников, библиографий, планировалось издание в третьей пятилетке этнографической многотомной энциклопедии, составлялись религиозно-бытовые и этнографические карты СССР» [Шахнович, Чумакова 2014, 40]. Работа в этом направлении продолжалась после ареста Н.М. Маторина (январь 1935 г.) вплоть репрессий против исследователей «живых» религий СССР, чьи данные о сохранении религиозных «культов» на территории страны резко расходились с декларативными реляциями властей о преодолении религии при социалистическом строе.

В русле программы Н.М. Маторина большую работу проводил Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ), созданный в 1926 г. [Терюкова 2019]. Показательным примером уровня проводимых исследований являются материалы привлеченной к полевой работе сотрудницы Калужского краеведческого музея М.Е. Шереметевой. Подготовленный ею доклад «Почитание источников в Калужском крае» (1934 г.) имеет добротное введение, включающее сжатый историко-этнографический, географический обзор и теоретическую часть об анимизме, культе воды и других ранних формах религии в их историческом развитии. Далее следует подробное описание фактов «местного почитания ключей» с экскурсами в историю культового объекта. Каждый факт приурочен к конкретному локусу пространства (деревни Сивково, Горенское и др.) [Шереметева 2019]. В итоге автор, рядовой сотрудник провинциального музея, создает научно достоверную панораму территориального расположения в Калужском крае объектов, магических верований и практик, связанных с почитанием воды. Подобного уровня исследования были развернуты и в других регионах СССР.

Следует констатировать, что к 1937–1938 гг. в стране была проведена большая работа, которая в современных моделях классификации наук относится к области географии религии. В научном сознании достаточно четко были отрефлексированы объект географии религии, соответствующие ему научные методы исследования и способы репрезентации полученных результатов. В научном сообществе сложились специализирующиеся в предметной области географии религии коллективы, произошла их институциализация в рамках Академии наук, музеев и других учреждений. Исследования были интегрированы государством в решение крупных социальных задач изучения и преобразования религиозного пространства страны, ее конфессионального ландшафта. Однако полученные к концу 1930-х гг. научно достоверные данные о религиозной ситуации в стране резко контрастировали с идеологическими установками партийного руководства. Это стало главной причиной свертывания сверху научных исследований в этой области и репрессий против многих специалистов. География религии разделила общую судьбу других родственных наук, связанных с изучением религио-, этно- и социосферы.

Период с 1940-х до середины 1950-х гг. остается «белым пятном» в истории географии религии в России. Главным образом это обусловлено состоянием источников. Разумеется, для партийно-государственных структур по-прежнему было важно иметь объективные сведения о территориальном распределении конфессий и состоянии культовых центров, региональной статистике религиозных групп. Однако сбор этих сведений был выведен из публичной научной сферы в область узко административной деятельности специальных органов – сети региональных уполномоченных Совета по делам религии СССР и других учреждений, а отчеты и им подобные документы получили в общей массе гриф «для служебного пользования». Вплоть до конца 1980-х гг. партийно-государственные органы формировали корпус таких достаточно объективных документов. Эти документы являются ценным архивным источником для реконструкции общей картины географии религии в России.

Редким исключением из общего состояния доминирования в науке «географии производительных сил» является статья Р.М. Кабо (1941 г.). Ее автор осторожно предлагает вернуться к исследованиям в области «географии человека». В начале XX в. понятия «география человека» и «антропогеография» использовались в зарубежной

(Ф. Ратцель и др.) и российской (Д.Н. Анучин) науке. «География людей», согласно Р.М. Кабо, сохраняя связь с экономической географией, должна изучать особенности культуры, образа жизни разных народов [Кабо 2016]. В идеологических условиях своего времени автор, конечно, не мог прямо оглядываться на традиции географии религии.

Восстановление позиций научного исследования религиосферы страны и мира происходит во второй половине 1950-х – начале 1960-х гг. В первую очередь оно связано с реализацией масштабных научных проектов и вкладом П.И. Пучкова. С 1954 г. Институт этнографии им. Н.М. Миклухо-Маклая АН СССР начинает издавать фундаментальную серию «Народы мира. Этнографические очерки». Каждый том, посвященный крупному региону или отдельному народу, включал описание религий. Так, в томе «Народы Сибири» во введении дан общий религиоведческий обзор шаманизма, тотемизма, медвежьего культа, а в отдельных разделах по сибирским народам охарактеризованы их верования и культы; издание снабжено картами [Народы Сибири 1956].

В 1964 г. увидел свет «Атлас народов мира» – этногеографический труд, охватывающий 1600 народов и включающий почти 100 карт. Раздел «Распространение религий мира» подготовлен П.И. Пучковым. Им определены общая численность последователей религий, их распределение в процентном отношении по частям света и странам [Атлас… 1964, 128–130]. Описание религий, включающее их географическое распространение, было сохранено П.И. Пучковым в последующих книгах [Пучков, 1975; Казьмина, Пучков, 2010]. Его книга «Современная география религий» (1975) является в России первым изданием, в котором длительная история российской географии религии была эксплицирована в понятиях отдельной научной дисциплины. В последующие годы П.И. Пучков развивал отечественную географию религии не только в публикациях, но и институционально – в 1998 г. он создал в Институте этнологии и антропологии Центр изучения религий и этноконфессионального картографирования. В 2000 г. автору статьи довелось сотрудничать с П.И. Пучковым, помогая в сборе сведений о конфессиях Дальнего Востока. П.И. Пучков продолжил традиции российской географии религии, открыл новую станицу теоретических и эмпирических исследований, вышел на современный уровень картографирования конфессионального пространства России.

Изучение пространственной организации религии представлено в 1990-х гг. в трудах географов, этнографов, социологов религии, посвященных фиксации общероссийской и региональной религиозной ситуации. В ним относятся «Религии и церкви в СССР. Статистический отчет Совета по делам религий при Совете Министров СССР за 1984 г.» (опубликован в 1993 г.), отчеты ВЦИОМ, сборник «Религиозные объединения Российской Федерации. Справочник» (1996 г.), энциклопедия «Народы и религии мира» (1998 г.), другие документы и публикации. Значимым для географии религии стало издание трехтомного информационно-аналитического издания «Атлас современной религиозной жизни России», в котором социолого-политологический подход сочетается с районированием религий по 78 субъектам Российской Федерации, фиксацией статистики, исторических и этнических особенностей присутствующих в регионе конфессий.

Для географии религии как междисциплинарной системы знаний важным ресурсом формирования научных представлений об организации религии в географическом пространстве являются не только географические, этнографические или социологические модусы исследования. Большой объем знаний заключен в археологических данных. Археология всегда включала в круг основных памятников древние религиозные объекты. Изучение выявленных на территории религиозных древностей входило в задачи первых экспедиций Академии наук, программ Г.Ф. Миллера, В.Н. Татищева. В процессе разделения в XIX в. археологии и географии задачи географической локализации памятников сохранились в качестве нормы археологического исследования. Многие археологические памятники – погребальные сооружения (грунтовые могильники, курганы, кенотафы), культовые объекты (храмы, святилища), петроглифы и т.д. – являются религиозными объектами. Правила их изучения и описания в обязательном

порядке предполагают соотнесение с географическим пространством (например, с бассейном рек), природно-климатическими характеристиками территории, ландшафтными особенностями местоположения [Окладников, Мазин 1976; Забияко 2024]. В современных условиях для составления археологических топографических планов памятников широко применяются системы геопозиционирования, дроны и цифровые технологии. Публикации и отчеты по археологическим разведкам и раскопкам памятников культового характера, паспорта объектов культурного наследия, другая археологическая документация образуют для географии религии огромную источниковую базу. Археологические данные о религиозных объектах являются составной частью знаний географии религии об истории религиосферы региона.

Археология изучает не только отдельные памятники. Одна из главных задач археологии – обобщение знаний об отдельных памятниках в представления об археологических культурах и других целостностях (этнических и т.д.), занимающих определенную территорию. При решении этой задачи важным методом исследования является археологическое картографирование территорий. Первые опыты в этом направлении были сделаны в России в XIX в. Д.Н. Анучиным и другими учеными. В «Русской исторической географии» и иных трудах А.А. Спицин и ряд его современников заложили основы научного картографирования исторического прошлого [Спицин 1917]. В начале 1960-х гг. А.Л. Монгайт, классик отечественной археологии, отмечал: «Графическое представление об ареале распространения древних вещей и других элементов культуры стало законом для методологии археологов. В начале XX в. был создан ряд археолого-этнографических карт, то есть карт палеоэтнографии, на которых древние человеческие сообщества, в том числе племена и народы, были представлены в виде археологических культур» [Монгайт 1962, 20]. Благодаря А.Л. Монгайту археологическое картографирование окончательно обрело масштаб – вплоть до составления общей археологической карты страны – и четко отрефлексированные цели, которые включали «локализацию и изображение» на географической карте «культурных явлений, определенных по археологическим данным»; в реестр «культурных явлений» входят помимо прочего «погребальные обряды и ритуальные объекты» [Там же, 23]. Развернутая в 1960-е гг. деятельность по археологическому картографированию отдельных регионов и страны в целом, в том числе с использованием ГИС и других передовых технологий, продолжается [Макаров и др. 2016]. Археологические топопланы культовых объектов и археологические карты могильников, петроглифов, святилищ, других ритуальных памятников образуют мощный пласт документированных методами картографии знаний в области географии религии.

В начале XXI в. в России география религии занимает прочные позиции в научном и образовательном ареале знаний о мире. В качестве учебной дисциплины она включена в подготовку географов, религиоведов и ряда других специалистов. Изданы десятки статей, монографии, защищены диссертации, выпущен учебник.

Подведем итог. Нередко достижения российской науки сопоставляются с достижениями «западной» науки, из чего следует вывод об отставании российской науки. Такой ход мысли наблюдается в некоторых публикациях по географии религии. Очевидно, что такое сравнение методологически некорректно. Результаты российской – региональной – науки сопоставляются с суммарными результатами огромной части мировой науки, под которой понимается «западная» наука, включающая «западные» региональные научные традиции. Между тем результаты российской географии религии вполне сопоставимы с результатами других региональных научных традиций. Разумеется, прогресс в науке регионально неравномерен. Так, немецкая география религии была сильна в разработке теорий. Французская наука представляла, например, передовые образцы картографирования. Современная американская география религии отличается масштабом глобального охвата религиосферы, величинами статистической обработки религиозных данных в объемах всего человечества.

Общие закономерности, результаты и темпы развития географии в России соответствуют общеевропейским тенденциям. В Средние века Россия через византийское

наследие и другие источники имела широкий доступ к общему фонду знаний о странах, народах и религиях; эти знания прирастали усилиями русских миссионеров, паломников, а также служилых людей, осваивавших новые земли. В XVIII в. российская наука включилась в процесс Великих географических открытий, ее успехам в этом направлении немало поспособствовали перешедшие на российскую службу европейские ученые и, конечно, даровитые русские – В.Н. Татищев и другие. Огромными трудами географов, этнографов, археологов, религиоведов, социологов, картографов, работавших в экспедициях, архивах и кабинетах, в XVIII–XX вв. выстроена на добротном эмпирическом фундаменте современная междисциплинарная конструкция российской географии религии.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Азиатская Россия 1914 – Азиатская Россия. Люди и порядки за Уралом: с иллюстрациями и картами. Т. 1. СПб.: Издание Переселенческого Управления Землеустройства и Земледелия, 1914 (*Asian Russia. People and Orders Beyond the Urals: with Illustrations and Maps*, in Russian).

Брук, Апенченко 1964 – Атлас народов мира / Отв. ред. С.И. Брук, В.С. Апенченко. М.: Институт этнографии АН СССР, 1964 (Brook, Solomon, Apenchenko, V., *Atlas of the Peoples of the World*, in Russian).

Бородаев и др. 2010 – Историко-географические описания Верхнего Приобья и Прииртышья 1730–1740-х годов (по анкетам В.Н. Татищева). Сборник документов / Под ред. В.Б. Бородаева и др., авт. вступ. ст. В.Б. Бородаев, А.В. Контев. СПб.: Европейский дом, 2010 (Borodaev, Vadim, et al., eds., *Historical and geographical descriptions of the Upper Ob and Irtysh regions in the 1730s and 1740s (based on questionnaires by V.N. Tatishchev) collection of documents*, in Russian).

Забияко 2024 – *Забияко А.П.* Петроглифы Амура. Новосибирск, 2024 (Zabiyako, Andrey, *Petroglyphs of the Amur River*, in Russian).

Инструкция 1917 – Инструкция к составлению племенных карт, издаваемых Комиссиею по изучению племенного состава населения России. Петроград: Академия наук, 1917 (*Instructions for the compilation of tribal maps published by the Commission for the Study of the Tribal Composition of the Population of Russia*, in Russian).

Казьмина, Пучков 2010 – *Казьмина О.Е., Пучков П.И.* Религиозные организации современного мира. М.: МГУ, 2010 (Kazmina, Olga E., Puchkov, Pavel I., *Religious organizations of the modern world*, in Russian).

Ключевский 1988 – *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Наука, 1988 (Klyuchevsky, Vasily, *Old Russian Lives of Saints as a Historical Source*, in Russian).

Конрад 1996 – *Конрад Н.И.* Неопубликованные работы. Письма. М.: РОССПЭН, 1996 (Konrad, Nikolay I., *Unpublished works. Letters*, in Russian).

Ламанский 1892 – *Ламанский В.И.* Три мира Азийско-Европейского материка. СПб.: Типохромо-лит. А. Траншель, 1892 (Lamansky, Vladimir, *Three worlds of the Asian-European continent*, in Russian).

Левин, Потапов 1956 – Народы Сибири / Под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956 (Levin, Maxim G., Potapov, Leonid P., eds, *Peoples of Siberia*, in Russian).

Миллер 1937 – *Миллер Г.Ф.* История Сибири. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937 (Müller, Gerhard Friedrich, *History of Siberia*, in Russian).

Монгайт 1962 – *Монгайт А.Л.* Задачи и возможности археологической картографии // Советская археология. 1962. № 1. С. 19–43 (Mongait, Alexandr L., *Tasks and Possibilities of Archaeological Cartography*, in Russian).

Окладников, Мазин 1976 – *Окладников А.П., Мазин А.И.* Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск: Наука, 1976 (Okladnikov, Alexey, Mazin, Anatoly, *Petroglyphs of the Olekma River and Upper Amur Region*, in Russian).

Повесть… 1978 – Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева. М.: Худ. лит., 1978. С. 23–278 (*The Tale of Bygone Years*, in Russian).

Постоянная комиссия 1925 – Постоянная комиссия по изучению племенного состава населения России и сопредельных стран. Л.: АН СССР, 1925 (*Permanent Commission for the Study of the Tribal Composition of the Population of Russia and Neighboring Countries*, in Russian).

Пржевальский 1947 – *Пржевальский Н.М.* От Кульджи за Тянь-шань и на Лоб-нор. М.: ОГИЗ, 1947 (Przhevalsky, Nikolay M., *From Kuldzha beyond Tien Shan and to Lob-Nor*, in Russian).

Пучков 1975 – *Пучков П.И.* Современная география религий. М.: Наука, 1975 (Puchkov, Pavel, *Modern Geography of Religions*, in Russian).

Риттих 1864 – *Риттих А.Ф.* Атлас народонаселения Западно-Русского края по исповеданиям. СПб.: Типография В. Веллинга, 1864 (Rittikh, Alexandr F., *Atlas of the Population of the West Russian Region by Confessions*, in Russian).

Спицин 1917 – *Спицин А.А.* Русская историческая география. Пг.: Тип. Я. Башмакова, 1917 (Spitsyn, Alexandr A., *Russian historical geography*, in Russian).

Татищев 1769 – *Татищев В.Н.* История Российская с самых древнейших времен. Книга первая. Часть вторая. М.: Императорский Московский университет, 1769 (Tatishchev, Vasily N., *History of Russia*, in Russian).

Устав 1903 – Устав Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом, лингвистическом и этнографическом отношениях. СПб.: Тип. Императорской Академии Наук, 1903 (*Charter of the Russian Committee for the Study of Central and East Asia in Historical, Archaeological, Linguistic and Ethnographic Relation*, in Russian).

Хождение… 1997 – Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси / Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. Т. 4. XII век. СПб.: Наука, 1997. С. 26–117 (*The Walk of Abbot Daniel*, in Russian).

Шереметева 2019 – *Шереметева М.Е.* Почитание источников в Калужском крае // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946 гг.) / Сост. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. СПб.: СПбГУ, 2019. С. 196–216 (Sheremeteva, Maria, *Veneration of springs in the Kaluga region*, in Russian).

Ссылки – References in Russian

Бурдо, Филатов 2005 – Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1–3 / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005.

Горохов 2019 – *Горохов С.А.* География религии в России и за рубежом: история развития и новые вызовы // Вопросы истории естествознания и техники. 2019. № 3. С. 439–467.

Горохов 2020 – *Горохов С.А.* География религий: циклы развития глобального конфессионального пространства. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2020.

Забияко 2016 – *Забияко А.А.* Ментальность дальневосточного фронтира. Культура и литература русского Харбина. Новосибирск: СО РАН, 2016.

Забияко 2015 – *Забияко А.П.* Изучение религии народов Берингии в трудах И.В. Попова-Вениаминова (митрополита Иннокентия) // Гуманитарные науки в Сибири и на Дальнем Востоке. 2015. № 32. С. 34–40.

Забияко 2021 – *Забияко А.П., Трухин В.И.* Албазинский Спасский монастырь: основные вехи истории и результаты исследования // Религиоведение. 2021. № 1. С. 34–50.

Забияко 2025 – *Забияко А.П.* География религии: объект, предмет, междисциплинарность // Вопросы философии. 2025. № 6. С. 172–185.

Захаров 2020 – *Захаров И.А.* География религий: трансформация конфессионального пространства Африки. М.: Ин-т Африки РАН, 2020.

Кабо 2016 – *Кабо Р.М.* Элементы географического изучения населения СССР // Региональные исследования. 2016. № 2. С. 132–140.

Лихачев 1978 – *Лихачев Д.С.* Величие древней литературы // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века / Сост. и общ. ред. Д.С. Лихачева и Л.А. Дмитриева. М.: Худ. лит., 1978. С. 5 – 20.

Макаров и др. 2016 – *Макаров Н.А., Зеленцова О.В., Коробов Д.С., Черников А.П., Ворошилов А.Н.* Россия как археологическое пространство: первые итоги работы по созданию географо-информационной системы «Археологические памятники России» // Российская археология. 2016. № 4. С. 5–15.

Погасий 2025 – География религий: учебник / Под науч. ред. А.К. Погасия, под ред. Е.В. Кузьминой, Ю.Т. Тулянской. М.: КНОРУС, 2025.

Поплавский, Корандей, Черепанов 2024 – *Поплавский Р.О., Корандей Ф.С., Черепанов М.С.* Ландшафтная концепция и география религий (на материалах англоязычной географии) // Известия Российской академии наук. Серия географическая. 2024. № 88 (1). С. 90–99.

Пыпин 1891 – *Пыпин А.Н.* История русской этнографии. Т. 2. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1891.

Сафонов 1998 – *Сафронов С.Г.* Географические аспекты изучения религиозной сферы России. Дис. … канд. географических наук. М., 1998.

Савинов, Тункина 2022 – *Савинов Д.Г., Тункина И.В.* Сибирская коллекция Д.Г. Мессершмидта – первое научное археологическое собрание России / Сост. и отв. ред. И.В. Тункина. СПб.: Реноме, 2022.

Терюкова 2019 – *Терюкова Е.А.* Центральный антирелигиозный музей в Москве и изучение народной религиозности в СССР в 1930–1940-х годах // Труды по истории и антропологии религии (1929–1946 гг.) / Сост. М.М. Шахнович, Е.А. Терюкова. СПб.: МПбГУ, 2019. С. 18–30.

Токарев 1966 – *Токарев С.А.* История русской этнографии: (Дооктябрьский период). М.: Наука, 1966.

Шахнович, Чумакова 2012 – *Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Н.М. Маторин и его программа по изучению народной религиозности // Религиоведение. 2012. № 4. С. 191–202.

Шахнович, Чумакова 2014 – *Шахнович М.М., Чумакова Т.В.* Музей истории религии Академии наук СССР и российское религиоведение (1932–1961). СПб.: Наука, 2014.

Шведова 2015 – *Шведова В.В.* Становление географии религий как научной дисциплины в общественно географической познавательной области // Вестник Приамурского государственного университета им. Шолом-Алейхема. 2015. № 4. С. 113–124.

References

Bourdeaux, Michael, Filatov, Sergey, eds. (2005) *Atlas of Modern Religious Life in Russia*, Vol. 1–3, Summer Garden, Moscow, Saint Petersburg (in Russian).

Gorokhov, Stanislav A. (2019), "Geography of Religion in Russia and Abroad: History of Development and New Challenges*", Voprosy istorii estestvoznaniia i tekhniki*, Vol. 3, pp. 439–467 (in Russian).

Gorokhov, Stanislav A. (2020) *Geography of religions: Cycles of Development of the Global Confessional Space*, UNITY-DANA, Moscow (in Russian).

Kabo, Rafail M. (2016), "Elements of the Geographical Study of the Population of the USSR", *Regional studies*, No. 2, pp. 132–140 (in Russian).

Likhachev, Dmitry S. (1978), "The Greatness of Ancient Literature", Likhachev, Dmitry S., ed., *Monuments of literature of Ancient Rus'. The beginning of Russian literature. XI – beginning of XII century*, Khudojestvennaya literatura, Moscow, pp. 5–20 (in Russian).

Makarov, Nikolay A., Zelentsova, Olga V., Korobov, Dmitry S., Chernikov, Alexsandr P., Voroshilov, Alexey N. (2016) 'Russia as an Archaeological Space: First results of Work on the Creation of a Geographic Information System "Archaeological monuments of Russia"', *Russian archeology*, No. 4, pp. 5–15 (in Russian).

Pogasiy, Anatoly K., ed. (2025) *Geography of Religions: Textbook*, KNORUS, Moscow (in Russian).

Poplavsky, Roman O., Korandei, Feodor S., Cherepanov, Maxim S. (2024) "Landscape Framework and Geography of Religion: A Terminological Aspect (a Case Study of Geographical Publications in English)", *Izvestiya RAN. Seriya Geograficheskaya*, Vol. 88 (1), pp. 90–99 (in Russian).

Pypin, Alexandr N. (1891) *History of Russian ethnography*, Vol. 2, Typography of M.M. Stasyulevich, Saint Petersburg (in Russian).

Savinov, Dmitry G., Tunkina, Irina V., eds. (2022), *The Siberian Collection of D.G. Messerschmidt is the First Scientific Archaeological Collection in Russia*, Renome, Saint Petersburg (in Russian).

Teryukova, Ekaterina A. (2019) "The Central Antireligious Museum in Moscow and the Study of Popular Religiosity in the USSR in the 1930s – 1940s", Shakhnovich Marianna M., Teryukova, Ekaterina A., eds, *Works on the History and Anthropology of Religion (1929–1946)*, SPbGU, Saint Petersburg, pp. 18–30 (in Russian).

Tokarev, Sergey A. (1966) *History of Russian Ethnography: (Pre-October Period),* Nauka, Moscow (in Russian).

Safronov, Sergey G. (1998) *Geographical Aspects of Studying the Religious Sphere of Russia*, diss. … CSc in Geography, Moscow (in Russian).

Shakhnovich, Marianna M., Chumakova, Tatiana V. (2012), "N.M. Matorin and his Program for Studying Popular Religiosity", *Religiovedenie*, No. 4, pp. 191–202 (in Russian).

Shakhnovich, Marianna M., Chumakova, Tatiana V. (2014), *Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences and Russian Religious Studies (1932–1961)*, Nauka, Saint Petersburg (in Russian).

Shvedova, Vlada V. (2015) "Formation of the geography of religions as a scientific discipline in the socio-geographical cognitive field", *Vestnik PGU imeni Sholoma Aleichema*, Vol. 4, pp. 113–124 (in Russian).

Zabiyako, Anna A. (2016) *Mentality of the Far Eastern Frontier. Culture and Literature of Russian Harbin*, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk (in Russian).

Zabiyako, Andrey P. (2015) "Study of the Religion of the Peoples of Beringia in the Works of I.V. Popov-Veniaminov (Metropolitan Innocent)", *Humanities in Siberia and the Far East*, Vol. 32, pp. 34–40 (in Russian).

Zabiyako, Andrey P., Trukhin, Vladimir I. (2021) "Albazinsky Spassky Monastery: Main Milestones in History and Research Results", *Religiovedenie*, No. 1, pp. 34–50 (in Russian).

Zabiyako, Andrey P. (2025) “Geography of Religion: Object, Subject, Interdisciplinarity”, *Voprosy filosofii*, Vol. 6 (2025), pp. 172–185 (in Russian).

Zakharov, Ivan A. (2020) *Geography of Religions: Transformation of the Confessional Space of Africa*, Institute of African Studies, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ЗАБИЯКО Андрей Павлович –
доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедрой религиоведения
и истории Амурского государственного
университета (Благовещенск).

Author’s Information

ZABIYAKO Andrey P. –
DSc in Philosophy, Professor, Head
of the Department of Religious Studies and History,
Amur State University (Blagoveshchensk).

О проектах обоснования богословской инаковости в католической теологии второй половины XX в.*

© 2025 г. прот. К.О. Польсков[1**], А.В. Кольцов[2***]

[1, 2] *Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва, 127051, Лихов пер., д. 6/1.*

[**] *E-mail: kpolskov@gmail.com*

[***] *E-mail: avk-23@yandex.ru*

Поступила 16.06.2025

В статье рассматриваются работы двух католических мыслителей второй половины XX в., Б. Лонергана и Р. Шеффлера, активно использовавших аппарат современной континентальной философии для обоснования методологической специфики христианской теологии. Анализ работ Лонергана демонстрирует эволюцию его идей – от школьной неосхоластики к формулированию авторской методологии (под влиянием культурной антропологии и феноменологической философии), а затем и к обоснованию уникальности богословского подхода (через апелляцию к экзистенциальному измерению «религиозного обращения»). Творчество Шеффлера характеризуется большей однородностью, в связи с чем основной задачей является систематическая реконструкция его концепции теологии, инспирированной синтезом кантианской и аналитической философских программ. При всей разнице их концепций оба автора усматривают принципиальную специфику теологии не в предмете или содержании ее утверждений, а в самих формальных основаниях возможности теологии как рационального оформления веры; причем в обоих случаях эта специфика связывается с темами историзма и личного религиозного опыта. Но если для Лонергана историчность теологии обусловлена осознанием исторической динамики культуры в целом, то Шеффлер усматривает постулат историзма в самой керигме авраамических религий. Личная вовлеченность исследователя в конфессиональную традицию тоже трактуется различным образом: либо в феноменологически-герменевтическом ключе – как то, что задает горизонт предпониманий, либо в аналитико-лингвистической перспективе – как владение особым языком религиозной аккламации.

Ключевые слова: методология теологии, философия науки, уникальность богословского высказывания, трансцендентальная теология, феноменологическая герменевтика, кантианство, аналитическая философия.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-143-159

Цитирование: *Польсков К.О., прот., Кольцов А.В.* О проектах обоснования богословской инаковости в католической теологии второй половины XX в. // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 143–159.

* Статья подготовлена в рамках проекта «Конфессиональное и философское в структуре богословского высказывания: на материале православной и католической теологии XX века» при поддержке ПСТГУ и Фонда «Живая традиция».

On the Projects of Justification for Theological Otherness in Catholic Theology of the Second Half of the 20th Century

© 2025 **Konstantin O. Polskov, archpriest[1*], Alexander V. Koltsov[2**]**

[1, 2] *St. Tikhon's Orthodox University, 6/1, Likhov per., Moscow, 127051, Russian Federation.*

[*] *E-mail: kpolskov@gmail.com*

[**] *E-mail: avk-23@yandex.ru*

Received 16.06.2025

The article considers the works of two Catholic thinkers of the second half of the twentieth century – Bernard Lonergan and Richard Schaeffler, who actively used modern continental philosophy to substantiate the methodological specificity of Christian theology. The analysis of Lonergan's works demonstrates the evolution of his ideas – from school neo-scholasticism to the formulation of an original methodology (influenced by cultural anthropology and phenomenological philosophy), and then to the justification of the uniqueness of a theological approach (through an appeal to the existential dimension of 'religious conversion'). Schaeffler's work is more unified and therefore the main task is to systematically reconstruct his conception of theology, inspired by the synthesis of Kantian and analytic philosophical programmes. Despite the differences in their concepts, both authors see the fundamental specificity of theology not in the subject matter or content of its claims, but in the very formal foundations of the possibility of theology as a rationalising form of faith; in both cases, this specificity is associated with the themes of historicism and personal religious experience. Apart from common lines of thought, the concepts also reveal important conceptual differences: while for Lonergan the historicity of theology is determined by an awareness of the historical dynamics of culture as a whole, Schaeffler sees the postulate of historicity in the very kerygma of the Abrahamic religions (which makes them 'theological'); the personal involvement of the researcher in the confessional tradition is also interpreted in different ways: either in a phenomenological-hermeneutic way – as what sets the horizon of pre-understandings, or in an analytical-linguistic perspective – as knowledge of a specific language of religious acclamation.

Keywords: methodology of theology, philosophy of science, uniqueness of theological statements, transcendental theology, phenomenological hermeneutics, Kantian philosophy, analytical philosophy.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-143-159

Citation: Polskov, Konstantin O., archpriest, Koltsov, Alexander V. (2025) "On the Projects of Justification for Theological Otherness in Catholic Theology of the Second Half of the 20th Century", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 143–159.

Вопрос природы и специфики богословия как формы рационального осмысления веры (главным образом, относительно его философского контекста) не является для христианской мысли новым. Однако представляется, что к XX в. он был заново поставлен – прежде всего в работах протестантских авторов – с особой остротой: теперь речь шла уже не о разделе «сфер ответственности», а о способности теологии свидетельствовать о суверенности слова Бога в его инаковости любому человеческому слову. Возможно, впервые об этом заговорил А. фон Гарнак, связав с деятельностью

Лютера восстановление «суверенного права религии в религии» [Пылаев 2021, 15]. Чуть позже со всей радикальностью этот вопрос был поставлен К. Бартом[1]. Неотъемлемым мотивом практически всех изводов западной теологии XX в. стал ход мысли, признающий неизбежность философского элемента в богословском дискурсе и при этом проблематизирующий его присутствие, – иными словами, попытка продемонстрировать несводимость теологии к ее светскому (то есть философскому) контексту.

В католическом богословии этот вопрос приобрел особое звучание после Второго Ватиканского собора, когда Католическая церковь, преодолевая глубокий кризис, искала новые пути выражения своей веры и новый язык общения с миром. На фоне общего усиления апологетической направленности демонстрация уникальности теологической перспективы оказалась выгодным приемом, одновременно оправдывающим как конфессиональную теологию – перед лицом альтернативных форм духовности, так и само христианство – перед лицом секуляризма. Вместе с тем логика aggiornamento предрасполагала к тому, чтобы привлечь в качестве дополнительных аргументов темы историчности христианского вероучения (в контексте критики схоластичного догматизма[2]) и субъективного измерения религиозности (что, как кажется, отражает одновременно тенденции к приватизации религии и интеллектуальную моду на экзистенциализм).

В работах двух крупнейших теоретиков богословской методологии – канадца Бернарда Лонергана (1904–1984) и немца Рихарда Шеффлера (1926–2019) – мы наблюдаем связь центрального вопроса о теологическом суверенитете с обоими мотивами новой католической мысли, однако в каждом случае, как предстоит показать, эта связь осуществляется весьма оригинальным образом. Примечательно и то, что оба автора прибегают к «формальной» стратегии, обосновывая уникальность богословских высказываний не с точки зрения их содержания (в отличие от протестантских подходов начиная с К. Барта), а через анализ того, «как» и «зачем» они осуществляются. Представляется, что в этом отношении интересующие нас концепции можно охарактеризовать как изводы трансцендентальной теологии, хотя, строго говоря, Лонерган и Шеффлер являются трансценденталистами в разном смысле – первый скорее в контексте неотомизма Марешаля, а второй – в собственно кантианском смысле. Тем не менее важно, что в обоих случаях речь идет об общих предпосылках, позволяющих богословскому суждению осуществляться в рамках его собственного уникального регистра.

Методология Бернара Лонергана: религиозное обращение как импульс богословия

Вопрос об уникальности богословского высказывания, безусловно, относится к его содержанию. Однако утрачивает ли он свой исследовательский потенциал в том случае, когда речь идет о форме этого высказывания и инструментарии, с помощью которого оно оформляется и произносится? Интересный пример дает комплекс идей Б. Лонергана. Его называют одним из крупнейших католических богословов второй половины прошлого века. Г.В. Вдовина считает, что он по преимуществу был «сконцетрирован не на том, *чему учит* теолог… а на том, что *делает* богослов, *какие операции* он выполняет, когда богословствует» [Вдовина 2013, 16]. Чтобы корректно оценивать данное высказывание, необходимо хотя бы кратко указать, в каких условиях сформировалась главные идеи Лонергана, какие изменения и почему они претерпели. Вышеприведенная цитата корректна по преимуществу для второй половины его жизни и богословского творчества, когда его интересовал вопрос о методе в теологии. Однако начинал он свой путь исследователя и преподавателя по-другому. Получив «классическое» для католического богослова середины прошлого века образование в иезуитских колледжах Канады и Лондона и защитив докторскую диссертацию в папском Григорианском университете, он начал преподавательскую и научную деятельность в ряде католических университетов. К началу 1960-х гг. молодой ученый успел написать несколько университетских учебников и «чисто» богословских сочинений, в том числе и на латинском языке: по триадологии [Lonergan 1964], христологии [Lonergan 1956 = Lonergan 2009[b],

Lonergan 1961 = Lonergan 2009[a]], о благодати в сочинениях Фомы Аквинского [Lonergan 1941–1942; Lonergan 1971[b]]. Все они выдержаны в духе, традиционном для томистского богословия первой половины XX в. Но затем у Б. Лонергана произошло коренное переосмысление ранее усвоенных идей. Его подготовили и определили, по крайней мере, три момента.

Во-первых, канадский неотомист пришел к новому, динамическому пониманию культуры и месту теологии в ней. Он осознает культуру как процесс смены различных этапов и циклов, каждый из которых имеет отличные от других базовые идеи, нормы, системы, терминологию. Новые культурные эпохи, по мысли Б. Лонергана, предъявляют своим делателям новые требования. Время, когда был создан основной массив католического богословия, определяется им как период «классицистической» культуры. Она «была неизменной, придерживалась того, что должно быть, а то, что должно быть, не может быть опровергнуто тем, что есть. Она издавала законы, ориентируясь на суть вещей, на неизменную суть человеческой жизни, и, хотя она никогда не сомневалась ни в том, что обстоятельства изменяют то, как делаются дела, ни в том, что и сами обстоятельства меняются, все же она была совершенно уверена, что суть не меняется, что изменения затрагивают только случайные детали, которые не имеют большого значения» [Lonergan 1974[a], 92]. Современная культура иная, она «носит не нормативный, а эмпирический характер» [Ibid.]. Эту мысль отец Бернард многократно повторяет и в «Методе в теологии»[3], кладя ее в основание всех своих последующих рассуждений.

Из признания вариативности культуры и сменяемости ее эпох у Б. Лонергана вытекает утверждение о том, что нормы, принятые в прошлом, могут быть пересмотрены в новом культурном контексте: «Поскольку человеческие культуры созданы человеком, они могут быть изменены человеком. Они не только могут, но и должны быть изменены» [Ibid., 93]. Это напрямую относится и к теологии, так как она «транскультуральна», а ее «внешние проявления… подвержены вариациям… В их актуальной формулировке они будут исторически обусловленными, а значит, подлежащими коррекциям, модификациям, дополнениям» [Лонерган 2010, 311]. Эта вариативность, по Лонергану, простирается вплоть до «вариаций в выражении христианских доктрин» [Там же, 326]. Казалось бы, таким признанием канадский неотомист априорно отвергает саму идею о том, что богословское высказывание имеет уникальные вневременные родовые черты, признавая его производным от культурного окружения, в котором оно произносится.

Вторым моментом, повлиявшим на формирование у Лонергана новых представлений о теологии, стало «открытие» им истории. Оно напрямую вытекает из его новых представлений о динамичности культуры, поскольку «современная культура – это культура в движении. Она исторична» [Lonergan 1974[a], 93]. Теология в контексте классицистической истории «была лишена осознания истории, то есть осознания того факта, что всякий акт смысла встроен в контекст и что со временем контексты медленно, неуловимо, но неумолимо меняются. Современный теолог вынужден принимать во внимание факт истории» [Lonergan 1974[b], 49]. И если «структура предыдущей теологии, разработанная в рамках классицистического мышления, в одном случае была незаметно растянута, а в другом – сломана и заброшена» [Lonergan 1974[a], 96], то осознание зависимости от исторического процесса ставит перед теологией целый ряд сложнейших проблем и вызовов. И первейший из них – это вопрос о том, что на новом этапе истории она еще только должна заново осознать себя и найти свое место в новой для нее ситуации. Процесс самоопределения для теологии не сводится только к признанию ее исторической обусловленности. «Простая история – это не теология, и задача создания подлинной истории и на этой основе перехода к теологии ставит современных католических богословов перед основной и далеко идущей проблемой – проблемой метода в теологии. Как только в этом вопросе будет достигнут некоторый прогресс, мы сможем начать методично собирать по кусочкам и конструировать современную теологию» [Ibid., 69]. То есть специфику богословия новейшего времени,

по Б. Лонергану, еще только предстоит осознать, а теологам нужно «переложить средневековую теорию в категории, заимствованные из современной интериорности и ее реальных коррелятов», чем «они бы сделали для нашего века то, что величайшие схоласты сделали для своего» [Лонерган 2010, 355]. Но для этого теологии требуется новый язык.

И канадский теолог, как ему кажется, его находит. Таким для него становится философская феноменология. Именно знакомство с ней является третьим решающим фактором, повлиявшим на существенное изменение его идей. В процессе подготовки цикла лекций, прочитанных в 1957 г. в Бостонском университете и озаглавленных «Феноменология и логика: лекции Бостонского колледжа по математической логике и экзистенциализму» [Lonergan 2001], канадский теолог открыл для себя новые философские идеи, которые способствовали его переходу от психологических подходов, характерных для его ранней работы «Инсайт»[4], к использованию категории интенциональности и в целом – к феноменологической проблематике. Так, в книге «Инсайт», посвященной подробной теоретической разработке структуры человеческого сознания, встречается лишь одно упоминание о феноменологии [Lonergan 1957, 415]. «Метод в теологии», написанный через 15 лет, содержит многочисленные ссылки на известных представителей феноменологического движения [Лонерган 2010, 97, 114, 189, 235, 289 и др.]. Их идеи были не только проработаны, но и критически усвоены Лонерганом. Прямым следствием этого стало утверждение, что на новом этапе теологический «концептуальный аппарат, который иногда цепляется за прошлое, уступает место историцистским, персоналистским, феноменологическим и экзистенциалистским представлениям» [Lonergan 1974[c], 67]. Таким образом, современное теологическое высказывание произносится не тем языком, которым говорила теология в прошлом.

В результате этих трех влияний Лонерган приходит к новому представлению о теологии, ее задачах, форме и инструментарии. Сам он предельно ясно пишет об этом в публикациях, относящихся к 1960-м гг. И именно об этих новых представлениях канадского неотомиста и говорит Г.В. Вдовина. Раньше теология жила и развивалась в рамках классицистского этапа европейской культуры, в которой базовые методы научной работы были основаны на идеях Аристотеля. Тогда католическое богословие являлось наукой дедуктивной «в том смысле, что его тезисы должны были быть доказаны предпосылками, находящимися в Писании и Предании» [Ibid., 57]. Но с переходом к современному этапу, для которого характерна ситуация мировоззренческого плюрализма[5], воспринятого в том числе и магистериумом Католической церкви[6], теология, с его точки зрения, «в полной мере стала наукой эмпирической… в том смысле, что Писание и Предание теперь снабжают ее не предпосылками, а данными» [Ibid.] и «являются уже не “началами”, а конкретными данными» [Лонерган 2010, 143]. Как эмпирическая наука, то есть «совокупность взаимосвязанных и повторяющихся операций, обеспечивающих кумулятивное развитие по направлению к идеальной цели» [Там же], она во многом идет теми же путями, что и другие смежные научные дисциплины.

Следствием такого «тектонического сдвига» становится ключевое определение, которое Б. Лонерган дает теологии, называя ее «посредницей между культурной матрицей и значением и ролью религии в этой матрице» [Там же, 11]. Но, как известно, «золотое правило» медиации – нейтральность посредника. Он должен говорить на одном языке с теми, по отношению к кому он осуществляет свою функцию. Именно поэтому, с точки зрения канадского богослова, теология в значительной мере пользуется языком, методами и наработками других гуманитарных наук и философии [Вдовина 2013].

Однако такая обращенность к внешним атрибутам теологической работы была неоднозначно оценена уже современниками отца Бернарда. Так, К. Ранер, выступая в 1970 г. в Монреале на Первом международном Лонергановском конгрессе, заявил: «Теологическая методология Лонергана кажется мне столь *общей, что она подходит любой науке*, и поскольку это не методология теологии как таковой, а только самая

общая методология науки в целом, проиллюстрированная некоторыми примерами, взятыми из теологии» [Rahner 1971, 194][7]. Критика со стороны будущего кардинала касалась статьи «Функциональные специализации в теологии» [Lonergan 1969], опубликованной годом ранее и являвшейся программной для книги «Метод в теологии», над которой отец Бернард в это время активно работал. Не в полной мере соглашаясь с концепцией смены культурных эпох, которая послужила основанием рассуждений Б. Лонергана о методе, свои замечания в его адрес на том же конгрессе сделал еще один будущий кардинал-богослов А. Грильмайер [Grillimeier 1971]. Скептические высказывания, касающиеся различных аспектов предложенных Лонерганом представлений о теологии и ее методологии, звучали и в других выступлениях (Л. Гилки, И. Метца, Э. Корета). Если посмотреть на эту дискуссию полувековой давности с точки зрения темы данного исследования, то можно заметить, что современники обвиняли Лонергана как раз в отказе от самобытного характера теологии, в полном уподоблении ее другим гуманитарным и даже естественным наукам.

Сам канадский исследователь попытался конструктивно воспринять прозвучавшую в его адрес критику, дав развернутые разъяснения оппонентам уже в разделе, которым завершалась публикация материалов конгресса. Он признает, что описанные им «восемь функциональных специализаций… релевантны для любого человеческого исследования культурного прошлого, которое при этом устремлено в будущее» [Lonergan 1971[a], 233]. Отвечая К. Ранеру, Лонерган говорит о «теологической нейтральности» [Ibid., 232] предложенного им понимания метода, призывая не путать его с теологической или философской нейтральностью самого исследователя. Главным источником уникального характера высказываний теолога он называет религиозное обращение, отличая его от обращения морального и интеллектуального [Ibid., 233]: «Описанный теологический принцип все же основывается не на авторитетных высказываниях, а на религиозном обращении, которое направляет людей к трансцендентной тайне. А поскольку, как я верю, такое обращение является даром божественной благодати, то оно становится специфически христианским обращением, когда дар Духа в нас приводит к диалогу личностей через откровение Отца во Христе Иисусе» [Ibid.].

Учитывая прозвучавшую в его адрес критику, Б. Лонерган скорректировал ряд ранее высказанных идей в своем opus magnum, книге «Метод в теологии», вышедшей через год после Монреальского конгресса. Суть произошедших в это время перемен хорошо выразил Г. Сала: «Благодаря исследованию христианской реальности в ее объективном измерении он осознал, что центром и основой теологической работы являются не отдельные доктрины – ими занималась классическая фундаментальная теология, – но сам теолог в своей человеческой и христианской подлинности» [Sala 1994, 862]. Итак, в центре новых представлений Лонергана стоит человек, живущий в современной культуре. Но, что принципиально важно, это человек, прошедший через горнило обращения. Этому уделяется большое внимание в последних главах «Метода в теологии». Так, отец Бернард пишет: «Человек есть подлинное “я” лишь постольку, поскольку он самотрансцендирует. Обращение есть путь к самотрансцендированию. И наоборот, человек отчужден от своего истинного “я” постольку, поскольку отказывается от самотрансцендирования» [Лонерган 2010, 385]. Опыт обращения принципиально важен для современного теолога: «С прежней точки зрения, базовым является доказательство. С новой точки зрения, базовым является обращение. Доказательство взывает к абстракции по имени “правильный разум”. Обращение преобразует конкретного индивида, делая его способным схватывать не только выводы, но и принципы» [Там же, 365]. Более того, Лонерган предупреждает об опасности безопытного богословия: «Систематическая теология способна становиться безрелигиозной; это особенно верно, когда ее основной упор делается не на обращение, а на доказательство» [Там же, 377].

То, что канадский теолог называет «обращением», «не является логическим следствием чьей-то предварительно занятой позиции, но, наоборот, есть радикальный пересмотр этой позиции» [Там же, 365]. Происходит он благодаря дару божественной благодати. Об этом отец Бернард многократно говорит на страницах «Метода в теологии». Основываясь на опыте собственного обращения [Там же, 385], он утверждает,

что без него богослов в лучшем случае будет повторять усвоенные старые схемы, в худшем – может дойти до «безрелигиозной теологии». И лишь пройдя через религиозное обращение, он становится способным «судить о подлинности авторов точек зрения, причем проверять их будет на пробном камне собственной подлинности» [Лонерган 2010, 359]. Только на этом пути теолог сможет начать говорить от своего опыта: «Те, кто будут сообщать когнитивный смысл провозвестия, прежде всего должны его знать… те, кто будут сообщать конститутивный смысл христианского провозвестия, прежде всего должны жить им… Наконец, те, кто будут сообщать производящий смысл христианского провозвестия, должны практиковать его» [Там же, 390][8]. То есть подлинное богословие для Б. Лонергана неразрывно связано с духовной жизнью самого теолога и является его плодом. «Мы привыкли считать, – пишет один из исследователей творчества канадского неотомиста, – что академические исследования отличаются от духовной практики. Но, если я правильно понимаю Лонергана, так быть не может» [Melchin 2023, 64]. Слова «преобразующий опыт» (transformative experience) и «очищение» (sublation) постоянно присутствуют в его текстах.

Очень показательно в этом контексте различение Б. Лонерганом двух форм теологии: «догматической теологии» и «доктринальной теологии». Их разграничение является следствием тех новых идей, которые появились у него в это время. «Догматическая теология имеет классицистский характер… в принципе принимает как данность, что по каждому вопросу может существовать одно, и только одно, истинное высказывание. Она считает своим долгом определить, каково то единственное высказывание, которое будет истинным» [Лонерган 2010, 360]. Ей противостоит доктринальная теология, которая «мыслит исторически. Она знает, что смысл высказывания определяется только внутри контекста. Она знает, что контексты варьируются с варьированием ответвлений здравого смысла, с эволюцией культур, с дифференциациями человеческого сознания и с присутствием или отсутствием интеллектуального, морального и религиозного обращения. Как следствие, она проводит различение между религиозным постижением доктрины и богословским постижением той же доктрины» [Там же].

Именно этот второй тип теологии представляется ему наиболее адекватным выражением собственно христианского благовестия. Он основан на осознании кардинальных перемен в культурном окружении, в котором действует богослов, и принимает во внимание современный исторический контекст. Но главное – такое богословие является следствием религиозного обращения: «Когда основанием теологии в целом служит обращение, когда религиозное обращение становится тем событием, в котором имя “Бог” обретает свой изначальный и фундаментальный смысл, когда систематическая теология не мнит себя способной исчерпать или хотя бы адекватно понять этот смысл, тогда сделано многое, чтобы удержать систематическую теологию в гармонии с ее религиозными истоками и целями» [Там же, 378]. А переход от догматической к доктринальной теологии, от «теологии косвенной речи, или теологии третьего лица», к «теологии прямой речи, или теологии первого лица», как их называет Г.В. Вдовина [Вдовина 2013, 17], совершается через религиозное обращение.

Подлинным примером такого богословствования Лонерган называет «Руководство по пастырской теологии», одним из авторов которой был К. Ранер [Arnold et al. 1964–1969]. Именно личный опыт богослова, прошедшего через религиозное обращение и открытого коммуникации с миром, придает ему уникальный характер, делает его высказывание истинным богословием: «На этой финальной ступени богословская рефлексия приносит плоды. Без первых семи ступеней (первых семи функциональных специализаций, о которых он говорит. – *К.П., А.К.*), конечно, не было бы никаких плодов; но без последней ступени первые семь были бы напрасны, ибо не достигли бы зрелости» [Лонерган 2010, 382].

Таким образом, вопреки мнению, что внимание Б. Лонергана по преимуществу обращено на то, что «*делает* богослов, *какие операции* он выполняет, когда богословствует», и даже декларируемой им самим «теологической нейтральности» предложенных схем, очевидно, что этого внешнего аспекта богословской работы ему

было недостаточно. Сам он, по-видимому, понимал те трудности, которые вытекали из его идей. С одной стороны, «четыре функции смысла: когнитивная, конститутивная, коммуникативная, производящая… принадлежат смыслу вне зависимости от его содержания или носителя. Они обнаруживаются на всех разнообразных стадиях смысла, во всех разнообразных культурных традициях, в любой из дифференциаций сознания, в присутствии или отсутствии интеллектуального, морального и религиозного обращения» [Лонерган 2010, 383]. Они суть отражение трансцендентальной реальности и являются общими для любой познавательной деятельности, особенно гуманитарной. В силу этого теология неразрывно связана с другими гуманитарными науками и философией на всех этапах трансцендентального метода. Но, с другой стороны, если остановиться только на этом, то теология полностью потеряет свою специфику, станет неотличимой от других гуманитарных наук и философии. И сам Б. Лонерган, и его великие современники-теологи чувствовали, что этого для богословия недостаточно. Как бы ни стремился отец Бернард показать то общее, что объединяет теологию и гуманитарные науки, он не готов отказаться от мысли об уникальном характере теологии, называя ее источником религиозное обращение и духовную жизнь. И его оговорки про опасность «безрелигиозной» теологии, и пристальное внимание к опыту религиозного обращения, которое он называет даром Духа, и вывод, что именно пастырская коммуникация богослова с миром, или теология «от первого лица», является «финальной ступенью богословской рефлексии», лишь подтверждают это.

Лингвистический анализ теологии у Рихарда Шеффлера: «Происхождение богословия из потребностей религии»

Другим характерным примером «формального» обоснования уникальности богословской перспективы является концепция Рихарда Шеффлера, представителя немецкоязычной католической философской теологии и младшего современника Лонергана. В случае Шеффлера перенос внимания с содержания на форму теологического высказывания обусловлен его философской ориентацией, нацеленной на синтез трансцендентального и аналитического подходов[9]. Как кантианец он интересуется не материальным содержанием, а априорными условиями принципиальной возможности богословия[10]; как аналитик отдает себе отчет в том, что наряду с семантическим измерением любого высказывания (когда ставится вопрос непосредственно о содержании как сообщаемой в высказывании истине) нужно помнить также о грамматическом и прагматическом аспектах (проблематизирующих соответственно «как» и «зачем» всякой данной реплики) [Shaeffler 1989, 13–14, 104].

Прежде всего, с точки зрения формального анализа специфика богословия усматривается не на уровне конкретных положений, предмета или даже исследовательского метода, а в том, что отличает теологию как форму речи от других возможных модусов говорения о Боге (всего их обнаруживается три: это молитва, или, говоря шире, вообще язык религии, богословие и религиозная философия). Таким образом, в центре внимания оказывается феномен языка, а предварительное определение теологии может звучать так: **это вторичный по отношению к религиозным высказываниям метаязык, основной функцией которого является аргументация – в то время как определяющей чертой первичного языка религии признается аккламация** [Ibid., 278–279]. Иными словами, признавая изначальной формой высказывания о Боге именно молитвенное обращение, Шеффлер представляет все другие возможные дискурсы о религии (исповедание, проповедь, богословие, философию религии и др.) в виде концентрических кругов, отходящих от аккламации-призывания по мере все более рефлексивного отдаления от живого религиозного отношения [Ibid., 216f.]. Наиболее отчетливо зазор между языками религии и теологии демонстрируется в систематической работе «Философия религии», где прослеживается различие на уровне фундаментальной постановки вопросов: если в первом случае вопрошается о подлинности теофаний и именах Божиих, то во втором случае – о бытии и сущности Бога

[Schaeffler 2002, 50–52]. Это позволяет сделать важное наблюдение: богословие является в известном смысле модификацией языка философии, заимствуя у последней как базовые категории («бытие» и «сущность» в приведенном примере), так и методы работы с ними [Schaeffler 2002, 52; Shaeffler 1989, 225]. Однако в отношении раскрытия сущностной специфики теологии больший интерес для нас представляет не такое параллельное сопоставление, а прослеживание генезиса богословской аргументации из внутренней логики первичного для нее собственно религиозного языка. Этот процесс детально описан в работе «Молитва и аргумент», которая и составит основной материал дальнейшего изложения.

При том что сам Шеффлер неоднократно декларирует стремление к синтезу разнородных философских парадигм, следует согласиться с теми исследователями, которые подчеркивают преимущественную значимость для его мышления кантианской философии и характеризуют весь его проект как извод трансцендентальной теологии [Müller 2010, 144–145; Irlenborn, Tapp 2013, 12–13, 261–262]. Такому определению соответствует и набор ключевых тем, образующих программную направленность всех исследований теолога. Прежде всего это традиционные для трансцендентальной философии проблемы: во-первых, опыта и его связи с действительностью, во-вторых, истины как регулятивной познавательной идеи, а также, в-третьих, историзма[11]. Прежде чем изложить то, как три этих темы фигурируют в интересующем нас рассуждении, определяя авторскую концепцию теологии, стоит сказать об общей композиции рассматриваемого нами текста. Дело в том, что уже в самой его структуре проявляется кантианский характер аргументации, предполагающий скрупулезную классификацию обсуждаемых тем, а также стремление к дедуктивному обоснованию каждого хода мысли[12]. Дополнительные черты стилизации проявляются в том, что реконструкция генезиса богословского языка принимает у Шеффлера вид практически гегельянской цепочки симметричных триад, а центральный вопрос рассуждения нарочито повторяется в одной и той же формулировке: «происхождение теологии из потребностей религии» (*die Entstehung der Theologie aus dem Bedürfnis der Religion*).

Априорные (а точнее, внутрирелигиозные) предпосылки богословия раскрываются Шеффлером через последовательное установление: а) трех специфических *проблем*, фиксируемых в опыте религиозного сообщества (или, выражаясь в соответствии с авторской терминологией, «сообщества трансляции предания» – Überlieferungsgemeinschaft[13]); б) трех *предпосылок* того, что эти проблемы решаются посредством рациональной аргументации; в) связанных с этим трех характерных *признаков* теологического языка; наконец, г) трех проистекающих отсюда *модусов* богословского высказывания. При этом следует отметить, что не всякая религия порождает теологию как особый язык аргументации – наоборот, религии могут быть поделены на «теологические» и «нетеологические»; соответственно, исток теологии лежит не в религии как таковой, а в особых исторических обстоятельствах, позволяющих сообществу закрепить в своем предании опыт фальсификации определенных толкований этого самого предания [Shaeffler 1989, 229–231]. Именно в таких случаях выражаемый в сакральных, литургических или исповедальных[14] текстах религиозный опыт приобретает три конститутивных для богословской рефлексии элемента: (1) осознания как необходимости экзегезы, так и неизбежности экзегетических альтернатив по отношению к преданию (иными словами, предание должно быть осознано как *неоднозначное*); (2) распознания внутри самого предания императива к решительному разграничению (*Entscheidung*) между истинными и ложными его пониманиями; (3) осознанной убежденности в том, что решающая роль в таком различении принадлежит *рациональным доводам* («рассуждению»), а не должностному или харизматическому авторитету [Ibid., 227–228]; подробный разбор этих трех положений см.: [Ibid., 232–248].

Признавая возможную контринтуитивность утверждения, что апелляция к рациональной аргументации непосредственно принадлежит структуре религиозного опыта, Шеффлер вскрывает три предпосылки, или условия, благодаря которым такое положение дел является возможным. С одной стороны, и прежде всего, (1) необходимо

обосновать *релевантность* рациональных аргументов по отношению к содержанию предания [Shaeffler 1989, 248–254][15]. Удостоверение этому обнаруживается в том, что (а) применительно к опыту многозначности предания именно аргументация позволяет эксплицировать герменевтические альтернативы и связать их с конкретной человеческой ситуацией, чтобы затем поставить человека в ситуацию вопроса, благочестиво возвращающего божественной суверенности право на самоистолкование[16]; (б) применительно же к важности правильного выбора достаточно напомнить, что рассудительность традиционно именуется одним из даров Духа[17] (что позволяет говорить о наличии наряду с административной и профетической также и «рациональной харизмы»). Далее, с другой стороны, (2) требуется подтвердить *способность* членов религиозного сообщества осуществлять аргументацию, оставаясь при этом в пространстве религиозной герменевтики. Этому служит довод от Писания (1Кор. 14:1–19), предпочитающий дар «истолкования» дару языков [Shaeffler 1989, 256–257]; отсюда Шеффлер разворачивает отдельный экскурс в область антропологии и общей теории науки [Ibid., 254–259], расширяя тезис до противопоставления субъективной гениальности общезначимому разуму, а индивидуального опыта – межличностной дискуссии (ср. явное перефразирование апостольских слов: «Кто говорит из гениальности, созидает себя; а кто говорит по разуму, созидает дискуссионную среду (Argumentationsgemeinschaft). Поэтому лучше пять слов разумом, нежели тьму в гениальности» [Ibid., 258]). Наконец, (3) остается продемонстрировать, что аргументация выполняет не только служебную функцию выявления герменевтических затруднений, но и является *основным средством* их разрешения.

Последний этап представляется центральным и определяющим во всем рассуждении: с одной стороны, от его обоснованности зависит состоятельность всей концепции в целом (и мысль Шеффлера, как кажется, лишь приближается здесь к полноте убедительности), с другой стороны, в ходе него делается ряд чрезвычайно значимых утверждений. Прежде всего, установленный ранее диалогический характер аргументации дополняется теперь попперианским представлением о науке как механизме рациональной полемики. В случае теологии критерием верификации аргументов становится не силлогистическая (или любая другая формальная) обоснованность, а готовность религиозного сообщества воспринять их в качестве ответа на некоторый осознанный этим сообществом запрос [Ibid., 260–262]. При этом для Шеффлера важно подчеркнуть, что такое положение вещей является для богословия априорным – в том смысле, что оно не выводится из каких-либо конкретных содержаний веры, а коренится в формальных условиях функционирования религиозного дискурса, коль скоро в рамках него заходит речь о фальсификации или верификации различных точек зрения [Ibid., 269–270, 272]. Таким образом, теолог должен находиться в постоянном диалоге с носителями «живого» религиозного языка, осуществляется же этот диалог в рамках двух базовых герменевтических задач, стоящих перед богословием. Первая задача предполагает, во-первых, четкое разграничение между универсальным содержанием откровения и горизонтом опыта каждого отдельного человека и, во-вторых, усилия по их двунаправленному соотнесению, чтобы откровению находились конкретные референции в пространстве эмпирической повседневности, а жизненный мир человека получал открытость сверхэмпирическому измерению веры [Ibid., 262–263]. Априорное основание возможности такого соотнесения усматривается в атрибуте истинности Бога [Ibid., 270–271], а отказ от такого рода герменевтических усилий чреват либо разуверением в безусловной значимости откровения, либо бегством в «преувеличенно религиозную псевдодействительность» [Ibid., 263]. Отметим, что в выявлении этой задачи вычитывается обоснованное предостережение против «только» исторической или «только» экзистенциальной теологии [Ibid., 264]. Вторая задача походит на первую, но ее предметом является не жизненный опыт одного человека, а историческая идентичность общины, взывающей к «Богу отцов». Априорный постулат верности Бога [Ibid., 271] обязывает, с одной стороны, к признанию исторической дистанции между засвидетельствованными в предании обстоятельствами его возникновения и современностью,

а с другой стороны, к укорененности насущной ситуации в священных нарративах[18]. Соответственно, и отказ от сохранения исторической идентичности проявляется не на уровне аберраций индивидуального благочестия, а в историко-религиозном масштабе, отличая «теологические» религии от мифологического сознания (с присущим ему надысторическим универсализмом), а также от дивинационно-магических практик (наоборот, интересующихся только конкретикой обстоятельств здесь и сейчас) [Shaeffler 1989, 265–269]. В итоге можно сказать, что центральное предназначение богословия состоит в том, чтобы из группы приверженцев определенной религиозной традиции созидать сообщество носителей исторической субъектности, чтобы каждый ее представитель мог осознавать себя участником священной истории [Ibid., 270].

Если до сих пор предметом обсуждения был религиозный язык, в структурах которого следовало найти формальные причины возникновения богословской рефлексии, то на следующей стадии рассматривается уже собственно язык теологии. Шеффлер обозначает три определяющие черты этого дискурса, которые напрямую вытекают из описанного ранее запроса со стороны консолидированного преданием сообщества и в целом коррелируют с уже известным набором проблем и предпосылок. (1) Первым признаком богословского высказывания является его статус *метаязыка* по отношению к языку религии [Ibid., 279–280]. С одной стороны, это значит, что основные понятия и категории (и прежде всего само понятие Бога) используются теологами в качестве заимствованных, причем именно из опыта воззвания, а не из философской спекуляции (напомним, что философия в свою очередь поставляет умозрительные категории, которые будут обеспечивать дальнейшую рационализацию религиозных понятий). С другой стороны, в сферу богословской компетенции попадают регулятивные функции по отношению к религиозному языку, в силу чего само богословие может быть названо «грамматикой» молитвы и проповеди[19]. (2) Второй и главной сущностной чертой богословского высказывания является, как нам уже известно, его *аргументированность*. В очередной раз возвращаясь к представлениям о специфике научного знания вообще, Шеффлер указывает (вслед за Фихте), что здесь дело решается не силой, а обоснованностью мысли [Ibid., 280–281]. Чтобы разобраться в критериях обоснованности теологических суждений, предлагается рассмотреть три возможных способа осуществления богословской аргументации. (а) Применительно к вызовам герменевтической конкуренции аргументация предполагает уяснение внутренней *осмысленности* всех – в том числе и оспариваемых – альтернативных толкований[20]. Это отличает позицию богослова от, например, пророка: последнему не обязательно понимать «внутреннюю правду» тех, кого он обличает, – однако, как было показано ранее, и его служение в известном смысле нуждается в теологической санкции (по крайней мере до тех пор, пока для пророка важна принадлежность к сообществу единоверцев) [Ibid., 281]. (б) Следующий момент особо значим в свете представлений о важности «*сотериологической перспективы*» [Польсков 2010]. Поскольку аргументация как таковая подразумевает выбор между альтернативами по принципу исключенного третьего, необходимо пояснить, в каком смысле этот принцип может действовать в области религии – где (как и в поэзии) противоречия, очевидно, прекрасно уживаются друг с другом. Заметим от себя, что, вероятно, именно это фундаментальное противоречие зачастую превращает идею «науки веры» в оксюморон и форсирует беспокойство по поводу конфликта между верой и знанием. Не отрицая этого напряжения в принципе, Шеффлер весьма изящно разрешает его применительно к богословию: в случае «теологических» религий, отмечает он, когерентность ожидается не на уровне нарративов, а с точки зрения «спасительности» (*Heilsbedeutsamkeit* [Shaeffler 1989, 286]) или, наоборот, пагубности принимаемых толкований. В этом смысле задача богословской аргументации состоит в обнаружении взаимной противоречивости между тем, что в предании маркируется как верное и как ложное богопочитание [Ibid., 281–284]. Обязательство учитывать «сотериологическое» измерение накладывает на работу теолога известные ограничения, можно сказать, искусственно «сужая» его герменевтический горизонт[21]. В связи с этим оправданно ощущение «ненаучного» вторжения извне

[Shaeffler 1989, 283], что заново свидетельствует о вторичности богословской рефлексии по отношению к трансляции предания. (в) Теперь может быть дан ответ на «решающий вопрос» – о *критерии легитимности* богословского аргумента. Как подытоживает Шеффлер, «теологическим аргументом может считаться только то, что позволяет постичь содержание религиозного предания как человеческий ответ на «еще большее» божественное обращение (göttliche Anrede) и таким образом удерживает герменевтический процесс, в ходе которого сообщаемое предание и личный опыт слушателя приводятся в отношение взаимного истолкования» [Ibid., 285]. Другими словами, состоятельность аргумента зависит от того, насколько он служит опосредованию между «инициатором» и реципиентом предания, не подавляя ни одну из этих позиций экспертной точкой зрения теолога [Ibid.].

(3) Наконец, последним признаком богословия названа «конститутивная двуязычность» как проявление церковного *домостроительства*: теолог должен полноценно владеть языком религии[22], причем не на уровне отвлеченной осведомленности, а будучи носителем сознания общины. Богословские построения не утрачивают свою предметность только тогда, когда на всех этапах работы – от постановки вопроса до проверки гипотезы – они сохраняют связь с живым религиозным опытом [Ibid., 286–288].

Объем и цели статьи позволяют представить концепцию Шеффлера лишь в самом общем виде, оставляя за рамками рассмотрения многие примечательные нюансы. Но даже такой обзор показывает, что инаковость теологии проявляется здесь в трояком отношении: во-первых, оставаясь научной дисциплиной, она должна содержать в себе чужеродный науке дискурс веры; во-вторых, среди адептов религиозного сознания теолог выделяется тем, что занимает рефлексивную позицию по отношению к предметам веры, переводя религиозные смыслы в модус рациональных аргументов. Наконец, в-третьих, принцип исторической идентичности предания – которому богословие обязано своим существованием – учреждает непреодолимую дистанцированность ситуации, из которой осуществляется богословская работа, от полноты манифестируемой преданием действительности, тем самым внося трансцендирующее напряжение в саму форму всякого теологического высказывания.

Нетрудно увидеть, что на путях совсем иной аргументации Шеффлер привлекает для обоснования формальной специфики богословского познания те же категории историзма и личного религиозного опыта, которые играли основополагающую роль и в рассуждениях Лонергана.

* * *

Если видеть в Б. Лонергане и Р. Шеффлере наиболее представительных методологов католической теологии второй половины XX в., то сопоставление их концепций может указывать на общую тенденцию – которую мы бы охарактеризовали как отражение более широкого процесса, характерного для религиозной мысли этого времени, и которая может в рамках общей для минувшего столетия дискуссии о специфике богословского высказывания быть названа «методологическим уклоном» в теологии. Хотя общим основанием для него был переживаемый уже не первое десятилетие гуманитарной мыслью того времени кризис, все больше вытеснявший религиозную мысль на периферию и требовавший поэтому нового ответа, очевидно и то, что за идеями каждого стояли разные интеллектуальные контексты: в первом случае это, среди прочего, достижения культурной антропологии и феноменологической герменевтики, а во втором – рецепция двух главнейших течений философии XX в. (феноменологии и аналитики языка) сквозь призму кантианской традиции.

В силу этого различия выявление основных методологических интуиций у обоих авторов потребовало весьма асимметричного изложения. В случае Лонергана было важно показать динамику развития его мысли от ранних, собственно томистских, сочинений до разработки новаторской методологии, сформулированной под влиянием культурной антропологии, историцистской критики традиционной догматики

и феноменологической философии. Такой экскурс позволил увидеть как пути проникновения исследуемой проблематики в католическую мысль, так и истоки ключевых аргументов. Основные идеи Шеффлера были сформулированы немного позже, что, возможно, позволило избежать ему тех «болезней роста», за которые критиковали Лонергана. Творчество немецкого теолога более однородно: в нем изначально присутствовал сквозной программный замысел, а именно нацеленность на интеграцию кантианской, феноменологической и аналитической философских программ; в то же время концептуальная стройность дополняется в его работах множеством блестящих экскурсов, посвященных герменевтике Писания, историческим трансформациям религиозного сознания, практическим аспектам церковной жизни и др. Поэтому главной задачей данного исследования было реконструировать общую концептуальную рамку, оставляя дальнейшее нюансирование для будущих исследований.

Примечательно, что методологическая рефлексия сопровождается у обоих авторов экскурсами в общую теорию науки: Лонерган говорит в этой связи об эмпирическом характере богословия (когда содержание предания оказывается «данными», а не «предпосылками» исследования), Шеффлер концентрируется на критерии открытости любого тезиса верификации и фальсификации, которые в свою очередь предполагают наличие дискуссионного пространства, устанавливающего «правила» аргументации. Это, по-видимому, тоже можно считать данью эпохе.

В результате сопоставления двух изложенных концепций выявляется вариативность в понимании ими богословской инаковости. Если в модели Лонергана на первый план выходит личная вовлеченность теолога в предмет изучения («религиозное обращение»), выделяющая эту науку из числа всех других гуманитарных дисциплин, то для Шеффлера главный интерес представляет отличие теологической аргументации от «живого» религиозного языка, что демонстрируется через анализ лингвистических структур.

Сравнение можно продолжить и на более частном уровне. В начале статьи уже отмечалось, что оказывающиеся общими для католических авторов мотивы историзма и индивидуального опыта, предположительно, обусловлены ситуацией после Второго Ватиканского собора. При этом обращает на себя внимание то, что в понимании Лонергана историчность теологии в целом является частным случаем динамики культуры и в этом смысле устанавливается эмпирически-индуктивно, в то время как Шеффлер в кантианском духе дедуцирует сам принцип историзма из керигмы тех религиозных традиций, которые он определяет как «теологические».

Фактор личной вовлеченности теолога также получает двоякое осмысление: в одном случае делается акцент на религиозном обращении и постулируемых в нем предпониманиях, а в другом случае речь идет о церковном интеллектуале как активном «носителе» религиозного языка. Вследствие этого на первый план выходит или указание важности богословствования «от первого лица», или умеренная апология догматики «в третьем лице», учитывающая критику со стороны персонализма[23].

Представляется, что сама по себе указанная вариативность свидетельствует лишь о широте темы инаковости богословской перспективы, которая была ведущим мотивом теологических дискуссий недавнего времени и, как кажется, до сих пор остается неисчерпанной. В свете этого попытки исторического прояснения данного вопроса следует счесть необходимым этапом на пути систематического осмысления природы и задач современной теологии.

Примечания

[1] См., например, публичную полемику Барта с Гарнаком [Гестрих, Уколов 2011, 152–180], а также подробное исследование [Oakes 2012].

[2] Эпоха Второго Ватиканского собора характеризуется переходом от представления, принятого ранее в Католической церкви, о единственно возможном способе осмысления и выражения содержания христианской веры к пониманию того, что богословие может использовать для этого различные языки; прот. Д. Кирьянов назвал такое явление «концептуальным плюрализмом». Его официальным признанием можно считать энциклику папы Иоанна-Павла II *Fides et Ratio*, изданную

в 1998 г., однако процессы, приведшие к такому изменению, происходили всю вторую половину прошлого века [Кирьянов 2009, 88].

[3] Например: «Если бы классицист заявил, что никогда не следует отступать от принятой терминологии, я бы возразил, что классицизм – не более чем ошибочный взгляд, согласно которому культура нормативна и, следовательно, имеется лишь одна человеческая культура. В настоящее время признано, что культуру надлежит мыслить эмпирически, что имеется множество культур и что новые дистинкции законны там, где для них имеются очевидные основания при сохранении старых истин» [Лонерган 2010, 140].

[4] Книга “Insight: A Study of Human Understanding” издана в том же 1957 г. Но в ее основе лежит комплекс идей, разрабатывавшихся Б. Лонерганом раньше.

[5] Термин предложен прот. Д. Кирьяновым [Кирьянов 2009, 88].

[6] См. энциклику Fides et Ratio папы Иоанна-Павла II.

[7] Об этом же скажет двадцатью годами позже и первый отечественный исследователь творчества Б. Лонергана А.Н. Красников: «В силу того, что канадский неотомист намерен сразу совершить прыжок от трансцендентального метода к учению о функциональных специальностях в теологии, в методологии Б. Лонергана отсутствует собственно христианское и даже вообще религиозное измерение» [Красников 1993, 53]. «Б. Лонерган субъективирует основания метода, ищет и находит общую основу для любого метода в нормативном образце интенциональных и осознанных операций субъекта. Это позволяет ему утверждать, что трансцендентальный метод является, с одной стороны, основанием и составной частью метода в теологии, а с другой стороны, основанием и составной частью методов в естественных и гуманитарных науках» [Там же, 194].

[8] Различение когнитивной, конститутивной и производящей (наряду с коммуникативной) функций смысла отражает общие антропологические представления Лонергана [Лонерган 2010, 9297], а применительно к смыслу благовестия, по-видимому, также соотносится с тремя видами обращения, о которых он говорит: интеллектуальным, моральным и религиозным [Lonergan 1971, 233]. А единство этих трех смыслов отражает полноту человеческого существа (ср.: 1Фес 5:23).

[9] Проект такого сочетания, которое на первый взгляд может показаться произвольным и анахроничным, получает у Шеффлера историко-философское обоснование через указание на исторические и лингвистические «выходы» из кантовского проекта, а также через соотнесение основных идей «лингвистического поворота» с нюансами неокантианских систем Когена и Кассирера [Schaeffler 1989, 33–96]. В другом месте проект сочетания трех философских оптик (трансцендентальной, аналитической и феноменологической) обосновывается путем систематического сопоставления их результатов применительно к философии религии [Schaeffler 2002, 197–218].

[10] Сквозные для творчества Шеффлера мотивы формального анализа предпосылок теологии разбираются в публикации [Irlenborn, Tapp 2013, 271–282].

[11] Ср. указания на важность для всего творчества Шеффлера в целом намеченного Кантом проекта «истории чистого разума» [Müller 2010, 144; Irlenborn, Tapp 2013, 274].

[12] Оставляя в стороне как не имеющий отношения к сути настоящего рассмотрения вопрос о степени искусственной стилизованности такого текста, ограничимся указанием на то, что эта проблема была недавно поставлена применительно к этической мысли Канта [Судаков 2022].

[13] Примечательно, что в словоупотреблении Шеффлера откровение и предание фигурируют практически как синонимы. Склонность именовать христианскую керигму преимущественно «преданием», очевидно, объясняется лингвистической оптикой – что, однако, не лишает такой выбор заметной одиозности с точки зрения ожидаемого от католика догматического педантизма. В этом угадываются переклички с критикой традиционного «дедуктивного» богословия, которую мы встречаем у Лонергана.

[14] Продолжая тему преодоления схоластики, обратим внимание, что для школьного богословия разница между употреблением догматических формулировок в исповедальных памятниках и в систематических компендиумах – если она вообще ощущается – сводится в лучшем случае к жанровым особенностям этих текстов. Излагаемый анализ различения на уровне «языковых игр» позволяет более трезво оценить масштаб зазора между вероисповеданием и догматикой (ср. яркую иллюстрацию этого различия у П. Рикёра в эссе о первородном грехе: [Рикёр 2008, 373–397]).

[15] Отметим характерное словоупотребление: наряду с *Überlieferungsinhalt* («содержание предания») используется также термин *Überlieferungsgut* (букв. «материал предания», но также и «сокровище, достояние, благо»).

[16] Трудно не заметить, что на этом этапе мысль Шеффлера приобретает как экзистенциальные (когда в духе Тиллиха заходит речь о «ситуации»), так и бартианско-диалектические («суверенность») черты.

[17] См., например, упоминание среди даров Духа «слова мудрости», «слова знания», «различение духов» в 1Кор. 12:8–11 или рассудительность как этап лествицы добродетелей, восхождение по которой делает подвижника «причастником Божеского естества» в 2Петр. 1:5.

[18] Как тут не вспомнить Х.-Г. Гадамера: «Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. Напротив, понимание есть всегда процесс слияния этих якобы для себя существующих горизонтов» [Гадамер 1988, 362].

[19] Такое прикладное применение теологии в качестве метаязыка было апробировано Шеффлером в небольшом «философском учебнике» молитвы [Schaeffler 1988; Шефлер 2012].

[20] Следует заметить, что в этом пункте Шеффлер обращается к одной из сквозных тем своего творчества – представлению о том, что в секуляризированном мире христиане находятся в ситуации герменевтического «соревнования» (*Wettbewerb*), и успех здесь зависит от широты герменевтической перспективы, способной понять не только собственную точку зрения, но и позиции оппонентов. См. об этом (в том числе ссылки на некоторые работы Шеффлера на эту тему): [Irlenborn, Tapp 2013, 281–282].

[21] Этот тезис почти буквально воспроизводит позицию протестанта П. Тиллиха, который также описывал точку зрения теолога как сужение общефилософского герменевтического круга в соответствии с известными конфессиональными предпосылками [Тиллих 2017, 17].

[22] Нельзя не удивиться тому, как сильно приближается здесь мысль Шеффлера к классическому определению Евагрия: «Кто истинно молится, тот истинный богослов» (цит. по: [Хондзинский 2016, 5]).

[23] Хрестоматийный пример такой критики можно встретить в «Я и Ты» М. Бубера, где противопоставляются модусы говорения о Боге в категориях «ты» или «оно» [Buber 2009, 74–75].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гадамер 1988 – *Гадамер Г.-Х.* Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988 (Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Russian Translation).

Лонерган 2010 – *Лонерган Б.* Метод в теологии. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010 (Lonergan, Bernard J.F., *Method in Theology*, Russian Translation).

Рикёр 2008 – *Рикёр П.* «Первородный грех»: исследование значения // Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. И.С. Вдовина. М.: Академический проект, 2008. С. 373–397 (Ricœur, Paul, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Russian Translation).

Тиллих 2017 – *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1. Разум и откровение. Бытие и Бог. Т. 2. Существование и Христос. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017 (Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Russian Translation).

Шефлер 2012 – *Шефлер Р.* Краткая грамматика молитвы. М.: ББИ, 2012 (Schaeffler, Richard, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Russian Translation).

Buber, Martin (2009) *Ich und Du*, Philipp Reclam jun., Stuttgart.

Lonergan, Bernard J.F. (1974[b]) "The Future of Thomism", *A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan*, S.J. University of Toronto Press, Toronto, pp. 43–54.

Lonergan, Bernard J.F. (1974[c]) "Theology in Its New Context", *A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan*, S.J. University of Toronto Press, Toronto, pp. 55–68.

Lonergan, Bernard J.F. (2001) *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*, University of Toronto Press, Toronto (Collected works of Bernard Lonergan, Vol. 18).

Lonergan, Bernard J.F. (2009[a]) *The Incarnate Word*, University of Toronto Press, Toronto (Collected works of Bernard Lonergan, Vol. 8).

Lonergan, Bernard J.F. (2009[b]) *The Triune God: Doctrins*, University of Toronto Press, Toronto (Collected works of Bernard Lonergan, Vol. 11).

Lonergan, Bernard J.F. (1941–1942) "St. Thomas' Thought on Gratia Operans", *Theological Studies*, Vol. 2, pp. 289–324; Vol. 3, pp. 69–88, 375–402, 533–578.

Lonergan, Bernard J.F. (1956) *De Constitutione Christi Ontologica et Psychica*, Gregorian University Press, Rome.

Lonergan, Bernard J.F. (1957) *Insight. A Study of Human Understanding*, Philosophical Library, London.

Lonergan, Bernard J.F. (1961) *De Verbo incarnate*, Gregorian University Press, Rome.

Lonergan, Bernard J.F. (1964) *De Deo Trino: pars analitica*, Apud Aedes Universitatis Grigirianae, Roma.

Lonergan, Bernard J.F. (1969) "Functional Specialties in Theology", *Gregorium*, Vol. 50, pp. 485–504.

Lonergan, Bernard J.F. (1971[a]) "Bernard Lonergan responds", *Foundation of Theology: Papers from International Lonergan Congress, 1970*, Gill and Macmillan, Dublin, pp. 223–234.

Lonergan, Bernard J.F. (1971[b]) *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas*, Darton, Longrnan & Todd, London; Herder and Herder, New York.

Lonergan, Bernard J.F. (1974[a]) "Belief: Today's Issue", *A Second Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan*, S.J. University of Toronto Press, Toronto, pp. 87–100.

Rahner, Karl (1971) "Some Critical Thoughts on "Functional Specialities in Theology"", *Foundation of Theology: Papers from International Lonergan Congress, 1970*, Gill and Macmillan, Dublin, pp. 194–196.

Schaeffler, Richard (1988) *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Johannes-verlag, Einsiedeln; Trier.

Schaeffler, Richard (1989) *Das Gebet und das Argument: Zwei Weisen des Sprechens von Gott: eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Patmos, Düsseldorf.

Schaeffler, Richard (2002) *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg; München.

Ссылки – References in Russian

Вдовина 2013 – *Вдовина Г.В.* Бернард Лонерган: метод в теологии и гуманитарные науки // Философский журнал. 2013. № 2 (11). С. 5–18.

Кирьянов 2009 – *Кирьянов Д.В.* Томистская философия XX века. СПб.: Алетейя; Историческая книга, 2009.

Красников 1993 – *Красников А.Н.* Методология современного неотомизма. М.: МГУ, 1993.

Польсков 2010 – *Польсков К., прот.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

Пылаев 2021 – *Пылаев М.А.* Философские начала немецкоязычной теологии XIX–XX веков. М.: ПСТГУ, 2021.

Гестрих, Уколов 2011 – Сравнительное богословие: немецкий протестантизм XX века: Тексты с комментариями / Сост. К. Гестрих, К.И. Уколов. М.: ПСТГУ, 2011.

Судаков 2022 – *Судаков А.К.* Старый, давно необитаемый флигель: «Критика практического разума» как порождение архитектурного классицизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2022. Т. 26. № 3. С. 623–643.

Хондзинский 2016 – *Хондзинский П., прот.* «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: ПСТГУ, 2016.

References

Arnold, Franz Xaver, Klostermann, Ferdinand, Rahner, Karl, Schurr, Viktor, Weber, Leonhard M. (1964–1969) *Handbuch der Pastoraltheologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien.

Gestrich, Christoph, Ukolov, Kirill, eds. (2011) *Comparative Theology: The 20th Century German Protestantism*, PSTGU, Moscow (in Russian).

Grillimeier, Alois (1971) "The reception of Church Councils", *Foundation of Theology: Papers from International Lonergan Congress, 1970*, Dublin, pp. 102–114.

Irlenborn, Bernd, Tapp, Christian, eds. (2013) *Gott und Vernunft. Neue Perspektiven zur Transzendentalphilosophie Richard Schaefflers*, Verlag Karl Alber, Freiburg; München.

Khondzinskij, Pavel V. (2016) *"Church in not Academy": Russian Non-academical Theology of the 19th Century*, PSTGU, Moscow (in Russian).

Kir'janov, Dmitrij V. (2009) *Thomist Philosophy in the 20th Century*, Aletejia, Saint Petersburg (in Russian).

Krasnikov, Aleksandr N. (1993) *Methodology of Contemporary Thomism*, MGU, Moscow (in Russian).

Melchin, Kenneth R. (2023) "Ethics and the Bible Insights from Lonergan, McEvenue, and Meyer", *Science et Esprit*, Vol. 75, No. 1, pp. 51–65.

Müller, Klaus (2010) "Transzendentalität und Geschichtlichkeit. Überlegungen im Anschluss an Richard Schaefflers theologiesensiblen Vernuntfbegriff", T.M. Schmidt, S. Wiedenhofer, eds., *Religiöse Erfahrung. Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg; München, pp. 142–160.

Oakes, Kenneth (2012) *Karl Barth on Theology & Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

Polskov, Konstantin O. (2010) "To the Question of Scintific Theological Method", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7, pp. 93–101 (in Russian).

Pylaev, Maksim A. (2021) *Philosophical Principles of German-speaking Theology in the 19th–20th Centuries*, PSTGU, Moscow (in Russian).

Sala, Giovanni (1994) "Bernard J.F. Lonergan", *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova Editrice, Roma, pp. 843–863.

Sudakov, Andrej K. (2022) "An Old Annex, Long since Unhabitable: The Critique of Practical Reason as an Offspring of Architectonic Classicism", *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov, Seriia: Filosofija*, Vol. 26, No. 3, pp. 623–643 (in Russian).

Vdovina, Galina V. (2013) "Bernard Lonergan: Method in Theology and the Humanities", *Filosofskij zhurnal*, Vol. 2 (11), pp. 5–18 (in Russian).

Сведения об авторе

ПОЛЬСКОВ Константин Олегович –
проректор по научной и международной работе Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, доцент кафедры библеистики Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

КОЛЬЦОВ Александр Валерьевич –
доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Authors' Information

POLSKOV Konstantin O. –
Vice-Rector for Academic Research and International Affairs, St.-Tikhon's Orthodox University, associate professor of the Department of Biblical Studies.

KOLTSOV Alexander V. –
associate professor, department of philosophy and religious studies, St.-Tikhon's Orthodox University.

Совмещение христианства и патриотизма в ранней философии Утимура Кандзо

© 2025 г. А.И. Фаряхутдинов

Казанский (Приволжский) федеральный университет,
Казань, 420111, ул. Пушкина, д. 1/55, Учебное здание № 36.

E-mail: xxdank@yandex.ru
ORCID: 0009-0003-8735-7255

Поступила 15.04.2025

Целью данного исследования является выявление принципа совмещения христианства и патриотизма в ранней философии Утимура Кандзо. Так как исследование предполагает определенное сужение временных, предметных и исторических рамок, для достижения поставленной цели нами был избран историко-философский метод, который позволяет проводить последовательную работу с ограниченной выборкой текстов и с привязкой к конкретным историческим условиям, то есть с контекстом, как внутренним, так и внешним. Работа построена на анализе оригинальных трудов Утимура, относящихся к первым годам его писательской карьеры, и на российских и зарубежных исследованиях его философской мысли. В результате исследования мы выявили центральный принцип ранней философии Утимура Кандзо при совмещении христианства и патриотизма, на который наслаиваются иные конструкты. Этим принципом является абсолютизированная справедливость, вступающая в противоречие с христианством, с одной стороны, и с реальными событиями, о которых мыслитель пишет, с другой. Справедливость автора выражается не в терминах христианской морали, а в терминах самурайского долга, в котором есть только один Путь. Таким образом, вокруг справедливости строятся три вехи взаимоотношений двух цивилизаций: первая – соотношение христианства и Японии с проблемой двойного долга; вторая – оценка отношения к Японии со стороны иностранцев; третья – построение Царства божьего и военная политика Японии.

Ключевые слова: Утимура Кандзо, японская христианская философия, Япония, христианство, патриотизм, китайско-японская война.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-160-170

Цитирование: *Фаряхутдинов А.И.* Совмещение христианства и патриотизма в ранней философии Утимура Кандзо // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 160–170.

The Reconciliation of Christianity and Patriotism in the Early Philosophy of Uchimura Kanzo

© 2025 Aidar I. Faryakhutdinov

Kazan (Volga region) Federal University,
1/55, Pushkin str., Kazan, 420111, Russian Federation.

E-mail: xxdank@yandex.ru
ORCID: 0009-0003-8735-7255

Received 15.04.2025

The purpose of this study is to identify the principle of combining Christianity and patriotism in the early philosophy of Uchimura Kanzo. Since the research implies a certain narrowing of time, subject and historical framework, in order to achieve the goal we have chosen the historical-philosophical method, which allows us to carry out consistent work not only with a limited sample of texts, but also with reference to specific historical conditions, i.e. with the context, both internal and external. The work is based on an analysis of Uchimura's original writings from the early years of his writing career; and on Russian and foreign studies of his philosophical thought. As a result of the study, we have identified a central principle of Uchimura Kanzo's early philosophy in the juxtaposition of Christianity and patriotism, upon which other constructs are layered. This principle is absolutised justice, which is at odds with Christianity, on the one hand, and with the real events about which the thinker writes, on the other. The author's justice is not constructed in terms of Christian morality, but in terms of samurai duty, in which there is only one Way. Thus, three milestones of the relationship between the two civilisations are built around justice: the first, the relation of Christianity and Japan to the problem of double duty; the second, the evaluation of the attitude of foreigners towards Japan; the third, the building of the Kingdom of God and the military policy of Japan.

Keywords: Uchimura Kanzo, Japanese Christian philosophy, Japan, Christianity, Japanese nationalism, Sino-Japanese war.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-160-170

Citation: Faryakhutdinov, Aidar I. (2025) "The Reconciliation of Christianity and Patriotism in the Early Philosophy of Uchimura Kanzo", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 160–170.

Введение

Утимура Кандзо (1861–1930) – мыслитель, создавший концепт «японского» христианства, называемого бесцерковным (*мукё:кай*). В начале своей карьеры христианского деятеля Утимура стремился совместить националистические настроения, японскую духовность и христианскую веру, находясь при этом в конфликте как с японскими националистами, так и с христианской церковью.

Прежде чем исследовать философию Утимура Кандзо во всей ее полноте, мы считаем необходимым рассмотреть его раннюю мысль. Наша позиция обосновывается тем, что Утимура был эмоционально привязан к личным и историческим переменам; его мысли оказывались тесно сопряжены с действительностью, что приводило к дуализму, которому посвящена, например, работа [Ивано 2015]. Даже те представления, которые должны быть устойчивее остальных – например, отношение к войне, –

у Утимуры находятся в дуальном состоянии, если смотреть на них с точки зрения исторической ретроспективы. В период китайско-японской войны 1894–1895 гг. он поддерживал военные действия Японии и обосновывал их христианскими ценностями; позднее же он выступал противником русско-японской войны [Фаряхутдинов 2024]. Также примечательно отношение Утимуры к социалистическим идеям: поначалу он их также поддерживал и имел связи с представителями этого идеологического направления[1], а впоследствии критиковал социализм как то, что не только несовместимо с христианством, но и обостряет конфликт классов.

В настоящий момент отечественная наука располагает небольшим количеством работ, посвященных христианской мысли в Японии. Следует отметить А.Д. Бертову, писавшую как об Утимура Кандзо, так и о других христианских мыслителях; см.: [Бертова 2014; Бертова 2023]. В европейском академическом сообществе исследование философии Утимура также непопулярно; в основе своей ядро знаний об Утимура составляют работы, написанные японскими исследователями на английском языке [Sasaki 2010; Fukaya 2014]. Однако мы не можем не отметить одну из первых работ по Утимуре Кандзо за авторством Пола Пичи и монографию Джона Ф. Хауза; см.: [Peachey 1959; Howes 2005].

В Японии уже сложилась традиция исследования воззрений Утимуры; см.: [Ивано 2015; Асина 2014]. Среди ученых, изучающих рецепцию христианской мысли в Японии и религиозно-философские системы, появившиеся в период Мэйдзи (1868–1912), следует назвать Такэду Киёко; она вывела типологию рецепции христианства в Японии, основываясь на анализе деятельности японских христианских церквей и японских христианских мыслителей [Такэда 1967].

Мы намерены рассмотреть ранний взгляд Утимура на Японию, ориентируясь на его первые произведения, которые были написаны на фоне знаменитого «инцидента неуважения Утимуры» (1891 г.). Когда Утимура вернулся на родину после поездки в США в 1888 г., он устроился педагогом в Первую высшую школу – подготовительное учреждение Токийского императорского университета. Инцидент был связан с принятием императорского об образовании, которому педагоги должны были отдать почести религиозного характера, так как император Японии отожествлялся с божеством. Для христианина это невозможно, поэтому многие педагоги-христиане просто не пришли на работу в назначенный день, сославшись на болезнь. Утимура же явился и сделал короткий кивок в сторону рескрипта, что вызвало недовольство как со стороны христианских церквей, увидевших в этом предательство Христа, так и со стороны японских националистов, таких как Иноуэ Тэцудзиро:, увидевших в поведении Утимуры неуважение к императору. Иноуэ писал: «Нелояльный и неверный Утимура Кандзо уже оскорбил Сына Неба, и такой человек больше не является гражданином Японии» [Иноуэ Тэцудзиро: 1891, 65]. После инцидента Утимура был уволен, его жена Кадзуко скончалась от болезни, а сам он бедствовал, презираемый как христианами, так и соотечественниками, что вылилось в создание его первого полу-философского, полу-автобиографического труда «Утешение христианина» («*Кирисуто синто но нагусамэ*»). В нем Утимура метафорически намекает на те дискуссии, которые разворачивались внутри японской интеллигенции того периода: «Если битва за Сион в самом разгаре, то я в ней бесполезный солдат, что сидит дома один и смотрит, как взмыленные лошади бегут с востока на запад, и только слышит воинственные крики и грохот барабанов где-то вдалеке» [Утимура 1893, 117].

Речь идет о ситуации в Японии конца XIX в., когда шла полемика о несовместимости Японии, в частности японского национализма, с западным христианством; см.: [Бертова 2023]. Сион ассоциируется с Иерусалимом, и логично предположить, что имеется в виду битва за веру Христа в Японии; в данных обстоятельствах более полезные «солдаты» – это христианские деятели (Уэмура Масахиса, Эбина Дандзё: и др.), которые вступили в конфликт с националистами (Иноуэ Тэцудзиро:, Иноуэ Энрё: и др.). Себя же Утимура описывает как «бесполезного солдата» (*ё:наки цувамоно*), который не участвует в битве.

Термин «принятие» здесь не обозначает христианизацию населения; он мыслится в терминологии Такэды Киёко как одно из следствий укоренения, принятия христианских идей, ценностей и их переработка в русле японского этоса [Такэда Киёко 1967, 5]. Данный процесс, согласно Такэде, может проходить разными путями: один из них «прививка» (*цугики*) японских и христианских ценностей друг другу, выборка их наиболее схожих категорий; другой – «конфронтация» (*тайкэцу*), противопоставление двух систем и укоренение христианской идеи через борьбу. У Утимуры Кандзо Такэда видит одновременно «конфликтующий» и «прививающий» типы [Там же, 29], и именно в таких понятиях размышлял сам Утимура; в автобиографии «Как я стал христианином» (*How I became a Christian*) он прямо заявляет, что был «рожден для борьбы» [Uchimura 1922, 1], а в книге «В поисках мира» («*Кю:анроку*») признался, что живет в борьбе с самим собой [Утимура 1947, 2].

Слова «Да, да; нет, нет»[2] (Мф. 5:37), применяемые философом в качестве самурайского кодекса, слова, которые словно бы намеренно игнорируют христианскую гибкость «кесарю – кесарево» (Мф. 22:21), становятся призмой, сквозь которую молодой мыслитель предлагает смотреть на мир, на Японию и христианство.

В вопросе отношения христианства и Японии «Утешение христианина» наиболее полно представляет ранние воззрения философа, пусть и концентрируется на компенсаторной функции религии Христа. Во второе главе – «Когда бросают соотечественники» («*Кокудзин ни сутэрарэси токи*») – Утимура описывает одно из следствий «инцидента»: неприятие его согражданами. Вступительные слова главы достаточно примечательны, они одновременно задают тон повествования, раскрывают отношение Утимуры к Японии и указывают на источник его вдохновения. «Любовь к Родине – это верность, заложенная в человеческую природу» [Утимура 1893, 23]. На наш взгляд, данное выражение похоже на то, что звучит в труде «Наставление Нансю» («*Нансю: о:икун*») Сайго Такамори (1827/1828–1877), которого Утимура уважал и относил к выдающимся людям Японии. Причина этого в том, что Сайго Такомори являлся активным участником в войне сёгуната и проимператорских сил, находясь на стороне последних; его называют одним из трех героев реставрации Мейдзи и последним самураем. Сайго пишет: «Расширение человеческой мудрости есть любовь к Родине» [Сайго 1893, 5]. В данном случае «мудрость» 智, *ти* (кит. *чжи*), следует понимать в конфуцианском смысле. Если верить Утимуре, Сайго был последователем школы неоконфуцианского философа Ван Ямнина, который понимал мудрость как знание, данное человеку с рождения; достижение этой мудрости возможно через совершенствование собственного сердца. Таким образом, высказывания Утимуры и Сайго приобретают идентичный характер, ибо любовь к Родине исходит из сущности человека в одном случае и потенциальной мудрости внутри сердца в другом. Эта мысль также подчеркивается дальнейшими словами Утимуры о том, что патриотизм изначально заложен, ему не научают извне. В конфуцианстве, как и в неоконфуцианстве, знание делится на врожденное и выученное; итак, в обоих случаях патриотизм приравнивается к врожденному знанию.

Продолжая мысль, Утимура не только обращается к конфуцианской терминологии, рассуждая о том, что почтительные сыновья, которые лишь называют себя таковыми, ими не являются; но и поднимает проблему того, что такое истинный патриотизм, критикуя «лживые» чувства к Родине многих японцев [Утимура 1893, 24]. Как он говорит, истинный патриотизм исчез из-за пустых разговоров о нем, так как он заключается в том, чтобы принимать Родину со всеми ее недостатками. А критерием совершенного общества он называет единство любви к Родине и любви к Богу; лишь когда эти два чувства друг другу не противоречат, общество можно считать здоровым. Но Япония «несовершенна», поэтому решение о его «изгнании» нельзя считать правильным. Мысль о том, что Родина отвернулась от него, перетекает в мысль о том, что он стал «гражданином мира» (*сэкай но симин*) [Там же, 31–32]. Пусть данное

выражение исходит из логики компенсаторной функции христианства как «христианского парадокса»[3], оно является первым шагом к тому, что в будущем Асина Садамити назовет самотрансцендентным национализмом Утимуры[4] [Асина 2014, 82–84]. Отчасти эту же мысль Утимура продолжает в следующей главе термином *дайдо:*[5] [Утимура 1893, 37]. Называя христианство *дайдо:,* «великим путем» в конфуцианском смысле, он предвосхищает свою более позднюю концепцию христианства как инструмента развития Японии.

Суждение о том, что Утимура стал гражданин мира, вовсе не противоречит тому, что он остается патриотом. Доказывается это фразой: «Если я забуду свою страну, пусть моя правая рука забудет меня» (Пс. 136:5) [Там же, 23–24]. Здесь на первый план выходит рассуждение о духовных проблемах государства, которое предстает перед Утимура не просто как институт или определенная система власти, а как настоящий «муж» (*отто*), с которым они разлучились по нелепому стечению обстоятельств. Себя Утимура сравнивает с женой, тоскующей по мужу: «Как женщина, которой насильно всучили разводное письмо, начинает тосковать по своему мужу лишь сильнее, так и я, покинутый своей страной, начинаю тосковать о ней с еще большей силой» [Там же, 32]. Будто противореча своей изначальной мысли, он дает обет, чтобы Бог отдал его тело на служение Родине. Утимура желает вернуться к Японии и потому молит об этом Господа: «Но, Господи, если на то есть Твоя воля, позволь мне снова вернуться в дом моего мужа» [Там же, 33]. Процесс «возвращения», когда Япония вновь приняла бы Утимуру, а Утимура – Японию, он описывает буддийским термином *итинэн*[6], который в тексте следует понимать в трактовке школы Нитирэн как процесс «глубокого мышления».

Во всех этих подчас противоречивых мыслях раскрывается «Да, да; нет, нет»; тот факт, что Япония отвернулась от Утимуры, не побуждает его отвернуться в ответ, а, напротив, побуждает любить ее еще сильнее. Описывая свой опыт и намерения при «инциденте», он пишет, что старался исполнить свой долг всем своим маленьким умом и крыльями [Там же, 58]. Выражение «маленький ум и крылья» 小心翼翼, *сё:син ёку-ёку*, обозначает робость, осторожность и почтительность. Здесь Утимура подчеркивает, что отнесся к решению проблемы максимально серьезно, осознавая ее важность.

Такова идея философа: если он родился японцем, то должен любить и чтить свою страну, но так как он христианин – обязан следовать принципам своей веры. Эту ситуацию мы можем назвать «двойным долгом», в котором пребывает Утимура ввиду своего национального, отчасти самурайского, происхождения и выбранного вероисповедания. Двойной долг есть обязанность перед Христом и обязанность перед Японией, между которыми философу приходится разрываться. Япония может принять его или нет, однако Утимура уже однажды принял ее и не свернет с этого пути. Его позиция распространяется не только на страну, но и на церковную структуру, неудачи в делах и на всю жизнь в целом. Позиция «Да, да; нет, нет» кажется невозможной при совмещении двух полярных культур, но Утимура считает иначе: он видит в этом путь к успеху, пусть успех и настанет спустя много лет после его смерти. В качестве примера он приводит опыт Генриха Наваррского и Оливера Кромвеля: первый уступил, принял католичество и сделал Францию великой, что впоследствии привело к ее падению и революции; а второй был непреклонен, погиб, не достигнув успеха, но его идеи впоследствии вдохновили и спасли Англию [Там же, 86–91].

«Я – японец»: оценка отношения к Японии со стороны не-японцев

Пусть Утимура уважительно относился к западным странам, признавал их превосходство над Японией, но унижения своей страны терпеть не мог. Во время пребывания в США с 1884 по 1888 г. Утимура встретился с тем, чего не ожидал увидеть на «цивилизованном» Западе: унижение азиатов и ложь об идеальном христианском мире, который будто бы уже настал там. Его чувства запечатлелись в автобиографии: «Основные причины, по которым китайцы вызывают такое неприятие у американцев-

христиан, как я понимаю, сводятся к трем: 1. Китайцы уносят все свои сбережения к себе домой и тем самым обедняют землю <…> 2. Эти китайцы, упорно придерживаясь своих национальных укладов и обычаев, навлекают непристойность на христианское сообщество <…> 3. Китайцы своей низкой зарплатой наносят ущерб американскому рабочему» [Uchimura 1922, 98–102].

Тезисы Утимуры относятся к капиталистическому устройству общества, куда азиаты, в частности китайцы, не вписываются; его отношение к бесцельному накопительству также негативное. Далее он приводит некоторые случаи из жизни, когда японцев путали с китайцами, а когда те пытались указать на ошибку или уязвить, назвав свои корни, английские или ирландские, то жители Соединенных Штатов оскорблялись [Ibid., 103]. Это лицемерие Утимура осуждает, оно не соотносится с христианской моралью, о которой ему твердили в годы обучения: «Пожалуй, нет необходимости говорить, что сам я не китаец. Хотя я никогда не стыдился своего расового родства с этим древнейшим из народов, – народом, который подарил миру Мэн-цзы и Конфуция, изобрел компас для мореплавателей и печатные станки за много веков до того, как европейцы даже начали мечтать о них, – тем не менее, чтобы принять в свой адрес все те унижения и оскорбления, которыми американское население потчует бедных кули из Кантона, требуется не что иное, как христианское терпение, чтобы сохранить мою голову и сердце в порядке» [Ibid., 102].

Во многом именно опыт в США и «инцидент» сложили для Утимуры образ Запада и религии Христа, побудили к построению нового конструкта: «японского» христианства. Отказаться от родных корней, принижать их в пользу иностранной культуры – такое поведение было не в духе мыслителя. В книге «В поисках мира» он поясняет: «Это не единственная причина, по которой я не хочу быть миссионером. Я вижу, что многие из этих людей зависят от иностранных миссионерских компаний в смысле еды и одежды и что их внешний вид также не похож на японский. Для меня было бы невыносимо отказаться от обычаев и чувств, свойственных моей стране, и подражать западным людям» [Утимура 1947, 45–46].

Как бы Утимура ни относился к современной ему Японии, взгляд японца на Японию ставился им превыше всего; он видел ошибки государства, видел его несовершенство и критиковал, однако не позволял делать то же другим. В этом заключается некоторая особенная связь его и Родины, которая, действительно, не просто институт, а «муж». Отношение к Родине как к семье, которую можно хулить, но нельзя не любить и которую нельзя позволять хулить другим, ставится во главу угла, когда мы заходим в область обсуждения иностранцами Японии. Однако исходит эта мысль не из простого патриотизма или националистических настроений, которые определенно свойственны раннему Утимуре, а из той логики, что человек естественным образом знает свою Родину лучше, чем тот, кто приехал туда на время и увидел лишь одну грань культуры этой страны. «Я – японец. И в отношении своей страны и народа имею более совершенные представления, чем великие ученые Англии и богословы Америки. Это вполне естественно, что когда я просвещаю их, то мои познания о Японии и ее народе выше, чем у них. <…> Собственный взгляд на родную страну так или иначе связан с личными интересами, и естественно считать, что он более обоснован и верен, чем всякий другой взгляд; но подобное мнение не должно уходить в самовосхваление. Только дух Божий знает Бога, и только мой дух знает меня. Моя вера в Бога верна, ведь то, что ближе всего ко мне и что мне легче всего познать, – есть Бог» [Утимура 1893, 52–53].

Как можно заметить, помимо чувств и логики Утимура апеллирует к Священному Писанию (1Кор. 2:11). Подкрепление своей аргументации словами из Библии имеет примечательную особенность: их интерпретация имеет нехристианский подтекст. Так, например, уже упомянутый стих (Пс. 136:5–6) Утимура понимает как повествование о еврейском патриоте, тоскующем по родной земле. Такое толкование допустимо, его можно встретить и в отечественной богословской среде, но в контексте рассуждения Утимуры и общих националистических настроений конца XIX в. оно приобретает особое значение.

Старая и Новая Япония: зачатки концепта Царства Божьего и Теория войны

Опыт поездки в США показал Утимуре, что Царство Божье западного образца отлично от его личных представлений, так как в том христианстве не остается места для традиций прошлого и для азиатов в целом. Должно быть, поэтому Утимура так часто обращается к образу старой Японии, Японии самурайской и благочестивой, которая вызывала у него интерес и уважение. Он видел в той Родине христианские черты и считал, что новой Японии периода Мэйдзи необходимо перенять некоторые особенности старого уклада, чтобы не потерять самобытность и встать на истинный путь.

Эти мысли изложены в труде «Япония и японцы» (*Japan and Japanese*, 1894 г.), в другой редакции «Выдающиеся люди Японии» (*Representative men of Japan*), посвященной Сайго Такомори, Уэсуги Ёдзан, Нономия Сонтоку, Накаэ Тодзю и Нитирэну. Утимура написал книгу на английском языке с целью рассказать западным странам о том, что старая Япония была отнюдь не дикой. В этом смысле мы можем рассматривать книгу в качестве пропагандистского труда, однако авторская выборка персонажей и тем – политика, экономика, религия и т.д. – позволяют вычленить из нее тот образ Японии, который автор хотел бы видеть и который понимался им как то самое Царство Божье. Когда мы говорим о Царстве Божьем, мы имеем в виду не столько христианский концепт, сколько идею идеального государства, возможного в этом жизни; для Утимура оно должно строиться на основе христианства, но без утраты традиций. «Неужели “Царство Небесное” невозможно на нашей бедной земле? <…> Феодализм имел свои недостатки, и ради этих недостатков мы заменили его на конституционализм. Но мы боимся, что огонь, который должен был сжечь крыс, сжег и амбар; и вместе с феодализмом от нас ушли верность, рыцарство и многое из связанной с ними мужественности и человечности. <…> Сила феодализма заключается в этом личном характере отношений между правителем и управляемым. По своей сути это фактически семейный строй, примененный к нации. Поэтому в своем совершенном виде он не может быть ничем иным, как идеальной формой правления, как ни один закон или конституция не лучше и не выше Закона Любви» [Uchimura 1908, 51–55].

Из этого отрывка мы видим, что Утимура приравнивает конфуцианское социальное устройство, построенное на иерархии и почтительности между классами, к христианской любви. Мы видели ранее, что когда речь заходит о государстве, то в силу своего происхождения и воспитания Утимура апеллирует к учению Конфуция, и по данному тексту это также прослеживается – например, когда он описывает гонения на философию Ван Янмина в Японии из-за ее схожести с христианством; это же прослеживается, когда он переносит христианскую Троицу в мирской контекст: он говорит, что для японского юноши троицей являются *сэнсэй*, господин и родитель и что выбор между ними, когда все трое находятся на грани смерти, является самым сложным [Ibid., 8–9, 143].

Из всего текста книги мы можем построить идеальный образ Японии, основанный на трудолюбии и честности, на принципе «господин – подданный»; страны стойкой, которая не желает войны, но готова воевать, если причина для войны будет справедливой. А какая причина может быть справедливее, чем само достижение справедливости? Это тот самый принцип «справедливость есть закон» 正義は正義なり, *сэйги ва сэйги нари*, из «Утешения христианина» [Утимура 1893, 74], который словно бы намеренно по своей структуре противопоставляется принципу «сила есть закон» 力は正義なり, *рики ва сэйги нари* (*Might makes right, Might is right*), означающему, что правота – за тем, кто достиг цели, за победителем. Утимуру это определенно не устраивает, ведь правота – за тем, кто пользуется принципом справедливости, не терпящим использования удобных уловок.

Мы переходим к следующему важному аспекту ранних воззрений Утимура Кандзо – к его военной теории, представленной в эссе «Справедливость китайско-японской войны» («*Ниссин сэнсо: но ги*», 1894 г.). Еще при описании Сайго Такамори Утимура

отмечал, что его военные амбиции не были сосредоточены на завоевании; вступление в войну возможно лишь при достаточных основаниях, коими являются борьба слабых против сильных гордецов [Uchimura 1908, 23–24]. Именно подобного рода войной была борьба за Корею, которую Утимура понимал как войну не ради обогащения, а ради справедливости. «Справедливая война» нацелена на освобождение, установление справедливого образа жизни не только с юридической со стороны, но и с этической. Вмешательство Японии в дела Кореи Утимура расценивал как «дружескую» помощь. Он приводит пример: если его сосед занимается иным ремеслом, исповедует другую религию, то он не имеет права вмешиваться в его жизнь; но если сосед в беде, то нравственным долгом является помощь ему. «Они привыкли считать, что алчность – единственное оправдание войны. Война без алчности даже не приходит им в голову. Термин “война во имя справедливости” стал в глазах людей этого века совершенно устаревшим, как и старые обычаи династии Цин <…> Я не имею права вмешиваться в здоровый мир наших соседей, но чтобы спасти их, спасти от вреда, который для них яснее ясного, я считаю, что наше священное право как соседей – решительно вмешаться» [Утимура 1982[б], 104–107].

Действия Китая по отношению к Корее являются той самой вредоносной деятельностью, от которой нужно спасти соседей. В этих тезисах отчетливо чувствуются националистические настроения, охватившие Японию в конце XIX в. Утимура выдвинул их, судя по всему, исходя не из собственных моральных соображений, а под влиянием пропаганды, так как аналогичные утверждения нашли отражение в дневниках Николая Японского (Касаткина) еще в 1889 г. Он пишет, как в различных статьях доказывается, что японцы – самый нравственный народ, ибо воюют с Китаем из-за бескорыстной любви к Корее [Дневники… 2004, 346]. Сам же Утимура в эссе «Какова цель китайско-японской войны» («*Ниссин сэнсо: но мокутэки ика*») сводит задачи войны к трем пунктам: установить независимость Кореи; наказать Китай и не дать ему снова поднять голову; дать культуру Востоку и способствовать установлению там мира на вечные времена [Утимура 1982[а], 140]. Отсюда мы можем сделать вывод, что справедливая война ставит цель не только освободить, но и пробудить другие народы; Корея должна освободиться от китайского гнета, а Китай пробудиться, отбросить примитивный феодальный строй и осознать свое призвание. Так конечной целью «справедливой войны» становится установление вечного мира и достижение всеобщего объединения.

Если обобщить, то теория войны Утимура Кандзо заключается в следующих тезисах: причиной войны может послужить только справедливость, то есть освобождение как жертвы, так и агрессора; результатом войны может быть лишь мир. Таков взгляд философа, который, как мы отметили во введении, позднее сменился на так называемую невоенную теорию.

Заключение

Совмещение патриотических чувств и христианства в ранней философии Утимуры Кандзо строится на одном принципе, который сквозной линией проходит в разных фокусах: это принцип справедливого отношения, возведенного в абсолют. «Да, да; нет, нет» и есть эта справедливость; это закон, который корнями уходит не столько в христианскую мораль, сколько в самурайское мировоззрение автора. Другими словами, у Утимуры есть только один великий путь, по которому он намерен ступать, не сворачивая, даже если он приведет его к неудаче или поражению, ведь в конце его все равно будет ждать Царство Божье.

Подобная конфуцианская «прямота» касается всех сфер отношений Утимуры и Японии. Он христианин, но при этом японец, а потому патриот; и тот факт, что страна не принимает его и его веру, становится катализатором для понимания себя как «гражданина мира», для которого не существует границ, но существует любимая Родина.

И он как христианин и японец обязан служить и ей, и Богу одновременно, что становится «двойным долгом», вступающим в противоречие с самим собой.

Справедливый взор велит ему смотреть на Японию критически, осознавать, что она несовершенна; но любовь не дает делать то же самое другим. Японец по природе своей знает свою страну и обязуется защищать ее от нападок других. Ее история, культура и традиции не отвергаются, а синтезируются с христианством, так как изначально имели в себе его дух. Этот дух видится в образе старой Японии, чьи черты Утимура считает необходимым возродить, чтобы построить новое государство, которое будет первым шагом к Царству Божьему. Вторым же шагом становится справедливая война: война, цель которой – объединение, а не завоевание.

Во всех этих тезисах раскрывается дуалистический, противоречивый взгляд Утимуры на христианство и Японию, исторически находящиеся в состоянии конфликта. Должно быть, таким образом автор пытался сгладить напряжение между ними, показать японским националистам, что христианство – не просто западный конструкт, который Японии не понять и не принять, а мировая религия, истина, доступная и его народу. Подобные интенции мы можем наблюдать не только у Утимуры, это общий мотив всей христианской интеллигенции того периода. Так выглядела та самая «битва за Сион», имевшая целью сохранить христианскую веру на японской земле и сформировать «японское» христианство.

Примечания

[1] В ранние годы Утимура поддерживал связь с японской социалистической интеллигенцией в лице Котоку Сюсуй и Сакаи Тосихико, работал в журнале «Ёродзу Тё:хо:» с 1897 по 1903 г., однако покинул его после того, как основатель журнала – Куроива Руйко – сменил направление издательства на поддержку войны с Россией. Другой социалист, Ниимура Тадао, вспоминает в «Тюремном дневнике», как Котоку вместе с Нисикавой (вероятнее всего, имеется в виду социалист Нисикава Кодзиро) пришли в дом Утимуры прославлять Господа [Ниимура web].

[2] «Да, да; нет, нет» (Мф. 5:37) – это принцип, который выводит Утимура Кандзо в четвертой главе «Утешения христианина» – «Когда рушится дело» («*Дзигё: ни сиппаисэси токи*») [Утимура 1893, 67–93]. С помощью него автор раскрывает компенсаторную функцию христианства, заключающуюся в том, что путь к цели важнее результата; за все старания человеку со временем воздастся, и потому не стоит унывать из-за неудач. Здесь «Да, да; нет, нет» указывает на то, что человеку не стоит сдаваться, подстраиваться под чужие ожидания или желания, а нужно действовать согласно собственному внутреннему кодексу.

[3] *Кирусуто-кё: но парадоккусу*, один из ключевых концептов в «Утешении христианина», с помощью которого Утимура разрешает свои духовные проблемы. Выводит он этот концепт в первой главе «Когда теряешь возлюбленную» («*Айсурумоно но усэси токи*») [Утимура 1893, 17].

[4] Речь идет о выходе за рамки этноцентричности, создание универсальной нации с сохранением ее исконного культурного кода.

[5] Термин применялся в разных религиозных традициях и трактовался по-разному. Но так как Утимура до принятия христианства получил конфуцианское образование, следует понимать *даидо:* в конфуцианском смысле. Великий Дао-путь есть правильное, нравственное поведение, через которое на земле установится социально-этический порядок. Основываясь на представлении Утимуры о понятии «нация» в других его трудах [Фаряхутдинов 2024], можно предположить, что здесь под великим путем понимается выход за рамки индивидуализма, этноцетричности, общинности и достижения истинной общности через христианство.

[6] «Но настанет время, когда муж изменит свое мнение, глубоко задумается о целомудренном сердце» [Утимура 1893, 35]. Термином 一念, *итинэн*, «одна мысль», «единая мысль» в школе Нитирэн обозначают процесс «глубокого мышления». Он имеет двоякое значение, если посмотреть на него в исторической перспективе: с одной стороны, *итинэн* обозначает постепенный, поступательный процесс обдумывания, с другой – напротив, мгновенное мышление, малейшее движение ума [Трубникова, Бабкова 2014, 138]. В целом значение *итинэн* – это движение мысли ума от момента к моменту, то есть тоже своего рода поступательное движение от мелкого к глубокому.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Дневники… 2004 – Дневники Святого Николая Японского. В 5 т. Т. 2. СПб.: Гиперион, 2004 (*Diaries of Saint Nicholas of Japan*, in Russian).

Иноуэ 1891 – *Иноуэ Тэцудзиро*. Найтидзаккё рон (сэй) [Теория совместного проживания внутренних территорий (продолжение)]. Б/м: Тэцугаку сёин, 1891. URL: https://dl.ndl.go.jp/pid/785729 (Inoue, Tetsujiro, *Naichizakkyo ron (sei)*, in Japanese).

Ниимура web – *Ниимура Тадао*. Гокутю: ники [Тюремный дневник] / Под ред. Кандзаки Киёси. URL: https://web.archive.org/web/20051221084048/http://www.ocv.ne.jp/~kameda/koutoku-niimura.html (Niimura, Tadao, *Gokuchū niki*, in Japanese).

Сайго 1893 – *Сайго Такомори*. Нансю: о:икун [Наставление Нансю]. Б/м: Ясуэ Кунитаро, 1893. URL: https://dl.ndl.go.jp/pid/781424 (Saigo Takamori, *Nanshū ōikun*, in Japanese).

Утимура 1893 – *Утимура Кандзо*. Кирисуто синто но нагусамэ [Утешение христианина]. Б/м: Кэйсэйся, 1893. URL: https://dl.ndl.go.jp/pid/824356 (Uchimura, Kanzo, *Kirisuto shinto no nagusame*, in Japanese).

Утимура 1947 – *Утимура Кандзо*. Кю:анроку [В поисках мира]. Б/м: Кэйсэйся, 1947. URL: https://dl.ndl.go.jp/pid/1041048/1/28 (Uchimura, Kanzo, *Kyūanroku*, in Japanese).

Утимура 1982[a] – *Утимура Кандзо*. Ниссин сэнсо: но мокутэки ика [Какова цель китайско-японской войны] // *Утимура Кандзо:* дзэнсю: [Полн. собр. соч.]. Т. 3. Токио: Иванами, 1982. С. 140–148 (Uchimura, Kanzo, *Nisshin sensō no mokuteki ika*, in Japanese).

Утимура 1982[б] – *Утимура Кандзо*. Ниссин сэнсо: но ги [Справедливость китайско-японской войны] // *Утимура Кандзо:* дзэнсю: [Полн. собр. соч.]. Т. 3. Токио: Иванами, 1982. С. 104–113 (Uchimura, Kanzo, *Nisshin sensō no gi*, in Japanese).

Uchimura, Kanzo (1922) *How I became a Christian: out of my diary*, Keiseisha, Tokyo.

Uchimura, Kanzo (1908) *Representative men of Japan; essays*, Keiseisha, Tokyo.

Ссылки – References in Russian and Japanese

Асина 2024 – *Асина Садамити*. Хигаси Адзиа но кирисуто-кё: то насёнаридзуму Утимура Кандзо: но хисэнрон тоно канрэндэ [Христианство и национализм в Восточной Азии – в связи с невоенной теорией Утимуры Кандзо] // Адзиа, кирисуто-кё: тагэнсэй гэндай кирисуто-кё сисо: кэнкю:кай. 2014. Вып. 12. С. 75–91.

Бертова 2014 – *Бертова А.Д.* Философская концепция Утимура Кандзо как новый путь развития японского христианства // Asiatica: труды по философии и культурам Востока. 2014. Вып. 8. С. 58–69.

Бертова 2023 – *Бертова А.Д.* Полемика о несовместимости христианства с патриотизмом в Японии в конце XIX в. // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2023. Т. 39. Вып. 2. С. 393–405.

Ивано 2015 – *Ивано Юсукэ*. Утимура Кандзо: ни окэру нигэнрон тэкисисо: но саико: [Переосмысление дуалистической мысли Утимуры Кандзо] // Кансэй гакуин дайгаку сингаку кэнкю:кайи. 2015. С. 41–52.

Такэда 1967 – *Такэда Киёко*. Дотяку то хайкё: – дэнто:тэки этосу то пуротэсутантанто [Коренное население и отступничество: традиционный этос и протестантизм]. Токио: Синкё:, 1967.

Трубникова, Бабкова 2014 – *Трубникова Н., Бабкова М.* Обновление традиции в японской религиозно-философской мысли XIII–XIV вв. М.: РОССПЭН, 2014.

Фаряхутдинов 2024 – *Фаряхутдинов А.И.* Понимание национализма японских христианских мыслителей периода Мэйдзи: Эбина Дандзё и Утимура Кандзо // Сборник материалов Международной научно-практической конференции «Религия и наука: трансформация религиозности в модернизирующем обществе (к 220-летию Казанского университета)». Казань: Школа, 2024. С. 60–71.

References

Ashina, Sadamichi (2014) “Christianity and nationalism in East Asia – in relation to Uchimura Kanzo’s non-military theory”, *Ajia, kirisuto-kyo tagensei gendai kirisuto-kyo shiso kenkyūkai*, Vol. 12, pp. 75–91 (in Japanese).

Bertova, Anna D. (2014) “The philosophical concept of Uchimura Kanzo as a new way of development of Japanese Christianity”, *Asiatica: trudy po filosofii i kul’turam Vostoka*, Iss. 8, pp. 58–69 (in Russian).

Bertova, Anna D. (2023) “Polemics on the incompatibility of Christianity and patriotism in Japan at the end of the 19th century”, *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya*, Vol. 39, Iss. 2, pp. 393–405 (in Russian).

Faryakhutdinov, Aidar I. (2024) "Understanding of nationalism of Japanese Christian thinkers of the Meiji period: Ebina Danjo and Uchimura Kanzo", *Sbornik materialov Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii "Religiya i nauka: transformaciya religioznosti v moderniziruyushchem obshchestve (k 220-letiyu Kazanskogo universiteta)",* Shkola, Kazan, pp. 60–71 (in Russian).

Fukaya, Jun (2014) "The Non-Church Movement and Bushido: Why Schools and Private Classes were Deemed Better than Churches for the Japanese Christian Mission", *Seinan gakuin daigaku ningen Kagaku ronshū*, Vol. 9, No. 2, pp. 53–71.

Howes, John F. (2015) *Japan's Modern Prophet: Uchimura Kanzô. 1861–1930*, UBC, Vancouver.

Iwano, Yusuke (2015) "Rethinking the dualistic thought of Uchimura Kanzo", *Kansei gakuin daigaku shingaku kenkyūkai*, pp. 41–52 (in Japanese).

Peachey, Paul (1959) "Churchless Christianity", *A pamphlet series for questions of Christian renewal*, No. 7, pp. 16–33.

Sasaki, Kei (2010) "Kanzo Uchimura's and Karl Barth's Studies on Romans", *Journal of the Graduate School of Letters, Hokkaido University*, Vol. 5, pp. 27–40.

Takeda, Kiyoko (1967) *Indigenous people and apostasy: traditional ethos and Protestantism*, Shinkyō, Tokyo (in Japanese).

Trubnikova, Nadezhda N., Babkova, Maya V. (2014) *Japanese Religious Philosophy in 13th – 14th Centuries: Renewing Traditions*, ROSSPEN, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

ФАРЯХУТДИНОВ Айдар Ильхамович –
студент II курса магистратуры Казанского
(Приволжского) Федерального Университета.

Author's Information

FARYAKHUTDINOV Aidar I. –
2nd year Master's student,
Kazan (Volga Region) Federal University.

Антропоцентризм, христианство и истоки экологического кризиса Часть II: Культурно-исторические формы антропоцентризма*

© 2025 г. А.В. Карабыков

Крымский федеральный университет им. В.И. Вернадского, Симферополь, 295007, просп. Академика Вернадского, д. 4.

E-mail: meavox@mail.ru

Поступила 14.01.2025

Цель статьи – дать развернутое опровержение известного тезиса Линна Уайта, по которому исторические корни современного экологического кризиса уходят в традиционное христианство, якобы взрастившее гипертрофированный антропоцентризм на культурной почве Запада и тем обусловившее этот кризис. Доказывается, что тезис Уайта основан на ложной посылке, что антропоцентризм непременно деструктивен в отношении окружающей среды. Как таковой он представляет собой принцип слишком абстрактный, чтобы быть анти- или проэкологичным, и, сверх того, неустранимый из мышления людей. Другое дело – те культурно-исторические формы, в которых он реализовывался как аспект мировоззрения той или иной эпохи. Выделяются три такие базовые формы, сменявшие друг друга: средневековая, утонченная форма, присущая Новому времени, и нигилистическая, отличающая современность. Анализ показывает, что ни первая, ни вторая, тоже развитая в рамках христианской культуры, по существу не являлись антиэкологичными. Таковой стала третья форма, прямо известная Уайту и прочим экофилософам нашего времени. Ее ошибочно отождествили с антропоцентризмом per se и – поскольку история Запада была преимущественно христианской – признали укорененной в этой религии.

Ключевые слова: экологическая этика, нигилизм, Линн Уайт, интеллектуальная история Запада, средневековое мировоззрение, Научная революция XVI–XVII вв., культура позднего Модерна.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-171-182

Цитирование: *Карабыков А.В.* Антропоцентризм, христианство и истоки экологического кризиса. Часть II: Культурно-исторические формы антропоцентризма // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 171–182.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-28-00373 «Рецепция эволюционизма в русской философско-богословской мысли XIX–XXI вв.», https://rscf.ru/project/25-28-00373/

Anthropocentrism, Christianity and the Origins of the Ecological Crisis Part II: The Cultural-Historical Forms of Anthropocentrism*

© 2025 Anton V. Karabykov

V.I. Vernadsky Crimean Federal University,
4, Vernadskogo av., Simferopol, Republic of Crimea, 295007, Russian Federation.

E-mail: meavox@mail.ru

Received 14.01.2025

The purpose of the article is to give a detailed refutation of Lynn T. White's famous thesis, according to which the historical roots of the modern ecological crisis go back to traditional Christianity, which allegedly nurtured hypertrophied anthropocentrism on the cultural soil of the West and thereby caused that crisis. It is proved that White's thesis is based on the false premise that anthropocentrism is necessarily destructive towards the environment. As such, it represents a principle that is too abstract to be anti- or pro-ecological, and, moreover, it is irreducible from human thinking. It is different with those cultural historical forms in which it was realized as an aspect of the worldview of a particular epoch. There are three such basic forms that have replaced each other: the medieval form, the refined one intrinsic to Modern Times, and the nihilistic one that distinguishes late Modernity. The analysis shows that neither the first nor the second form, also developed within the framework of Christian culture, were essentially anti-ecological. This was the third form, directly known to White and other ecological and animal ethicists of our time. It was mistakenly identified with anthropocentrism per se and – since the Western history was predominantly Christian – was recognized as rooted in this religion.

Keywords: environmental ethics, nihilism, Lynn White, intellectual history of the West, medieval worldview, Scientific revolution of the XVI–XVII centuries, late Modernity.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-171-182

Citation: Karabykov, Anton V. (2025) "Anthropocentrism, Christianity and the Origins of the Ecological Crisis. Part II: The Cultural-Historical Forms of Anthropocentrism", *Voprosy Filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 171–182.

В первой части этого исследования я попытался дать обоснование идее, что антропоцентризм – если рассматривать его не в свете радикально-эгалитаритских умонастроений, крайне влиятельных сегодня в области экологической и «животной» этики, а сколь можно менее предвзято, – неизгладим из нашего мышления [Карабыков 2025]. Уже поэтому он несводим к предосудительной дискриминации других форм жизни, известной в этой сфере под названиями видизма (speciesism) и человеческого шовинизма. Вместе с тем выяснилось, что антропоцентризм – понятие со сложной смысловой структурой, чьи элементы различаются по степени факультативности. Его конститутивное ядро образует врожденная когнитивная перспектива, в рамках которой мы только и можем воспринимать и осмыслять действительность. На более поверхностном

* The study is supported by the Russian Science Foundation, Project No. 25-28-00373, https://rscf.ru/en/project/25-28-00373/

уровне, входящем в состав метаэтики, выделяются частно-философские позиции, одни из которых более, другие менее антропоцентричны. При этом первые можно обобщить в понятии субъективизма. По нему, люди являются единственным источником всех ценностей: только они решают, что́ и почему нужно сохранять, оберегать и культивировать в природном мире. Субъективизм не равнозначен шовинизму: люди могут быть щедрым, просвещенным, дружественным к природе источником ценностей. Также подобная вариативность присуща нормативной этике, системы которой могут различаться по степени антропоцентричности, но эта степень не может быть нулевой. Предельно антропоцентристские системы, отводящие нечеловеческим созданиям чисто инструментальное значение, – шовинистические.

Коль скоро антропоцентризм неустраним, эффективные системы этики в интересующей нас сфере могут разрабатываться в рамках антропоцентристского мышления при условии, что оно будет достаточно умудренным, чтобы сознавать свою неизбежную ограниченность и предвзятость, но также свои внушительные возможности и ответственность. Я попытался показать, что философская, метаэтическая позиция, наиболее оптимальная в плане решения этой задачи, характеризуется наибольшей свободой от шовинизма и ценностного субъективизма. Согласно ей, все формы жизни обладают сущностной ценностью, что предполагает уважительное отношение к ним. Вместе с тем при столкновении интересов конфликт разрешается на основании иерархического принципа, заданного антропоцентризмом. Эта слабейшая вариация антропоцентризма не слишком востребована сегодня, ибо господствующее миропонимание благоприятствует субъективизму, рисуя мир сам по себе лишенным ценности и смысла.

Итак, я показал, что, вопреки влиятельному тезису Линна Уайта, «исторические корни нашего экологического кризиса» уходят не в антропоцентризм как таковой и не в христианство, взрастившее его на почве западной культуры. На мой взгляд, этот тезис основан на ряде ошибочных презумпций. Сначала антропоцентризм низводится до примитивного шовинизма и берется в таком понимании как константа этой культуры, между тем как на самом деле он получал выражение в разных формах, сменявших друг друга. Неучет данных форм и привел к тому, что исторически самая поздняя, знакомая Уайту и прочим, *по опыту*, была осмыслена как вневременная константа. Наконец, эта форма – нигилистическая, постхристианская, отличающая поздний Модерн – объявляется по преимуществу христианской, поскольку бóльшая часть духовной истории Запада была связана с доминированием христианства. Эта нигилистическая форма по-настоящему деструктивна: применительно к ней единственной редукция антропоцентризма к шовинизму представляется оправданной. Именно ей, а не антропоцентризму в целом мы должны найти замену. Для этого необходимо изучить ресурсы, которыми располагает наша традиция: другие формы выражения антропоцентризма, присущие более ранним культурным эпохам.

Средневеково-христианская форма

В одной из предшествующих работ я несколько скоропалительно назвал эту форму наивной [Карабыков 2024, 201]. Дело в том, что в ней прямо указывается цель сотворения и существования мира. В соответствии с ней, мир создан преимущественно ради человека. Эта эксплицитная телеология предполагает замысел, намерение и, следовательно, Личность в роли их субъекта. Поэтому еще одной чертой отличия средневековой формы служит ее встроенность в теоцентрический контекст. Но что значит в свете данного контекста это «ради человека»? Можно выделить как минимум два смысла в этой фразе: функционально-целевой и интенционально-ценностный. Они различны, хотя и взаимосвязаны. Первый в очень грубом виде был представлен Уайтом, приписавшим традиционному христианству «аксиому, что у природы нет иных причин существовать кроме обслуживания человека» [White 1967, 54]. Второй указывает не на внешнюю цель, а на внутренние мотивы Творца.

На мой взгляд, который будет обоснован далее, важнейшим для средневековой формы антропоцентризма являлся интенционально-ценностный аспект. В том, что Уайт и многие другие мыслят полностью иначе, проявляется нигилистическая установка, характерная *для нашей, а не той* эпохи. В их толковании, выдаваемом за средневековое, человек противопоставлен природе, как самоцель простому средству. И он же оттесняет в тень Творца, как полноправный владетель этого средства. Напротив, в интенционально-ценностной трактовке природный мир подобен не строительным лесам, разбираемым, когда дворец готов, но самому дворцу, чьей самой значимой изысканной деталью признается человек. Его присутствие не обесценивает прочее творение, а наделяет его большей ценностью. Не человек сам по себе, как бы изъятый из структуры сущего, а тварный универсум в целом обладал в этой трактовке полнотой значения и ценности. Иными словами, ближайшим имманентным следствием теоцентризма был космо-, а не антропоцентризм. Как писал св. Илларий Пиктавийский (IV в.), «единственная причина творения – благость Божия, так как Он не имел нужды в том, чтобы творить. Но Тот, кто благ, в благости сотворил все, так чтобы множество тварей пользовалось щедротами Божией благости» (PL 9, 772, цит. по: [Попов 2005, 648]). Таков топос христианской мысли, воспроизводившийся на протяжении всего Средневековья: то, что более всего угодно Богу в мироздании, – это разнообразие его частей и совершенство целого. Каждое существо, которому даровано бытие, по-своему наслаждается причастностью Творцу, дающему благословение всему творению. В силу этого любая вещь, а одушевленная особенно, заключает в себе образ Бога, что сообщает ей известную бытийную суверенность и меру совершенства [Жильсон 1999, 107, 203].

В человеке кульминирует богообразность материального мира. Он – образ Божий par excellence. Без введения в мир людей творческий замысел Бога не раскрылся бы с той полнотой, с какой он раскрылся бы, скажем, без появления мхов или стрекоз. В чем выражается наше эксклюзивное достоинство? Средневековые мыслители единодушно признают его в двух отличительных чертах нашей духовной конституции: разумности, достигшей уровня самосознания, и вербальности. Именно в этих свойствах они видят залог нашей особой близости Творцу. «Божество есть ум и слово… Недалеко от сего и естество человеческое. Видишь в себе и слово и разум, подобие подлинного Ума и Слова» [Григорий Нисский 1861, 90]. Способности к речи и самосознанию обеспечивают нравственную автономию человека. Он обладает свободой воли, которая позволяет ему осознанно следовать должному благу. Практика этой свободы предполагает борьбу со страстями. Отсюда типичное в ту эпоху прочтение заповеди о владычестве над землею (Быт 1:28) как призыва к подчинению разуму стихийных импульсов и тенденций «земляной» натуры человека [Harrison 1999, 95].

В этой связи нужно вспомнить еще одно представление, по которому человек понимался как микрокосм и которое восходило к древней идее великой цепи бытия, чуждого резким скачкам и разрывам. Как ни странно на первый взгляд, эта онтологическая картина была в чем-то ближе научно-натуралистической, чем картезианской с ее строгим дуализмом. Только в натуралистической модели источником и основанием всего служит слепая материя: к ее дну в конце концов сводятся все существа как более или менее сложно выстроенные группы физических элементов. Напротив, в средневековой модели – ее можно назвать пневматической – источником и основой всего является Бог. Вместе с тем Он – вершина, по мере приближенности к которой (или, что то же, одухотворенности) иерархически распределяется сотворенное. И строй бытия таков, что самые совершенные существа одной ступени граничат с наименее совершенными творениями более высокого уровня. Так обеспечивается непрерывность вселенной, ассоциируемая с образом великой цепи. «Природа естественным образом, как бы по степеням, разумею отличительные свойства жизни, делает восхождение от малого к совершенному» [Григорий Нисский 1861, 101]. Стоя на верхней ступени в границах природного мира, человек вбирает в себя атрибуты прочих его представителей,

а также разум, зачатки которого присущи высшим животным. В этом, микрокосмическом, смысле он обладает «полнотой» души, совмещающей в себе вегетативный, чувственный и рациональный уровни. Объяв в себе материальный космос, человек возносит его на ангельскую ступень, к которой причастен своей разумной и бессмертной душой. Все это еще раз свидетельствует о том, что «христианскую аксиому» о творении ради людей нужно прежде всего мыслить в интенционально-ценностном, а не функционально-целевом ключе.

Таков контур богословской антропологии. Но в самой теологии и тем более на стыке ученой и народной культур, не говоря уже о последней, реальное положение дел было куда сложнее. В частности, до конца не решенным оставался вопрос: только ли человек наделен бессмертием, один ли он удостоится воскресения? Хотя Отцы Церкви в основном разрешали этот вопрос утвердительно, контекст, в котором он ставился, центрировался не на душевной природе животных, а на полемике о языческом метемпсихозе и о христианской концепции воскресения, что располагало к такому эксклюзивизму [Бумажнов 2021, 101]. В схоластике, для которой подобный контекст уже был неактуален, участь животных в вечности не казалась столь очевидной – порой она становилась темой университетских дебатов [Пастуро 2012, 28; Thomas 1983, 137–141].

Еще менее однозначным было понимание свойств, образующих квинтэссенцию человечности. Все мироздание представлялось до некоторой степени разумным и одушевленным. Эта едва ли не всеобщая интуиция находила поддержку в Библии, рисующей мир животворимым божественным Духом, и в аристотелевском витализме, который антропоморфизировал природные вещи. Да, человек наделен свободой, но свобода нарастает в бытии от одного иерархического уровня к другому. Камни неподвижны, растения могут менять положение своих частей, реагируя на внешние стимулы, животные и птицы могут двигаться, влекомые к осознанным целям. Да, человек морален, но в то же время все живые существа без исключения связаны узами естественного закона, вложенного в них Творцом. Этот закон обнаруживается в их телеологии и соответствующем ей способе существования. И так как в жизни их тоже случались сбои и аномалии, они, на взгляд многих, не были лишены грана моральной свободы и ответственности. Причем в случае многих животных их бóльшая детерминированность в сравнении с человеком делала их под пером моралистов образчиком добродетелей. От Тертуллиана во II в. до Улисса Альдрованди в XVII в. некоторые животные наделялись исключительным благочестием и даже набожностью. Стоит ли удивляться, что в такой атмосфере время от времени в народной среде возникало почитание животных, вроде святого пса Гинфорта, служились мессы за лошадей и совершались суды над свиньями и грызунами? [Salisbury 2022, 182–185] Не менее размытой, чем в нравственном плане, была граница, разделявшая людей и других существ по когнитивным качествам. Так, известно, что на окраинах ученой культуры бытовали представления о языках животных и птиц, тайным знанием коих владели отдельные избранные [Карабыков 2013, 45–46].

В довершение анализа средневековой формы антропоцентризма подчеркну, что интенционально-ценностное понимание идеи, что мир создан преимущественно ради человека, не исключало и ее функционально-целевой интерпретации. Первый смысл был основным, второй скорее выводился из него как одна из импликаций: если человек – самый ценный, на взгляд Бога, компонент физической вселенной, то она должна была возникнуть с расчетом на него. В чистом же виде функционально-целевое толкование встречается не так уж часто в текстах той культуры. Как правило, превознесение человека над другими формами телесной жизни смягчалось в свете тео- и космоцентристской перспектив, где эти формы наделялись собственным достоинством, известной мерой совершенства и бытийной прочностью через причастие Творцу [Northcott 1996, 227]. Кроме того, идея созданности мира с расчетом на людей и их потребности не давала карт-бланш на безоглядную, безудержную эксплуатацию природы.

Утонченная форма Модерна

«Согласно общепринятому мнению, весь этот видимый мир был создан ради человека, который есть цель творения, как если бы у всякого [земного] создания не было какой-либо другой цели, как только тем или иным образом служить человеку… Но хотя это [мнение] свойственно большинству, все же разумные люди в наше время считают иначе», – писал на закате XVII в. Джон Рэй, английский натуралист и теолог [Ray 1691, 127–128]. Как видим, вопреки мнению Уайта и других «зеленых» критиков христианства, антропоцентризм в его прямолинейной эксплицитной форме был давно отвергнут интеллектуалами. И произошло это внутри христианского общества, переживавшего тогда подъем религиозного воодушевления. Важно и то, что Рэй указывает в основном на функционально-целевой аспект средневековой формы антропоцентризма – вероятно, под влиянием эксплицитных формул прошлого. В отличие от интенционально-ценностного смысла, он был вполне естествен для сознания масс. Если говорить общо, ощущать, что мир существует для нас, похоже, свойственно большинству людей, приспособленных к среде эволюцией. То же самое мог бы сказать о себе любой организм, соответствующий нормам своего вида. Тем, что требует усилий ума, является отрицание или ограничение этой идеи, внушаемой интуицией. Ее ограничивали мыслители Средневековья, включая в тео- и космоцентрическую картину. А ее отвержение стало одним из итогов Научной революции XVI–XVII вв., что и отметил английский натуралист.

Как многие экофилософы сегодня, Рэй и другие творцы нового естествознания считали, что им выпало стать могильщиками антропоцентризма. Но это было верно лишь по отношению к его средневековой форме. На смену ей – усилиями этих интеллектуалов – шла более утонченная форма, не очевидная им самим. Как ни парадоксально, наука Модерна, разрушившая традиционное миропонимание, явилась плодом культивации тех способностей, которые, в свете этого взгляда на мир, составляли уникальность человека как imago Dei и были залогом рациональной постижимости мира. Поэтому между старой и новой формами антропоцентризма имелась преемственность, чтобы раскрыть которую, следует вникнуть в то, что именно было отвергнуто в первой. Рассмотрев этот вопрос на фоне духовных трансформаций той эпохи, мы обнаружим, что первостепенным стал отказ от глобальных телеологических схем, объяснявших финальные цели Творца. «Разумные люди», на которых ссылается Рэй, теперь утверждали, что им неведомы эти цели, ибо они находятся вне понимания смертных [Декарт 1989, 325, 387; Паскаль 1995, 131]. Вместе с этими схемами канули в лету ансамбли неисчислимых значений, символический слой которых покрывал природу в течение многих столетий [Ashworth 1990]. И когда Рэй находит дискредитированной идею, что главная цель всякой вещи – «тем или иным образом служить человеку», он имеет в виду в том числе ее символическое функционирование. Может быть, даже его главным образом, ибо мысль о физической пользе, которую можно извлечь при умении едва ли не из всего в природе, не покидала идеологов новой науки [Brooke 2000, 207–210]. Демонтаж символического мировидения и подъем буквально воспринимающего разума способствовали росту утилитарного отношения к природе [Harrison 2004, 190].

Эксплицитный антропоцентризм Средневековья в его функционально-целевой интерпретации, отнюдь не главной для той формы, сменился скрытой рафинированной формой, характерной для Модерна. В нем тоже доминировал интенционально-ценностный смысл, но с чем бóльшим нежеланием его приписывали Богу, тем охотнее творцы Научной революции стремились подчинить мир власти человеческого разума. Мы не знаем, зачем создан мир, говорили они, но очевидный прогресс в его познании убеждает нас, что со временем природа будет делаться все более понятной, контролируемой и используемой людьми для их блага. Библейский призыв к овладению миром стал пониматься дословно.

И здесь мы замечаем шаг в сторону следующей – и до сих пор последней – формы антропоцентризма, определенной как нигилистическая. Но виден он в ретроспективе,

не без влияния ошибки «*после – значит из-за*». В реальности не было жесткой предзаданности. Все могло пойти и по другим сценариям: утонченная форма Модерна могла сохраниться или быть замещенной какой-то другой, неизвестной. Ведь кроме нигилистических потенций в ней содержались зерна и других возможностей. При всей своей практичности, Бэкон и прочие идеологи новой науки стремились к власти над природой не для того, чтобы построить общество потребления. Их поиски во многом направлялись религиозной мотивацией. Эта власть знаменовала в их уме преодоление последствий грехопадения: с ее помощью они надеялись достичь кардинального духовно-нравственного обновления человечества и приблизиться к эдемской гармонии между людьми и окружающим миром [Гайденко 2000, 161]. Само христианское мировоззрение, учившее видеть в природе присутствие Бога (вне зависимости от Его предельных целей и замыслов), было фактором, который сдерживал перерождение этой формы в нигилистическую.

Дискредитация средневековой формы была обусловлена рядом взаимосвязанных факторов. Свой вклад в нее внесли сторонники механицизма, изгнавшие телеологию из метафизики и науки. На место финальных и формальных причин, постулируемых аристотелизмом, они утвердили понятие законов природы, которые отвечали теперь за все регулярности в мироздании. Это понятие вобрало в себя лишь два типа причинности: материальный и действующий, – оставшихся от прежней парадигмы. Нежелание рассуждать о замыслах Бога было вызвано, среди прочего, отказом от мышления о мире в телеологических терминах. Еще бóльшую роль сыграл лавинообразный рост знаний о реальности. Помноженный на эффект от информационной революции, случившейся благодаря книгопечатной индустрии, он привел к информационному взрыву и эпистемологическому кризису [Ogilvie 2003]. Европейскую инфосферу наводнили сведения о предметах, неведомых ранее и поэтому лишенных символической нагрузки. Когда их масса стала критической, они разорвали сеть значений традиционного символизма, обессмыслив последний. Иные факторы воздействовали более конкретно. Так, коперниканский переворот в астрономии обернулся маргинализацией нашей планеты и расширением границ вселенной. Под влиянием географических открытий в XVII в. распространился взгляд, что Луна и прочие небесные тела могут быть населены разумными созданиями [Dick 1982, 61–195]. Не менее поразительным было открытие микромира, поставившее вопрос: если природа существует для людей, то какой толк им от этих существ, кишащих под стеклом микроскопа? Вспомним также головокружительные выводы геологов. Удлинение геологической истории происходило с такой скоростью, что уже в начале XIX в. речь велась о миллионах лет. Мало того, что в этой временнóй бездне не было людей. Она оставила следы многоразличных видов жизни, история которых окончилась задолго до антропогенеза, в силу чего они не могли существовать для нас.

Возвращаясь к различению функционально-целевого и интенционально-ценностного смысла антропоцентризма, мы можем констатировать, что перечисленные выше трансформации прежде всего били по первому из них. Об этом говорит и Рэй, чьими словами был открыт анализ утонченной формы. В отличие от функционально-целевого смысла, интенционально-ценностный аспект был только несколько ослаблен и завуалирован. Человек как был, так и остался признанным венцом творения. Прошло немного времени, и вера в обитаемость других мест космоса угасла. Периферийность местоположения Земли в его пространстве уравновешивалась представлением об уникальности параметров вселенной, в силу которых на этой планете появились жизнь и разум. И, может быть, миллионы лет геологической истории с ее безжалостной борьбой и вымиранием целых популяций были нужны, чтобы развилось это мыслящее «я»? Дарвинизм, который будто бы закончил демонтаж телеологии, совсем не исключал такой возможности. Дарвин и огромное число его последователей понимали эволюцию как прогрессивную и, хоть несколько иначе, чем в христианстве, полагали человека высшей формой жизни [Ruse 2019, 136–137, 145–147]. Да, мир не создан только для людей, но лишь они способны постигать его с беспрецедентной

эффективностью. Ибо, при всей своей невероятной сложности, строй мироздания рационален, и между ним и нашим разумом есть согласованность. На этих фундаментальных убеждениях строился весь проект Модерна.

«Человек – образ Божий, потому что он изыскивает законы природы, мысль Творца, заключенную в этих законах и связавшую их в единое целое», – учил Гердер, который был скорее пантеистом, чем христианином [Гердер 1977, 452]. Не зная, *зачем* создан мир и сотворен ли он вообще, мы тем не менее можем постигать, *как* он устроен. Невзирая на просвещенческий скепсис, бок о бок с новой наукой в XVIII в. продолжало развиваться новое богословие, одним из отцов которого был Джон Рэй. Оно выводило из этого «*как*» доказательства существования Бога, утверждая, что мир создан слишком сложно и изысканно, чтобы быть делом случая. Но, говоря о Творце, естественное богословие не могло не касаться вопроса о целях творения. В его концептуальных рамках такой вопрос был вполне осмысленным, пусть и неразрешимым полностью. Это по крайней мере позволяло выдвигать разумные предположения о целях и функциях. Возраставшая вместе с научным знанием и технической силой вера в уникальность нашего места в природе располагала к мысли, что мир был сотворен с расчетом на человека. Соответственным образом, одно из разумных предположений, порою граничившее с уверенностью, гласило, что почти в каждой природной вещи – конечно, не созданной для обслуживания людей, – есть гран прямой или косвенной пользы для нас. Так исподволь происходили реставрация и даже усиление функционально-целевого смысла антропоцентризма.

Нигилистическая форма позднего Модерна

«Что обозначает нигилизм? – То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”», – такой диагноз был поставлен Ницше эпохе, начинавшейся под знаком «смерти Бога» [Ницше 2011, 27]. Речь идет в нем не о забвении предельных целей мироздания, но об утрате экзистенциальных ориентиров и о смысловой опустошенности, постигших человека. С одной стороны, перед нами констатация текущего положения дел в духовной сфере: это теперь «нет цели [и] ответа на вопрос “зачем?”». «Бог умер», и безосновательным стал образ мира, как и образ человека, столетиями фундированный христианством. Возник ценностный вакуум, и свою главную задачу Ницше видел в том, чтобы заполнить его новым содержанием. С другой стороны, диагностированный нигилизм касался более серьезной проблемы, а именно невозможности впредь устранить этот вакуум. Если «Бог умер» необратимо, тогда ни один образ мира, ни одна система смыслов и ценностей не может больше пользоваться преимуществом абсолютности, которое было у христианских образа и системы. Тем не менее Ницше, при всем релятивизме его эпистемологии, претендовал на абсолютное решение своей задачи. В своей «философии будущего» он обосновывал такой формат существования, при котором потребность в ценностях и смыслах упразднится и люди будут «переведены обратно на язык природы» [Ницше 1997, 353]. Чтобы стал невозможен вакуум нигилизма, должны погаснуть совесть, разум и самосознание, а на их место заступить инстинкты, сводимые к единой воле к власти и подавляемые до сих пор культурой. Вслед за Богом должен умереть и человек, каким его сделали христианство и западная цивилизация в целом.

Несмотря на всплески ницшеанства в XX в. этот бестиальный романтизм не находил решающей поддержки в интеллектуальном мире Запада. Человек Модерна вовсе не намеревался умирать. Напротив, он переживал триумф: промышленная революция, зенит капитализма и империалистского могущества возвели его в ранг хозяина Земли. Нараставшая секуляризация исподволь снимала все духовные ограничения, лежавшие на его власти над природой. Понятия контроля, покорения, овладения переносились из социально-политической сферы в природную и обратно [McGrath 2002, 58]. Для жителей индустриальных центров природа делалась туземкой, а туземцы – олицетворением природы в ее дикости. Какой бы ни являлась философия будущего, научный

натурализм – ведущая философия настоящего – обычно останавливался там, где, по зову Ницше, ему следовало идти дальше, и гораздо дальше. Пусть мир – это джунгли, в которых случай выбрал эволюционных победителей и в которых воля к власти – это единственно состоятельная метафизика. И пусть люди – только вид животных, но призерами в этой борьбе мы оказались потому, что тот самый случай наделил нас крайне необычным инструментом адаптации – разумом. И приносить себя в жертву инстинктам, причем в момент такого триумфа, этот разум счел ошибочным. Иными словами, вариант эволюционизма, предложенный Ницше, оставался маргинальным и еретическим по сравнению с дарвинизмом как господствующим и ортодоксальным. Дарвинизм был не только научным, но и звучавшим в унисон с капитализмом благодаря мальтузианскому бэкграунду. Оба учили, что только развитый ум, вооруженный знанием и технологией, может обеспечивать преуспеяние.

Вместе с тем, подобно ницшеанству, дарвинизм представил мир в его основе иррациональным. По этой доктрине, в нем царствует случай и слепой алгоритм отбора, а вся живая природа являет собой беспрерывный поток становления, где нет ничего полностью ставшего и одно перетекает в другое по цепям переходных форм. В контексте научного натурализма онтологическим выводом из эволюционной теории стал антиэссенциализм, который использовался для дискредитации идей естественного порядка, естественных прав и иерархического строя бытия. Если нет стабильных сущностей с их назначением, присущим им способом существования и определенным местом в мироздании, то ни у кого и ни у чего не может быть сущностной ценности и суверенности, предохраняющей от посягательств. В этих условиях главным критерием, регулирующим обращение с живыми существами, становится характер ощущений: боль или удовольствие приносит им воздействие извне. Отсюда то огромное влияние на современность, которое стяжал утилитаризм. Среди прочего, оно заметно по тому, с какой терпимостью, а иногда и энтузиазмом, порой относятся сторонники «освобождения» животных к генной инженерии: если процедуры будут безболезненны, то почему бы и не трансформировать их биологию, к примеру, смешав с человеческой или устранив способность к боли? Так природа, рисовавшаяся некогда как храм и шедевр Творца, превратилась в лабораторию и источник ресурсов. И хотя за доступ к ним обострялась борьба, сами ресурсы казались неисчерпаемыми. Этот взгляд попрежнему определяет почтенную идеологию устойчивого развития. Благодаря дарвинизму человек был включен в перспективу, заданную метафизикой власти, в которой «каждый живой организм – в своем роде империалист, ищущий преобразовать как можно больше своей среды в себя и свое потомство» [Russell 1927, 27]. Опасная крайность Ницше состояла в том, что он призывал к практическому расчеловечиванию, тогда когда приемлемым было лишь теоретическое, презентуемое как собственно научный взгляд на человека.

Нигилизм сделал антропоцентрическую оптику тотальной. Вне ее мироздание не имело больше ценности и смысла. Человек и только он стал мерой всех вещей. Смысловое оскудение вселенной затушевывалось ростом материального могущества и совершенствованием технического управления природой. Сложились условия для построения обществ потребления, в которых взяли верх гедонистические установки и прогрессистско-капиталистическая мифология непрекращающегося роста с ее кредо: *больше значит лучше*. Несмотря на кризис представлений о всесилии науки и экологическую деградацию современность продолжает верить в эту мифологию как последнюю, упадочную форму прогрессизма Просвещения. Она сводится к идее неизбежности экономического продвижения и возрастанию материального благополучия и выражается в глобализационных трендах, экспансионистских установках, культурном векторе интенсификации и акселерационизма. «Мы хотим ускорить процесс технологической эволюции», – заявляют левые идеологи акселерационизма, убежденные, «что лишь политика Прометея – политика, стремящаяся к максимальной власти над обществом и природой, – способна решить глобальные проблемы и достичь в итоге победы над капиталом» [Уильямс, Шрничек 2018, 14, 18]. Такого рода прометейство

отнюдь не чуждо и апологетам капитала, в частности неолиберальным технократам, уверенным, что кризис, экологический, как и любой другой, может быть преодолен только за счет технологического роста и научных знаний [Fremaux 2019, 123–125]. И левые, и их противники часто хотят перевести решение экологических проблем из сферы этики всецело в область инженерии и менеджмента: оставив прежним образ жизни и мышления, продолжить изменять *под них* природу с помощью новейших средств.

Как видим, магия технического индустриализма, достигшая вершины своего могущества в XX в., когда мировое население умножилось в четыре раза, а потребление в двадцать, – во многом сохраняет свою умственную власть. В связи с ростом капиталистического производства и диктатом потребления можно выделить еще одну черту интересующей нас формы антропоцентризма. Ею является экономизм, означающий тенденцию переводить решение любых практических вопросов в плоскость экономики, где руководством служит вероятный баланс выгод и расходов. Наряду с квантитативным мышлением, в экономизме обнаруживается колоссальная роль денег, обретенная ими за последние столетия. Деньги сделались универсальным знаменателем, к которому сводятся все различия, включая качественные. В экономистской перспективе все представляется соизмеримым в денежном эквиваленте и обращаемым в товар: земля, природные объекты, произведения искусства, человеческая жизнь. То же, что не поддается конвертации, объявляется незначимым, иррелевантным, нежелательным, ибо препятствует осуществлению финансово-промышленной воли к господству. Важным фактором распространения нигилизма стало «раскоренение» людей, вырываемых капитализмом и урбанизацией из традиционной среды. Это «духовное пролетарство» (А.С. Хомяков), нагнетаемое виртуализацией жизни, способствует росту экологической бесчувственности и, как следствие, беспечности. И оно усиливает ощущение бессмысленности жизни, которое вызывает в качестве реакции стремление интенсифицировать эмоционально-чувственный опыт, в том числе путем наращивания потребления.

Мы говорим о форме антропоцентризма, в которой человеческое содержание словно растворено в воде безличных сил. Таково предсказуемое следствие нигилизма и, в частности, концептуальной дегуманизации, о которой шла речь выше. И сейчас мы приближаемся к порогу расчеловечивания в точном смысле. После того как под влиянием рассматриваемых установок было снято множество этических запретов, определявших человека в социокультурном плане, на пути у армии сторонников акселерационизма и «экспериментирования с интенсивностями» (Р. Брайдотти) стоят ограничения, заложенные в самой нашей природе. И потому она мыслится ими как последние оковы, которые нужно разрушить. Нежелательной и опасной человеческая природа предстает также в контексте эгалитаризма. Там в ней видят источник непреодолимого неравенства: слишком разными по дарованиям, здоровью, красоте рождаются люди. В соответствии с заветом Ницше, человек становится препятствием, подлежащим одолению, материалом, из которого раскрепостившаяся воля должна ваять новое, подчиненное ее нигилистическим задачам. Но этим новым будет не «белокурая бестия», загляденье для натуралиста, а скорее ризома, живущая ощущениями, безликая сеть, приводимая в действие «совокупностью аффективных сил» [Брайдотти 2021, 372]. Таким образом, овеществление природного мира завершается разложением человека, а диалектика нигилистической формы антропоцентризма входит в фазу самоотрицания и распада.

Заключение

Экологические критики христианства и идеологи «освобождения» животных больше всего обрушиваются на идею священности человеческой жизни. Неудивительно, поскольку она является фундаментальным элементом прежнего мировоззрения и, в частности, двух первых форм антропоцентризма, который сохраняется поныне,

не поддаваясь доминирующему нигилизму. Соответственно, эти атаки обусловлены стремлением довершить натуралистическую картину и придать цельность современному мировоззрению, изъяв из него христианский реликт. Это относится не только к зеленым, но если иметь в виду именно их, то они убеждены, что такая унификация приведет к устранению антропоцентризма вообще. Так будет расчищен путь к оздоровлению среды и остановке угнетения животных. Я попытался показать кардинальную ошибочность этого взгляда. Его осуществление на практике увенчается не гармонией с природой, а полной инструментализацией и укреплением ресурсной парадигмы, которые распространятся и на человека, если конкретнее, на самых обездоленных и уязвимых. И вместо изгнания антропоцентризма мы увидим апогей его нигилистической вариации. Последний источник благоговения перед жизнью – существование людей вокруг нас – иссякнет в пустыне утилитаризма и овеществляющей все воли к власти. Конфликт, разъедающий современность, следует разрешать в контрарном ключе. Не через отказ от идеи священности жизни, но посредством ее градуального расширения за человеческие пределы: на других существ и мир в целом. Нигилисты сделали из природы склад и мастерскую – пришло время превратить ее снова в храм.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Брайдотти 2021 – *Брайдотти Р.* Постчеловек / Пер. с англ. Д. Хамис. М.: Изд-во Института Гайдара, 2021 (Braidotti, Rosi, *The Posthuman*, Russian Translation).

Гердер 1977 – *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977 (Herder, Johann G., *Ideas for the Philosophy of the History of Mankind*, Russian Translation).

Григорий Нисский 1861 – Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. М.: Типография В. Готье, 1861 (*Gregory of Nyssa*, *Works*, Russian Translation).

Декарт 1989 – *Декарт Р.* Соч. в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989 (Descartes, Rene, *Works*, Russian Translation).

Ницше 2011 – *Ницше Ф.* Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2011 (Nietzsche, Friedrich, *The Will to Power*, Russian Translation).

Ницше 1997 – *Ницше Ф.* Соч. в 2 т. Т. II. М.: Рипол Классик, 1997 (Nietzsche, Friedrich, *Works*, Russian Translation).

Паскаль 1995 – *Паскаль Б.* Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995 (Pascal, Blaise, *Pensées*, Russian Translation).

Уильямс, Шрничек 2018 – *Уильямс А., Шрничек Н.* Манифест акселерационистской политики // Логос. 2018. № 28 (2). С. 7–20 (Williams, Alex, Srnicek, Nick *#Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics*, Russian Translation).

Ray, John (1691) *The Wisdom Of God Manifested In The Works Of Creation*, Printed for Samuel Smith, London.

Russell, Bertrand (1927) *Philosophy*, Norton, New York.

White, Lynne Jr. (1967) "The Historical Roots of our Ecologic Crisis", *Science*, Vol. 155 (3767), pp. 1203–1207.

Ссылки – References in Russian

Бумажнов 2021 – *Бумажнов Д.Ф.* Рай без зверей? Животные в раннехристианской литературе: некоторые наблюдения // Богословские труды. 2021. Вып. 50–51. С. 151–175.

Гайденко 2000 – *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.

Жильсон 1999 – *Жильсон Э.* Избранное. Т. I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.

Пастуро 2012 – *Пастуро М.* Символическая история европейского средневековья. СПб.: Alexandria, 2012.

Попов 2005 – *Попов И.В.* Труды по патрологии. Т. I. Святые отцы II–IV вв. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 2005.

Карабыков 2013 – *Карабыков А.В.* Логос и глагол. Символ, слово, речевое действие в культуре христианского Средневековья. СПб.: Гуманитарная Академия, 2013.

Карабыков 2024 – *Карабыков А.В.* Идеология освобождения животных и «вина» христианства. Часть II: Неустранимость антропоцентризма // Вопросы философии. 2024. № 6. С. 198–209.

Карабыков 2025 – *Карабыков А.В.* Антропоцентризм, христианство и истоки экологического кризиса. Часть I: Что значит (не) быть антропоцентристом? // Вопросы философии. 2025. № 7. С. 192–203.

References

Ashworth, William (1990) "Natural History and the Emblematic World View", Lindberg David C., Westman Robert S., eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 303–332.

Brooke, John H. (2000) '"Wise Men Nowadays Think Otherwise": John Ray, Natural Theology and the Meanings of Anthropocentrism', *Notes and Records of the Royal Society of London*, Vol. 2 (54), pp. 199–213.

Bumazhnov, Dmitrij F. (2021) "Paradise without Animals? Animals in Early Christian Literature: Some Observations", *Theological Works*, Vol. 50–51, pp. 151–175 (in Russian).

Dick, Steven J. (1982) *Plurality of Worlds. Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, et al.

Gaidenko, Piama P. (2000) *The History of New European Philosophy in Its Connection with Science*, Universitetskaya Kniga, Moscow; Saint Petersburg (in Russian).

Gilson, Étienne (1947) *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin. Cinquième édition revue et augmentée*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris (Russian Translation 1999).

Fremaux, Anne (2019) *After the Anthropocene. Green Republicanism in a Post-Capitalist World*, Palgrave Macmillan, Cham.

Harrison, Peter (1999) "Subduing the Earth: Genesis 1, Early Modern Science, and the Exploitation of Nature", *The Journal of Religion*, Vol. 79, pp. 86–109.

Harrison, Peter (2003) "Reading Vital Signs: Animals and the Experimental Philosophy", Fudge, Erica, ed., *Renaissance Beast: Of Animals, Humans, and Other Wonderful Creatures*, University of Illinois Press, Urbana; Chicago, pp. 186–207.

Karabykov, Anton V. (2013) *Logos and Verb. Symbol, Word, Speech Action in the Christian Medieval Culture*, Gumanitarnaia akademiia, Saint Petersburg (in Russian).

Karabykov, Anton V. (2024) 'The Ideology of Animal Liberation and the "Guilt" of Christianity. Part II: The Unavoidability of Anthropocentrism', *Voprosy Filosofii*, Vol. 6, pp. 198–209 (in Russian).

Karabykov, Anton V. (2025) "Anthropocentrism, Christianity and the Origins of the Ecological Crisis. Part I: What Does It Mean (not) to Be an Anthropocentric?", *Voprosy Filosofii*, Vol. 7 (2025), pp. 192–203 (in Russian).

McGrath, Alister E. (2002) *The Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*, Doubleday, Galilee, et al.

Northcott, Michael S. (1996) *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ogilvie, Brian W. (2003) "The Many Books of Nature: Renaissance Naturalists and Information Overload", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 64 (1), pp. 29–40.

Pastoureau, Michel (2004) *Une Histoire Simbolique du Moyen Âge Occidental*, Éditions du Seuil, Paris (Russian Translation 2017).

Popov, Ivan V. (2005) *Works on Patrology. Vol. I. Holy Fathers of the II–IV centuries*, Moscow Theological Academy, Sergiev Posad (in Russian).

Ruse, Michael (2019) "Removing God from Biology", Harrison, Peter, Roberts, John, eds., *Science without God? Rethinking the History of Scientific Naturalism*, Oxford University Press, Oxford, New York, pp. 130–147.

Salisbury, Joyce E. (2022) *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*, Routledge, London.

Thomas, Keith (1983) *Man and the Natural World*, Penguin Books, London.

Сведения об авторе

КАРАБЫКОВ Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры культурологии и социокультурного проектирования Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского.

Author's Information

KARABYKOV Anton V. – DSc in Philosophy, CSc in Philology, Professor, Department of Cultural Studies and Socio-Cultural Design, V.I. Vernadsky Crimean Federal University.

АЗИАТСКИЕ ФИЛОСОФИИ:
ИСТОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ, МЕЖКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД

Семиотика математических концептов в учении о «чистом опыте» Нисиды Китаро

© 2025 г. А.С. Романенко

Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина, Санкт-Петербург, Пушкин, 196605, Петербургское шоссе, д. 10.

E-mail: anton24.1996@mail.ru

Поступила 16.03.2025

В статье на материале текста «Интуиция и рефлексия в самосознании» (1917 г.) выявлены основные модусы актуализации математических концептов, охарактеризован семиотический статус математического языка в границах ранней философии Нисиды Китаро (1870–1945). Математика в рассматриваемом тексте актуализируется тремя основными способами: в качестве 1) источника аналогий для прояснения/обоснования концепции реальности как самосознающей системы опыта; 2) объекта 2.1) эпистемологического, 2.2) онтологического либо 2.3) метаязыкового/метатеоретического описания/объяснения; 3) языка 3.1) описания/объяснения реальности либо 3.2) другого языка-объекта. Математика в границах текста обретает двойственный семиотический статус: предстает одновременно и в роли языка описания, и в роли объекта описания. Подобный статус обусловлен, с одной стороны, содержательно, соответствует положениям самой концепции самосознания Нисиды, с другой – функционально, особой семиотической ролью, которую выполняет математический язык. Последний выступает в роли «языка-медиатора», опосредующего диалог Нисиды с западными философскими системами.

Ключевые слова: Нисида Китаро, самосознающая система, «Интуиция и рефлексия в самосознании», чистый опыт, математический концепт, математический язык, объект описания, язык описания, метаязык, континуум, предел, семиотический подход.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-183-189

Цитирование: *Романенко А.С.* Семиотика математических концептов в учении о «чистом опыте» Нисиды Китаро // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 183–189.

Semiotics of Mathematical Concepts in Nishida Kitarō's Doctrine of Pure Experience

© 2025 Anton S. Romanenko

Pushkin Leningrad State University,
10, Petersburgskoye sh., Pushkin, Saint Petersburg, 196605, Russian Federation.

E-mail: anton24.1996@mail.ru

Received 16.03.2025

The article reveals the main ways of actualisation of mathematical concepts and characterizes the semiotic status of mathematical language within the boundaries of the early philosophy of Nishida Kitarō (1870–1945). The empirical material of the study is the text of *Intuition and Reflection in Self-Consciousness* (Jikaku ni okeru chokkan to hansei, 1917). Mathematics is actualized in the text in three main ways as: 1) a source of analogies to clarify/justify the concept of reality as a self-conscious system of experience; 2) an object of epistemological (2.1), ontological (2.2), or metalinguistic/metatheoretical (2.3) description/explanation; 3) a language of description/explanation of reality (3.1), or some other object language (3.2). Mathematics within the boundaries of the text acquires an ambivalent semiotic status: it appears both as a language of description and as an object of description. This status is conditioned, on the one hand, by the content of Nishida's concept of self-consciousness, and, on the other hand, functionally, by the special semiotic role that mathematical language fulfils. Mathematical language functions as a "mediator language" that mediates Nishida's dialogue with Western philosophical systems.

Keywords: Nishida, self-conscious system, Intuition and Reflection in Self-Consciousness, pure experience, mathematical concept, mathematical language, object of description, language of description, metalanguage, continuum, limit, semiotic approach.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-183-189

Citation: Romanenko, Anton S. (2025) "Semiotics of Mathematical Concepts in Nishida Kitarō's Doctrine of Pure Experience", *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 183–189.

Работа «Интуиция и рефлексия в самосознании» (自覚における直観と反省, «*Дзикаку-ни окэру тёккан-то хансэй*») знаменует начало второго этапа раннего периода творчества Нисиды Китаро. Данный этап, охватывающий промежуток с 1917 по 1926 г., характеризуется прежде всего развитием положений концепции «чистого опыта» (純粋経験, *дзюнсуй кэйкэн*), стремлением преодолеть психологизм предшествующих работ. Понятие «чистого» или «непосредственного» опыта, сформулированное в первом крупном труде Нисиды «Исследование блага» («*Дзэн-но кэнкю:*», 1911 г.), служит для указания на: а) разновидность дорефлексивного опыта; б) наиболее конкретное априорное единство сознания, отмеченное недифференцированностью субъекта и объекта; в) фундаментальный смысл подлинной реальности, активной и системно организованной.

В рассматриваемом тексте Нисида, обращаясь к философскому наследию немецкой идеалистической философии (Кант, Фихте, Гегель, неокантианцы), а также к трудам Эдмунда Гуссерля, Анри Бергсона, проясняет формы и механизмы развертывания чистого опыта. Концептуальное ядро представленных в работе рассуждений – понятие

«самосознание» (自覚, *дзикаку*). Нисида рассматривает реальность в качестве автономной, динамической «самосознающей системы» опыта, развертывание которой, фиксируемое в феноменах сознания, происходит в единстве интуиции (直観, *тёккан*) и рефлексии (反省, *хансэй*).

Нисида определяет интуицию как «сознание непрерывного продвижения реальности самой по себе, в котором познающее и познаваемое – одно, а субъект и объект еще не разделены» [Нисида 1987, 15]. Рефлексия же представляет собой «сознание, которое созерцает это продвижение, находясь вне его» [Там же]. Иначе говоря, предметом рефлексии становится предшествующая активность сознания, в результате чего в потоке опыта выделяются субъект рефлексии (познающее) и объект рефлексии (познаваемое). Поле объективного бытия формируется в самосознании как фиксация фактов сознания в статичной форме, то есть как ограничение опыта, тогда как сама активность развертывающегося в самосознании автономного опыта определяется как область субъективного. Тем самым возникают различные гносеологические и онтологические оппозиции, фундирующие представление о реальности («субъект/объект», «материя/дух» и т.д.). Как указывает Дж. Круммель, рефлексия «анализирует этот изначально неотчетливый опыт, объективируя его и реконструируя в дихотомизированных терминах эпистемологического субъекта и объекта или грамматического субъекта и предиката» [Krummel 2015, 56]. Интуиция же предстает как мгновение настоящего, в котором реальность еще не дифференцирована на «субъективное» и «объективное».

В рефлексии происходит, с одной стороны, развертывание сознания, его дифференциация, с другой – возвращение сознания к самому себе, то есть к единству интуиции, через объединение ранее дифференцированного опыта. Самосознание поэтому имеет смысл бесконечного развертывания и одновременно бесконечного объединения опыта в интуиции и рефлексии. Недостижимое единство опыта, к которому стремится сознание в своей активности, как и саму эту активность, Нисида называет «Я» (自己, *дзико*), а ближе к завершению представленных в книге рассуждений отождествляет с «абсолютной волей» (絶対的意志, *дзэттай-тэки иси*). Таким образом, реальность предстает как бесконечно расширяющееся поле опыта, в границах которого формируются и субъект, и его предметный, объективный мир.

Примечательная особенность текста – обильное включение в повествование математических концептов и иных знаковых средств математического языка (понятия, термины, символические конструкции и т.п.). По меткому замечанию Д. Дилворта, данная работа представляет собой «увлекательное путешествие сквозь неокантианскую и математическую лексику», которое в итоге привело японского философа к «метафизике саморазвития воли» [Dilworth 1970, 37]. Отмеченная тенденция проявит себя и в последующих трудах мыслителя. В этой связи закономерен вопрос о статусе математики в границах представленного в тексте теоретизирования. Актуализация концептуальных единиц и символов математического языка в рассматриваемом тексте осуществляется тремя способами: 1) обращение к математике как к источнику аналогий и/или иллюстративных примеров; 2) рассмотрение математики в качестве объекта объяснения и/или описания; 3) использование математики как языка описания реальности.

Рассмотрим примеры для каждого из трех указанных случаев. Согласно Нисиде, развертывание системы опыта происходит как «процесс самоограничения конкретного универсального» [Нисида 1987, 97]. В роли «универсального» или «всеобщего» (一般者, *иппанся*) выступают априорные единства сознания, конституирующие своеобразие того или иного класса феноменов или того или иного «мира» (世界, *сэкай*). Например, особые априорные структуры сознания определяют специфику мира естественнонаучных явлений и конституируют материалистическую парадигму естественных наук. Примечательны в этой связи многочисленные ссылки Нисиды на труды Канта, что в целом характерно для многих работ японского философа. Однако если в границах трансцендентальной философии Канта априорные категории чистого рассудка рассматриваются как условие синтеза содержания опыта в сознании [Кант 1999,

118–119], то, согласно Нисиде, такая синтетическая активность может быть рассмотрена и как «активность внутреннего развертывания содержания сознания в-себе» [Нисида 1987, 142]. Иначе говоря, априорное рассматривается Нисидой не как система норм и правил, которые привносятся сознанием в опыт, структурируя его содержание, но как часть самого опыта, то есть как формы, в которых последний развертывается в качестве автономной реальности. Абсолютного различия между опытным содержанием сознания и актом сознания, по мнению японского философа, не существует.

«Универсальное» рассматривается Нисидой всегда как реальность более конкретная и подлинная. При этом априорные единства сознания могут переходить друг в друга в соответствии с изменением точки зрения на тот или иной объект рефлексии. Так, мрамор, утверждает Нисида, в зависимости от точки зрения может быть рассмотрен и как материал для художественного произведения, и как материал для химического опыта [Там же, 235]. Объясняя возможность взаимоперехода различных априорных единств в процессе самоограничения универсального, Нисида проводит аналогию с взаимопереходом различных конических сечений в зависимости от фокуса или наклона плоскости, пересекающей конус. Как указывает философ, все возможные конические сечения (прямая, круг, эллипс, парабола, гипербола и т.д.) представляют собой формы развертывания одного континуума в различные качественные позиции, которые можно обобщить в квадратном уравнении [Там же]. Устанавливая сходство между единством континуума и единством опыта, Нисида пишет: «С этой точки зрения дифференциация единого континуума в различные сечения, подобные коническим, есть развитие так называемых душевных феноменов, тогда как развертывание однородных [феноменов в границах] одной и той же [объединяющей их] позиции представляет собой развертывание материальных феноменов» [Там же].

В нижеследующем отрывке отношение целокупной реальности как самосознающей системы к «материальному миру» объясняется при помощи аналогии с проекцией трехмерного объекта на плоскость. Нисида утверждает: «Так называемый “материальный мир”, как было сказано ранее, есть нечто подобное горизонтальной проекции трехмерного объекта и имеет такое же отношение к подлинной реальности, какое имеет проекция к исходному трехмерному объекту» [Там же, 246].

Аналогия, как известно, основана на некотором сходстве или родстве рассматриваемых явлений. В данном случае «математическое» рассматривается Нисидой в качестве одной из феноменальных форм развертывания опыта как самосознающей системы. Как отмечает Р. Уилкинсон, «если чистый опыт действительно является конечным, то все должно быть выводимо из него, включая законы логики и математики» [Wilkinson 2009, 41]. С этим обстоятельством связан второй способ использования математических концептуальных единиц в тексте – рассмотрение математики в качестве объекта объяснения/описания. В границах указанного способа математика актуализируется как объект: 2.1) эпистемологический (форма познания); 2.2) онтологический (форма развертывания реальности); 2.3) семантический (язык-объект).

Модусы 2.1 и 2.2 представлены, например, рассуждениями Нисиды об отношении математики к логике (эпистемологический контекст), а также о проблеме отношения квантитативного и квалитативного аспектов реальности (онтологический контекст). Так, признавая наличие необходимой связи между математикой и логикой, а также возможность перехода от одного к другому, мыслитель, с одной стороны, признает эпистемологическую первичность математики по отношению к логике, с другой – рассматривает логику как способ возвращения самосознающей системы от квантитативных (количественных) форм развертывания к изначальной квалитативной (качественной) целостности субъекта («Я»).

Нисида пишет: «Отношение, подобное отношению между логическим и математическим, можно увидеть между дискретными и непрерывными величинами. Рассмотрение континуальных величин как множества предельных точек по отношению к дискретным величинам может иметь тот же смысл, что и рассмотрение математического как предела по отношению к логическому. Подобно тому как математику мы можем

считать “субъектом” по отношению к логике, [множество] непрерывных величин можно считать “субъектом” по отношению к [множеству] дискретных… однако переход [от дискретного к непрерывному] представляет собой не переход к позиции, совершенно не связанной с изначальной, но к позиции уже предвосхищаемой в первой, переход от абстрактного к конкретному, к подлинному “Я”» [Нисида 1987, 200]. Отметим, что понятие «субъект» (主観, *сюкан*, или 主体, *сютай*) в рассматриваемом тексте приобретает особый, терминологический характер: субъектом философ именует объединяющую активность сознания, формирующую и поддерживающую «объективный» мир [Там же, 141], иначе говоря, все то, что концептуализируется как «универсальное» или априорное, как было сказано выше. В этом смысле, пишет Нисида, «математический мир реализуется благодаря математическому субъекту, физический мир – благодаря физическому субъекту и мир искусства – благодаря художественному субъекту» [Там же].

Нисида, рассматривая содержание опыта как автономную динамическую реальность, объясняет механизм развертывания самосознающей системы через отношение ее квалитативности и квантитативности. Сами категории количества и качества с позиции конкретного опыта предстают как коррелятивные: количество рассматривается Нисидой как «облик развертывания содержания опыта», а качество – как «его облик в-себе» [Там же, 199]. Весь опыт, по мнению Нисиды, «обладает обоими этими аспектами, и математическое количество есть не что иное, как его наиболее общий случай» [Там же, 199–200]. Философ утверждает: «Все содержание опыта “в-себе” квалитативно, но будучи соотнесенным с другим, то есть в состоянии “для-себя” – квантитативно. Когда в континууме оно возвращается от состояния “для-себя” к состоянию “в-себе”, то снова рассматривается как квалитативное. Однако такое возвращение к состоянию “в-себе” не есть возвращение к изначальному состоянию, но уже содержит “для-себя”» [Там же, 201].

В границах модуса 2.3 математика предстает в качестве языка-объекта в ситуациях, когда Нисида уделяет внимание прояснению смысла тех или иных концептуальных единиц математического языка. По своей семиотической природе подобная операция реализуется как акт перевода с языка математики на язык философии чистого опыта. Рассмотрим следующий пример. В тридцать третьей главе Нисида рассуждает о проблеме определения прямой линии в геометрии при помощи таких терминологических единиц, как «отрезок» (線分, *сэмбун*) и «продолжение» (延長, *энтё:*). Японский философ, ссылаясь, на работы американского математика Джулиана Кулиджа (1873–1954), приводит определение прямой как «совокупности всех точек отрезка и его продолжения» [Там же, 211]. Далее читаем: «Такие термины, как “отрезок” и “продолжение”, означают, что самосознающая система развертывается в рефлексии и продвижении, то есть определяет сама себя изнутри и извне. Числовой ряд, соответственно, есть то, в чем опредмечена самосознающая система, а геометрические отношения можно рассматривать как то, что выражает проявление ее субъективной активности. Завершенным выражением такой самосознающей системы объективно является система действительных чисел, а субъективно – непрерывная прямая линия» [Там же, 211–212]. В приведенном фрагменте такие концептуальные единицы, как «отрезок», «продолжение», «числовой ряд» (数の系列, *су:-но кэйрэцу*), «прямая линия» (直線, *тёкусэн*) и т. д., выступают в роли единиц языка-объекта, тогда как лексемы «самосознающая система», «рефлексия», «субъективная активность» (主観的作用, *сюкантэки саё:*) – как единицы метаязыка.

Третий модус актуализации концептуальных единиц математики – использование математических понятий как языка описания/объяснения. В границах данного модуса математика предстает, с одной стороны, как язык моделирования денотативной реальности (3.1), с другой – как метаязык (3.2). Важнейшие математические концепты, используемые Нисидой для описания самосознающей системы опыта как реальности – «континуум» (連続, 連続体, *рэндзоку*, *рэндзокутай*) и «предел» (極限, *кёкугэн*).

Нисида, объясняя сущность континуальности, обращается к рассуждениям Бертрана Рассела, ссылаясь на эссе «Научный метод в философии», и рассматривает континуум с точки зрения возможности бесконечного «мысленного деления» или «анализа» (分析, *бунсэки*) [Нисида 1987, 124]. Так, насколько близко бы ни были к друг другу расположены две точки на прямой, между ними всегда будет иметь место бесконечное число других точек. Как указывает философ, «возможность такого бесконечного мысленного анализа может впервые иметь место только в творческой системе, развертывающейся имманентно в самой себе» [Там же], иначе говоря, в самосознающей системе.

Как известно, термин «предел» в границах математики определяется как константное значение, к которому приближается некоторая переменная по мере своего развития. В тексте Нисиды семантика лексемы «предел» (*кёкугэн*) имеет в первую очередь именно математический контекст, тогда как для указания на «предел» в значении некоторой границы чего бы то ни было японский философ использует такие лексические единицы, как 有限, *ю:гэн*, 際限, *сайгэн*, и др. Указанные понятия – предел и континуум – используются Нисидой для объяснения процесса развертывания самосознающей системы как континуума, стремящегося в акте рефлексии к «Я» как абсолютному пределу опыта.

Например, в тридцать восьмой главе, рассуждая о проблеме соотношения конституируемых различными априорными схемами миров, философ рассматривает настоящее время как фокус или центр ограничения системы опыта, в котором пересекаются все возможные миры («мир сознания», «мир жизни», «физический мир» и т.д.) [Там же, 249–251]. Как указывает Нисида, «такое ограничение может простираться в любом направлении… тогда как [подлинная] реальность представляет собой назавершающийся континуум самосознающей системы» [Там же, 252]. При этом, как утверждается в двадцать шестой главе, точно так же, как и в случае с отрезком на прямой, каждый отдельный акт рефлексии в самосознании, в свою очередь, может быть рассмотрен как континуум [Там же, 166]. Континуум целокупной системы опыта сходится к «Я» как «предельной точке, которая, являясь предметом бесконечной рефлексии, остается недостижимой» [Там же].

Отметим и рассуждения, представленные в тридцать девятой главе. Обращаясь к кантовской концепции «вещи-в-себе», полнота которой недоступна в познании, Нисида именует «пределом» вещь-в-себе, а также саму реальность как единство, недостижимое в мышлении. Нисида пишет: «Если глубина [реальности] может быть достигнута, значит, это не есть реальность. Причина, делающая реальность реальной, – в недостижимой бесконечности содержания [опыта]. С одной стороны, непознаваемая ни в каком отношении реальность есть ничто, однако с другой – то, что исчерпывается в познании, не является реальностью. Короче говоря, “реальность” есть не что иное, как недостижимый предел мышления, и кантовская вещь-в-себе должна быть пределом в этом же смысле» [Там же, 274-275].

Данный фрагмент иллюстрирует факт актуализации математического языка в рассматриваемом тексте как метаязыка (3.2) для описания единиц языка-объекта. В роли последнего в данном случае выступает язык кантовской философии. В границах приведенной синтагмы лексема «вещь-в-себе» (物自体, *монодзитай*) – единица языка-объекта, тогда как лексема «предел» – единица метаязыка. Математика тем самым обретает своеобразную «медиаторную» функцию: выступает в роли языка, опосредующего коммуникацию (акт перевода) между философией чистого опыта Нисиды и теми философскими системами, к которым обращается японский мыслитель. В этой связи становится объяснима тенденция многократных обращений Нисиды к математическим аналогиям.

Таким образом, в границах внутренней структуры текста «Интуиции и рефлексии в самосознании» концептуальный язык математики обнаруживает особый семиотический статус. Математика предстает одновременно и в качестве объекта описания, и в качестве языка описания. В первом случае она актуализируется как эпистемологический и онтологический феномен либо как язык-объект, во втором случае – как язык

описания реальности либо как метаязык для описания иных языков, моделирующих реальность. Подобный двойственный статус математики объясним содержательно и функционально. Во-первых, с точки зрения содержания концепции реальности как самосознающей системы фактически любой язык, порождаемый в процессе самосознания, будет выступать одновременно и в качестве языка описания реальности, и в качестве формы развертывания самой реальности. Во-вторых, особая роль математических концептов в рассматриваемом тексте не в последнюю очередь обусловлена убежденностью Нисиды в эпистемологическом примате математического знания как более общего и одновременно более конкретного в сравнении, например, с логикой или иными частными науками. Наконец, с функциональной точки зрения математика в границах внутренней структуры данного текста выполняет особую семиотическую роль «языка-медиатора», обеспечивающего возможность перевода, то есть коммуникации между философией Нисиды и западными философскими системами. Подобная коммуникация осуществляется, с одной стороны, путем обращения к математическому языку в процессе объяснения содержания концепции реальности как самосознающей системы опыта (в том числе при помощи аналогий), с другой – как установление семантических отношений эквивалентности между концептуальными единицами а) языка философии «чистого опыта», б) математического языка, в) языков западных философских систем. Данное обстоятельство свидетельствует о зримых перспективах исследования ранних текстов Нисиды в ракурсах семиотики культуры и межкультурного диалога.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кант 1999 – *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1999 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Нисида 1987 – *Нисида Китаро*. Дзикаку-ни окэру тёккан-то хансэй [Интуиция и рефлексия в самосознании] // *Нисида Китаро*. Дзэнсю [Полн. собр. соч. В 19 т.]. Т. 2. Токио: Иванами, 1987 (Nishida, Kitarō, *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, in Japanese).

References

Dilworth, David (1970) “Nishida’s Early Pantheistic Voluntarism”, *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 1, pp. 35–49.

Krummel, John W.M. (2015) *Nishida Kitarō’s Chiasmatic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*, Indiana University Press, Bloomington.

Wilkinson, Robert (2009) *Nishida and Western Philosophy*, Ashgate, Aldershot.

Сведения об авторе

РОМАНЕНКО Антон Сергеевич –
ассистент кафедры философии
Ленинградского государственного
университета им. А.С. Пушкина.

Author’s Information

ROMANENKO Anton S. –
Assistant, Department of Philosophy,
Pushkin Leningrad State University.

О процессах национального сепаратизма в японской эстетической науке

© 2025 г. Е.Л. Скворцова

Институт востоковедения РАН, Москва, 107031, ул. Рождественка, д. 12.

E-mail: squo0202@mail.ru

Поступила 16.03.2025

В статье исследуется новое направление в японской эстетической науке рубежа XX–XXI вв., представленное такими учеными, как Сасаки Кэнъити, Амагасаки Акира, Иваки Кэнъити и Сакабэ Мэгуми, которое автор характеризует как «национальный сепаратизм». В центре дискурса данного направления стоит проблема применимости инструментария западной философской эстетики, а также самого термина «эстетика» к японской духовной традиции до периода Мэйдзи, поднятая американским эстетиком и историком японской мысли М. Маррой. Эта группа ученых, утверждая автономность и уникальность японского эстетического сознания, подвергла критике своих предшественников – Ониси Ёсинори, Имамити Томонобу, Идзуцу Тосихико, Караки Дзюндзо, Кавано Хироси, – стремившихся вычленить и систематизировать эстетические идеи японцев, опираясь на западный научный аппарат, и обвинила их в искусственном конструировании эстетических категорий и произвольных интерпретациях, исходящих из философских оснований более позднего времени, в частности философии «ничто» Нисиды Китаро. Автор рассматривает аргументы представителей нового направления и предлагает свое решение проблемы, позволяющее избежать крайностей – вестернизации и рационализации японской эстетики, с одной стороны, и полного ее отрицания с другой. Японская эстетика определяется автором как «имплицитная» (термин В.В. Бычкова), то есть представляющая собой полутеоретическое свободное осмысление эстетического опыта внутри других дисциплин и оперирующая не абстрактными категориями, а концептами художественной культуры.

Ключевые слова: японская эстетика рубежа XX–XXI вв., традиционное искусство Японии, Сасаки Кэнъити, Сакабэ Мэгуми, Микеле Марра, концепция Ничто Нисиды Китаро, герменевтика, постмодернизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-190-197

Цитирование: *Скворцова Е.Л.* О процессах национального сепаратизма в японской эстетической науке // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 190–197.

On the Processes of National Separatism in Japanese Aesthetic Science

© 2025 Elena L. Skvortsova

Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences,
12, Rozhdestvenka str., Moscow, 107031, Russian Federation.

E-mail: squo0202@mail.ru

Received 16.03.2025

The article examines a new trend in Japanese aesthetic science at the turn of the 20th and 21st centuries, represented by such scholars as Sasaki Kenichi, Amagasaki Akira, Iwaki Kenichi and Sakabe Megumi, which the author characterizes as "national separatism". At the center of the discourse of this trend is the problem of the applicability of the tools of Western philosophical aesthetics, as well as the term "aesthetics" itself, to the Japanese spiritual tradition before the Meiji period, raised by the American aesthetician and historian of Japanese thought M. Marra. This group of scholars, while asserting the autonomy and uniqueness of Japanese aesthetic consciousness, criticised their predecessors Onishi Yoshinori, Imamichi Tomonobu, Izutsu Toshihiko, Karaki Junzo, Kawano Hiroshi who sought to isolate and systematise Japanese aesthetic ideas on the basis of Western scientific apparatus, and accused them of artificial construction of aesthetic categories and arbitrary interpretations based on later philosophical foundations, in particular Nishida Kitaro's philosophy of "nothingness". The author examines the arguments of the representatives of the new trend and offers her own solution to the problem, which allows avoiding extremes – Westernization and rationalization of Japanese aesthetics on the one hand and its complete denial on the other. Japanese aesthetics is defined by the author as "implicit" (Viktor V. Bychkov's term), i.e. representing a semi-theoretical free understanding of aesthetic experience within other disciplines, and operating not with abstract categories, but with concepts of artistic culture.

Keywords: Japanese aesthetics of the turn of the 20th–21st centuries, traditional art of Japan, Sasaki Kenichi, Sakabe Megumi, Michele Marra, Nishida Kitaro's concept of Nothing, hermeneutics, postmodernism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-190-197

Citation: Skvortsova, Elena L. (2025) "On the Processes of National Separatism in Japanese Aesthetic Science", *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 190–197.

На рубеже XX–XXI вв. стало очевидным углубление процесса национального сепаратизма в японской эстетической науке, когда крупные философы, определяющие лицо современной эстетики Японии, такие как Сакабэ Мэгуми 坂部恵, Сасаки Кэнъити 佐々木健一, Амагасаки Акира 尼ヶ崎彬 и Иваки Кэнъити 岩木健一, потребовали критического пересмотра мыслительной традиции Запада, а вместе с ней – и 150-летней истории собственной эстетической мысли. Критике подверглись ученые-систематики, ищущие и находящие в пестроте «эстетической фактологии» прошлого некое подобие теоретической концепции и обобщающие многочисленные национальные понятия и категории, давая им внятную философскую интерпретацию.

Предыдущее поколение эстетиков – Ониси Ёсинори 大西克礼, Имамити Томонобу 今道友信, Идзуцу Тосихико 井筒俊彦, Караки Дзюндзо 唐木順三 – считало японскую эстетику частью общемировой глобальной эстетической науки и гораздо адекватнее,

на мой взгляд, представляло эстетические взгляды деятелей культуры средневековой Японии. Это было вызвано двумя обстоятельствами. Во-первых, присущим японским деятелям искусства той поры буддийским мировоззрением с его представлением о небытийственной природе мироздания. Предложенные данными эстетиками обобщения вполне обоснованно опирались не в последнюю очередь на буддийские догматы. Во-вторых, вполне обоснованной была и реакция этих исследователей на появление, по выражению Имамити Томонобу, «технологического кокона», возникшего в современной городской культуре мировых мегаполисов. Погружение в этот «кокон» настоятельно потребовало философского анализа и осмысления ситуации. Япония в этом отношении ничем не отличалась от остальных развитых стран Запада. В качестве иллюстрации этого «кокона» Имамити Томонобу, например, в 1970–1980-х гг. создал универсальный концепт «метатехники – калонологии – экоэтики – урбаники».

Однако поколение, так сказать, молодых реформаторов в лице Сасаки Кэнъити выбрало иное направление исследований и пошло в сторону отрицания западной философской эстетики как чуждой природе японской традиционной мысли, посчитав теории своих предшественников не соответствующими истине. Именно данным обстоятельством был вызван тот факт, что на 15-м Международном эстетическом конгрессе в Токио в 2001 г. Сасаки Кэнъити, будучи одним из организаторов этого конгресса, выступил со скандальным заявлением: «По-моему, самый главный факт о японской эстетике состоит в том, что ее не существует», – и ее следует создать заново, оттолкнувшись от теорий Запада и опираясь на «эстетику жизни», на то, что «может быть воспринято или прочувствовано, а не выражено в лингвистической форме» [Sasaki 2010, 3, 9].

А в фундаментальном пятитомнике «Эстетика» («*Бигаку*») 1985 г. под редакцией Имамити Томонобу была напечатана полемическая статья Сакабэ «Расставаясь с Западом, расставаясь с красотой». В ней впервые была высказана идея чужеродности западной эстетики традиционным взглядам японцев на красоту. Сакабэ, называющий себя подлинным летописцем уходящей японской красоты, обвиняет коллег в предательстве идеалов собственной духовной традиции.

Другой ученый, Амагасаки Акира, исследователь национальной поэзии *вака*, утверждает, что институт западного типа искусства совершенно чужд дальневосточной традиции, в рамках которой эстетика растворена в обыденной жизни, передаваясь от поколения к поколению, в частности, через устойчивые поэтические формы.

Подобную позицию разделял весьма авторитетный представитель западной философско-эстетической мысли – Микеле Марра (1956–2011), американский исследователь итальянского происхождения, преподававший в Калифорнийском и Лос-Анджелесском университетах и много лет тесно сотрудничавший с профессором Сасаки в Токио. Вклад, который Марра внес в изучение японского литературно-эстетического наследия, трудно переоценить. Он по праву входит в славную когорту переводчиков, познакомивших западного читателя с трудами японских интеллектуалов разных исторических эпох, что непосредственно способствовало созданию целостной картины развития философской мысли Японии [Maraldo et al. (eds.) 2011, 801–1004].

Именно М. Марра стал со стороны Запада идейным вдохновителем подобных настроений японских коллег, прямо заявив, что под «эстетикой Японии» он понимает «спекуляции в области философии искусства профессионально обученных японских ученых, объектом внимания которых была Япония и продукты японского художественного творчества… Мы сталкиваемся с их изобретательностью в ходе искусственного конструирования феномена “японской эстетики”, являющейся результатом их герменевтических практик» [Marra (ed.) 2002, 2]. По мнению Марры, словосочетание «японская эстетика» порождено философскими договоренностями между японскими мыслителями и западными герменевтиками в процессе создания и развития эстетического образа Японии. Оно, кстати, имеет и политическую подоплеку. Так, Ниси Аманэ 西周 (1829–1897), японский просветитель, философ, социолог и первый пропагандист эстетической науки в Японии, рассматривал ее, в частности, в качестве политического

инструмента – наряду с этикой и юриспруденцией – в деле модернизации страны по западному образцу; см.: [Скворцова, Луцкий 2018].

Марра полагал, что никаких аутентичных оснований для появления собственной эстетики в Японии не было, поскольку не было метафизики или философии (частью которой и является эстетика) как области знания, отделенной от так называемой «мысли» (思想, *сисо*) или религиозных комментариев и трактатов. Особенно острую критику он высказывал в отношении тех литературоведов и эстетиков Японии, которые искали в японской мысли аналогии эстетике западного образца, видевшей в художественном образе отражение некой абсолютной воли или иной общей идеи (в том числе идеи материи и *Ничто*).

Большинство известных японских ученых-эстетиков, включая наиболее значимые фигуры академического направления XX в., такие как Ониси Ёсинори, Идзуцу Тосихико, Имамити Томонобу, стремились подвести под пеструю россыпь национальной конкретики эстетического характера общую идею, пытаясь систематизировать и логически обосновать последовательность смены эстетических вкусов японского общества на протяжении нескольких веков. При этом они опирались на понятия-концепты, сформировавшиеся в процессе многочисленных художественных практик, а также на классические тексты литераторов и мудрецов.

Между тем Марра был убежден в неправомерности их попыток подвести под весь обширный корпус древнего художественного наследия единое мировоззренческое основание – Пустоту или *Ничто*, заимствованное из понятийного арсенала основателя Киотоской философской школы Нисиды Китаро 西田幾多郎 (1870–1945), который завершил создание своей концепции лишь в первой трети XX в. Марра считал теоретически некорректным прибегать к этой концепции при анализе текстов и произведений, созданных до XX в. а само это направление – навязанным Европой.

Марра анализировал рассуждения ученых-эстетиков Идзуцу Тосихико и Идзуцу Тоё о смысле чайной церемонии 茶道 (*садо*) как эстетизации идеи действия *Ничто* в вещественном мире, их объяснения характера традиционной японской живописи, поэзии и феномена театра *Но* начиная с эпохи Камакура, а также их трактовку ключевых концептов-понятий 幽玄, *югэн*, и 侘, *ваби*, как генетически связанных с категорией *Ничто*. В подобных трактовках он видел прямое нарушение добросовестности научного анализа, поскольку во времена зарождения и последующего развития данных феноменов ни «эстетического вкуса», ни «эстетического восприятия», ни «эстетического стиля», ни собственно эстетического содержания как таковых просто не было. А значит, к ним нельзя подходить с эстетическими мерками.

Наиболее ярким примером подобной фальсификации Марра полагал трактовку некоторыми современными эстетиками Японии знаменитого стихотворения Фудзивара-но Тэйка 藤原定家 (1162–1241) «*Митавасэба*» («Вдаль смотрю…»), выражающего, по их мнению, эстетическую сущность чайного действа. Идзуцу утверждает, что оно символизировало смену эстетических вкусов тех слоев японского общества (самураи и монахи), которые стали определять направление художественной практики в новых исторических условиях. Стихотворение было написано в XIII в. и вошло в императорскую антологию «Новое собрание старых и новых песен Японии» (新古今集, «*Синкокинсю*») под № 363:

Митавасэба Хана мо момидзи мо Накарикэри Ура-но томая-но Аки-но ю:гурэ.

Вдаль смотрю:
Ни цветов, ни листьев кленов
Нет. Только
Хижина у залива,
Осенний вечер… [Намбороку 1988, 2].

Данное стихотворение японскими эстетиками и литературоведами чаще всего анализируется как представляющее стиль *югэн*, «поскольку в эстетике *югэн* отражен сложный мир опыта, восприятия и отношений, связанных с серией других эстетических

дискурсов, таких как 物の哀れ, *моно-но аварэ*, 余情, *ёдзё*, 侘寂, *ваби-саби*, 無常, *мудзё*, и т.п.»[1]. Хисамацу Сэнъити (久松潜一, 1894–1976), редактор «Синкокинсю», выпущенного издательством «Иванами» в 1970-х гг., утверждает, что здесь поэт отразил дух *моно-но аварэ*, которое Хисамацу, вслед за Ониси Ёсинори, трактует именно как эстетическую категорию [Maraldo et al. (eds.) 2011, 1194–1197]. Литературовед Кубота Уцубо 窪田空穂 (1877–1976) видит в этом стихотворении «прогресс эстетического чувства» в поэтизации печали одиночества (*саби*), пришедшего на смену *моно-но аварэ* [Marra (ed.) 2002, 45].

Академик Японской академии наук эстетик Кубота Дзюн 久保田 淳 (р. 1933) идет еще дальше, добавляя новый смысл, заключающийся в том, что «это стихотворение символизирует дух 余茶, *ваби-тя*, в чайной церемонии» [Ibid.]. Таким образом, он включает в свою интерпретацию еще и категорию *ваби*, означающую возвышенную простоту. Однако, возражает М. Марра, проблема такой интерпретации состоит в том, что ритуал чайной церемонии *ваби-тя* возник уже после Тэйка [Ibid., 46], и потому Кубота и его коллеги грешат против истины, рассматривая такие понятия, как *ёдзё*, *мудзё*, *югэн* и др., в качестве символизирующих *Ничто*, пустотность Абсолюта.

С Кубота Дзюн солидарны Идзуцу Тосихико и Идзуцу Тоё. Они, рассуждая о сути чайной церемонии, трактуют *ваби* как эстетизацию идеи *Ничто* в вещественном мире – мире форм. Эта же идея, по их мнению, прослеживается в объяснении характера живописи, поэзии, театрального искусства в трактовке концептов *югэн* и *ваби*, связанных с идеей *Ничто*. Но у них, заметим, есть определенные основания для этого.

Дзэнский священник Намбо Сокэй 南坊宗啓, ученик Сэн-но Рикю 千利休 (1522–1591), одного из создателей правил чайного действа в духе *ваби*, оставил трактат «Записки Намбо» (南方録, «*Намбороку*», 1594 г.) [Намбороку 1988], в котором изложил понимание мастерами чая этико-эстетической категории *ваби*. По Идзуцу, «эти люди дошли до того, что приравняли состояние *ваби*, как его понимали в обычном, не техническом смысле (то есть нищеты, отчуждения, потери, одиночества и т.п.), к экзистенциальной реальности человека, в чем находили подлинный источник этико-эстетического наслаждения» [Скворцова 2021, 282]. По свидетельству Намбо, основатели церемонии *ваби-тя* Такэно Дзёо 武野紹鴎 (1502–1555) и Сэн-но Рикю считали именно это стихотворение выражающим дух чая. Может быть, все же следует признать определенную правоту перечисленных авторов в трактовке этого стихотворения? Тем более что «*Намбороку*» был написан в 1594 г., вскоре после кончины Сэн-но Рикю, но задолго до появления на свет Нисиды Китаро, создателя *философии Ничто* в XX в.

«Сегодняшние эстетические словари, – пишет М. Марра, – постоянно говорят о данном стихотворении Тэйка в терминах эстетических категорий, помещенных в контекст отрицательной логики буддизма – логики, которая оформилась в русле “*философии Ничто*”, предложенной Японии в XX в. Нам ясно, что она является конструкцией, сотворенной герменевтиками-эстетиками и философами. Прежде всего мы обязаны помнить, что эстетика появилась в Японии как продукт Запада» [Marra (ed.) 2002, 47]. Марра также выступает против использования созданных лишь в XVIII в. понятий, таких как «эстетический вкус» и «эстетическое удовольствие», при интерпретации трактатов деятелей искусства домэйдзийской Японии. Действительно, в рамках средневековой теории искусства Японии отсутствовали подобные понятия, заимствованные гораздо позже из арсенала западной эстетики.

Как указывает Марра, Фудзивара-но Тэйка, несомненно, удивился бы подобной трактовке его произведения. Тем не менее надо помнить, что настоящее произведение искусства гораздо шире и глубже, чем полагает его автор и современники. Вполне правомерно допустить, что в стихотворении Тэйка нашли отражение изменения в художественных предпочтениях новых творцов, которыми становились выходцы из воинской и монашеской среды, с соответствующими этическими и эстетическими представлениями, весьма далекими от куртуазного гедонизма предыдущей эпохи. Может быть, Тэйка, проникшийся видом монохромного пейзажа поздней осени и будучи подлинным художником слова, почувствовал и выразил это раньше других?

Следует учитывать, что в культуре любого отрезка времени присутствует некая неартикулируемая сфера, о которой потомки могут иметь лишь очень неполное представление. По большей части она не получает отражения в вербализованном текстуальном наследии и практически полностью исчезает вместе с эпохой. Она закрыта для нас навсегда. Что, например, имел в виду Дзэами, когда в трактате «Девять ступеней» (九位, «*Кю:и*») писал о сверкающих на солнце как молоточки стрижах (третья ступень) или о единственной не покрытой снегом горной вершине (девятая ступень)? Преемники Дзэами знали об этом, другие – нет, даже будучи его современниками. (Хорошо еще, что после автора теории актерского искусства остался трактат «Предание о цветке стиля» (風姿花伝, «*Фуси кадэн*»), где его идеи могут быть поняты даже нами.) Поэтому любой текст, отдаленный во времени от современности, как правило, подвергается определенной интерпретации. Даже просто его перевод на современный язык будет уже истолкованием, несколько отличающимся по смыслу от оригинала.

Попутно заметим, что понятия и категории, использованные творцами японского искусства, имеют явную эмоциональную и ценностную окрашенность. Об этом пишет и Ониси Ёсинори, подчеркивая «психологизм» и ценностную нагруженность *моно-но аварэ* и *югэн*. На наш взгляд, японская эстетика имеет имплицитный (термин В.В. Бычкова) характер. Имплицитная эстетика представляет собой полутеоретическое свободное осмысление эстетического опыта внутри других дисциплин (в философии, риторике, филологии, богословии и др.). Условно в ней можно выделить три основных периода: протонаучный (до середины XVIII в.), классический, совпадающий с развитием классической философской эстетики (середина XVIII–XIX в.), и постклассический (с Ницше и до настоящего времени).

Я считаю, что в рамках исследования японской эстетики мы сталкиваемся не с отвлеченными, абстрактными категориями, а с так называемыми концептами. Это понятие было разработано Ю.С. Степановым (1930–2012), занимавшимся вопросами общего языкознания и философии языка, семиотики, методологии лингвистики, теории культуры и искусства. В своем фундаментальном труде «Константы: словарь русской культуры» Степанов предложил различать понятия науки (в том числе западной философии) и концепты культуры, в том числе – художественной: «Концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека… концепты не только мыслятся, они переживаются. Они – предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений. Концепт – основная ячейка культуры в ментальном мире человека» [Степанов 2004, 43].

В сфере японского традиционного сознания мы имеем дело именно с концептами. Такие из их, как *моно-но аварэ*, *югэн*, *ваби*, *мудзё* и др., подразумевают наличие у творца и рецептора, выражаясь современным языком, эстетического восприятия, эстетического удовольствия и эстетического вкуса; это – синкретические образования, включающие в себя как характеристику объектов, так и особенность реакции творца и рецептора, а также подразумевают и мировоззренческий аспект. Понятно, что Ониси и Идзуцу в своих эстетических исследованиях имели в виду как раз концепты духовной культуры Японии, а не понятия в западном смысле слова. Так что можно, конечно, признать частичную правоту М. Марра в том, что здесь имеет место герменевтика.

Интересна личность самого Микеле Марры – выпускника философского отделения Туринского университета, деканом которого являлся Джанни Ваттимо (1936–2022), заметная фигура в академическом мире Европы второй половины XX в. Познакомились они в Японии, где Марра был переводчиком Ваттимо и в ходе их общения проникся его концепцией “*pensiero debole*”, «слабой мысли» (1983 г.). Эта концепция имеет прямое отношение к кризису гуманитарного знания, состоящему в том, что, поскольку воплощения в жизнь «сильных идей» или «сильной мысли» (коммунизм, колониализм, фашизм, либерализм, мультикультурализм и современный глобализм) закончились неудачей, можно сделать вывод, что история сама по себе не дает оснований для ее осмысления с точки зрения таких «сильных идей».

Согласно Ваттимо, в ней возможна лишь фиксация россыпи отдельных событий: «Бытие предстает не иначе как событие», оно считается неким историко-лингвистическим феноменом, в рамках которого сущее становится доступным для нас [Кимелев 2018, 19–20]. То есть само наше социальное и индивидуальное бытие как бы размывается в потоках словесного описания. «Применительно к настоящей эпохе неправильно наделять бытие “сильными свойствами” (единством, абсолютностью и т.п.), как это делала метафизическая традиция», – считал Ваттимо. Более правомерными, по его мнению, «предстают “слабые” и “постмодернистские” свойства, такие как плюралистичность, темпоральность и конечность. Ослабление бытия есть его судьба» [Там же, 20]. В итоге бытие рассматривается как вечно актуальное, в котором нет значимых или незначительных явлений, нет абсолютных критериев истины, красоты и добра. «История бытия может следовать только нигилистическим путем растворения, ликвидации, ослабления понятия бытия и всех его сильных категорий – первых причин, ответственного субъекта, истины как очевидности и т.п.» Под влиянием коммуникационных технологий «мир утрачивает те свойства, которыми его наделяла метафизика. Утверждается “слабое бытие” – рождающееся, становящееся, умирающее» [Там же, 22].

М. Марра, а также Сасаки Кэнъити и его единомышленники очевидно придерживаются взглядов Ваттимо, утверждая номиналистический характер эстетической мысли Японии и принципиальную невозможность обобщений, предлагаемых японскими эстетиками западной ориентации. Представляя поколение «эстетиков-младореформаторов», занявших ведущие позиции в самой Японии и представляющих страну на международной арене, они вполне разделяет декларируемую Ваттимо идею «слабой мысли», считая японский язык определяющим фактором развития японской культуры. Эти ученые так или иначе отстаивают обособленность аутентичного японского эстетического опыта от западного, ссылаясь на уникальную специфику японского языка. Отсутствие личных местоимений, контекстуальность, конкретность и ситуативность («здесь-и-теперь»), наличие трех форм вежливости, по их мнению, свидетельствуют о невозможности четкого субъект-объектного различения, о бесконечной игре отражений без самого объекта отражения и т.п., о слабом эго японца, вплоть до его полного отсутствия («витального *Ничто*»).

Подведем итоги. Японские ученые-эстктики нового поколения отвергают спорные, на их взгляд, выводы предшественников в отношении художественного наследия домэйдзийской Японии. Отдавая приоритет обобщающим трактовкам этого наследия и прибегая, в частности, к философии Нисиды Китаро, предшественники, с точки зрения «младореформаторов», грешат против исторической правды.

Но в чем же заключается, конструктивная, позитивная часть концепций «младореформаторов»? Во-первых, в отрицании необходимости существования искусства как такового японцами, не отделяющими себя от окружающего мира и постоянно ощущающими свою неразрывную связь с природой. Далее, в констатации смиренности и незначительности отдельной личности в японской духовной традиции, в рамках которой постулируется не эго отдельной личности, а некое виртуальное *Ничто*, о чем, по их мнению, свидетельствуют особенности японского языка. При этом данные эстетики делают акцент на факте самого широкого распространения элементов искусства в обыденной жизни японцев, когда каждый из них является его творцом. Также утверждается коллективный характер процесса создания японского искусства, в рамках которого творцы занимаются им в кругу единомышленников. И, наконец, констатируется факт безусловного растворения искусства в повседневной жизни японского народа.

Готовность предыдущего поколения философов-эстетиков Японии ко взаимному обогащению и адаптации идей Востока и Запада, сменившаяся стремлением «младореформаторов» к обособленности, подчеркиванием национальных особенностей, автономности и интеллектуальной независимости и в то же время концепцией «слабой мысли», выглядит противоречивой. Парадокс заключается в следующем: с одной стороны, эти эстетики жестко выступают против «сильной мысли» западных теорий, против их теоретических обобщений, абстракций, а с другой – не менее жестко утверждают

правоту своей уникальности, покоящейся в действительности на некой разновидности нигилизма и номинализма, то есть на столь же сильных «измах», против которых они так демонстративно выступают. Впрочем, проблему практически полного, по моему мнению, соответствия теоретических построений «младореформаторов» всем признакам постмодернизма с его плюрализмом и неопределенностью, вероятно, будет необходимо рассмотреть в дальнейших публикациях.

Примечания

[1] *Моно-но аварэ* – «печальное очарование вещей», исторически первая категория «прекрасного» в японской традиционной эстетике; *ёдзё* – «избыточное чувство», сверхчувство, послечувствие, то есть эмоции, которые должны вызывать душевный отклик, будить воображение. *Ваби-саби* – «возвышенная простота», «благородная бедность», означает глубокую скромность, бедность внешних форм при богатстве внутреннего содержания; один из принципов красоты в искусстве чайного ритуала. *Мудзё* – непрочность, непостоянство всего сущего, включая человеческую жизнь; констатация всеобщей подверженности закону постоянного изменения.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

«Намбороку» – трактат по искусству чайной церемонии / Пер. и коммент. А.М. Кабанова // Народы Азии и Африки.1988. № 2. С. 85–93 (Nanbo Sokei, *A Record of Nanbo*, Russian Translation).

Maraldo, John C., Kasulis, Thomas P., Heisig, James W., eds. (2011) *Japanese Philosophy. A Sourcebook*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Marra, Michael, ed. (2002) *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, University of Hawai'i Press, Honolulu.

Sasaki, Ken'ichi (2010) "Introduction. Japanese Aesthetic", *Asian Aesthetics*, NUS Press, Singapore; Kyoto University Press, Kyoto.

Ссылки – References in Russian

Кимелев 2018 – *Кимелев Ю.А.* Философия Джанни Ваттимо // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. 2018. № 3. С. 18–29.

Скворцова 2021 – *Скворцова Е.Л.* Японская эстетика XX века. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021.

Скворцова, Луцкий 2018 – *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* О воззрениях японского просветителя Ниси Аманэ // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 176–186.

Степанов 2004 – *Степанов Ю.С.* Константы: словарь русской культуры. М.: Академический проект, 2004.

References

Kimelev, Yury A. (2018) "Philosophy of Gianni Vattimo", *Social and Humanitarian Sciences. Domestic and Foreign Literature, Series 3, Philosophy*, No. 3, pp. 18–29 (in Russian).

Skvortsova, Elena L. (2021) *Japanese aesthetics of the twentieth century*, TsGI, Moscow, Saint Petersburg (in Russian).

Skvortsova, Elena L., Lutsky, Aleksandr L. (2018) "On the Views of the Japanese Enlightener Nishi Amane", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2018), pp. 176–186 (in Russian).

Stepanov, Yury S. (2004) *Constants: dictionary of Russian culture*, Akademicheskyi Proekt, Moscow (in Russian).

Сведения об авторе

СКВОРЦОВА Елена Львовна –
доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН.

Author's Information

SKVORTSOVA Elena L. –
DSc in Philosophy, Leading Researcher, Department of Comparative Cultural Studies, The Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

Принцип *цин чжун* в социальной экономике: философские размышления на основе трактата «*Гуань-цзы*»

© 2025 г. Ли Вэньчжэн[1*], Сун Юй[2], У Яньбинь[3***]**

[1] Нанкинский университет науки и технологий,
Китай, Jiangsu Province, Nanjing City, 210094, Xuanwu, Xiaolingwei str., 200.

[2] Нанкинский лесотехнический университет,
Китай, Jiangsu Province, Nanjing City, 210037, Xuanwu, Longpan str., 159.

[3] Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова,
Москва, 119991, Ленинские горы, д. 1.

[*] E-mail: wzl9002@mail.ru

[**] E-mail: 135845291@mail.ru

[***] E-mail: yanbinwu@yandex.ru

Поступила 28.01.2025 г.

В статье с философской точки зрения рассматривается принцип *цин чжун* («легкого и тяжелого») из трактата «*Гуань-цзы*» в контексте социальной экономики. Изучены и систематизированы положения «*Гуань-цзы*», связанные с экономической мыслью. Рассмотрены происхождение и развитие принципа *цин чжун*, философские принципы, стоящие за осмыслением отношений между деньгами и товарами, зерном и другими материальными ресурсами, а также их применением в торговле. Проанализировано значение *цин чжун* для внутренней экономической политики и международных отношений и философское содержание, стоящее за изменениями характеристик «легкого и тяжелого». В заключение раскрывается значимость принципа *цин чжун* для современного общества в аспектах диалектического мышления, системных представлений и балансировки ценностей.

Ключевые слова: принцип *цин чжун*, философские размышления, социальная экономика, историческая эволюция, современные инсайты.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-198-205

Цитирование: *Ли Вэньчжэн, Сун Юй, У Яньбинь.* Принцип *цин чжун* в социальной экономике: философские размышления на основе трактата «*Гуань-цзы*» // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 198–205.

The Principle of *Qing Zhong* in Social Economics: Philosophical Reflections Based on the Treatise "*Guanzi*"

© 2025 **Li Wenzheng[1*], Song Yu[2**], Wu Yanbin[3***]**

[1] *Nanjing University of Science and Technology, 200, Xiaolingwei str., Xuanwu, Nanjing City, Jiangsu Province, 210094, China.*

[2] *Nanjing Forestry University, 159, Longpan str., Xuanwu, Nanjing City, Jiangsu Province, 210037, China.*

[3] *Lomonosov Moscow State University, 1, Leninskiye Gory, Moscow, 119991, Russian Federation.*

[*] *E-mail: wzl9002@mail.ru*

[**] *E-mail: 135845291@mail.ru*

[***] *E-mail: yanbinwu@yandex.ru*

Received 28.01.2025

The article conducts a study of the principle of *qing zhong* ("light and heavy") from the treatise "Guan zi" from a philosophical perspective in the context of social economics. The provisions of "Guan zi" related to economic thought are studied and systematized. The origin and development of the *qing zhong* principle, the philosophical principles behind the understanding of the relationship between money and goods, grain and other material resources, as well as their application in trade are considered. The significance of *qing zhong* for domestic economic policy and international relations and the philosophical content behind the changes in the characteristics of "light and heavy" are analyzed. In conclusion, the significance of the *qing zhong* principle for modern society in terms of dialectical thinking, systemic concepts, and balancing values is revealed.

Keywords: *qing zhong* principle, philosophical reflections, social economy, historical evolution, modern insights.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-198-205

Citation: Li, Wenzheng, Song, Yu, Wu, Yanbin (2025) 'The Principle of *Qing Zhong* in Social Economics: Philosophical Reflections Based on the Treatise "*Guanzi*"', *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 198–205.

Происхождение и развитие принципа *цин чжун*

Трактат «*Гуань-цзы*» представляет собой собрание мыслей Гуань Чжуна (720–645 до н.э.), китайского мыслителя и политика из государства Ци, а также его школы [Гуань 2019]. Трактат является энциклопедией эпохи Весен и осеней (722–481 до н.э.)[1], содержит 86 глав, из которых сохранилось 76, и насчитывает около 160 тысяч иероглифов. Почти две трети его посвящены экономическим вопросам. В «*Гуань-цзы*» сформирована сравнительно полная система экономической мысли, трактат оказал влияние на многих последующих мыслителей, политиков и реформаторов, а также прямо повлиял на установление последующих экономических систем и разработку экономической политики; он и до сих пор дает примеры для подражания.

Принцип 轻重, *цин чжун*, «легкого и тяжелого», является в «*Гуань-цзы*» одним из ключевых [Ли 2019]. Концепция *цин чжун* подчеркивает, что государство должно использовать обращение товаров и денег для регулирования экономики [Цао 1995, 61–62]. Понятие *цин чжун* главным образом описывает ценовые отношения и взаимное

влияние таких экономических факторов, как деньги и товары. Ключевой момент заключается в утверждении, что правительство должно полностью контролировать экономику: «Если у государства есть запасы на десять лет, а людям не хватает еды, то все они надеются на пожалования от государя; если у государя есть золото гор и морей, а людям не хватает средств к существованию, то все они стремятся обменять свои труды на благосклонность государя. Поэтому государь, обладая запасами пищи и контролируя средства существования, держит в руках излишки и управляет нехватками, и поэтому народ неизбежно зависит от него. Пять видов зерна и рис являются судьбой народа; золото и монеты являются средством всеобщего обращения. Поэтому тот, кто умеет управлять средством всеобщего обращения, может контролировать судьбу народа и полностью использовать силы народа. Если прибыль исходит из одного источника, то такое государство непобедимо; если из двух источников, то его армия не будет подавлена; если из трех источников, то нельзя вести войну» [Ли 2019].

В трактате подчеркивается принцип *дао фа цзы жань* («следование законам природы»), утверждается, что государство должно управляться в соответствии с природными законами. Идеи «*Гуань-цзы*» на много столетий предвосхитили теории западных экономистов. В Новое время Китай отказался от экономических идей древности и стал изучать западные экономические идеи, но не добился хорошего результата; в итоге экономическое развитие Китая долгое время отставало от западных стран[2] [Ван 2022, 102–108]. Учитывая то, что в Древнем Китае уже возникали продуктивные экономические идеи, это не только вызывает глубокое сожаление, но и заслуживает тщательного изучения. Мы считаем, что книга «*Гуань-цзы*», благодаря наличию в ней систематических, целостных и глубоких экономических идей, заслуживает большего внимания исследователей.

Первоначально термин *цин чжун* обозначал вес металлических денег, а позднее постепенно приобрел абстрактное значение уровня стоимости товаров [Чжун 2011, 14–15]. В эпоху Весен и Осеней каждое княжество стремилось сделаться сильным, количество торговцев неуклонно возрастало. Именно тогда люди начали задумываться о различных отношениях в экономической деятельности. Автор «*Гуань-цзы*», наблюдая за хозяйственной деятельностью современников, обнаружил, что цена на товары определяется количеством товаров на рынке и потребностью людей в них. Здесь мы видим простые идеи материалистической диалектики. Сравнение количества товаров и потребностей рынка определяет цены. При этом соотношение предложения и спроса подвержено влиянию природных факторов, таких как погода, сезонные изменения, а также антропогенных факторов, таких как накопление товаров в чьих-то руках или правительственные распоряжения. Та идея, что множество факторов действуют одновременно, отражает философское представление о том, что все вещи взаимосвязаны и постоянно изменяются и развиваются.

В эпоху Весен и Осеней не считалось, что баланс между предложением и спросом может полностью устранить колебания цен. Это показывает, что люди уже понимали: в экономической деятельности противоречия очень сложны, и эти противоречия на самом деле являются движущей силой экономического развития. Не нужно пытаться просто устранить их, а нужно искать способы балансирования и развития в условиях их наличия.

В эпоху Борющихся царств (476–221 до н.э.)[3] товарно-денежная экономика развивалась очень быстро. Между различными государствами нарастало экономическое взаимодействие, конкуренция также усилилась. Изменился облик денег, обмен товарами стал более активным. В это время принцип *цин чжун* отражал стремление людей к исследованию экономических закономерностей в условиях сложных хозяйственных изменений. С философской точки зрения это означает, что с развитием экономических отношений экономические идеи также продвигались вперед. Так осуществляется принцип исторического материализма: социальное бытие определяет социальное сознание.

Сан Хунъян (155–80 до н.э.), политик и эксперт по финансам династии Западная Хань, провел экономические реформы на основе принципа *цин чжун*. Политика государственной монополии на соль и железо[4] была проявлением активного вмешательства

государства в экономическую деятельность и показателем глубокого понимания отношений между экономическим базисом и надстройкой. Посредством этих политических мер была осуществлена корректировка экономической структуры, что укрепило экономическую основу правления. Здесь мы видим, как надстройка оказывает обратное влияние на базис. Эти меры способствовали развитию экономики, обогатили философский смысл принципа *цин чжун* и могут служить примером того, как теория и практика обогащают друг друга и развиваются по спирали [Ма, Вэй 2019, 152–153].

Основное содержание принципа *цин чжун*

Понятия «вес денег» и «легкость денег» показывают, что ценность денег и ценность товаров находятся в отношении взаимной зависимости и взаимного ограничения. Независимо от того, накапливаются ли деньги или выводятся на рынок, изменение их количества влияет на их ценность (покупательную способность), и когда такое количественное изменение достигает определенной степени, это вызывает качественное изменение ценности денег. Однако при анализе ценности денег принцип *цин чжун* имеет и недостатки: в древности люди не полностью понимали суть денег, их представления были однобокими.

Цена товаров изменяется противоположно стоимости денег, что отражает закон единства и борьбы противоположностей в экономических явлениях. «Если деньги тяжелы, то все вещи легки; если деньги легки, то все вещи тяжелы»; для товаров справедливо утверждение: «Если много, то дешево; если мало, то дорого». Это все показывает, что ценность и цена могут взаимно преобразовываться в процессе изменения соотношения между предложением и спросом на рынке. Такое преобразование не представляет собой простую однонаправленную связь, оно подвержено влиянию множества факторов, что отражает разнообразие и сложность связей между вещами. Принцип *цин чжун* получил развитие в идее «выравнивающей» продажи/покупки зерна: власти видели колебания цен и хотели с помощью искусственных методов достичь относительного баланса.

Зерно в древности – особый товар, изменение цен на зерно вызывает изменение стоимости других материальных ресурсов и денег. Это означает, что в экономической системе товары, которые, казалось бы, никак не связаны между собой, на самом деле имеют глубокие внутренние связи. Способность понять такое отношение показывает, что понимание экономических явлений у людей изменилось от простого рассмотрения внешних событий до способности увидеть внутренние законы, проникнуть сквозь беспорядочные на первый взгляд явления на рынке и найти фундаментальные причины влияния цен на разные товары.

Иерархия богатства выглядит так: «Пять видов зерна и еда из него – это то, что определяет жизнь народа; золото и монеты – это средства обмена у народа». Так выражается понимание отношений между выживанием человека и социальными обменными отношениями. Продукты питания и землю рассматривают как наиболее важный вид богатства из-за того, что придают важность самому фундаментальному элементу в материальном производстве человека. Это говорит о понимании функций различных элементов в экономической деятельности.

В военных и политических расчетах принцип *цин чжун* связан с использованием экономических средств для того, чтобы заставить вражескую страну пренебречь сельским хозяйством и тем самым превратить собственное экономическое преимущество в военное и политическое. Способствовать росту цен во вражеской стране, разрушить ее экономическое равновесие и достичь стратегического преимущества – все эти стратегии начинают с того, что используют экономическое противоречие и вызывают цепную реакцию политических и военных противоречий. Пример торговой войны между государствами Ци и Лу – Вэй[5] хорошо иллюстрирует философскую логику концепции «легкого и тяжелого» в практическом применении. Государство Ци, манипулируя

ценами, создало проблемы в структуре хозяйства в государствах Лу и Вэй, и в конечном итоге выиграло войну. Этот пример показывает, как Ци предвидело развитие событий и, создавая дисбаланс в экономике, направляло противоречия в свою пользу. Это не только экономическая стратегия, но и философская практика, основанная на глубоком понимании законов развития вещей. Перед нами пример того, как использовали философскую мудрость для достижения стратегических целей в сложных международных отношениях и экономической конкуренции [Цао 1995, 61–62].

Принцип *цин чжун* в социальной и экономической сферах

Государства китайской древности регулировали предложение и спрос на рынке в соответствии с принципом *цин чжун*, что отражает в том числе философскую установку – стремление к равновесию [Тан 2024, 172]. Когда предложение и спрос на рынке постоянно меняются, государство вмешивается, покупая или продавая товары, чтобы стабилизировать цены и предотвратить нарушение экономического порядка. Активное регулирование государством сложной экономической системы отражает философское понимание механизмов ее внутреннего баланса. Вмешательство государства основывается на уважении к рыночным закономерностям и проявлениям субъективной инициативы людей, нацеленной опять-таки на гармонизацию экономической системы.

Государственная монополия на соль и железо, а также меры по контролю над промышленностью и торговлей отражают глубокое философское понимание общественных отношений и природы власти. Фискальную политику, предлагаемую в «*Гуань-цзы*», Лян Цичао (1873–1929) назвал «теорией безналогового государства». По оценке Ляна, основания для этой модели управления были следующими: во-первых, налоги препятствуют развитию государства и его хозяйства; во-вторых, налоги отнимают доходы у его жителей; в-третьих, налоги вызывают недовольство и негодование населения [Ван 2023, 31–34]. Однако развитие государства неизбежно требует определенных финансовых ресурсов. В «*Гуань-цзы*» предложены два способа пополнения казны: монополия на соль и железо и государственное управление коммерческими операциями. За этим стоит философский подход, согласно которому экономические средства служат политическим целям; государство понимает и использует свою доминирующую роль в распределении экономических ресурсов.

В международных отношениях защита и стратегическое использование ключевых ресурсов страны в контексте принципа *цин чжун* отражают диалектическое соотношение суверенитета и международной конкуренции. Страны контролируют экспорт ресурсов и манипулируют ценами, чтобы защищать свой экономический суверенитет и укрепить свои позиции в международной экономической структуре. Таково конкретное проявление принципа «государственные интересы превыше всего» в международных отношениях. Конкуренция не ограничивается только экономическими выгодами, но учитывает множество факторов, таких как географическое положение, что демонстрирует сложность переплетения и взаимовлияния многих факторов на международной арене.

Эволюция принципа *цин чжун*

Вначале учение о товарном обмене исходило из того, что деньги и продукты питания являются ключевыми факторами для управления экономикой. Однако при практическом воплощении этого учения рынок и хозяйство не стали стабильными. Позже Сан Хунъян сместил акцент на соль, железо, выравнивание поставок и стабилизацию цен. Этот процесс отражает философскую установку: практика служит единственным критерием истины. Первоначальная теория оказалась недостаточной, последующие корректировки основывались на обобщении практического опыта. Этот процесс отражает динамическое взаимодействие экономической теории и практики,

диалектическое развитие познания от неполного и ошибочного ко все более полному и правильному.

Сан Хунъян ввел полный контроль над производством и обращением соли и железа, и в этом была заложена идея преобразования производительных сил и производственных отношений древности. Вмешательство в сферу производства, а именно замена подневольного труда повинностями, способствовало развитию производственных отношений в отраслях производства соли и железа, а тем самым и развитию производительных сил в этих отраслях; перед нами пример того, что производственные отношения, когда они соответствуют требованиям развития производительных сил, способствуют развитию таковых. Монопольное управление в сфере обращения усилило контроль государства над экономическими ресурсами, и с философской точки зрения это можно считать примером того, как надстройка укрепляет и усиливает экономический базис [Ма, Вэй, 2019, 152–153].

Заключение: принцип *цин чжун* в современной экономике

Учение о *цин чжун* придает большое значение рыночным механизмам и тем самым соответствует экономическим идеям современного общества, показывая нам, что для анализа процессов экономического развития необходимо исходить из философского учения о диалектическом единстве противоположностей. Рыночные механизмы играют фундаментальную роль в распределении ресурсов; как и указывает принцип *цин чжун*, цены определяются предложением и спросом на рынке. Однако на рынке также возможны сбои, и тогда возникает необходимость в государственном регулировании; как и говорится в учении о *цин чжун*, политические меры исправляют проблемы рынка. В современном обществе необходимо, основываясь на уважении к законам рынка, полноценно использовать субъективную активность властей, разумно сочетать рыночные механизмы и государственные меры регулирования, создать экономическую модель, которая будет стабильной и упорядоченной. Таково применение и развитие закона единства и борьбы противоположностей в управлении современной экономикой [Цзян 2024].

Учение о *цин чжун* давало государствам древности множество политических методов для регулирования экономики; современные государства в области макрорегулирования могут использовать философские наставления «*Гуань-цзы*» о системном подходе и мультибалансе. В современном государстве правительство при проведении макрорегулирования использует такие инструменты, как монетарная, ценовая и налогово-бюджетная политика; аналогично принцип *цин чжун* задействует такие рычаги, как деньги, цены и налоги. Политические методы управления ими взаимосвязаны и призваны достичь целей экономического роста, полной занятости, стабильности цен и т.д. Это значит, что правительство должно исходить из системного подхода, всесторонне учитывать отношения между различными элементами внутри экономической системы, а также взаимодействие экономической системы с внешними факторами, такими как социальная, политическая и международная среда, и реализовать устойчивое экономическое развитие через стратегию регулирования с учетом мультибаланса. Это представляет собой философское применение идей системной теории в современном управлении макроэкономикой.

В современном глобализованном мире при формулировании экономической политики страны должны всесторонне учитывать внутренние и внешнеполитические условия и военную безопасность; теория приоритетов добавляет политические и военные факторы к торгово-экономическому управлению. Например, с учетом трений в международной торговле экономические интересы должны согласовываться с целями политической стабильности и военной безопасности. Исходя из общих интересов стратегии в различных областях должны хорошо координироваться. Таково применение диалектических отношений между целым и частью в современных международных отношениях и принятии экономических решений.

Примечания

[1] В периоды Весен и осени и Борющихся царств достижения различных школ мысли сопоставимы с достижениями цивилизации Древней Греции того же периода. Три основные философские системы, представленные Конфуцием, Лао-цзы и Мо-цзы, породили ситуацию «сто школ соперничают за внимание».

[2] После Опиумных войн под давлением западных держав Китай был вынужден открыться и начал пересматривать традиционную экономическую модель. В стремлении к процветанию и укреплению страны Китай постепенно отказался от древних экономических идей, таких как приоритет сельского хозяйства и подавление торговли, стал изучать западные концепции рыночной экономики, индустриализации и другие. Из-за множества факторов, таких как социальная система, культурные традиции, инфраструктура и др., простое копирование западных экономических идей не дало ожидаемых результатов.

[3] Эпоха Борющихся царств стала «золотым веком» для развития сельского хозяйства, ремесла, науки, военной и политической мысли в Китае.

[4] Монополия на соль и железо, по легенде, была впервые введена в государстве Ци в эпоху Весен и Осеней. В книге «Гуань – цзы» сказано: «Государство управляет горами и морями», то есть монопольно распоряжается тем, что добывается в горах и на море, прежде всего железом и солью. Государство, управляя производством и продажей соли и железа, вкладывало налоги в их цену, благодаря чему казна пополнялась, но люди не ощущали, что платят налог.

[5] Государство Ци располагалось в северной части современной провинции Шаньдун и стало первым среди пяти лидеров в эпоху Весен и Осеней. Ци имело выгодное географическое положение, богатые природные ресурсы, развитые сельское хозяйство, ремесло и торговлю. Государство Лу располагалось к югу от Ци и было известно своими ритуалами и музыкой. Несмотря на небольшую площадь, у него было богатое культурное наследие, оно оказало глубокое влияние на последующие поколения. Государство Вэй располагалось в современных провинциях Хэнань и Шаньси. Вэй осуществило реформы и тем самым добилось процветания страны и укрепления армии, стало одним из семи лидеров эпохи Борющихся царств.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Гуань 2019 – Гуань-цзы / Предисл. и ред. Ли Шань, Юань Синьли. Пекин: Чжунхуа шуцзюй, 2019 (*Guan Zi*, in Chinese).

Ссылки – References in Chinese

Ван 2011 – *Ван Вэйвэй*. Гуань-цзы чжундао юй фа дэ ляньцзе [О связи Пути и Закона в «Гуань-цзы»] // Цзянхуай луньтань. 2022. № 4. С. 102–108.

Ван 2023 – *Ван Чуньлун*. Лунь Лян Цичао «Гуань-цзы чжуань» чжундэ Гуань-цзы яньцзю [Об исследовании Гуань-цзы в «Жизни Гуань-цзы» Лян Цичао] // Вэньцзяо цзыляо. 2023. № 1. С. 31–34.

Ма, Вэй 2019 – *Ма Хайтун, Вэй Ицзянь*. Гуань-цзы дэ цайчжэн сысян [Финансовые идеи Гуань-цзы] // Хэбэй дасюэ сюэбао (чжэсюэ кэсюэ бань). 2019. № 44 (5). С. 148–156.

Тан 2024 – *Тан Минянь*. Гуань-цзы фуминь сысян луньси [Анализ идей о благосостоянии народа в труде «Гуань-цзы»] // Дунъе лунцюнь. 2024. № 45 (9). С. 169–175.

Цао 1995 – *Цао Сюхуа*. Гуань-цзы дэ шанъе цзинцзи сысян [Торгово-экономические идеи «Гуань-цзы»] // Шанъе цзинцзи гуаньли. 1995. № 3. С. 60–63.

Цзян 2024 – *Цзян Чжуньюэ*. Гуань-цзы сысян диси дэ кэнэнсин [Опыт системы идей «*Гуань-цзы*»] // Гуань-цзы сюэкань. 2024. № 2. С. 5–10.

Чжун 2011 – *Чжун Сянцай*. Гуань-цзы цин чжун цзинцзи сысян яньцзю шупин [Обзор и исследование понятия *цин чжун* в экономической мысли «*Гуань-цзы*»] // Шанхай цзинцзи яньцзю. 2011. № 10. С. 3–20.

References

Cao, Xuhua (1995) “Trade and Economic Thoughts of *Guanzi*”, *Trade, Economics and Management*, Vol. 3, pp. 60–63 (in Chinese).

Jiang, Zhongyue (2024) “The Possibility of the Thought System of *Guanzi*”, *Guanzi Journal*, Vol. 2, pp. 5–10 (in Chinese).

Ma, Haitun, Wei, Yijian (2019) “Financial Ideas of *Guanzi*”, *Hebei University Journal (Philosophy and Social Sciences)*, Vol. 44 (5), pp. 148–156 (in Chinese).

Tang, Minnian (2024) “Analysis of the Ideas of People’s Welfare in Guanzi”, *Dongye Longcun*, Vol. 45 (9), pp. 169–175 (in Chinese).

Wang, Chunlun (2023) ‘On the Research of Guanzi in Liao Qichao’s “The Life of Guanzi”’, *Literary and Educational Materials*, Vol. 1, pp. 31–34 (in Chinese).

Wang, Weiwei (2022). “On the Connection between Tao and Legalism in *Guanzi*”, *Jianghuai Forum*, Vol. 4, pp. 102–108 (in Chinese).

Zhong, Xiangcai (2011) “Research and Review of the Economic Thought of *Guanzi* – Qingzhong”, *Shanghai Economic Research*, Vol. 10, pp. 3–20 (in Chinese).

Сведения об авторах

ЛИ Вэньчжэн –
кандидат экономических наук,
старший преподаватель
Школы иностранных языков
Накинского университета науки и технологий.

СУН Юй –
кандидат филологических наук,
старший преподаватель факультета
гуманитарных и социальных наук
Накинского лесотехнического университета.

У Яньбинь –
соискатель факультета мировой политики
Московского государственного университета
им. М.В. Ломоносова.

Authors’ Information

LI Wenzheng –
CSc in Economics, Lecturer,
School of Foreign Languages,
Nanjing University of Science
and Technology.

SONG Yu –
CSc in Philology, Lecturer, faculty
of Humanities and Social Sciences,
Nanjing Forestry University.

WU Yanbin –
Applicant, the faculty of World Politics,
Lomonosov Moscow State University.

Понимать Канта

© 2025 г. В.А. Мирзоян

Независимый исследователь

E-mail: valerimirzoyan@yahoo.de

Поступила 12.11.2024

В статье рассмотрены суждения Иммануила Канта о принципах взаимопонимания автора и читателя. К окончательной разработке этих принципов философа принудила та атмосфера читательского непонимания, которая возникла сразу после опубликования книги «Критика чистого разума». Однако уже в первой своей публикации молодой Кант начал разрабатывать основы обеспечения взаимопонимания между автором и читателем, ставя акцент прежде всего на интеллектуальной и моральной ответственности писателя перед читателем. А для анализа степени готовности самого читателя важно понять общую духовную атмосферу общества. Как показано в статье, рассуждения и предложения Канта отражают глубокое понимание им сути эпохи Просвещения как процесса освобождения человека от навязанных и навязываемых ему знаний и приобретение им способности к самостоятельному мышлению, к умению критически относиться к знанию и к самому процессу познания. Автор статьи отмечает, что те же причины, которые в XVIII в., согласно Канту, препятствовали полному проявлению духа Просвещения – обеспечения свободного, критического и самостоятельного мышления человека, – многократно усилились в XXI в. То, что Кант называл «собственной виной человека», оказавшегося в состоянии «незрелости», то есть зависимости от мнения других, не исчезла, но явно усилилась в цифровую эпоху: теперь гораздо проще *получить* нужную информацию, чем настроиться на ее *самостоятельное восприятие*, а тем более *критическое осмысление, понимание*. Хотя философы, психологи, педагоги часто пишут об этой тревожной тенденции, общественный дискурс в целом воспринимает их рассуждения как беспочвенный алармизм: людей, кажется, больше интересуют возможности самостоятельного мышления искусственного интеллекта. В парадоксальной ситуации беспрестанного развития технологической мощи человечества и явного отставания осмысленности при ее использовании кантовские идеи о собственной вине интеллектуально незрелого человека по-прежнему актуальны.

Ключевые слова: Иммануил Кант, Просвещение, человек, автор, читатель, понимание текста, самостоятельное мышление, критическое отношение, современность.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-206-215

Цитирование: *Мирзоян В.А.* Понимать Канта // Вопросы философии. 2025. № 9. С. 206–215.

Understanding Kant

© 2025 Valeri A. Mirzoyan

Independent researcher

E-mail: valerimirzoyan@yahoo.de

Received 12.11.2024

The article examines Immanuel Kant's judgments about the principles of mutual understanding between the author and the reader. The philosopher was forced to finalize these principles by the atmosphere of reader misunderstanding that arose immediately after the publication of the book Critique of Pure Reason. However, already in his first publication, the young Kant began to develop the foundations for ensuring mutual understanding between the author and the reader, focusing primarily on the intellectual and moral responsibility of the writer to the reader. And to analyze the degree of readiness of the reader himself, it is important to understand the general spiritual atmosphere of society. As shown in the article, Kant's arguments and proposals reflect his deep understanding of the essence of the Enlightenment as a process of liberating a person from knowledge imposed and imposed on him and gaining the ability to think independently, to be critical of knowledge and the process of cognition itself. The author of the article notes that the same reasons that in the 18th century, according to Kant, prevented the full manifestation of the spirit of Enlightenment – ensuring free, critical and independent human thinking – have multiplied in the 21st century. What Kant called "a person's own guilt", which found itself in a state of "immaturity", that is, dependence on the opinions of others, has not disappeared, but has clearly intensified in the digital age: now it is much easier to obtain the necessary information than to adjust to its independent perception, and even more so critical reflection and understanding. Although philosophers, psychologists, and educators often write about this disturbing trend, the public discourse generally perceives their arguments as groundless alarmism: people seem to be more interested in the possibilities of independent thinking of artificial intelligence. In the paradoxical situation of the incessant development of the technological power of mankind and the obvious lag of meaningfulness in its use, Kant's ideas about the own guilt of an intellectually immature person are still relevant. Keywords: Immanuel Kant, the Age of Enlightenment, the problem of man, the author – reader relationship, understanding the text, causes of misunderstanding, independent thinking, critical attitude to knowledge, relevance of Kant.

Keywords: Immanuel Kant, Enlightenment, man, author, reader, understanding the text, independent thinking, critical attitude, modernity.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-206-215

Citation: Mirzoyan, Valeri A. (2025) "Understanding Kant", *Voprosy filosofii*, Vol. 9 (2025), pp. 206–215.

Писать о Канте – честь и ответственность
для философа.

Арсений Гулыга

Наш современник

Отмечавшийся в 2024 г. 300-летний юбилей Иммануила Канта стал еще одним поводом для осмысления роли великого немецкого философа в интеллектуальном развитии человечества. Разумеется, Кант – один их тех мыслителей, к которым мы обращаемся вовсе не из-за круглых биографических дат: мы ощущаем не просто уместность, но и необходимость обращения к его идеям. «Мы спрашиваем себя, что еще может сказать нам, сегодняшним, самый главный мыслитель современности – о войне и мире, правде и лжи, свободе и деспотизме, о Боге и мире?» [Werner 2024, 5] – так сформулировано наше общее с немецкими философами обращение к Канту в редакционной статье журнала “Zeit Geschichte”, номер которого целиком посвящен юбилею.

Иммануил Кант, несомненно, готов отвечать на наши вопросы, а вот насколько мы сами способны и готовы понять его? Ведь это вовсе не простая, более того, не новая задача – «понимать Канта».

Трудности понимания

В 1781 г. публика встретила выход «Критики чистого разума» достаточно единодушным непониманием, причем от рядовых читателей не очень отличались представители научного сообщества. Даже близкие друзья Канта не скрывали свое недовольство, был разочарован и издатель. Такой прием заставил философа приняться за написание своего рода Введения к своему основному труду: через два года увидели свет «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука». «Пролегомены» действительно весьма облегчают понимание основных идей «Критики чистого разума». Однако изначально сформировавшееся мнение – «Канта трудно понимать» – получило статус традиционной оценки.

О трудности прочтения и понимания произведений Иммануила Канта пишет почти каждый биограф философа или комментатор его идей. И вместе с тем каждый из них настоятельно советует прочитать Канта, непременно стараться преодолеть трудности восприятия текста и тем самым не лишать себя интеллектуального, духовного и эстетического наслаждения.

Мысль эта прекрасно сформулирована Арсением Гулыгой: «Читать Канта трудно. Понимать еще труднее. Но понятая мысль радует и возвышает» [Гулыга 1981, 6]. О том, что при чтении Канта может чувствовать читатель, точно сказано Мерабом Мамардашвили: «Есть некоторые философы, чтение которых вызывает… мысль читателя, что читатель – явный кретин. Тексты Канта относятся к этой разновидности, но, преодолев трудности своего слабоумия, мы все же понимаем текст, потому что он есть описание, пускай сложное, некоторого объекта, предмета мысли, который содержится в самом тексте» [Мамардашвили 2018, 7]. В конце концов ведь именно стремлению понять Канта мы обязаны появлением других великих немецких философов: «Без Канта не было бы ни Фихте, ни Шеллинга, ни даже Гегеля» [Асмус 1973, 108].

Один из лучших знатоков жизни и творчества Канта Арсений Гулыга советует начать изучение кантовской философии с его книги «Антропология с прагматической точки зрения» – последнего прижизненного издания Канта (1798) [Кант 1966[a]].

Обоснован этот совет не только тем, что это «сводка системы, итог философских исканий, завершение пути» [Гулыга 1980, 9], но также некоторыми соображениями самого Канта, в частности очерченным им в одном из писем 1793 г. планом своей философской деятельности: «В соответствии с моим давно намеченным планом работы в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я смею надеяться?

(Религия); за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология; по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс)» [Кант 1980, 589].

В этих вопросах – весь пафос кантовской философии. И надо заметить, что очередность задач на первый взгляд создает впечатление, что ответы на три первых вопроса в сумме приведут нас к ответу на четвертый. Однако, по сути, здесь существует обратная зависимость, ибо, как уже верно замечено, «четвертый вопрос, к которому могут быть сведены первые три, имеет у Канта следующий смысл: что это за существо, способное познавать, обязанное должным образом действовать и наделенное правом надеяться?» [Бубер 1995, 160–161].

Проблема человека

«Что есть человек?» – это не только вечная тема истинного философствования, но также и стержень самой жизни философа. И на этот вопрос философ отвечает прежде всего самому себе: «Чрезвычайно важно для человека знать, как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком» [Кант 1964[б], 204].

Но в какой мере человек, к которому обращен кантовский призыв, настроен философствовать и способен адекватно понять обращенные к нему слова философа?

Как существо, наделенное разумом, каждый человек способен к саморефлексии – к определенному осмыслению собственной жизни, созданию своей жизненной философии. Однако истинная готовность человека к философствованию – это то состояние души и рассудка, которое автоматически не образуется: этому вовсе не способствуют полная забот повседневная жизнь. Кант, отмечая отсутствие у людей привычки «посвящать несколько серьезных мгновений поучительным размышлениям» о смысле собственного существования, сокрушался об их гибельной слепоте: «…громадное множество людей жадно вмешивается в толкотню тех, кто на мосту, который перекинут провидением через мост пропасти, [называемой] вечностью, и который мы называем жизнью, гоняется за мыльными пузырями, нимало не заботясь о том, чтобы обратить внимание на подъемные доски, сбрасывающие их одного за другим в глубину, мерой которой служит бесконечность и которая в конце концов поглощает их самих в их неудержимом беге» [Кант 1964[в] 51].

Итак, решение задачи «понимать Канта» казалось бы подразумевает ответ на три вопроса: 1) Хочу ли понять Канта? (Желание); 2) Способен ли понять Канта? (Подготовленность); 3) Как следует понять Канта? (Метод). Однако есть еще один, четвертый вопрос, касающийся на этот раз ответственности автора перед его потенциальным читателем: насколько он сам настроен на понимание читателем предлагаемого сочинения? В поисках ответа на него в кантовских текстах перед нами откроется еще одна кантовская «критика» – исследование способов предъявления писателем своих идей, то есть своего рода деонтологии взаимоотношений писателя и читателя.

Познавательное кредо молодого Канта

О жизненной позиции молодого Канта, его решимости неуклонно идти по пути науки и действовать в соответствии с выработанной программой, многое говорит его первая книга «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746 г.) [Кант 1964[а]].

Во введении этой, начатой еще в студенческие годы работы Кант смело спорит с Лейбницем, формулируя некоторые методологические тезисы. Именно их анализ является первым шагом к пониманию Канта как добросовестного исследователя и чрезвычайно ответственного автора при оформлении и подаче собственных идей.

Первый тезис касается отношения к мыслителям прошлого: не стоит видеть в них выразителей истины в последней инстанции, а в начинающих – невежд, неспособных обнаружить ошибку у великих предшественников, тем более исправить ее: «Люди не настолько лишены здравого смысла, чтобы думать, будто выдающийся ученый совсем

уже не подвержен опасности ошибаться» [Кант 1964[г], 56]. Есть, правда, одно обстоятельство, сопутствующее этой здравой позиции: «Но, чтобы незначительный и неизвестный читатель мог избежать тех ошибок, от которых великого человека не могла спасти вся его проницательность, – такое затруднение не так-то легко преодолеть».

Тем не менее продолжение этого рассуждения чрезвычайно важно для адекватной оценки воли, решимости и целеустремленности Канта – пока действительно «незначительного и неизвестного» автора: «Много дерзновенности в следующих словах: *Истина, над которой напрасно трудились величайшие мастера человеческого познания, впервые открылась моему уму*. Я не решаюсь защищать эту мысль, но я не хотел бы от нее и отказаться» [Там же].

И наконец – сжатая формулировка жизненного кредо автора, исповедующего принцип критической саморефлексии: «…я не в такой мере стою за свое собственное дело, чтобы в угоду ему поддаться предрассудку самолюбия» [Там же, 62–63].

В этой же работе молодого философа немало рассуждений, через которые мы можем понять его жизненную философию. Вот некоторые из них:

– «Я держусь того мнения, что иногда бывает небесполезно проявить известное благородное доверие к своим собственным силам. Подобного рода уверенность воодушевляет нас и сообщает нашим усилиям известный размах, весьма содействующий отысканию истины» [Там же, 56].

– «Я уже предначертал для себя путь, которого намерен держаться. Я вступаю на него, и ничто не должно мне мешать двигаться по этому пути» [Там же, 57].

– «Истину я готов признать без всяких оговорок» [Там же, 59].

– «Если бы перед судилищем науки вопрос решался численностью, то мое положение было бы отчаянным» [Там же, 55].

Из этих высказываний следует, что Кант ясно представляет свое будущее основное занятие, что он уверен в своих силах, но что вполне сознает, как часто ему предстоит сталкиваться с давлением неоспоримых авторитетов, укоренившихся ошибок, стереотипов и предрассудков, и потому уже сейчас, в самом начале пути, он желает быть понятым и как бы «прощупывает», каким может оказаться отношение вероятных читателей к его будущим работам.

Автор и читатель

Не секрет, что писатели, доверяя свои мысли бумаге, всегда имеют в виду определенный круг читателей и даже напрямую обращаются к нему. В этом смысле наиболее примечательно, думается, обращение Николая Чернышевского к читающей публике в романе «Что делать?». Он не очень высокого мнения о ней и не жалеет уничижительных эпитетов – она «неразборчивая», «недогадливая», «наивная», одновременно «злая» из-за чрезмерно набранной в голову чепухи и дикой путаницы понятий, он даже отказывается считать ее собственно «публикой» – но именно это, как признается сам Чернышевский, и становится единственным raison d'être его творчества: «Если бы вы были публика, мне уже не нужно было бы писать; если бы вас еще не было, мне еще не было бы можно писать. Но вы еще не публика, а уже вы есть между публикою, – потому мне еще нужно и уже можно писать» [Чернышевский 1978, 34].

Кант справедливо предвидит возможность недопонимания своих идей и, отыскивая причину столь часто встречающейся ситуации на примере других молодых авторов, усматривает ее интеллектуальном настрое читателей: «Люди весьма склонны думать, что тот, кто в том или ином случае считает себя обладающим более правильным познанием, чем какой-нибудь великий ученый, воображает себя стоящим выше этого ученого. Я позволю себе заявить, что эта видимость весьма обманчива и что в данном случае она действительно обманывает» [Кант 1964[г], 55].

Еще одна причина, мешающая пониманию произведения молодого автора, – это характерный для многих читателей пиетет перед признанным всеми авторитетом, следование устоявшемуся мнению, короче – образ мышления толпы. Пока автор не обзавелся

впечатляющими научными титулами и регалиями, ему вряд ли простят смелость критически подойти к творениям, уже получившим статус выдающихся, благодаря суждению маститых писателей. Мнение признанных толпою авторитетов обладает «жестоким господством» над толпой. Это из-за них сочинение нового автора имеет мало шансов на благосклонное принятие и адекватное понимание. Сарказм Канта обращен именно в их адрес: «Эти господа, которые очень хотели бы, чтобы в вопросах учености на них смотрели как на третейских судей, обладают, по-видимому, большой способностью судить о книге, не прочитав ее. Достаточно показать им только ее заглавие, чтобы вызвать порицание с их стороны» [Кант 1964[г], 54].

Следующее препятствие для понимания чего-либо нового заключается в том подспудном убеждении, что критика идей признанных мыслителей, какой бы почтительной она ни была, остается все же критикой. Но эта установка верна лишь отчасти, а в общечеловеческом, цивилизационном масштабе ее следует считать предрассудком: «Если наряду с величайшими открытиями мы встречаемся с очевидными заблуждениями, то это ошибка не столько человека, сколько человечества; и мы оказали бы человечеству в лице ученых слишком большую честь, если бы захотели совершенно освободить его от этих ошибок» [Там же, 5]. Ошибки неизбежны и объяснимы самим фактом научной специализации. «Великий человек, воздвигающий здание научных положений, не может обращать свое внимание в одинаковой мере на все возможные моменты. Он занят преимущественно одним определенным исследованием, и нет ничего удивительного, что в этом случае в его работу с какой-то другой стороны вкрадываются ошибки, которых он, очевидно, избежал бы, если бы только помимо основного своего исследования он обращал на них внимание» [Там же, 59].

Последнюю причину непонимания (и неприятия) идей нового автора Кант называет «правомерной», и она имеет отношение к способности самого этого автора вразумительно изложить свою позицию: «…он должен сделать свое исследование по возможности простым и легким, чтобы в меру своего разумения быть в состоянии предположить в своем рассмотрении столько же ясности и правильности, сколько другой в меру своего разумения может предположить в гораздо более сложном исследовании» [Там же, 60]. Выполнение же данного условия Кант именует не иначе, как «законом при выполнении своего замысла».

Границы понимания

Годы спустя, в 1871 г., во Введении к «Критике чистого разума» Кант добавляет еще одно требование – принцип достоверности: «Что касается *достоверности*, то я сам вынес себе следующий приговор: в такого рода исследованиях никоим образом не может быть позволено что-либо лишь *предполагать*; в них все, что имеет хотя бы малейшее сходство с гипотезой, есть запрещенный товар, который не может быть пущен в продажу даже по самой дешевой цене, а должен быть изъят тотчас же после его обнаружения» [Кант 1964[а], 77].

В той же «Критике» Кант мимоходом возвращается к вопросу об особенностях понимания текста, в частности о возможности лучшего, чем самим автором, понимания его читателем: «Замечу только, что нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями» [Там же, 350]. В этих словах – весь дух кантовского критицизма.

К этой же аргументации в несколько измененной формулировке Кант возвращается в опубликованной двумя годами позже книге «Пролегомены»: «Когда начинаешь с обоснованной, хотя и незаконченной мысли, доставшейся нам от другого, то при дальнейшем размышлении можно надеяться пойти дальше того проницательного мужа, которому мы обязаны первой искрой этого света» [Кант 1965, 74]. Примером тому может служить опыт самого Канта, который так писал о влиянии на него идей Юма:

«…указание Давида Юма было именно тем, что́ впервые – много лет тому назад – прервало мою догматическую дремоту и дало моим изысканиям в области спекулятивной философии совершенно иное направление. Но я отнюдь не последовал за ним в его выводах, появившихся только оттого, что он не представил себе всей своей задачи в целом, а наткнулся лишь на одну ее часть, которая, если не принимать в соображение целое, не может доставить никаких данных для решения» [Кант 1965, 74].

Наконец, в вопросе о степени понимания автора читателем Кант отмечает один существенный момент: читатель может невольно подменять рассуждения автора своими собственными, когда «за основание берутся не мысли автора, а всего лишь собственный образ мыслей, сделавшийся от долгой привычки второй натурой» [Там же, 77].

Сам же Кант, хотя и верный принципу ясности изложения, во Введении к «Критике чистого разума» справедливо замечает, что в столь сложном и объемном труде, как этот, не сможет следовать ему в той степени, какая потребна читателю. В «Пролегоменах» он признается, что и не рассчитывал на полное понимание со стороны читателей: «О моей “Критике чистого разума” будут неправильно судить, потому что не поймут ее, а не поймут ее потому, что книгу, правда, перелистают, но не захотят ее продумать; и не захотят тратить на это усилия потому, что книга суха, темна, противоречит всем привычным понятиям и притом слишком обширна» [Там же, 75].

В свое оправдание Кант приводит следующие аргументы:

во-первых, подобную работу «нельзя было приспособить для широкого распространения, а настоящие знатоки науки не особенно нуждаются в такого рода облегчении. Такое облегчение, конечно, приятно, но здесь оно могло бы повлечь за собой нечто противоречащее поставленной мной цели» [Кант 1964[a], 79];

во-вторых, освещение столь трудной и объемной проблемы не может быстро найти общего признания, но, как уверяет Кант, «со временем придет и популярность», хотя он считает необходимым внести некоторые пояснения для облегчения понимания: «Что касается некоторой неясности, проистекающей отчасти от обширности плана, при которой нельзя хорошенько обозреть главные пункты исследования, – то в этом отношении жалобы справедливы, и их-то я намерен удовлетворить этими *пролегоменами*» [Кант 1965, 75–76];

в-третьих, следует соблюдать *меру* ясности в изложении материала, исходя из задач самого предмета исследования: «Если добиваются понятности пространного, но объединенного одним принципом комплекса спекулятивных знаний, то с таким же правом можно было бы сказать: *некоторые книги были бы гораздо более ясными, если бы их не старались сделать столь ясными*. В самом деле, средства, способствующие ясности, помогают пониманию отдельных *частей*, но нередко отдаляют понимание *целого*, мешая читателю быстро обозревать целое» [Кант 1964[a], 79–80].

Обратим внимание на то, что уже в первых строках своего фундаментального труда Кант фиксирует следующую безоговорочную позицию: «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все» [Там же, 75]. Кант объясняет это «зрелой способностью суждения», благодаря чему «наш век» «не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий – за самопознание» [Там же]. Все, что не подчиняется этому императиву, само ставит себя под подозрение. Так, «*религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» [Там же].

Кант обращается к читателю с примечательным предложением: «В критике разума я жду от читателя терпения и беспристрастия *судьи*, а в изложении метафизики природы – доброжелательности и содействия *помощника*» [Там же, 81]. Трудно не пойти навстречу столь искреннему приглашению к сотрудничеству с автором, к критическому

и в то же время непредвзятому восприятию предлагаемого им текста. Однако далеко не всякий читатель способен к исполнению роли терпеливого и беспристрастного судьи, а уж тем более к роли доброжелательного помощника.

Теоретик Просвещения

От читателя это требует подготовленности, подразумевающей не только известный уровень знаний, но и определенную интеллектуальную атмосферу. Именно для объяснения значения данного условия И. Кант публикует в 1784 г. статью с примечательным названием «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» [Кант 1966[6]].

В 1783 г. в журнале "Berlinische Monatsschrift" берлинский пастор Иоганн Цёлльнер опубликовал статью, в которой сетовал, что «под именем Просвещения» распространилось мнение о допустимости гражданского брака, а в сноске не без сарказма задавал вопрос «Что же такое Просвещение?», уточняя, что пока нигде не нашел на него ответа. Подобный выпад против самой идеи Просвещения не мог остаться без ответа. В том же журнале были опубликованы сначала статья М. Мендельсона, затем Канта.

Ответ Канта хорошо известен, и все же я приведу его: «*Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине» [Там же, 27], а «*Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [Там же].

Данное Кантом определение ухватывает саму суть процесса просвещения, и поэтому современные толкования идут в русле его понимания: «Это медленный, иногда болезненный процесс, в котором мы дистанцируемся от мнений и ценностей, которые мы переняли от семьи, учителей и друзей, что позволяет нам критически подвергать их сомнению» [Вилашек 2024, 15]. Просвещение – не просто распространение знаний, как считал, например, М. Мендельсон (с которым И. Кант не был согласен). Просвещение – это критическое отношение познающего к любому знанию.

Mea culpa

Итак, в чем же заключается отмеченная Кантом «собственная вина» человека, каким же своим поступком он становится ответственным за столь скорбное состояние? Философ говорит об этом без обиняков: из-за собственной лености и трусости человек ищет покровителя (опекуна, вождя, патрона), неизбежно оказываясь в зависимости от него, и если он самостоятельно не использует свой ум, то преподносимые ему и заученные им готовые знания становятся «кандалами постоянного несовершеннолетия».

Согласно Канту, просвещение является самой сутью процесса цивилизационного развития человечества, и в этом смысле оно неостановимо. Каждая эпоха расширяет границы человеческого познания, и важно понять, объясняет Кант, что эпоха, достигшая, казалось бы, беспрецедентного развития, не может рассчитывать на некритическое отношение следующей за ней эпохи. «Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед» [Кант 1966[6], 31].

Однако «…как удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою… и т.п., то мне нечего и утруждать себя» [Там же].

Симптом «болезни несовершеннолетия», описанный Кантом, можно без труда разглядеть в интеллектуальном состоянии поколения цифровой среды и даже продолжить перечисление способов отупения человека – самых новых, каких немецкий философ не мог и представить: если есть сотовый телефон, стоит ли напрягать память, если любая информация под рукой благодаря интернету, незачем добывать ее вдумчивым чтением, если вездесущая реклама предугадывает желания, остается ли пространство для самостоятельного выбора? И так ли нелеп вопрос: «Что бы сказал Кант о том факте, что сегодня творения с искусственным интеллектом следуют его призыву думать

самостоятельно?» [Werner 2024, 5]. Сегодня уже не фильмы ужасов или мрачные антиутопии пугают нас восстанием роботов, а вполне реалистичные заключения встревоженных аналитиков: «Алгоритмы наблюдают за вами прямо сейчас. Они смотрят, куда вы идете, что покупаете, с кем встречаетесь. Скоро они будут следить за всеми вашими шагами, всем вашим дыханием, всем вашим сердцебиением… В конце концов, это простой эмпирический вопрос: если алгоритмы действительно понимают, что происходит внутри вас, лучше, чем вы это понимаете, власть перейдет к ним» [Harari 2019, 311]. А ведь времени для раздумий не так-то много. «Наше будущее – это соревнование между возрастающей мощью нашей технологии и мудростью, с которой мы будем ее применять: будем надеяться, что победит мудрость» [Hawking 2022, 25].

И еще одно наблюдение Канта, относящееся к человеку конца XVIII в., но по-прежнему, если не более, актуальное: «Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займутся вместо меня другие» [Кант 1966[6], 31].

Императив просвещения

Кант призывал современников не предаваться самообольщению: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век *просвещения*» [Там же, 33]. Просвещение – это средство, путь к просвещенности, к коренным преобразованиям, личностным и социальным, но прежде всего, напомним, к обретению человеком (в частности, читателем) умения «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». И если применить предложенное Кантом различение «просвещенного века» и «века просвещения», то придется сделать парадоксальный вывод, что современный человек, который все больше знает (информирован), но все меньше понимает, меньше осмысливает, так и не стал «просвещенным».

Сам Кант настроен оптимистически. Хотя человеку действительно присущи леность и трусость, равно как и другие нежелательные качества, философ напоминает читателям о положительных сторонах человеческой природы и призывает уповать на эти стороны, а потому безоговорочно заявляет: «Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве» [Там же, 34]. В этом деле немалую роль играет государство, но только в том случае, если оно гарантирует создание условий, необходимых для того, чтобы члены общества имели реальную возможность свободно применить собственный разум. Ведь основное социальное условие просвещения – это свобода, заявляет И. Кант, и сразу же делает важное (рассчитанное, разумеется, на политическую ситуацию в Пруссии) уточнение – «притом самая безобидная», а именно «свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом». Окончательное уточнение таково: «Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как ученым перед читающей публикой» [Там же, 29]. Но ведь и читающая публика также должна быть в состоянии понимать ученого, следовательно, быть в состоянии применить собственный разум. Получается, что именно ученые, раньше и успешнее других преодолевшие состояние «несовершеннолетия» своим критическим отношением к познанию, именно они и суть те самостоятельно мыслящие (Selbstdenkende) существа, которые способны помочь всем и каждому приобрести истинно достойное человека качество – мыслить самостоятельно (selbst zu denken) [Кант 2016, 5].

Мы фактически вернулись к поставленной в начале статьи цели – задаче «понимать Канта». Теперь становится ясно, что все кантовские размышления о задачах автора, стремящегося к признанию, все его старания сделать собственные книги возможно более понятными для читателей – это не просто проявление добросовестности или интеллектуальных амбиций, но вопрос моральной ответственности перед читателем, и его следует рассматривать в рамках кантовской концепции Просвещения.

Суть изложенных Кантом принципов взаимопонимания автора и читателя – это практическая реализация духа Просвещения, то самое публичное применение собственного разума ученым перед читающей публикой, убедительный пример акта

самостоятельного мышления, который содержит в себе алгоритм формирования у читателя самостоятельного и критического осмысления прочитанного.

Следовательно, задача «понимать Канта» – это отнюдь не только историко-философская проблема. Кантовская концепция Просвещения (в которую мы включаем и сформулированные им принципы взаимодействия автора и читателя) ныне более чем актуальна, поскольку, как выясняется, в цифровую эпоху весьма велика опасность для всех нас «по собственной вине» оказаться в состоянии «несовершеннолетия».

Источники – Primary Sources and Translations

Асмус 1973 – *Асмус В.* Иммануил Кант. М.: Наука, 1973 (Asmus, Valentin, *Immanuel Kant*, in Russian).

Бубер 1995 – *Бубер М.* Проблема человека // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995 (Buber, Martin, *The Problem of Man*, Russian Translation).

Гулыга 1980 – *Гулыга А.* Кант сегодня // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5–42 (Gulyga, Arsenii, *Kant today*, in Russian).

Кант 1964[а] – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Кант 1964[б] – *Кант И.* Приложение к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Anhang zu "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*, Russian Translation).

Кант 1964[в] – *Кант И.* Мысли, вызванные безвременной кончиной высокородного господина Иоганна Фридриха фон Функа // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebornen Herr Johann Friedrich von Funk*, Russian Translation).

Кант 1964[г] – *Кант И.* Мысли об истинной оценке живых сил // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräft*, Russian Translation).

Кант 1965 – *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965 (Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Russian Translation).

Кант 1966[а] – *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966 (Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Russian Translation).

Кант 1966[б] – *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966 (Kant, Immanuel, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Russian Translation).

Кант 1980 – *Кант И.* Избранные письма // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980 (Kant, Immanuel, *Selected letters*, Russian Translation).

Мамардашвили 2018 – *Мамардашвили М.* Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, 2018 (Mamardashvili, Merab, *Essay on modern European philosophy*, in Russian).

Чернышевский 1978 – *Чернышевский Г.* Что делать? М.: Худож. лит., 1978 (Chernyshevsky, Nikolai, *What to do?*, in Russian).

Kant, Immanuel (2016) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Berliner Ausgabe.

Hawking, Stephen (2022) *Will Artificial Intelligence Outsmart Us?*, John Murray, London.

References

Harari, Yuval N. (2019) *21 Lessons for the 21st Century*, Vintage, London.

Werner, Frank (2024) "Mehr Kant, bitte", *Zeit Geschichte*, No. 1 (2024), S. 4.

Willaschek, Marcus (2024) "Revolution des Denkens", *Zeit Geschichte*, No. 1 (2024), S. 15–16.

Сведения об авторе

МИРЗОЯН Валерий Арменакович –
доктор философских наук, профессор,
независимый исследователь.

Author's Information

MIRZOYAN Valeri A. –
DSc in Philosophy, Professor,
Independent researcher.

GSCHWANDTNER C.M. **Ways of Living Religion: Philosophical Investigations into Religious Experience.** Cambridge University Press, 2024. 372 p.

ГШВАНДТНЕР К.М. **Пути религиозной жизни: философские исследования религиозного опыта.**

Профессор кафедры философии Фордхэмского университета (США) Кристина М. Гшвандтнер является авторитетным феноменологом и исследователем философии религии. Она стремится доказать необходимость создания более инклюзивной феноменологии, которая учитывает разнообразный религиозный опыт, в том числе и тот, который не вписывается в устоявшиеся феноменологические рамки. Работы Гшвандтнер посвящены преимущественно вопросам междисциплинарного направления «феноменология и религия», где происходит конвергенция философского и теологического знания. В центре внимания ученой находятся различные религиозные феномены с акцентуацией на непосредственной практике их жизненной проявленности и способах конструирования религиозного смысла в сознании. Одновременно значимой темой ее работ является разработка феноменологии как общего методологического принципа и философского направления, но неизменно в контексте философско-теологической проблематики. Здесь Гшвандтнер опирается на классиков феноменологической традиции Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, а также апеллирует к идеям более современных авторов, прежде всего инициатора «теологического поворота» во французской феноменологии Ж.-Л. Мариона. В ряде случаев рецепция их интуиций носит критический характер и направлена на расширение феноменологической оптики, возможности ее применения к различным модальностям религиозного опыта и теологическому дискурсу. Например, Гшвандтнер критикует практику традиционной феноменологии фокусироваться на индивидуальном опыте, не уделяя достаточного внимания рассмотрению его контекста (культурного, социального и т.д.) и динамики (исторической и лично-темпоральной). Особенно примечателен и творчески продуктивен диалог исследовательницы с концепцией Мариона о «насыщенных феноменах», порожденных опытом, выходящим за рамки рациональной концептуализации. Гшвандтнер предлагает расширить контекст понимания этих явлений, раскрывая многочисленные детерминанты их появления в повседневной жизни. Также она эксплицирует природу религиозной веры и божественного откровения через понятие данности Мариона, одновременно увеличивая семантический диапазон его интерпретации и внося вклад в развитие теологического дискурса по данным вопросам.

В 2024 г. в издательстве Кембриджского университета опубликована новая монография К.М. Гшвандтнер «Пути религиозной жизни: философские исследования религиозного опыта», вносящая вклад в развитие идей современной феноменологии религии. В работе обобщается и сводится в единый исследовательский нарратив целый ряд тематических сюжетов, обособленно рассмотренных автором в ее предыдущих текстах. Кроме того, в книге присутствуют совершенно новые топики, ранее не получавшие философского осмысления. В монографии представлена феноменологическая архитектоника религиозного опыта, состоящая из множества модусов его практического существования и проявленности (на уровне жизненной практики и культурных форм).

Структурно книга состоит из семи основных частей, каждая из которых фокусируется на специальном рассмотрении одной из модальностей религиозной жизни. Но, прежде чем рассматривать их содержание, необходимо отметить основные содержательные моменты введения. В целом оно имеет методологическую направленность, Гшвандтнер описывает теоретическую базу эвристических приемов и принципов ее исследования. С учетом специализации автора, естественна акцентуация внимания на феноменологии как основном методе, применяемом в ее работе. Кроме того, Гшвандтнер подчеркивает, что феноменология имеет дело не только с наблюдаемым опытом, но и с его смыслом (p. 9). И в этой исследовательской оптике немецкий автор дополнительно обращается к герменевтическому методу, доказывая его продуктивность при анализе религиозного опыта и возможность непротиворечивой стыковки с феноменологией (p. 11).

В итоге методологическая система Гшвандтнер, на которую опирается ее исследование, строится на синергии феноменологии, отвечающей за раскрытие мультимодального «текста» религиозного опыта, и герменевтики, интерпретирующей его различные контекстуальные формы. Иначе говоря, используется герменевтическая феноменология в ее широком понимании, что подразумевает беспристрастное (в границах

возможностей познающего субъекта) описание феноменов, выявление их смысла с учетом культурно-исторического контекста (p. 12). Такая методология призвана сформировать объемный взгляд на феномен религиозного опыта, раскрывающий его структуры и динамику в мультикультурной и темпоральной модальности.

Итак, первая глава книги посвящена рассмотрению аскетического опыта как формы религиозной жизни. Прежде всего Гшвандтнер показывает, что аскетические практики присущи самым разным религиозным традициям, но свое основное исследование (в том числе обращение к текстуальным источникам и рассмотрение конкретных практик) строит на основе экспликации аскетизма, по преимуществу в христианстве. Автор обращает внимание на то, что зачастую аскетизм «синхронизируется», вплоть до полного смешения, с другими религиозными практиками, прежде всего монашеством и мистицизмом (p. 15). Безусловно, аскетизм может выступать их частью, но одновременно он сохраняет свою идентичность в структуре религиозного опыта. Собственно, пытаясь ее подчеркнуть и концептуализировать, Гшвандтнер выделяет в феномене аскезы следующие основные маркеры-характеристики: практики ухода, воздержания и ментальной самодисциплины (p. 22). В их раскрытии немецкая исследовательница демонстрирует оригинальные ходы мысли и приходит к эвристически ценным выводам. Например, она заключает, что уход из повседневной реальности как часть аскезы может носить как физический («географический»), так и метафорический характер. Он обладает особой хронотопологией, в которой место конституирует себя в категории пустоты, а время в его динамике теряет значение (p. 24–25). Эта интенция к само(отречению), приводящая аскета в состояние лиминальности, семантически рифмуется Гшвандтнер с хайдеггеровским концептом «бытие-к-смерти». Практика ментальной самодисциплины заключается в рефлексивном контроле за своими помыслами, в основе которого содержится признание глубокой взаимосвязи между аффектом, мышлением и действием (p. 37–38). Кроме того, исследовательница делает вывод о намеренной маргинальности аскетического опыта. Причем он маргинален не только в рамках повседневной социальной реальности, но и в контексте собственно религиозной жизни (p. 39). Также она подчеркивает индивидуальность и сингулярность аскетического опыта, которые отличают его от большинства прочих модусов религиозной жизни, часто тяготеющих к коллективности или имеющих выраженную интенцию, выходящую за рамки субъективного «я» (p. 52–53).

Во второй главе рассматривается феномен литургических практик, которому сравнительно мало внимания уделяют именно в философских исследованиях, зачастую акцентирующих внимание на более абстрактных модусах бытия религии. Гшвандтнер подчеркивает, что для большинства людей феноменологизация их религиозного опыта и формирование конфессиональной идентичности происходит именно через участие в литургических практиках, которые являются частью их живого опыта (p. 56–57). Значимость этих практик фундируется через традицию, ее древность создает впечатление приобщения к действу, существование которого всегда предшествует его участникам. Для литургии характерен принципиальный коллективизм и интенция на объединение всех участников ритуала посредством создания особого (сакрального) пространственно-временного измерения (p. 70–72). Также исследовательница обращает внимание на периферийность когнитивного (рационального) начала в литургическом опыте и, напротив, преобладание в нем чувственных, сенсорно ориентированных модусов религиозности, в первую очередь телесности и аффективности (p. 78–79). В этой связи кажется несколько неожиданным авторское суждение, что литургический опыт концептуально релевантен хайдеггеровскому описанию человеческого существования как брошенного в смысловой мир (p. 86). Это объясняется возможностью формировать осмысленное бытие в мире через сенсорные и аффективные измерения.

Третья глава посвящена исследованию монашеского опыта религиозной жизни, который характеризуется особой ноуменальностью времени и рассматривается с точки зрения уникального объединения молитвенных и трудовых практик (p. 90–91). К общим чертам монашеского опыта автор относит жесткое структурирование и ритмичность всех модусов жизни, формирующих на уровне повседневного быта и духовных практик континуум стабильности и порядка (p. 104–110). Также подчеркивается важность общинной жизни, создающей особый осмысленный мир совместного и синхронного бытования людей (p. 123–125).

В четвертой главе рассматривается мистический опыт как особая форма личного переживания приобщения к Божественному. Гшвандтнер подчеркивает гендерную особенность («женственность») этого модуса религиозной жизни, феноменологически анализируя множество примеров мистических переживаний женщин (p. 140–141). Автор отмечает, что мистический опыт описывается в категориях чрезмерности и инобытийности, для него характерна явно выраженная, интенсивная аффективность (p. 149–150). При этом в его переживании амбивалентно и подчас синкретично участвуют как тело, так и сознание. Важнейшим свойством мистического переживания является острое ощущение близости с Божественным (p. 158). Феноменальная избыточность мистического опыта позволяет Гшвандтнер

соотнести его с понятием «насыщенного феномена» в концепции Мариона (p. 170–171). В конце этой части работы автор ставит весьма интересный вопрос о том, в какой степени современная харизматическая религиозность может быть квалифицирована как своего рода мистический опыт.

Пятая глава фокусируется на анализе опыта благочестия или «преданного служения», который выражается в индивидуальной приверженности отдельным религиозным практикам (духовного и материально-физического порядков), интегрированным в повседневную жизнь. Гшвандтнер отмечает, что они не несут в себе какого-либо радикализма (в отличие от вышерассмотренных модусов религиозного опыта), исключающего человека из привычного контекста социокультурного бытия, и позволяют наполнить религиозным значением и смыслом обыденное существование (p. 182). Как правило, практики благочестия включают в себя отдельные культовые паттерны, характерные для других модусов религиозной жизни. Например, часто используются элементы из литургического и монашеского опыта, которые обживаются человеком в контексте повседневности. Вся авторская экспликация данного религиозного опыта строится на примере рассмотрения различных практик благочестивой жизни евангельских христиан.

В шестой главе исследуется опыт сострадания, мотивированный религиозно-этическими чувствами и проживаемый в соответствующей модальности. Иначе говоря, автор пытается рассмотреть такой религиозный образ жизни, который выражается в первую очередь в сострадании к нуждающимся. Феноменологически данная форма опыта оказывается в наибольшей степени религиозно размыта, не имея четких культовых маркеров. Большинство сострадательных практик вполне могут быть мотивированы исключительно моральным чувством или деятельным ощущением социальной ответственности, лишенным явных религиозных оснований (p. 247–248). Особо Гшвандтнер разбирает принцип гостеприимства, позволяющий людям соединиться в контуре реального со-жительства и со-чувствия и выступающий важнейшей чертой сострадательной жизни (p. 252–268).

Наконец, последняя глава монографии посвящена описанию фундаменталистского пути религиозной жизни, который рассматривается на примере деятельности Баптистской церкви Вестборо и Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (p. 273). Данный модус религиозной жизни имеет выраженную публичную направленность и стремится влиять на общественно-политическую сферу. Гшвандтнер отмечает, что фундаментализм является по преимуществу коллективной формой религиозного существования, организованной в коммунах или общинах. Для них характерна особая структурированность времени и пространства, направленная на организацию общественной жизни и ориентацию личной жизни на сообщество. Исследовательница подчеркивает, что коллективизм выражает модель целостного существования в мире, которое оказывается принципиально невозможно воспроизводить и поддерживать индивидуально. Фундаменталистские сообщества, отмечает автор, зачастую живут в аффективном страхе перед внешним миром как «совершенно другим», воспроизводя «культуру анклава» (p. 289–290). Причем этот страх вполне конкретен, и он абсорбирует прочие, более абстрактные и бытийные страхи, в том числе перед смертью. Также Гшвандтнер поднимает вопрос о причинах жизнеспособности фундаменталистского модуса религиозной жизни, которые не могут быть эксплицированы теоретически и доктринально. Автор делает предположение, что они заключаются в особых формах идентичности и безопасности, которые предлагают своим членам фундаменталистские сообщества (p. 301–302).

В заключение Гшвандтнер, суммируя основные характеристики рассмотренных форм религиозного опыта, пытается подчеркнуть их отличность и особость. Они могут в каких-то практиках пересекаться, но концептуально выступают вполне автономными модусами проживания религии. Одновременно автор выделяет их общий экзистенциальный знаменатель – все они призваны по-своему противостоять страхам и трудностям человеческого существования, наполняя его смыслом.

В целом монография Гшвандтнер основывается на богатом, хотя и не очень конфессионально разнообразном, источниковом материале. Характерной чертой логики раскрытия исследовательского нарратива, которая воспроизводится в каждой главе книги, является специальное рассмотрение культурно-исторического контекста, релевантного тому или иному типу религиозного опыта. Работа содержит ряд оригинальных интуиций, идей и полемических суждений. В порядке критических замечаний следует отметить, что авторская рамка поликонфессиональности изучения модусов религиозного переживания во многом носит номинальный характер, ограничиваясь лишь спорадическими отсылками к нехристианским религиозным практикам. Основная же часть исследования фокусируется на феноменологии христианской жизни. Также работе недостает философского осмысления и интерпретации представленных модусов религиозного опыта. Вообще их рассмотрение носит достаточно общий и местами излишне дескриптивный характер, что отчасти объясняется авторской акцентуацией феноменологического метода. Одновременно герменевтика, изначально заявленная Гшвандтнер в каче-

ство со-ведущего метода, используется лишь эпизодически и, по сути, номинально. Кроме того, заметно, что поставленные автором весьма содержательно объемные задачи не вполне соотносятся с итоговым сравнительно небольшим объемом исследования. Думается, и сама Гшвандтнер это прекрасно понимает, так как ранее написала отдельную книгу, посвященную исключительно литургической форме религиозной жизни (Gschwandtner, Christina M. (2019) *Welcoming Finitude. Toward a Phenomenology of Orthodox Liturgy*, Fordham University Press, New York). Соответственно, обсуждаемое издание, скорее всего, было задумано в качестве обзорной работы, которая объединила бы в рамках единого исследовательского нарратива все модусы религиозной жизни. И в этом качестве монография Кристины М. Гшвандтнер «Пути религиозной жизни: философские исследования религиозного опыта», безусловно, заслуживает внимания и может быть рекомендована для вхождения в данную предметную область. Одновременно в книге намечаются возможные направления дальнейшей разработки этой темы, что задает траектории для будущих исследований.

Д.А. Беляев

Беляев Дмитрий Анатольевич – Липецкий государственный педагогический университет им. П.П. Семенова-Тян-Шанского, Липецк, 398020, ул. Ленина, д. 42.

Доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, политологии и теологии ЛГПУ им. П.П. Семенова-Тян-Шанского.

dm.a.belyaev@gmail.com

Belyaev Dmitriy A. – Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shansky, 42, Lenina str., Lipetsk, 398020, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, Political Science and Theology, Lipetsk State Pedagogical University named after P.P. Semenov-Tyan-Shansky.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-216-219

Философия: учебное пособие / Под ред. О.А. Романова, Ч.С. Кирвеля. Минск: РИВШ, 2024. 644 с.

Проблема современного учебника по философии в странах постсоветского мира стоит очень остро. Вполне закономерно, что этот предмет как один из важнейших преподается во всех университетах Республики Беларусь и фактически на всех специальностях. Функционально именно философия и есть та дисциплина, которая формирует культуру, мировоззрение и поведенческие установки людей. В учебном пособии раскрываются такие классические разделы философского знания, как онтология, гносеология, философская антропология, социальная философия и философия истории.

После распада СССР и «парада суверенитетов» наступил тяжелый период системной трансформации постсоветского мира, выстраивания собственной стратегии безопасного развития, поиска ответа на новые вызовы и риски. К тому же получилось так, что все советское образование в одночасье оказалось за бортом истории, было признано отсталым и политически ангажированным. Не задумываясь о будущем, перенимали неадаптированные к постсоветской действительности западные образцы учебных программ, наспех переводили пособия и считали, что достойная жизнь будущим поколениям обеспечена. При этом так и не ответив на главный вопрос: чему учить и как учить, чтобы обеспечить достойную жизнь будущему поколению, какие навыки им понадобятся, чтобы быть человеком, полезным обществу? Учить же молодых людей можно только при условии видения пути, по которому предстоит пройти, и умения встраивать этот путь в целостную картину мира, отвечающую сложившимся в обществе ценностным приоритетам.

Философия долгое время была составной частью классического университетского образования. С обретением суверенитета встали вопросы: по каким программам изучать философию и, конечно, по каким учебникам? Да и как вложить в 54 учебных часа, а для заочных отделений и того меньше, столь объемный материал? Нужно было решить, от чего можно отказаться или что перенести на самостоятельное изучение, и при этом необходимо было учесть современную проблематику, национальную специфику и много других особенностей переходного этапа развития страны. Не стихали дискуссии, нужны ли и в какой степени должны быть представлены в университетском образовании на различных его ступенях гуманитарные дисциплины, в том числе и философия. Звучали даже предложения об исключении философии и других дисциплин социально-гуманитарного цикла из учебных планов в силу их идеологической ангажированности. Время, однако, все расставляет на свои места…

В постсоветский период сложилась определенная традиция в структуре и тематике преподавания философии. Теперь же требуется глубокое осмысление происходящих социокультурных трансформаций, с которыми столкнулись народы мира, в том числе России и Беларуси.

Здесь философия призвана сыграть ведущую роль как дисциплина, задающая тон в формировании новой мировоззренческой парадигмы. Прав был В.С. Степин, когда говорил, что «сейчас наступил перелом в развитии цивилизаций, нужна принципиально новая стратегия, потому что старые породили экологический и антропологический кризисы, которые грозят цивилизационными катастрофами и даже гибелью цивилизации. Чтобы найти выход из кризисов, нужны новые стратегии, новые идеи и ценности. Я считаю, что настал наш звездный час. Мы должны выработать эти самые новые смыслы для общества и предложить их, а там уже жизнь что-то выберет, а что-то отбросит» (Эпоха академика В.С. Степина / Сост. А.Н. Данилов, А.А. Лазаревич, Л.Ф. Кузнецова. Минск: Беларуская навука, 2024). «Настал наш звездный час…» – очень смелое и точное заявление, которое необходимо реализовать на практике.

Высокая миссия философии состоит еще и в том, что она зачастую играет роль духовно-ценностного «поля» утверждения новой общегражданской культурной идентичности как духовного стержня народов, выполняет функцию социокультурной и гражданской консолидации общества, укрепления социальной и межнациональной солидарности, сохранения духовной общности и целостности социума, становится общей духовно-ценностной платформой для формирования образа будущего страны.

За постсоветские годы в Беларуси использовались учебные пособия по философии разных авторов, которые имели свои достоинства и отражали свое время. Где-то и сейчас применяются учебные пособия под редакцией А.И. Зеленкова (например: Философия: Учеб.-метод. комплекс. Минск: БГУ, 2003); целая линейка пособий под редакцией Я.С. Яскевич, подготовленных с участием ведущих философов из России, где среди авторов В.С. Степин, Б.Г. Юдин, Л.Ф. Кузнецова, А.С. Колесников, Б.И. Липский и др. В 2008 г. сразу вышли учебники по философии М.И. Вишневского (Минск: Вышэйшая школа, 2008), М.И. Мартынова и Л.Г. Кравченко (Философия: курс интенсив. подгот. Минск: ТетраСистемс, 2008); под редакцией Ю.А. Харина (Минск: ТетраСистемс, 2008), Я.С. Яскевич (Философия: учебное пособие для студентов высших учебных заведений. Минск: РИВШ, 2008), одобренные Министерством образования Республики Беларусь. Также вышло пособие под редакцией Ч.С. Кирвеля (Минск: Вышэйшая школа, 2018) и книга В.Н. Калмыкова (Минск: Вышэйшая школа, 2017). Серьезным подспорьем в изучении философии стала хрестоматия «Философия и методология науки» (сост. П.А. Водопьянов, П.М. Бурак. Минск: БГТУ, 2014). В ней были представлены оригинальные тексты известных философов и ученых, посвященные важнейшим проблемам философии и науки, в том числе осмыслению перспектив цивилизационного развития человечества.

Затем само время и развитие университетского образования сформулировали запрос на новый учебник. В результате в 2022 г. появилось добротное учебное пособие «Философия» (под ред. А.С. Лаптенка. Минск: РИВШ, 2022), подготовленное сотрудниками философских кафедр Белорусского государственного университета. Это пособие носило строго академический характер и было рассчитано прежде всего на подготовку профессиональных философов, преподавателей философии. К сожалению, оно не решало проблемы массового учебника, в то время как философия уже преподавалась во всех университетах страны как обязательная дисциплина. Новое учебное пособие под редакцией О.А. Романова и Ч.С. Кирвеля, подготовленное в инициативном порядке гродненскими философами, во многом устраняет эту проблему и рассчитано на массового читателя.

Остановимся на этот пособии более подробно. Логика его построения учитывает классику изучаемой дисциплины и состоит из пяти разделов, которые включают 22 темы. Назовем разделы: «Становление и развитие философии», «Философское осмысление проблем бытия», «Философская антропология», «Социальная философия» и «Теория познания и философия науки». Уже в первом разделе, посвященном генезису философского знания, наряду с достижениями западной философии и характеристиками направлений в ее развитии основное внимание уделяется анализу отечественной философской традиции, отраженной в темах «Философская мысль России» и «Философская мысль Беларуси».

Отдав должное историко-философскому анализу основных этапов в развитии западной философии, авторы пособия, ориентируясь в значительной степени на достижения отечественных мыслителей в поисках ценностных координат бытия человека и общества, представили грани философского творчества этих мыслителей, наиболее актуальные в контексте культурно-цивилизационного выбора, который приходится совершать нашим народам.

Для обсуждения классических для философии проблем онтологии авторы избрали вариант краткого, но емкого анализа основных категорий. В теме же «Понятие и образ природы» вслед за характеристикой природных предпосылок жизнедеятельности человека и общества представили материал, посвященный природно-географическим детерминантам социокультурного и цивилизационного бытия наших народов. Системно и последовательно авторы рассматривают философское осмысление проблем развития общества, рассказывая не только о классике диалектики, но и о новом ракурсе совре-

менных взглядов на развитие в рамках идей синергетики.

Обращает на себя внимание основательная разноаспектная проработка раздела «Философская антропология», в котором кроме традиционных тем – концепций происхождения человека, проблемы его сущности, смысла жизни – содержатся параграфы, раскрывающие факторы, симптомы и грани современного антропологического кризиса, а также угрозы, исходящие от радикального сциентизма в отношении человека, выразившего себя в доктрине трансгуманизма. Наряду с самыми современными подходами к вопросам генезиса, сущности, структуры сознания представлена проблематика искусственного интеллекта, а также общественного сознания, его уровней и форм, включая идеологию как ценностно-мировоззренческое обеспечение развития общества. Авторы убедительно показывают значение духовного самосознания как основы устойчивости государства, как важнейшей, но наиболее уязвимой сферы национально-государственной безопасности.

Раскрывая социально-философские проблемы в учебном пособии, авторы обратились к проблеме существования объективных социальных законов и их взаимодействия с субъективной стороной исторического процесса. Применение методологии синергетики при всей теоретической нагруженности этой части раздела позволяет авторам обосновать ряд идей об открытости общества новому, о роли синергетических эффектов в социальной динамике, о значении личности и порождаемых человеком образов будущего в становлении новых тенденций социального развития.

Системный анализ применен авторами при обсуждении исторического процесса, описаны все основные модели последнего – линейная, цикличная, волнообразная. В связке с выявлением главных идей формационного подхода поставлена и отнюдь не тривиально осмыслена проблема прогресса, показана неоднозначность распространенных представлений о его критериях, превращение понятия «прогресс» в основу массовых верований, подобных религиозным. Альтернативный линейной модели циклический подход раскрыт авторами посредством анализа теорий локальных цивилизаций с переходом, в соответствии с концепцией В.С. Степина, к анализу такого типа, как техногенная цивилизация, с акцентом на выявлении ее тупиков и противоречий. Обращаясь к теме культуры и духовной жизни общества, авторы выбрали в качестве основного предложенное В.С. Степиным понимание культуры как системы надбиологических программ человеческой деятельности.

В разделе, посвященном глобализации, анализируя перспективы современной цивилизации, авторы, отдав должное выявлению сущности риска как социального феномена, подняли актуальнейшую тему проблем потребительского общества и рисков, связанных с потребительством. Систематизировав истоки и факторы, способствовавшие распространению потребительской системы ценностей, авторы показывают ее губительные следствия для природы, общественной жизни, человека. Переход к рассмотрению еще одной разновидности рисков – рисков виртуальной реальности – сопровождается раскрытием вызовов и угроз, порождаемых сетевыми технологиями, для сферы образования, социальной структуры, психики человека, погружающейся в метафизическую пустоту процессов киберсоциализации.

Реализуя прогностическую функцию философии, современную социальную реальность авторы трактуют как ситуацию «смены эпох». Как и во многих других разделах и их составных частях, здесь предложен новый, свежий взгляд на заявленную проблематику, в рамках которого убедительно представлены основные признаки кризиса современного капитализма, раскрыты основания различных сценариев выхода из тупиков, в которые попадает современное человечество.

Завершают учебное пособие разделы, раскрывающие традиционную гносеологическую и эпистемологическую проблематику. Но и в них авторам удалось оживить изложение сложных вопросов о структуре познавательного процесса, сущности истины и ее критериях, специфике научного познания и роли науки в жизни общества – логикой поиска ответов, яркими примерами, обоснованием значимости гуманизации научно-технического развития. Финальный раздел посвящен философским основаниям развития суверенной Беларуси, ее социально-экономической и политической специфике, достижениям страны в области образования, условий жизни, человеческого развития.

Одно из главных достоинств учебника – стиль изложения. Проработанные темы, содержательно раскрытые философские проблемы и поставленные вопросы представлены живым, ярким, понятным языком. Своего рода инновационность книги выразилась в ее необычном методическом наполнении: используются выделенные цветом таблицы, схемы, планы, по текстам разработаны творческие задания, наконец, для выхода за пределы пособия в современное информационное пространство продуманы QR-коды, которые позволят читателям – поклонникам гаджет-технологий в одну секунду получить доступ к текстам философских энциклопедий, монографий, статей, материалы которых призваны расширить и дополнить освоенные знания.

В заключение хотелось бы отметить, что рецензируемое издание не лишено недостатков, и прежде всего, есть серьезное превышение в объеме книги. Многое еще выявится с активным введением пособия в учебный процесс. У авторов будет время поработать над недочетами.

Кроме того, разговор об учебнике по философии выводит нас на очень важную проблему системы социально-гуманитарного образования в наших странах. Разумным и очевидно оправданным было бы введение преподавания социально-гуманитарных дисциплин на всех курсах университетов с последующей сдачей государственного экзамена. Наряду с философией должны изучаться и такие дисциплины, как социология, история, экономика, политология, культурология и др. Также, принимая во внимание важность проблем сохранения будущего Планеты, недопущения глобальной экологической катастрофы, необходимости сохранения биосферы и утверждения биоантропоцентристской парадигмы мышления, целесообразно было бы ввести в учебный процесс обязательный самостоятельный курс «Социальная экология».

А.Н. Данилов

Данилов Александр Николаевич – Белорусский государственный университет, Республика Беларусь, Минск, 220030, пр. Независимости, д. 4.

Член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии Белорусского государственного университета.

a.danilov@tut.by

Danilov Alexander N. – Belarusian State University, 4, Niezaliežnasci av., Minsk, 220030, Belarus.

DSc in Sociology, corresponding member of the National Academy of Sciences of Belarus, full professor; head of the Department of Sociology, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Belarusian State University.

DOI: 10.21146/0042-8744-2025-9-219-222

CONTENTS

Dagmar Mironova – In Memoriam Karen Khachikovich Momdzhyan (1948–2025).....5
Karen Kh. Momdzhyan – Freedom and Necessity in Human Activity.....6

Philosophy and Science

Leonid G. Antipenko – On a New Dialectical Approach to Mathematical Creativity.....19

Philosophy and Society

Darya P. Kozolupenko – Research Education and Its Development Prospects.....30
Alina R. Latypova, Alexander S. Lenkevich, Konstantin A. Ocheretyany –
Documentary Interfaces: Procedural Rhetoric and the Experience of Trauma
in Computer Games.....42
Nataly R. Sabanina – Semiotic Entropy in the Context of Mass Application of AI.....53

History of Russian Philosophy

Vera P. Kirzhaeva – Letters from S.I. Hessen to N.A. Hans in 1926–1930.....62
Sergei I. Hessen – Letters to N.A. Hans (1926–1930), ed. by Kirzhaeva, Vera P. 65
Mikhail Yu. Zagirnyak – "Four Planes of Being": S.I. Hessen on Human Freedom.....80
Vadim S. Parsamov – Nikolai Berdyaev and Joseph de Maistre.....92
Nadezhda A. Kasavina – Creativity: The Path to Authenticity
(on the Example of Mikhail Bulgakov's Novel "The Master and Margarita").....103

Philosophy and Religion

Evgenij I. Arinin, Vladimir S. Glagolev, Natalya M. Markova, Margarita V. Silantieva –
The Phenomenon of "Invisibility" of the Authentic: Between "Magical," "Religious,"
and "Faithful" Practices.....114
Andrey P. Zabiyako – Geography of Religion in Russia.....127
Konstantin O. Polskov, archpriest, Alexander V. Koltsov – On the Projects of Justification
for Theological Otherness in Catholic Theology of the Second Half of the 20th Century.....143
Aidar I. Faryakhutdinov – The Reconciliation of Christianity and Patriotism
in the Early Philosophy of Uchimura Kanzo.....160
Anton V. Karabykov – Anthropocentrism, Christianity and the Origins of the Ecological Crisis.
Part II: The Cultural-Historical Forms of Anthropocentrism.....171

ASIAN PHILOSOPHIES:
HISTORY, METHODOLOGY, AND INTERCULTURAL APPROACH

Anton S. Romanenko – Semiotics of Mathematical Concepts
in Nishida Kitarō's Doctrine of Pure Experience.....183
Elena L. Skvortsova – On the Processes of National Separatism
in Japanese Aesthetic Science.....190

Letter to Editors

Li Wenzheng, Song Yu, Wu Yanbin – The Principle of *Qing Zhong* in Social Economics:
Philosophical Reflections Based on the Treatise "*Guanzi*".....198
Valeri A. Mirzoyan – Understanding Kant.....206

Book Reviews

Dmitriy A. Belyaev – GSCHWANDTNER, Christina M. (2024) *Ways of Living Religion:*
Philosophical Investigations into Religious Experience.....216
Alexander N. Danilov – Romanov, Oleg A., Kirvel, Cheslav S., eds. (2024) *Philosophy:*
A Textbook.....219

Научно-теоретический журнал

Вопросы философии / Voprosy filosofii
2025. Номер 9

Соучредители: Российская академия наук, Институт философии РАН

Издатель: Институт философии РАН

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС 77-76827 от 16.09.2019.

Художник *С.Ю. Растегина*
Корректор *И.А. Мальцева*
Технический редактор *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 01.09.25.
Формат 70×100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif
Усл. печ. л. 15,48. Уч.-изд. л. 19,88. Тираж 1000 экз. Заказ № 3217

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ООО Полиграфическая компания «ЭксПресс»
1603104, г. Нижний Новгород, ул. Медицинская, д. 26, пом. 1
E-mail: print@e-xpress.ru
тел.: +8 (499) 401 02 88

Информацию о «Вопросах философии» см. на сайте журнала: https://pq.iphras.ru