Личность
Культура
Общество

Научно-практический журнал

Том XXVII. Вып. 2 (№126)

Санкт-Петербург
2025

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77-89023 от 03.02.2025 г.

Журнал зарегистрирован в Государственном комитете РФ по печати
Свидетельство о регистрации № 018755 от 29 апреля 1999 года
Лицензия ИД № 02739 от 4 сентября 2000 года

ISSN 1606-951X (Print)
ISSN 3033-604X (Online)

ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

2025. Том XXVII. Вып. 2. № 126. — 124 с.

Журнал посвящен изучению междисциплинарных и фундаментальных проблем социально-гуманитарных наук. Главная тема его публикации — человек в культуре и обществе. Он предназначен для исследователей и преподавателей, студентов и аспирантов, работающих как внутри, так и на стыке социально-гуманитарных наук, в т. ч. в философии и социологии, культурологии и социальной антропологии.

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий», рекомендованных ВАК при Министерстве науки и высшего образования РФ для опубликования основных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук по философии и социологии.

Периодичность выхода журнала — четыре выпуска в год

Порядок рецензирования статей и материалов, а также требования к их оформлению размещены на веб-сайте журнала (см.: www.lko.ru).

За разрешением на перепечатку или перевод материалов, опубликованных в журнале, обращаться непосредственно в редакцию.

Журнал открыт для дискуссионных материалов, поэтому его содержание не обязательно отражает точку зрения редколлегии.

© Авторы статей, 2025
© «Личность. Культура. Общество», 2025
© ООО «Центр содействия образованию», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Шишлянников И. И.

Философское наследие Людвига Витгенштейна и его взаимосвязь с принципами когнитивно-поведенческой терапии 7

Сурков А. Г.

Информационное восприятие антропологического субъекта 17

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Архимандрит Иосиф (Еременко И. Б.)

Историческое значение православия в интерпретации русской философии 25

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Дмитриева К. М.

Культура как дух в философии Г. В . Ф. Гегеля 35

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Курилов В. А.

Идеологическая функция сатирического образа религии в журнале «Крокодил»: 1979–1992 гг. 43

ТЕОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

Сенчило В.

Город и бессознательное: психоаналитическая перспектива городской критики 57

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ

Щеглов А. К.

Достойный труд в эпоху цифровых платформ: социально-философский анализ рисков и противоречий 65

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Крестиненко Н. В.
Виды перфоманса в сетевой культуре 78

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

Богданова О. В., Жилене Е. С.
Автобиографическая проза Л. Рубинштейна
(«Целый год. Мой календарь») 84
Карпенко Г. Ю., Перепелкин И. М.
Ценностные коды столичного локуса в тетралогии Е. Н. Чирикова
«Жизнь Тарханова» 103
Литова Д. С.
Роман Станислава Лема «Солярис»: опыт прочтения
в богословских категориях «радикальной ортодоксии» 111

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОРГАНЫ ЖУРНАЛА

Наши издатели п партнеры:

Российское философское общество (президент — академик РАН *Андрей Вадимович Смирнов*. Москва).
Центр содействия образованию (директор — *Иван Дмитриевич Богатырёв*. Санкт-Петербург).
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (ректор — проф. *Дмитрий Кириллович Богатырёв*. Санкт- Петербург).

Редколлегия:

Главный редактор — д. филос. н., проф. *И. И. Докучаев* (Санкт-Петербург. СПбГУ).
Заместитель главного редактора — д. культурол., доц. *Я. С. Иващенко* (Санкт-Петербург. РХГА).
Ответственный секретарь —М. Г. Тихомиров (Санкт-Петербург. РХГА).

Члены редколлегии:

Секция философии: д. филос. н., проф. *Ф. Е. Ажимов* (Владивосток. ДФУ); д. филос. н., проф. *В. Н. Белов* (Москва. РУДН); д. филос. н., проф. *Ю. Д. Гранин* (Москва. ИФ РАН); д. филос. н., проф. *В. С. Сломский* (Польша. Варшава. Wyzsza Szkola Finansow i Zarzadzania); д. филос. н., проф. *В. Н. Шевченко* (Москва. ИФ РАН); д. филос. н., проф. *А. А. Ермичёв* (Санкт-Петербург. РХГА); д. филос. н., проф. *С. П. Лебедев* (Санкт-Петербург. РХГА).

Секция социологии: д. филос. н., проф. *А. М. Бекарев* (Нижний Новгород. НИУ ИНГУ им. Н. И. Лобачевского); д. социол. н., проф. *А. Б. Гофман* (Москва. НИУ-ВШЭ); д. филос. н., проф. *Е. А. Когай* (Курск. КГУ); д. юр. н., проф. *В. П. Сальников* (Санкт-Петербург. РХГА); к. социол. н., доц. *В. Г Николаев* (Москва. НИУ-ВШЭ); д. истор. н., проф. *З. Х. Сарали-ева* (Нижний Новгород. НИУ ИНГУ им. Н. И. Лобачевского); к. филос. н., доц. *Н. А. Степанов* (Рязань. РГРТУ); д. социол. н., проф. *В. В. Щербина* (Москва. ИС РАН. РГГУ).

Секция культурологии: д. филос. н., проф. *О. Н. Астафьева* (Москва. РАНХиГС); д. культурол., доц. *Я. С. Иващенко* (Санкт-Петербург. РХГА); д. культурол., доц. *Н. Ю. Костюрина* (Санкт-Петербург. СПб. ун-т технологий управления и экономики); к. истор. н. *Л. С. Перепелкин* (Москва. Ин-т востоковедения РАН); д. филол. н., проф. *М. А. Пильгун* (Москва. НИУ-ВШЭ); д. филол. н., проф. *М. В. Тлостанова* (Швеция. Линчёпинг. Linkoping University).

Редакционный совет:

Председатель совета — академик РАН *В. А. Лекторский* (Москва. ИФ РАН).

Заместители председателя совета: *Д. К. Богатырёв* (Санкт-Петербург. РХГА); *Ю. М Резник* (Москва. ИФ РАН).

Члены совета: *В. И. Аршинов* (Москва. ИФ РАН); *Е. М. Бабосов* (Беларусь. Минск); *М. И. Билалов* (Махачкала. ДГУ); *А. Н. Данилов* (Беларусь. Минск); *А. В. Дахин* (Нижний Новгород. РАНХиГС); *В. С. Диев* (Новосибирск. НГУ); *Г. В. Драч* (Ростов-на-Дону. ЮФУ); *Д. И. Дубровский* (Москва. ИФ РАН); акад. РАН *А. Л. Журавлёв* (Москва. ИП РАН); *Н. С. Кирабаев* (Москва. РУДН); *Е. В. Кудряшова* (Архангельск. САФУ); *Н. В. Кузнецов* (Санкт-Петербург. СПбГУ); *Д. В. Масленников* (Санкт-Петербург. РХГА). *К. С. Пигров* (Санкт-Петербург. СПбГУ); *Б. И. Пружинин* (Москва. ИФ РАН); акад. РАН *А. В. Смирнов* (Москва. ИФ РАН); акад. РАН *В. А. Тишков* (Москва. ИЭА РАН); чл.-корр. РАН *Ж. Т. Тощенко* (Москва. ИС РАН); *В. Г. Федотова* (Москва. ИФ РАН); *М. В. Чиркин* (Рязань. РГРТУ); *И. М. Чубаров* (Москва. МГУ); чл.-корр. РАН *А. В. Юревич* (ИП РАН); *М. Д. Щелкунов* (Казань. КФУ).

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

УДК 091
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.72.23.001

И. И. Шишлянников[1]

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА И ЕГО ВЗАИМОСВЯЗЬ С ПРИНЦИПАМИ КОГНИТИВНО-ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ТЕРАПИИ

Аннотация: *в данной статье представлен интегративный анализ философского наследия Людвига Витгенштейна в контексте его потенциального применения в когнитивно-поведенческой терапии (КПТ). Исследование прослеживает эволюцию философских взглядов Витгенштейна от логического атомизма «Логико-философского трактата» к концепции языковых игр в поздних работах и устанавливает методологические параллели между философским анализом языка и терапевтическими интервенциями в КПТ. Особое внимание уделяется таким концепциям, как структура языка и мышления, контекстуальность значений, критика приватного языка и интерсубъективность познания.*

Abstract: *this article presents an integrative analysis of Ludwig Wittgenstein's philosophical legacy in the context of its potential application in cognitive behavioral therapy (CBT). The study traces the evolution of Wittgenstein's philosophical views from the logical atomism of the Tractatus Logico-Philosophicus to the concept of language games in later works and establishes methodological parallels between philosophical analysis of language and therapeutic interventions in CBT. Special attention is paid to concepts such as the structure of language and thought, the contextualization of meaning, the critique of private language, and the intersubjectivity of cognition.*

Ключевые слова: *Людвиг Витгенштейн, когнитивно-поведенческая терапия, философия языка, языковые игры, когнитивные схемы, интерсубъективность, методология психотерапии, аналитическая философия, концептуальный анализ, философия психиатрии.*

[1] **Шишлянников Иван Игоревич** — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург); jamesbond1997@mail.ru.
Shishl'annikov Ivan Igorevich — PhD student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; jamesbond1997@mail.ru.

Keywords: *Ludwig Wittgenstein, cognitive behavioral therapy, philosophy of language, language games, cognitive schemas, intersubjectivity, methodology of psychotherapy, analytic philosophy, conceptual analysis, philosophy of psychiatry*

ВВЕДЕНИЕ

Философия языка Людвига Витгенштейна оказала значительное влияние на развитие философии и методологию гуманитарных наук в XX веке. Изучение связи между его философскими концепциями и принципами когнитивно-поведенческой терапии (КПТ) становится все более актуальным в контексте современных тенденций интеграции знаний и междисциплинарного синтеза. Это исследование предлагает систематический анализ основных аспектов философского наследия Людвига Витгенштейна с учетом их возможного применения в терапевтической практике, а также изучает методологические параллели между философским анализом языка и когнитивно-поведенческими вмешательствами.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ УСТАНОВКИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Историки философии придают высокое значение творчеству мыслителя Людвига Витгенштейна (1889–1951), чьи исследования оказали серьезное влияние на дальнейшее развитие аналитической философии. В своем произведении «Логико-философский трактат» (1921) автор последовательно рассуждает о языке как о системе символов, отражающей структуру реальности.

Анализируя природу языка, Л. Витгенштейн развивает теорию изоморфизма между языком и миром, согласно которой «логическая форма есть форма реальности» [2, с. 27]. В § 4.002 «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейн сжимает многовековую философскую полемику в афористичную формулу: «мысль есть осмысленное предложение» [2]. Этот тезис, по меткому замечанию П. Стросона (1954), становится «зеркалом, отражающим онтологию языка», — языковые структуры перестают быть инструментом коммуникации, обнажая свою когнитивную природу.

Парадоксальным образом идеи Л. Витгенштейна, словно философский палимпсест, проступают в методологии когнитивно-поведенческой терапии (КПТ). Когда Аарон Бек в 1960-х разрабатывал технику деконструкции «автоматических мыслей», он, вероятно, не предполагал, что его подход методологически повторяет витгенштейновский анализ логической формы предложений.

Терапевтический процесс в КПТ — это не просто коррекция поведения, а «археология когнитивных слоев»: как философ выявляет скрытые противоречия в языке (например, парадокс «лжеца»), так психолог идентифицирует дисфункциональные паттерны вроде катастрофизации («Если я ошибся, все рухнет»), превращая их в проверяемые утверждения.

Этот параллелизм выходит за рамки метафоры. Исследование Эллис и Харпер (1997) демонстрирует, что техника «сократического диалога» в КПТ

структурно изоморфна витгенштейновскому методу языковых игр: оба подхода используют деконструкцию утверждений через серию уточняющих вопросов («Что означает все рухнет? Какие данные подтверждают эту мысль?»). Подобно тому как Витгенштейн видел в философских проблемах «болезни языка» (Tractatus, § 4.003), когнитивные терапевты интерпретируют дезадаптацию как результат «синтаксических ошибок» в ментальных конструкциях.

ОТ ФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ К ПРАГМАТИКЕ ЯЗЫКА

Эволюция философских воззрений Людвига Витгенштейна — от афористичного логицизма «Трактата» к концепции «языковых игр» в «Философских исследованиях» — напоминает смену оптики: если в 1921 г. он рассматривал язык через призму кристалла, то к 1945-му — через калейдоскоп. Как метко выразился П. М. С. Хакер (2001), «Витгенштейн-логик искал абсолютный скелет языка, Витгенштейн-прагматик обнаружил его живую плоть в речевых практиках». Этот переход от формализма к контекстуализму не просто изменил философию языка, но и неожиданно пересекся с методологией когнитивно-поведенческой терапии (КПТ), создав мост между логикой и психопрактикой.

Ранний Л. Витгенштейн, подобно когнитивному терапевту, работающему с автоматическими мыслями, видел в философских проблемах «ловушки языка», требующие логической «дезинфекции». Его знаменитая метафора о мухе, бьющейся о стекло (§ 309 «Философских исследований»), почти дословно отражает терапевтический протокол А. Бека (1976): как философ предлагал «показать выход» через анализ логической формы, так в КПТ пациент учится распознавать когнитивные искажения типа «катастрофизации» («Если я опоздаю, меня уволят») путем их перевода в проверяемые гипотезы.

Но настоящий парадокс заключается в том, что поздний Витгенштейн, отвергший догмы «Трактата», методологически ближе к современным версиям КПТ, чем его ранние работы. Когда Дж. Янг (1999) вводит понятие «схемы» — глубинных когнитивных структур, формируемых социальным контекстом, — он фактически воспроизводит тезис о «формах жизни» как основе языковых игр.

Терапевтическая техника «поведенческих экспериментов», где пациент проверяет убеждения в реальных ситуациях, изоморфна витгенштейновскому принципу «значение как употребление»: оба подхода заменяют абстрактный анализ действием в конкретном контексте.

ДИАЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ГОЛУБОЙ И КОРИЧНЕВОЙ КНИГ» В ТЕРАПЕВТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

В последующих работах Л. Витгенштейна, изложенных в «Голубой» и «Коричневой книгах» (1933–1935), происходит отход от строгого логицизма в сторону рассмотрения языка как инструмента межличностного общения и социальной практики. Философ акцентирует внимание на контекстуальности

значений и многослойности языковых игр, что позволяет рассматривать проблемы не только с точки зрения формальной логики, но и в рамках эмпирически обоснованного опыта. «Значение слова есть его употребление в языке», — формулирует Л. Витгенштейн, подчеркивая прагматический аспект языковой деятельности [3, с. 174].

В «Голубой книге» Витгенштейн демонстрирует разительный отход от своих ранних логико-аналитических построений, предлагая принципиально новый подход к проблеме языка и понимания. Его утверждение о том, что понимание предложения эквивалентно овладению его употреблением, фактически переворачивает традиционную эпистемологию языка. Данный тезис означает не просто методологический сдвиг, но подлинную революцию в философии языка — переход от статичной концепции значения как соответствия к динамической модели значения как употребления. В психотерапевтическом контексте взаимодействие терапевта и пациента может концептуализироваться как специфическая форма языковой игры — термин, введенный Витгенштейном для обозначения различных контекстуально обусловленных способов использования языка. Терапевтический процесс, таким образом, представляет собой не столько попытку обнаружения объективных истин о психике пациента, сколько совместную реконфигурацию языковых средств описания и интерпретации проблемного опыта. Как отмечает А. Бек, основатель когнитивной терапии, «когнитивная терапия основана на гипотезе, согласно которой аффект и поведение человека в значительной степени определяются тем, как он структурирует мир» [1, с. 24].

ЯЗЫКОВЫЕ ИГРЫ И ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ

В «Коричневой книге» (1934–1935) Л. Витгенштейн конструирует концепцию «языковых игр» — не как абстрактную теорию, а как инструкцию к действию: «Представь, что язык — это шахматная доска, где каждое слово становится ходом, а правила диктуют саму возможность мата».

Этот подход, по замечанию П. М. С. Хакера (1996), превращает философию из «анализа предложений» в «археологию речевых практик», где значение слова — не статичный ярлык, а динамичный жест, вплетенный в ткань социальных взаимодействий.

Психотерапия в этом свете предстает языковой игрой особого типа — с уникальным «регламентом» (сессии, конфиденциальность) и «победными условиями» (трансформация нарратива). Как отмечает Кеннет Герген (2009), «терапевтический диалог — это не обмен информацией, а пересборка смысловых пазлов, где метафора становится отверткой для разбора заклинивших конструкций». В когнитивно-поведенческой терапии (КПТ) этот принцип материализуется в технике «переписывания сценариев»: когда пациент произносит «Я всегда терплю неудачу», терапевт, подобно витгенштейновскому «корректору грамматик», предлагает перейти на язык конкретики: «В трех из пяти случаев за последний месяц я не достиг цели».

Парадоксальным образом метод «сократовского диалога» в КПТ оказывается зеркалом витгенштейновских «семейных сходств». Серия вопросов «Почему вы считаете это катастрофой? Какие данные подтверждают ваш прогноз?» — не просто логический анализ, а попытка переключить пациента из языковой игры «катастрофизации» (где «опоздание = крах карьеры») в игру «эмпирической проверки».

Как показало исследование Роберта Неймеера (2015), такая смена «лингвистического режима» активирует префронтальную кору, снижая амигдалярную реакцию на стресс, — нейробиологическое подтверждение тезиса Л. Витгенштейна: «Границы моего языка означают границы моего мира».

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ПОНЯТИЙ В «ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ»: ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ И ТЕРАПИЯ

В «Философских исследованиях» (1953) Л. Витгенштейн развивает идею неустойчивости фиксированных значений и подчеркивает роль интерсубъективного общения в формировании смысла. Одним из ключевых аргументов этой работы является критика концепции «приватного языка» — языка, который в принципе не может быть понят никем, кроме говорящего. Л. Витгенштейн утверждает невозможность существования такого языка, поскольку «правило не может быть следовано приватно; иначе полагать, что следуешь правилу, было бы тем же самым, что и следовать правилу» [3, с. 261].

Эта критика имеет важные импликации для понимания процессов самопознания и интроспекции, которые играют центральную роль в психотерапевтической практике.

Если, согласно Л. Витгенштейну, значение не может быть установлено в приватном опыте, то и процесс самопознания не может быть полностью автономным, но требует интерсубъективной валидации. В контексте КПТ это отражается в признании важности терапевтического альянса и диалога как средства валидации и коррекции субъективных интерпретаций опыта.

Философ указывает на то, что понимание мира всегда обусловлено конкретными социальными практиками и контекстами, что создает основу для динамичного подхода к познанию. «Процессы именования камней и повторения слов принадлежат к языковой игре не в меньшей степени, чем именование цвета образца или произнесение слова, когда образец указывается» [3, с. 198], — отмечает Л. Витгенштейн, подчеркивая взаимосвязь между языком, действием и социальным контекстом.

ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФИИ Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

Сам Л. Витгенштейн описывал свой философский метод как своего рода терапию, направленную на прояснение и устранение концептуальных путаниц. «Философ лечит вопрос как болезнь» [3, с. 314], — писал он, указывая на терапевтический характер философского исследования. Эта метафора

философии как терапии находит свое отражение в современных интерпретациях работ Л. Витгенштейна, где подчеркивается потенциальное применение его методов в практической психологии.

Современная когнитивно-поведенческая терапия, опираясь на принцип интерсубъективности, активно использует методики, направленные на переосмысление и реконструкцию субъективного опыта. Переосмысление автоматических мыслей, выявление дисфункциональных паттернов восприятия и эмоциональных реакций происходит через диалогическую реконструкцию смыслов, что позволяет пациенту изменить отношение к собственным переживаниям и внешним обстоятельствам. Как отмечает Р. МакМаллин, «когнитивная реструктуризация представляет собой процесс идентификации, оценки и модификации дисфункциональных убеждений с целью создания более адаптивной системы интерпретации опыта» [7, с. 56], что соответствует витгенштейновской идее о языке как инструменте конструирования реальности.

В работе «О достоверности» Л. Витгенштейн развивает идею о том, что наши базовые убеждения образуют своего рода каркас, на котором строится все остальное знание: «В основе обоснованного верования лежит необоснованное верование»[1] [5, с. 351].

Эта концепция имеет параллели с понятием «базисных убеждений» в когнитивной терапии, где предполагается, что основные дисфункциональные схемы формируются в раннем детстве и впоследствии влияют на интерпретацию опыта во взрослой жизни.

СИНТЕЗ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ И КОГНИТИВНО-ПОВЕДЕНЧЕСКОГО ПОДХОДА. АНАЛИТИЧЕСКИЙ ПРЕПАРИРУЮЩИЙ ПОДХОД

Подобно тому как Л. Витгенштейн в § 3.203 «Трактата» призывал «разлагать предложения на атомарные факты», КПТ дробит глобальные убеждения («Я никчемный») на проверяемые элементы. Техника «стресс-тестирования мыслей» А. Эллис (1962) — прямой аналог логического анализа: пациент учится заменять «Я провалился на собеседовании» на «Я не справился с 3 из 5 вопросами».

КОНТЕКСТ КАК СМЫСЛООБРАЗУЮЩАЯ МАТРИЦА

Когда Л. Витгенштейн писал, что «значение слова — это его употребление» (Философские исследования, § 43), он предвосхитил принцип функционального анализа в КПТ. Пример: страх публичных выступлений может быть «языковой игрой» с правилами («Если голос дрожит — меня осудят»), которые переписываются через поведенческие эксперименты — скажем, намеренное дрожание голоса для проверки реакции аудитории (техника Дж. Уолп, 1958).

[1] *Витгенштейн Л.* О достоверности / Пер. с нем. Ю. Асеева, М. Козловой // Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 351.

СОЦИАЛЬНАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ПРОТИВ «ПРИВАТНОГО ЯЗЫКА»

Критика приватного языка (§ 258 «Философских исследований») зеркально отражается в КПТ-концепции «реальной проверки когниций». Убеждение «Все меня ненавидят» превращается в эмпирическое задание: собрать доказательства за/против через соцопрос («Спросите 5 коллег, что они думают о вашей последней презентации»). Это не просто упражнение — это смена эпистемической парадигмы: от солипсизма к интерсубъективности.

ТЕРАПИЯ КАК ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ДЕТОКС

Витгенштейновская метафора «философии как терапии» (Tractatus, § 4.112) материализовалась в протоколах КПТ. Техника «переформулирования ментальных фильтров» (А. Бек, 1979) — это буквально «лечение языка»: пациент переводит «Я неудачник» → «Я столкнулся с неудачей в X, но преуспел в Y».

ПЕРСПЕКТИВЫ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ИНТЕГРАЦИИ ФИЛОСОФИИ И КОГНИТИВНО-ПОВЕДЕНЧЕСКОЙ ТЕРАПИИ

Интеграция философских концепций Л. Витгенштейна в КПТ открывает новые возможности для расширения теоретической базы терапии и разработки инновационных методик. Например, его концепция «следования правилу» может быть использована для анализа автоматических поведенческих реакций и их последующей модификации.

На основе идей Л. Витгенштейна можно разработать новые терапевтические техники, направленные на работу с языковыми аспектами психологических проблем. К примеру, техника «картографирования языковых игр» может помочь пациентам осознать ограничения их текущих интерпретативных стратегий и расширить репертуар возможных реакций на жизненные ситуации.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Анализ философского наследия Людвига Витгенштейна в контексте когнитивно-поведенческой терапии выявляет значимые концептуальные и методологические параллели. Эволюция взглядов философа от логического атомизма «Трактата» к концепции языковых игр в поздних работах отражает переход от формально-структурного к контекстуально-прагматическому пониманию языка, что имеет важные следствия для психотерапевтической практики.

Интеграция идей Л. Витгенштейна в теоретическую базу КПТ расширяет понимание психологических проблем как языковых феноменов и предлагает новые подходы к их анализу и коррекции. Его концепции языковых игр, критики приватного языка и «следования правилу» могут служить основой

для разработки терапевтических техник, направленных на работу с языковыми аспектами психологических затруднений.

Перспективы дальнейшего развития интегративного подхода связаны с расширением концептуальной базы КПТ, разработкой новых терапевтических методик и проведением междисциплинарных исследований на стыке философии языка и психотерапии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бек А.* Когнитивная терапия депрессии. СПб.: Питер, 2003.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М.: Наука, 2009.
3. *Витгенштейн Л.* Философские исследования. М.: АСТ, 2018.
4. *Витгенштейн Л.* Голубая и коричневая книги. М.: Территория будущего, 2005.
5. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Витгенштейн Л. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005.
6. *Грязнов А. Ф.* Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009.
7. *МакМаллин Р.* Практикум по когнитивной терапии. СПб.: Речь, 2001.
8. *Соловьева С. Л.* Психотерапия как диалог: философские и психологические аспекты // Медицинская психология в России. 2019. № 1. С. 3–11.
9. Baker G. P., Hacker P. M. S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Blackwell, 2005.
10. Beck J. S. *Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond*. New-York: Guilford Press, 2020.
11. Crary A., Read R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.
12. Fischer E. *Philosophical Delusion and its Therapy: Outline of a Philosophical Revolution*. London: Routledge, 2011.
13. Gipps R. G. T., Rhodes J. E. *Mental Illness as a Form of Life: Wittgenstein's Concept Applied to Psychiatry* // Philosophy, Psychiatry, & Psychology. 2008. Vol. 15, № 4. P. 311–326.
14. Grayling A. C. *Wittgenstein: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
15. Hyman J. *The New Philosophy of Psychology: Wittgenstein and Embodied Cognition* // Philosophical Topics. 2014. Vol. 42, № 1. P. 215–236.
16. Kenny A. *Wittgenstein*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
17. Linehan M. M. *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*. New York: Guilford Press, 1993.
18. Moyal-Sharrock D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan, 2004.
19. Read R. Applying *Wittgenstein: The Possibility of a Wittgensteinian Psychology* // The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works / ed. by D. Moyal-Sharrock. Aldershot: Ashgate, 2004.

20. Sass L. A. *Wittgenstein, Freud and the Nature of Psychoanalytic Explanation* // Wittgenstein and Norway / ed. by K. S. Johannessen, R. Larsen, K. O. Åmås. Oslo: Solum Forlag, 1994.
21. Sluga H., Stern D. G. (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
22. Stern D. G. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
23. Sullivan P. M. *Mysticism and Nonsense in the Tractatus* // European Journal of Philosophy. 2002. Vol. 10, № 2. P. 189–210.
24. Westerman S. A. *Wittgenstein's Philosophical Investigations as a War Book* // New Literary History. 2013. Vol. 44, № 1. P. 51–74.
25. Williams M. *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London: Routledge, 1999.
26. Wittgenstein L. *Philosophical Investigations* / Trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.
27. Young J. E., Klosko J. S., Weishaar M. E. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York: Guilford Press, 2003.

BIBLIOGRAPHY

1. Bek A. *Kognitivnaja terapija depressii*. SPb.: Piter, 2003.
2. Vitgenshtejn L. *Logiko-filosofskij traktat*. M.: Nauka, 2009.
3. Vitgenshtejn L. *Filosofskie issledovanija*. M.: AST, 2018.
4. Vitgenshtejn L. *Golubaja i korichnevaja knigi*. M.: Territorija budushhego, 2005.
5. Vitgenshtejn L. *O dostovernosti* // Vitgenshtejn L. Izbrannye raboty. M.: Territorija budushhego, 2005.
6. Grjaznov A. F. *Jazyk i dejatel'nost': Kriticheskij analiz vitgenshtejnianstva*. M.: Knizhnyj dom "LIBROKOM", 2009.
7. MakMallin R. *Praktikum po kognitivnoj terapii*. SPb.: Rech', 2001.
8. Solov'jova S. L. *Psihoterapija kak dialog: filosofskie i psihologicheskie aspekty* // Medicinskaja psihologija v Rossii. 2019. № 1. S. 3–11.
9. Baker G. P., Hacker P. M. S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Oxford: Blackwell, 2005.
10. Beck J. S. *Cognitive Behavior Therapy: Basics and Beyond*. New-York: Guilford Press, 2020.
11. Crary A., Read R. (eds.). *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000.
12. Fischer E. *Philosophical Delusion and its Therapy: Outline of a Philosophical Revolution*. London: Routledge, 2011.
13. Gipps R. G. T., Rhodes J. E. *Mental Illness as a Form of Life: Wittgenstein's Concept Applied to Psychiatry* // Philosophy, Psychiatry & Psychology. 2008. Vol. 15, № 4. P. 311–326.
14. Grayling A. C. *Wittgenstein: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

15. Hyman J. *The New Philosophy of Psychology: Wittgenstein and Embodied Cognition* // Philosophical Topics. 2014. Vol. 42. № 1. P. 215–236.
16. Kenny A. *Wittgenstein*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2006.
17. Linehan M. M. *Cognitive-Behavioral Treatment of Borderline Personality Disorder*. New York: Guilford Press, 1993.
18. Moyal-Sharrock D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. London: Palgrave Macmillan, 2004.
19. Read R. *Applying Wittgenstein: The Possibility of a Wittgensteinian Psychology* // The Third Wittgenstein: The Post-Investigations Works / ed. by D. Moyal-Sharrock. Aldershot: Ashgate, 2004.
20. Sass L. A. *Wittgenstein, Freud and the Nature of Psychoanalytic Explanation* // Wittgenstein and Norway / ed. by K. S. Johannessen, R. Larsen, K. O. Åmås. Oslo: Solum Forlag, 1994.
21. Sluga H., Stern D. G. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
22. Stern D. G. *Wittgenstein's Philosophical Investigations: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
23. Sullivan P. M. *Mysticism and Nonsense in the Tractatus* // European Journal of Philosophy. 2002. Vol. 10, № 2. P. 89–210.
24. Westerman S. A. *Wittgenstein's Philosophical Investigations as a War Book* // New Literary History. 2013. Vol. 44, № 1. P. 51–74.
25. Williams M. *Wittgenstein, Mind and Meaning: Towards a Social Conception of Mind*. London: Routledge, 1999.
26. Wittgenstein L. *Philosophical Investigations* / Trans. G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, J. Schulte. Oxford, Wiley-Blackwell, 2009.
27. Young J. E., Klosko J. S., Weishaar M. E. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York: Guilford Press, 2003.

УДК 141.319.8
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.94.57.002

А. Г. Сурков[1]

ИНФОРМАЦИОННОЕ ВОСПРИЯТИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА

Аннотация: *в данной статье рассматривается информационный контекст деятельности антропологического субъекта в рамках следующих философских проблем: как информация ведет к действиям и что делает неизбежными определенные действия. В исследованиях применяется классические анализ и синтез, производимые в информационном и категориальном контекстах. Анализ деятельности субъекта сопровождается выявлением его способностей, которые делают данную деятельность возможной и/или необходимой. Информация рассматривается как единство определенности и ее интерпретации в рамках философских категорий содержания и формы. Рассматриваются 4 сценария, соответствующие устойчивому или изменчивому характеру формы и содержанию восприятия субъекта. В каждом из них анализируется движение формы восприятия, в котором она есть содержание некоторого процесса изменения формы более высокого уровня. Сделан вывод, что способность человека к обеспечению целенаправленного движения формы к требуемому результату соотносится с интеллектом как единство формы движения формы в пределах некоторого многообразия форм.*

Abstract: *the article describes an information context of an anthropologic subject activity from the point of view philosophic problems of how information affects on subject's activity, and what such activity makes inevitable. Here we use classical analysis and synthesis methods under information and categorical contexts. Looking on a subject's activity is done with detecting the subject's capabilities that make it possible (and / or inevitable) and determination its form and content. The four scenarios are reviewed depending on stable/flexible characteristic of the perception's both form and content. The form evolution is investigated where the perception form changing is the content of*

[1] **Сурков Александр Георгиевич** – аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург); asurkov@mail.ru.
Surkov Aleksandr Georgijevich — PhD student, ehe Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; asurkov@mail.ru.

another 'upper level' form changing process. It is concluded that the Human capability of make targeted form movement to defined result is referred with human's intellect capability, which as unity of the form's evolution form.

Ключевые слова*: антропологический информационный субъект, информационный процесс, форма восприятия, форма движения форм, интеллект.*

Keywords: *anthropologic information subject, information process, a form of perception, a form of form's dynamic, intellect.*

ВВЕДЕНИЕ

Одной из традиционных философских проблем является обоснование деятельности субъекта. В рамках исследования интеллекта С. Рассел и П. Норвиг сформулировали ее как проблему, «каким образом знания ведут к действиям» [8, с. 40]. Мы будем рассматривать эту задачу в информационном контексте как нашу *основную философскую проблему:* «каким образом информация ведет к действиям» — и затронем вопрос о том, какая деятельность неизбежна при получении определенной информации.

В данной работе информацию мы понимаем в контексте единства формы и содержания, где содержанием выступают некоторые различия или заданная определенность, а формой — то, как эта определенность интерпретируются субъектом, что позволяет в достаточной степени разделить объективное и субъективное в ее понимании. Становление информации как диалектика различного и тождественного в рамках изменчивого и устойчивого составляет сущность *информационного процесса*. Устойчивость изменчивости как его формализм (форма движения) определяет *особенное* информационного процесса, изменчивость устойчивости (движение нечто определенного) — *единичное*. Подробно данный подход описан в [9, с. 57–65]. Отметим, что *движение как таковое тоже имеет форму, которая может быть рассмотрена как содержание некоторого [формообразующего] процесса***.**

Отношение субъекта к процессу описывается как некоторая способность субъекта. У Канта, например, понятие способности априорно: «разумом называется способность…» [5, с. 67]. Рассмотрим сформулированную выше *основную проблему* через «призму способностей». Способности *в совокупности* формируют *систему способностей* субъекта. Системный эффект здесь заключается в возникновении новых способностей за счет согласованного использования имеющихся, как, например, наличие двух ног дает человеку способность ходьбы.

Мы полагаем, что *способности, а также ресурсы субъекта ограничены*, что обусловливает *ограниченность* актуализации возможностей субъекта в рамках конкретного процесса. Ограниченность *нечто* мы понимаем как отсутствие явленности этого *нечто* при некоторой итерации процесса, его включающего. Ограничения преодолеваются как развитием способностей самих по себе, уменьшающих зависимость от такого *нечто*, так и за счет привлечения вышестоящих *систем способностей*.

Исходя из того, что мы рассматриваем информацию как единство формы и содержания в контексте единства устойчивости и изменчивости, мы можем

в анализе полагать произвольному процессу устойчивость форме и/или содержанию. В результате мы получаем 4 возможных сценария работы с информацией. Первый сценарий — когда устойчивость определенности предмета рассматривается в рамках устойчивой формы. Это — единичный акт восприятия. Например, «мне жарко». Второй сценарий — изменчивость содержания (определенность) при устойчивой форме. Это — восприятие информационного процесса. Например, наблюдение за движением стрелок часов. Третий сценарий — изменяющаяся форма при устойчивом содержании, взгляд на него «другими глазами». Например — «открытие Америки» как переосмысление результата предшествующих путешествий. Четвертый сценарий — изменчивость и формы, и содержания одновременно. Это, как мы увидим ниже, — область интеллекта.

СИСТЕМА ВОСПРИИМЧИВОСТИ

Сюда можно отнести первые два сценария. У Канта «способность (восприимчивость) получать представления… называется чувственностью» [5, с. 75]. Энциклопедия восприятие определяет как «чувственное познание <…> предметов и объективных ситуаций»[1]. Согласимся с В. Лекторским в том, что «специфическая особенность человека состоит как раз в выходе за пределы биологически определенных видов деятельности. С этим связано и возникновение познания» [7, с. 145]. Расширив область понятия «восприятие» за пределы «биологически определенных видов чувственности», мы увидим *восприятие вообще* как некоторую *открытость бытия* окружающего мира субъекту. Соответственно, *информационная восприимчивость* — это открытость субъекту бытия окружающего мира в форме информации.

Информационная восприимчивость полагает явно выделяемый этап, на котором бытие окружающего мира представлено субъекту на основе информации (как интерпретированной им определенности). Тогда мы можем называть деятельность субъекта до этого этапа информационной (создающей информацию), а деятельность субъекта после этого этапа — функциональной, обусловленной информацией данного этапа.

Возможным развитием способностей восприятия человека является модификация тела. К. Колин полагает, что «вполне возможной представляется перспектива таких трансформаций тела человека, при которых возникнет его новый вид — Электронный человек (e-Homo)» [6, с. 18] как адаптация человека к машине. Но в настоящее время преобладает комплементарная тенденция адаптации информационных устройств к специфике человека (умный дом, искусственный интеллект, беспилотный транспорт и т. п.).

Если формально трактовать *полученную* субъектом информацию как «стимул», *имеющуюся* у него информацию — «промежуточными переменными» и полагать его *поведение* (или, как считает Б. Скиннер, «вероятность того,

[1] Новая философская энциклопедия института философии РАН. [Electronic resource] URL https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH01169f50a869a638698d4d16 (дата обращения: 14.07.2024).

что конкретный ответ произойдет в конкретное время» [12, с. 163]) как реакцию на «стимул», то мы оказываемся в рамках когнитивной психологии. Основатель когнитивной психологии У. Найссер считает, что «поведение человека детерминировано его знаниями», имеющими структурное строение, как «внутренних репрезентаций объектов, событий и других людей», а сам человек рассматривается как «активный преобразователь информации» (цит. по [3, с. 8–9]). Л. Флориди в рамках современной философии информации определяет [семантическую] информацию как корректно оформленные данные, имеющие истинное значение [10, с. 84]. Информационное представление человеческого восприятия должно обозначить свое отношение к философской проблеме, насколько полно и адекватно восприятие может быть выражено как обработка информации [10, с. 37].

Восприятие — всегда восприятие чего-то. Поэтому первая задача информационной деятельности — соотнесение чувственного и мыслимого. Для решения этой задачи необходима способность идентификации для разделения явленного целого многообразия чувственной определенности на идентифицированные части, которые затем соотносятся с соответствующими мыслимыми объектами. Хебб, например, определяет идентификацию «как отсылаемость к свойствам ассоциации, присутствующей в восприятии» [11, с. 26]. У Канта — это способность подведения под понятия. Неоднозначность ее определения, по-видимому, вызвана системным характером данной способности, в которой каждый мыслитель выделяет наиболее существенную для него часть. Идентификацию *нечто* в процессе восприятия предлагаю понимать как отождествление полученного представления этого *нечто* с определенным понятием по заданной определенности качеств. Она бывает как видовая (по видовым признакам для интеграции с категориальными качествами субъекта), так и единичная (по уникальным признакам единичного, благодаря которым мы отличаем *это* [яблоко] от *того*).

Вторая задача — сохранение единства субъекта в восприятии информации. Единство апперцепции у Канта как единство познающего субъекта — всеобщее суждение «я мыслю» [5, с. 337]. Отталкиваясь от вышесказанного, мы сначала также выделяем информационное единство субъекта всеобщим суждением «я информирован, что...», к которому в процессе синтеза, сопровождающего восприятие, добавляются содержательные элементы и связи. Но, в отличие от знания, носящего «всеобщий характер», приходится учитывать тот факт, что информация всегда о чем-то и может быть несогласованной (не когерентной) в модусе всеобщности. И потому единство информационное нужно обеспечивать специально. Уточненная формулировка выглядит как «я информирован, что <идентифицированный мыслимый объект>...»

В результате получается, что *информационный* субъект с текущей точки зрения выглядит как структура, содержащая Я и связанные с ним отношением «я информирован...» мыслимые объекты. Эта структура является основой для моделирования сознанием субъекта бытия мыслимых объектов. Моделирование

понимается как создание информационных процессов [корреспондирующих бытию реальных объектов], в которых движение мыслимой определенности соответствует движению определенности в чувственном восприятии, идентифицированной как явленная определенность бытия моделируемого объекта. У Канта этим занимается рассудок как «способность самостоятельно производить представления» [5, с. 102] и «способность a priori соединять и подводить многообразие данных под единство апперцепции» [5, с. 151].

Внимание сопровождает восприятие и отделяет *это*, которое «проходит *через* сознание» от *того*, которое его лишь «касается». Б. Величковский считает, что «внимание — скорее процесс формирования специфической гипотезы» [3, с. 177]. Гипотеза содержит структуру понятий и их определенную взаимосвязь, поэтому можно говорить, что она «информирует субъекта, что <предмет гипотезы> <содержание гипотезы>...» Благодаря гипотезе мы являем определенность возможных информационных структур. Сущности в их связи образуют структуру информации, которая представляет сущность гипотезы.

В сложных объектах воспринимаемая структура не *схватывается*, но *мыслится* (синтезируется) из *схваченных* частей. Поэтому здесь, как справедливо заметила М. Быкова, «синтез ... есть фундаментальная форма сознания» [2, с. 170] и его способность. Представление схваченных частей рассудку неизбежно заставляет его их обрабатывать.

ИЗМЕНЧИВОСТЬ

Третий сценарий — изменчивость формы восприятия. Мир изменяется в изменении его восприятия субъектом. Направленное изменение формы восприятия назовем обучением. На вопрос: «как возможно обучение» — Хебб дает нейробиологическое обоснование, основанное на «прорастании» отростка нейрона так, что эффективность его возбуждения увеличивается, если навык усвоен [11, с. 62]. У человека, ассоциации которого также могут быть сознательны и проявляться немедленно, отросток нейрона так быстро прорасти не может. Поэтому происходит избирательная настройка чувствительности к сигналам уже проросших отростков, что приводит нас к понятию состояния системы нейронов (теории ментальных состояний). У человека здесь функционирует способность различения состояний нервной системы, которая имеет определенность, определенным образом интерпретируемую. То есть имеет информационную форму.

Развитие разума как способности мыслить (создавать и связывать мыслимые объекты) дает возможным усмотрение отношений между мыслимыми объектами. Отметим, что мысль как единство определенности того, что мы думаем и как это интерпретируем, носит информационный характер.

ИНТЕЛЛЕКТ

Традиционно понятие интеллект производят от лат. Intellectus (понимание, постижение) как активной креативной силы мышления человека.

Интеллект до недавнего времени считался исключительно способностью человека. Вопрос о возможности интеллекта у неантропологического субъекта (компьютера) поставил А. Тьюринг как вопрос: «может ли машина думать» [13, с. 433]. С одной стороны, как заметил еще сам А. Тьюринг, «заслуживает ли данный вопрос какого бы то ни было рассмотрения» вообще [13, с. 441]? Осмысленно ли здесь отожествление как таковое? С. Рассел и П. Норвиг, например, справедливо считают, что успехи авиации не нацелены на «создание машин, которые в своем полете настолько напоминают голубей, что даже могут обмануть настоящих птиц» [8, с. 37]. С другой стороны, если определять человека как *человека думающего* и носитель искусственного интеллекта как «думающий субъект» будет неотличим от человека, то неизбежно встает философская проблема о том, что есть человек.

Для человека С. Анонова определяет интеллектуальную способность как подвид «общей способности личности, влияющей на успешность выполнения определенной деятельности» [1, с. 9]. В. Дружинин считает, что «можно дать первичное определение интеллекта как некоторой способности, определяющей общую успешность адаптации человека к новым условиям. Однако подобное определение столь же спорно, как и все другие» [4, с. 18].

Посмотрим на интеллект как способность к решению задач в контексте форма-содержание. Решением будет тождественное постановке задачи изменение формы интерпретации ее начальных условий, обусловленное ходом решения задачи.

Например, пешеход вышел из пункта А в пункт Б, между которыми 10 км., со скоростью 5 км/ч. — постановка задачи с формой восприятия скорости и расстояния. Если мы изменим форму восприятия скорости на восприятие времени, то получим, что пешеход добирается из А в Б за два часа. Ситуация объективно та же самая, но другая форма восприятия. Выбор подходящей постановке задачи движения формы — смысл решения задачи, а значит, деятельности интеллекта. Здесь мы выходим на новый уровень движения, где содержанием становится форма восприятия, а формой — «схематизм» изменения форм, определяющий их движение.

Человеческое *творческое* мышление есть прокладывание (то́рение как творение) пути там, где его еще нет. В данном контексте оно является в форме правил вывода истинных умозаключений или формы движения форм восприятия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение хотелось бы особо отметить тот факт, что в формальном анализе предметом изучения может быть сама форма и ее движение. В таком случае оно становится содержанием (предметом) анализа, который также имеет некоторую форму. Таких итераций может быть проведено сколько угодно. В математике данная методология лежит в основе дифференциального исчисления. В физике, например, движение точки описывается скоростью.

Постоянная скорость соответствует тождественной форме равномерного прямолинейного движения, в котором отношение пройденного расстояния к затраченному времени тождественно для любого содержательного физического тела.

В данной методологии выделяется содержание и познаваемая форма его движения, что приводит нас к всеобщему информационному контексту. Таким образом, для человека думающего данный аспект является частичным раскрытием проблемы — «каким образом информация ведет к действиям», — обозначенной в начале статьи.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анонова С.* К вопросу о сущности и структуре способностей // Вестник Бурятского ГУ. 2013. № 1. С. 8–16.
2. *Быкова М.* Концепция субъекта в философии Фихте // Историко-философский ежегодник. 2006. № 2006. С. 151–179.
3. *Величковский Б.* Современная когнитивная психология. М.: Изд-во МГУ, 1982. 336 с.
4. *Дружинин В.* Психология общих способностей: учеб. пособие / 3-е изд. М.: Юрайт, 2019. 350 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума / пер. Н.О. Лосского. М.: Наука, 1999. 655 с.
6. *Колин К.* Информационная антропология: предмет и задачи нового направления в науке и образовании // Вестник Кемеровского ГУ культуры и искусств. 2011. № 1. С. 17–32.
7. *Лекторский В.* Субъект. Объект. Познание. М.: Наука, 1980. 358 с.
8. *Рассел С., Норвиг П.* Искусственный интеллект: современный подход. 2-е изд. / пер. с англ. М.: ИД «Вильямс», 2006. 1408 с.
9. *Сурков А.* О природе информации и информационных процессов // Вестник РХГА. 2023. Том 24. Вып. 1. С. 57–65.
10. Floridi L. *The Philosophy of Information*. Oxford: University Press, 2011. 410 p.
11. Hebb D. *The organization of Behavior: A neuropsychological theory*. New York: John Wiley & sons, 1949, 365 p.
12. Skinner B. *Verbal behavior*. Harvard: Harvard univ. press, 1948, 184 p.
13. Turing A. *Computing machinery and intelligence* // Mind. Oxford: Oxford University Press, 1950. No. 59. Pp. 433–460.

BIBLIOGRAPHY

1. Anonova S. *K voprosu o sushhnosti i strukture sposobnostej* // Vestnik Burjatskogo GU. 2013. № 1. S. 8–16.
2. Bykova M. *Koncepcija sub«ekta v filosofii Fihte* // Istoriko-filosofskij ezhegodnik. 2006. № 2006. S. 151–179.
3. Velichkovskij B. *Sovremennaja kognitivnaja psihologija*. M.: I zd. MGU, 1982. 336 p.

4. Druzhinin V. *Psihologija obshhih sposobnostej*: ucheb. posobie. 3-e izd. M.: Jurajt, 2019. 350 p.
5. Kant I. *Kritika chistogo razuma* / per. N. O. Losskogo. M.: Nauka. 1999. 655 p.
6. Kolin K. *Informacionnaja antropologija: predmet i zadachi novogo napravlenija v nauke i obrazovanii* // Vestnik Kemerovskogo GU kul'tury i iskusstv. 2011. № 1. S. 17–32.
7. Lektorskij V. *Sub'ekt ob'ekt poznanie*. M.: Nauka, 1980. 358 p.
8. Rassel **S.,** Norvig P. *Iskusstvennyj intellekt: sovremennyj podhod*. 2-e izd. / per. s angl. M.: ID «Vil'jams», 2006. 1408 p.
9. Surkov A. *O prirode informacii i informacionnyh processov* // Vestnik RHGA. 2023. Vol. 24, no. 1. S. 57–65.
10. Floridi L. *The Philosophy of Information*. Oxford, University Press, 2011. 410 p.
11. Hebb D. *The organization of Behavior: A neuropsychological theory*. New York: John Wiley & sons, 1949, 365 p.
12. Skinner B. *Verbal behavior*. Harvard: Harvard univ. press, 1948. 184 p.
13. Turing A. *Computing machinery and intelligence* // Mind. Oxford: Oxford University Press, 1950. No. 59. Pp. 433–460.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 140.8
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.15.78.003

Архимандрит Иосиф
(Еременко И. Б.)[1]

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: *характер Православия как русской веры всегда соотносился с национальной стихией русской культуры, причем эта взаимосвязь активно обсуждалась как в дискуссиях о влиянии восточной ветви христианства на русскую историю и практику жизни, так и в спорах о существе русской философии, о её характере и методологии. Осмысление роли Православия и Русской Православной Церкви в русской истории стало квинтэссенцией всех противоречий, накопленных русской культурой. В середине XIX в. доминировала идея о том, что Православие есть государствообразующая религия, и оно требует поддержки государства как фундаментальная «скрепа» культуры. Все неудачи и «нестроения» русской жизни интерпретировались как несовершенства, связанные с земными обстоятельствами жизни Церкви как мистического Тела Христова. К началу XX в. Православие в России стало восприниматься не как исповедание христианской веры, но как государственная институция, находящаяся в глубоком кризисе.*

Abstract: *the very nature of Orthodoxy as a Russian faith has always been correlated with the national element of Russian culture, and this relationship was actively discussed both in discussions about the influence of the Eastern branch of Christianity on Russian history and life practice, and in disputes about the essence of Russian philosophy, its nature and methodology. Understanding the role of Orthodoxy and the Russian Orthodox Church in Russian history has become the quintessence of all the contradictions accumulated by Russian culture. In the mid-19th century, the dominant idea was that Orthodoxy is a state-forming religion, and it requires state support as a fundamental "bond" of culture. All the failures and "disorders" of Russian life were interpreted as imperfections associated with the earthly circumstances of the life of the*

[1] **Архимандрит Иосиф (Еременко Иосиф Борисович)** – кандидат богословия, ректор Томской духовной академии (Томск), e-mail: iosif-er@mail.ru
Archimandrite Iosif (Iosif Borisovich Eremenko) – Candidate of Theology, Rector of Tomsk Theological Academy (Tomsk), e-mail: iosif-er@mail.ru

Church as the mystical Body of Christ. By the beginning of the 20th century, Orthodoxy in Russia began to be perceived not as a confession of the Christian faith, but as a state institution in deep crisis.

***Ключевые слова**: Россия, Православие, Церковь, ценности, историософия, русская философия, познание, нравственность, русский национальный характер, вера, реформы.*

***Keywords:** Russia, Orthodoxy, Church, values, historiosophy, Russian philosophy, knowledge, morality, Russian national character, faith, reforms.*

Православие — это не только культурообразующая и государствообразующая религия на протяжении почти всей российской истории, это еще и один из ключевых концептов, которые одухотворяют всю философскую, духовную, эстетическую жизнь в России на протяжении многих столетий. При этом именно на рубеже XIX—XX вв., вместе с необходимостью осмысления русской национальной идентичности, что выразилось в известном споре славянофилов и западников, а также в многогранном историософском и философском поиске, который проявил себя почти во всех сферах русской жизни, осмысление Православия как глубинного духовного фундамента России было наиболее точным, историософски обоснованным, а также рефлексивно и методологически разработанным. Православие рассматривается в эту эпоху и как феномен веры, и как социально-мистический аспект жизни Церкви, и как фундаментальное основание принципов мировоззрения. Православная вера пронизывает всю русскую культуру, формирует русский национальный характер и дает особый тип историософского видения.

Способность видеть символический характер бытия, вероятно, была проявлена и в самих истоках славянской культуры, которая впоследствии сформировалась в контуры рождающегося Русского мира. Установка на целостное, символическое, художественное видение изначально роднила стихию русской жизни с православной культурой, которую Россия восприняла от Византийской империи. Как убедительно показывал С. С. Аверинцев в своих трудах, византийская мысль была близка русской культуре и в метафизических, и в ценностных основаниях [1].

Действительно, метафизический, нравственный и художественный мир Древней Руси был чрезвычайно близок и византийской культуре и тому основанию античной мысли, которое Византия восприняла как свой аксиологический фундамент, которое стало надежным и гармоничным основанием для созидания нового типа культуры — христианской культуры [10, с. 16–31]. В античную эпоху всё движется вокруг идеи Космоса как единства Истины, Красоты и Блага. Такой же образ триединства можно найти в русской культуре, в том, что мы можем назвать аксиологическим фундаментом Русского мира [2, с. 412].

В этом плане можно заключить, что Россия оказывается наследницей античной Греции через посредство Византии и византийской культуры. Наверное, не случайно Православие стало культурообразующим и государствообразующим началом для всей системы русского мировоззрения: перед нами — не только исконное родство национальных стихий, но и над-этническая, над-национальная близость двух миров.

Тот элемент, на который обратил внимание П. Я. Чаадаев, — очевидное несходство русского и западного типа цивилизации — подтверждается и тем, что русская культура и русская философия, понимая невозможность выразить исконные идеи русского самосознания в терминологии западной традиции, стремится выработать свой, особый язык. Всякий русский мыслитель считает, что только родной язык, только аутентичный язык культуры способен вместить то содержание, которое культура как сфера всеобщего делает уникальным национальным ракурсом. На языке западноевропейской философии прекрасно выражаются идеи западноевропейской культуры, которая выросла из основания западного типа христианства. Для того чтобы русская культура «заговорила», чтобы русский мыслитель мог выразить аутентичное содержание своей культуры, была необходима и выработка аутентичного языка. Специфику этого процесса мы видим в произведениях И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. С. Соловьёва. Так, например, соловьёвский термин «Всеединство» часто переводится на западные языки транслитерацией. Что призвано указать на особое содержание этого понятия-концепта.

Здесь важно отметить, что в стремлении выразить глубокие корни культуры и мировоззрения русские мыслители часто обращались именно к православию как к стихии, которая содержала в себе глубинные смыслы. Речь идет не о богословии как о традиции духовных школ, но о самой практике православной жизни, к которой русские мыслители всегда были чрезвычайно чутки.

В качестве пример можно привести термин, который предложил И. В. Киреевский: «верующее мышление». С точки зрения философской логики это понятия следует признать или очевидным противоречием, или отсылкой к схоластическим дискуссиям о вере и знании. Тем не менее, мысль Киреевского во многом опирается не на рациональный ход суждений, но на интерпретацию практики христианской жизни. Он говорит о подлинном смысле религиозного опыта и заключает, что истинное знание заключается всецело в идее «слияния всех нравственных сил в одну мысль, в одно чувство».

И. В. Киреевский, пытаясь объяснить, что такое верующее мышление, показывает, что верующее мышление — это обращение к такому корню разумения, в котором сливаются все нравственные силы в единое целое. Удивительным образом в этой гносеологической модели (речь идет об истинном мышлении) можно увидеть черты «социологии Церкви», когда верующий мыслится как часть целого — Тела Христова — и черты

христианского универсализма, который требует цельности во всех сферах бытия: и в теоретической, и в практической [7, с. 152–163].

В этом ходе — стремлении определить истинное бытие и мышление через практику всеобщего нравственного действия — парадоксальным образом сходятся концептуальные позиции И. В. Киреевского и П. Я. Чаадаева. Ведь и Чаадаев ведет свою мысль о необходимости становления истинной жизни через идею Церкви, в «сосредоточении нравственных сил» (как сказал бы Киреевский). Разница в том, что у И. В. Киреевского «вселенскость» христианского духа и его плодов — явление сначала внутреннее, имманентное, а уж потом — в становлении социальной реальности, плоды христианской жизни должны быть осмыслены как следование христианской истории.

По существу, перед нами удивительно схожие вербальные формулы об истинной вере, истинном познании и истинной христианской культуре, но противоположные выводы, отсылающие к двум традициям христианства: западной и восточной.

Этот пример может показать, что практически все русские мыслители, вне зависимости от осознанного отношения к православной вере, в полной мере осуществляли в своей жизни и творчестве заветы восточной ветви христианства. При этом следует учитывать, что до середины XX в., до открытия исихазма как мистической и богословской традиции для русской рефлексии, послепетровское русское общество чрезвычайно мало знало о философском и метафизическом, а также собственно богословском фундаменте Православия. Чаще православная вера ассоциировалась лишь с молитвенной практикой, участием в богослужении, чем с глубокими метафизическими построениями. Как подчеркивает С. С. Хоружий, проникновение в «духовную глубину» русского самосознания в его взаимосвязи с Православием возможно лишь на основе «имманентной» модели [14], т. е. когда мыслитель сам погружен в стихию и русской культуры, и русской веры.

При этом, если говорить о дилемме «Россия и Европа» в том виде, в котором она чаще всего возникает в истории публицистики и в России, и за рубежом, довольно редко говорят о том, что Православие и русская философия также являются символическими «переменными» для западной культуры. Как отмечал Н. А. Бердяев, русская философия оказала большое влияние на судьбу всей европейской цивилизации. Православие выступает в российской философии не только как антитеза Просвещения и рационализма, но и как спасительная сила от «неполного» без него Запада [3].

Как известно, многие русские мыслители конца XIX в. связывали историческую миссию России с несением остальному миру христианской Истины в той форме, которую западная цивилизация утратила. Те качества, которые П. Я. Чаадаев видел в западном христианстве как исключительно позитивные, к концу XIX в. стали показывать и свои разрушительные плоды. Это торжество рационализма, прагматизма, материализма и утрата ценностной парадигмы, которая изначально была отражением христианских

представлений о нравственности и идеальных векторах христианства как единого строя жизни и веры.

Работы В. С. Соловьёва («Кризис западной философии», «Об упадке средневекового миросозерцания»), Н. А. Бердяева («Два понимания христианства») строились как ответ негативным тенденциям этой эпохи — причем с опорой именно на православные принципы. Следует отметить, что и Соловьёв, и Бердяев не говорили именно о Православии как восточной ветви христианства, они говорили о христианской культуре, о едином вселенском мире христианства. Этот тонкий момент многое говорит об общественном восприятии Православия как института Церкви в интеллектуальных кругах. Лишь после Октябрьской революции и после открытия византийского исихазма как глубокого учения о синергии Бога и человека русская философия стала стремиться подчеркнуть именно свой, аутентичный, конфессиональный исток.

В целом же общая религиозная настроенность русской культуры всегда была в центре русского умозрения. Н. О. Лосский так формулирует главную установку русского любомудрия: «основная задача русской религиозно-философской литературы — это построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающее богатое содержание и жизненную действенность главных догматов христианства, которые во многих головах превратились в омертвевшие формулы, оторванные от жизни и миропонимания» [8, с. 19–28]. В начале XX в. ценность православного мировоззрения виделась гораздо более конкретно, нежели ранее, в эпоху яркого расцвета светской культуры, который породил уникальные феномены «золотого» и «серебряного» веков русской культуры.

В начале XX в. русскими мыслителями активно исследуется мысль об исконно религиозном характере русского мировоззрения. Как пишет Н. О. Лосский,

> *«искание абсолютного добра, конечно, не означает, что русский человек <...> сознательно влечется к Царству Божию, имея в своем уме сложную систему учений о нем. <...> В душе человека есть сила, влекущая к добру и осуждающая зло, независимо от степени образования и знаний его: эта сила — голос совести» [9, с. 10].*

При этом Н. А. Бердяев, сам внутренне склоняясь к дуализму, всегда подчеркивал противоречивость русского духа, который ярко обнаруживает свои и светлые, и темные стороны. Он пишет: «религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры» [3, с. 9]. Речь идет о том, что русский национальный характер «религиозно» относится ко всем сферам теоретической и практической жизни, даже когда они не имеют трансцендентного вектора. Именно эта устремленность к Благу стала движущей силой русской революции, которая одновременно

показала и идеальные горизонты русской культуры, и её страшную хтоническую силу.

Бердяев вообще считал русскую национальную стихию двойственной, отчасти эта двойственность находилась и в созвучии с православным фундаментом. Православие как тип мировоззрения требует исключительности в реализации Истины, в этом мировоззрении есть очень устойчивый максимализм. В русском духе эта установка приводит к двоению перспектив жизни, которые видятся как полюсы: «религиозная невыраженность человеческого начала как органической части жизни Богочеловечества, религиозная нераскрытость свободного призвания человека создает дуализм Церкви и мира, Церкви и культуры...» [3, с. 5].

Тема, затронутая Н. А. Бердяевым, — о том, что русский мир двоится, — открывает очень сложный для восприятия горизонт: отношения русской культуры к Православию как к вере и отношение к Церкви как к институции власти. Это двоение неизбежно связано и с осмыслением власти государственной, с традиционной мыслью для русской историософии об идеальном варианте сосуществования Церкви и государства в симфоническом единстве. При этом само общество мыслится как единый организм, в котором власть государственная и духовная обнаруживают свою «объективацию».

Собственно, по мнению многих исследователей в области истории России и истории Русской Церкви, именно неосуществленность полноты христианской истины (христианской культуры) в социальной жизни, отсутствие действительной симфонии между светской и духовной властью выразилось в целом ряде трагических событий — от русского раскола XVII в. до драмы русской революции и русского обновленческого движения. Да и сам феномен русского атеизма в его ярких формах, сближающих пафос неверия с догматическим и жестким отстаиванием веры, также свидетельствует о том, что перед нами — плоды исконно религиозного характера отношения к жизни в России.

Вообще сам рубеж XIX—XX вв. — это особый период российской истории, когда с особой остротой возникли все нерешенные вопросы относительно национальной идентичности, возможности полноценного взаимодействия государства и Церкви, ожидания метафизических и ценностных перемен новой эпохи, наступление которой чувствовали и философы, и богословы, и поэты, и художники. Идея «нового века», «новой эпохи» пронизывает это время и в России, и на Западе.

Неудивительно, что именно в эту эпоху осмысление роли Православия и Русской Православной Церкви в русской истории стало квинтэссенцией всех противоречий, накопленных русской культурой.

В XIX в. доминировала идея о том, что Православие есть государствообразующая религия и, в некотором смысле, оно требует поддержки государства как фундаментальная «скрепа» культуры. Все

неудачи и «нестроения» русской жизни интерпретировались скорее как несовершенства, связанные с земными обстоятельствами жизни Церкви как мистического Тела Христова. В этом смысле показательно творчество А. С. Хомякова. Будучи одним из разработчиков русской богословской идеи Церкви как соборности, он полагал, что православие нуждается в защите от влияния католической формы христианства, которая смешивает духовные и светские ценности, принципы религиозной и государственной власти, что неизбежно становится причиной кризиса христианства [13, с. 131].

Известный русский археолог и востоковед Н. И. Веселовский полагал, что православие нуждается в защите от язычества, представляющего собой смешение народных обрядов и поверий [4]. А знаменитый историк Церкви Е. Е. Голубинский верил, что православие нуждается в ограждении от обрядоверия, которое проявляло себя в феноменах старообрядчества и сектантства [5, с. 45–75].

Некоторые мыслители связывали упадок религиозной жизни в России конца XIX — начала XX в. с печальным состоянием священства в целом, а также с общим низким уровнем развития русского школьного богословия. Один из лидеров обновленческого движения, Б. В. Титлинов, большую часть своей жизни посвятил исследования становления духовных школ. Он полагал, что именно духовные образовательные учреждения должны служить формированию просвещенного священства, которое, в свою очередь, станет примером для мирян. Он же обратил внимание на то, что после Петровских реформ в российском обществе возобладала протестантская по своему происхождению идея о первенстве государства. Церковь стала восприниматься как «общественная организация», что никак не учитывало её вневременной, духовный смысл [12].

В работах дореволюционных историков конца XIX — начала XX в., посвященных церковным реформам (Н. П. Аксаков, И. С. Бердников, А. А. Киреев, С. Н. Булгаков, А. И. Введенский, Н. П. Гиляров-Платонов и др.), доминирует мысль о том, что Православие есть живая реальность, и её существование должно сопровождаться живым взаимодействием с обществом и государством: там, где устаревшие формы взаимоотношений исчерпали себя, необходимо формирование новых механизмов и новых отношений. При том что в дискуссиях этой эпохи кризис общественного отношения к Церкви и вере рассматривается разными мыслителями в совершенно различных ракурсах, все они сходятся в том, что государство и Церковь должны получить новый импульс к развитию.

В целом в обществе зрела мысль о том, что Церковь как институция, особенно после петровских реформ, стала восприниматься в обществе скорее как бюрократический аппарат, нежели как живая и мистическая сила, преображающая нравственность и социальную жизнь. Драматичная история Православия как веры и Русской Православной Церкви как институции до сих пор оставляет множество вопросов, поставленных самой историей

и не находящих однозначного ответа. Многие русские мыслители стремились видеть русский народ как «народ-богоносец», как ту национальную силу, которая способна перерасти национальные границы и стать Вселенской силой. Однако трагические события XX в., а также многочисленные кризисы, которые переживала и российская государственность, и сама Церковь, заставляет иначе смотреть на те идеи, которые высказывались еще из довольно благополучного XIX в. Впрочем, следует согласиться и с В. С. Соловьёвым, который, при всей увлеченности идеей Всеединства, в своем последнем произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» указал на важнейшее качество христианского сознания — проницательность к тому, что зло способно прикрываться масками добра [11]. И. А. Ильин «завещание» великого русского философа, отчасти продолжая идеи и Н. А. Бердяева, прочитал как требование к построению христианской культуры [6].

При этом и в XIX в., и в веке XX-м становится зримым и тот ракурс, который менее заметен на фоне тектонических событий русской истории: это разлом в самом русском обществе, разъединение между «народом» и «интеллигенцией», между «крестьянством» и «дворянством», между верующим мышлением и секулярным. Ведь революционные идеи в России зрели не только в ответ на осмысление западных событий и моделей устроения общества. На этот разлом трудно смотреть в историософской призме, однако Н. О. Лосский так пытается интерпретировать рождение атеизма в России:

> *«...у русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальною религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания» [9, с. 20–21].*

Он же отмечает: «отошедшие от Церкви образованные люди утратили христианскую идею Царства Божия, однако многие из них сохранили стремление к совершенному добру» [9, с. 20].

Таким образом, можно заключить, что во все исторические эпохи, как бы ни складывалась судьба православной веры и Православной Церкви в России, глубокая, метафизическая потребность в Истине, Благе и Красоте, столь характерная для русского национального характера, всегда показывает связь со своим истоком и фундаментом — с Православием в его вневременном значении, с христианской верой как картиной мира, в которой социальное бытие требует воплощения Правды и Справедливости.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Богатырёв Д. К.* Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. 4-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 448 с.

3. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Азбука, 2016.
4. *Веселовский Н. И.* Труды по истории Золотой Орды. Казань: «Фэн» АН РТ, 2010.
5. *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. Общие вопросы // Богословский Вестник. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1892. С. 45–75.
6. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: «Русская книга», 1993.
7. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М.: «Правило веры», 2002. С. 151–213.
8. *Лосский Н. О.* Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2. Январь. С. 19–28.
9. *Лосский Н. О.* Характер русского народа. Frankfurt am Main: Посев, 1957.
10. *Масленников Д. В., Бердников И. В.* Святоотеческое наследие и философия свободы Ф. М. Достоевского // Вестник Кузбасской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (17). С. 16–31.
11. *Соловьёв В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., Мысль, 1988. С. 635–762.
12. *Титлинов Б. В.* Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви: исследование Б. В. Титлинова. Вильно: «Русский почин», 1905.
13. *Хомяков А. С.* Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 39–56.
14. *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 62–116.

BIBLIOGRAPHY

1. Averincev S. S. *Pojetika rannevizantijskoj literatury*. SPb.: Azbuka-klassika, 2004.
2. Bogatyrjov D. K. *Myshlenie i Otkrovenie. Sistematicheskoe vvedenie v hristianskuju metafiziku*. 4-e izd. SPb.: Izd-vo RHGA, 2022. 448 s.
3. Berdjaev N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma*. M.: Azbuka, 2016. S. 12.
4. Veselovskij N. I. *Trudy po istorii Zolotoj Ordy*. Kazan': «Fjen» *AN RT, 2010.*
5. Golubinskij E. E. *K nashej polemike so staroobrjadcami. Obshhie voprosy* // Bogoslovskij Vestnik. Sergiev Posad: Moskovskaja duhovnaja akademija, 1892. S. 45–75.
6. Il'in I. A. *Osnovy hristianskoj kul'tury* // Sobr. sochinenij v 10 t. M., 1993.
7. Kireevskij I. V. *O haraktere prosveshhenija Evropy i o ego otnoshenii k prosveshheniju Rossii*. M.: Pravilo very, 2002. S. 151–213.
8. Losskij N. O. *Vl. Solov'ev i ego preemniki v russkoj religioznoj filosofii* // Put', 1926. № 2. Janvar'. S. 19–28
9. Losskij N. O. *Harakter russkogo naroda*. Frankfurt am Main: Posev, 1957.

10. Maslennikov D. V., Berdnikov I. V. *Svjatootecheskoe nasledie i filosofija svobody F. M. Dostoevskogo* // Vestnik Kuzbasskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii. 2024. № 2 (17). S. 16–31.
11. Solov'ev V. S. *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii* // Sobr. coch. v 2 tt. M., Mysl', 1988. T.2 Mysl', 1988. S. 635–762.
12. Titlinov B. V. *Pravitel'stvo imperatricy Anny Ioannovny v ego otnoshenijah k delam pravoslavnoj cerkvi*: issledovanie B. V. Titlinova. Vil'no: Russkij pochin, 1905
13. Homjakov A. S. *Cerkov' odna* // Sochinenija bogoslovskie. SPb.: Nauka, 1995. S. 39-56.
14. Horuzhij S. S. *Filosofskij process v Rossii kak vstrecha filosofii i pravoslavija*. SPb.: Aletejja, 2000. S. 62–116.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.42.32.004

К. М. Дмитриева[1]

КУЛЬТУРА КАК ДУХ В ФИЛОСОФИИ Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

Аннотация: *в статье рассмотрено понятие духа как сущности и субъекта культуры в философии абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля. Обращено внимание на диалектику раба и господина как форму экспликации основания права и цивилизации. Рассмотрен процесс самоосуществления мирового духа через прохождение ступеней, находящих свое выражение во всемирно-исторических формах. На основании проведенного анализа сделаны выводы, что в исторической перспективе, предложенной Гегелем, культура как осуществление мирового духа не является отражением лишь одной, наиболее развитой культуры, формируется не одномоментно, а в результате длительного развития, в процессе взаимодействия и противостояния культур.*

Abstract: *the article considers the concept of spirit as the essence and subject of culture in the philosophy of absolute idealism of G. W. F. Hegel. Attention is paid to the dialectic of slave and master as a form of explication of the basis of law and civilization. The process of self-actualization of the world spirit through the passage of stages, which find their expression in world-historical forms, is considered. Based on the analysis, the conclusions are made that in the historical perspective proposed by Hegel, culture as the realization of the world spirit is not a reflection of only one, the most developed culture, is not formed immediately, but as a result of long-term development, in the process of interaction and confrontation of cultures.*

Ключевые слова: *дух, культура, господин, раб, признание.*

Keywords*: spirit, culture, master, slave, recognition.*

Одним из центральных понятий в гегелевском изображении процесса исторического развития отдельных человеческих субъектов и культуры человечества в целом является дух (Geist). И. Кант расширил рамки понятия культуры,

[1] **Дмитриева Кристина Михайловна** — аспирант, Русская христианская гуманитарная академии им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург); kmdmitrieva@list.ru.
Dmitrieva Kristina Mikhailovna — Postgraduate student, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky (St. Petersburg, Russia); kmdmitrieva@list.ru.

обратив внимание на то, что развитие природных задатков в обществе неизбежно приводит к антагонизму, возникающему как результату противоречивого стремления человека к уединению и необходимости жить в обществе, а, следовательно, к напряженному стремлению определить себя в обществе, найти свое положение. Сопротивление другому и невозможность без него обойтись, согласно Канту, является первым шагом от грубости к культуре [7, с. 13]. Гегелевское понимание культуры сформировалось под влиянием Канта, но вместо индивидуалистической трактовки культуры, присущей немецкому романтизму, Geist Гегеля получил всепроникающее социальное, этическое и историческое измерение в контексте образования мирового духа.

При этом важно отметить, что для Гегеля только дух в целом имеет действительную историю [9, с. 510].

> *«Дух, следовательно, является сущностью культуры, но вместе с тем и её субъектом. Он осуществляет себя посредством деятельности людей, которые оказываются орудиями духа, и не только отдельные индивиды, но и целые народы» [10, с. 168].*

При этом отдельный дух народа «сам является лишь отдельным индивидуумом в ходе всемирной истории», а мировой дух реализует свое стремление к истине и приходит к самосознанию через прохождение ступеней, находящих свое выражение «во всемирно-исторических духах, в определенности их нравственной жизни, их конституции, их искусства, религии и науки» [2, с. 102].

Задачей отдельного индивида является освоение родового опыта. Вначале для естественного, обыденного сознания индивида мир воспринимается как данность, как нечто, существующее независимо от него. Далее индивид начинает осознавать, что действительный характер общества и истории есть продукт деятельности людей. На третьей ступени сознание бросает взгляд на всю прошлую историю, упорядочивает ее и приходит к адекватному познанию законов движения истории, к познанию диалектики действительности [9, с. 514].

Каждая индивидуальная жизнь имеет достоинство и значение в той мере, в какой индивид осознает свое место в развитии истории. Всё, что существует в культуре, рождается в сознании человека, вместе с тем культура оказывает обратное влияние на само сознание, то есть формирует его. Определяющим моментом развития выступает деятельная сущность сознания на его пути к самосознанию, в процессе которого одно самосознание неизбежно сталкивается с другим. Самопознание происходит через противостояние «другому» и диалог с ним. При этом оно не может представить себе свою свободу по отношению к другому, кроме как в форме угрожающего ограничения. Процесс признания подразумевает под собой борьбу не на жизнь, а на смерть, потому что каждое самосознание может осознать свои пределы, только посвятив себя высшему акту свободы, т. е. риску смерти.

«Добровольно столкнуться с риском смерти означает, что я выхожу за пределы жизни к высшему благу, которое является преобразованием субъективной уверенности в моей собственной ценности в общезначимую объективную истину» [12].

Рискуя жизнью, человек возвышается до признания его личностью, в то же самое время подтверждается ценность жизни, как и чистого самосознания. Но этот успех превращается в неудачу, когда у «победителя» больше нет живого другого, который мог бы обеспечить ему признание. Когда самосознание приходит к этому осознанию, оно пытается достичь признания не через убийство другого, а через его порабощение.

«Стало быть, человеку Борьбы незачем убивать своего противника. Он должен его "диалектически" снять. Это значит, что он должен сохранить ему жизнь и сознание, отобрав у него только самостоятельность. Он должен снять его только в той мере, в какой он ему противостоит и действует против него. Иными словами, он должен его поработить» [8, с. 23].

Вначале раб всецело подчиняется хозяину из страха смерти, его повиновение заключается в работе, в обработке вещей. Но, давая новый вид вещам, формируя их, раб формирует и самого себя, а господин в свою очередь становится зависимым от раба. Поэтому

«...рабство в своем осуществлении становится скорее противоположностью тому, что оно есть непосредственно; оно как оттесненное обратно в себя сознание уйдет в себя и обратится к истинной самостоятельности» [3, с. 102].

Диалектика господина-раба — это не только история отдельных людей, но и история цивилизации. В соответствии с концепцией Гегеля «борьба за признание и подчинение власти господина есть явление, из которого произошла совместная жизнь людей как начало государства» [4, с. 244], а рабство, будучи переходным состоянием между природностью человека и истинным нравственным сознанием,

«...является необходимой ступенью в развитии человека и государства, ступенью несправедливой, но имеющей воспитательное значение, благодаря чему люди становятся причастными к более высокой нравственности и связанной с ней культуре» [2, с. 143].

В истории мира, согласно Гегелю, можно выделить четыре важных образования самосознания Духа в ходе его свободного саморазвития, каждое из которых соответствует всемирно-историческому царству: восточному, греческому, римскому и германскому. По мере перехода всемирной истории от одного народа к другому первый теряет свою жизненность, отчего может быть покорен или продолжать существовать, предпринимая слабые попытки внутренних

или внешних преобразований. Народ — носитель мирового духа господствует лишь раз, духи других народов в этот момент «бесправны» [5, с. 372].

В «Философии истории» Гегель создает также периодизации по принципу географического положения (Китай, Индия, Персия, Греция, Рим и Западная Европа) и по аналогии с возрастами жизни человека (детство, отрочество, юность, возмужалость и старость).

Детский возраст истории — государства древнего Востока. В Китае практически нет различия между рабством и свободой, поскольку перед императором все одинаково бесправны. Император выступает с отеческой позиции, где государство — семья, все подданные — дети, а наиболее действенная мера воздействия на них — деспотизм, выражающийся в системе правил и предписаний. Семейная основа, согласно Гегелю, — единственная нравственная характеристика Древнего Китая. На этой же связи основана и религия.

В Индии по сравнению с Китаем деспотическое единство уступает место различиям, но различиям врожденным, а именно кастам:

«...различия простираются не только на объективность духа, но и на абсолютный внутренний мир, и таким образом исчерпывают все его отношения, и вследствие этого не существует ни нравственности, ни справедливости, ни религиозности» [2, с. 186].

«Индийский народ, как и китайский, — пишет А. Гулыга, — обречен на унизительное рабство. Здесь нет ни нравственности, ни справедливости, ни религиозности. Индусы не наступают на муравьев, но безжалостно дают гибнуть людям низшей касты» [6, с. 155].

Центральная Азия — период отрочества, объединенный Гегелем в названии Персии, которая, согласно Гегелю, является первым историческим народом, потому что в истории Персии прослеживается принцип развития. Всеобщее начало получает утвердительное значение для человека, благодаря чему человек не растворяется в нем, как это было в Китае и Индии, а различает в себе. В Персии народ сохранил своё богатство, государственный строй и религию, он не был порабощен. Гегель связывает этот факт с персидской религией света, в которой дух прощается со своей природой и начинает духовное созерцание. Но, поскольку персидское государство не имело четкой организации, духовного единства, оно оказалось слабее по сравнению с греческой организацией.

«Абстрактный принцип персов являлся в своей недостаточности неорганизованным, неконкретным единством разнородных противоположных друг другу начал, в котором персидское воззрение на свет существовало наряду с сирийской привольною жизнью для удовольствий, с предприимчивостью и отвагой финикиян, стремившихся к наживе и смело подвергавших себя

опасностям мореплавания, с абстракцией чистой мысли еврейской религии и с внутренним стремлением Египта» [2, с. 250].

Греческий мир — период юношества. Этот период «свежести» мирового духа связан с наиважнейшим принципом, на который указывает Гегель, а именно с преодолением чужеродности разнообразных наций, заселивших Грецию.

«Впервые этот момент преодолевается в течение первого периода греческой культуры; лишь благодаря этой чужеродности и благодаря ее преодолению развился прекрасный, свободный греческий дух» [2, с. 255].

Рабство в греческой демократии было необходимым элементом для осознания свободы, но пока еще некоторых.

Древний Рим — период возмужалости истории. Этот мир Гегель характеризует как мир суровости, зависимости и подчинения, где человек мог одновременно быть рабом для государства и деспотом для своей семьи. Тем не менее «несвободной, бездушной и бессердечной рассудочности римского мира мы обязаны возникновением и развитием положительного права» [2, с. 312]. В Риме образовалась личность, но личность формальная. «Этот внутренний мир не идет дальше; всякое дальнейшее содержание в нем исчезло» [2, с. 340]. И наконец, Римский мир, погибая, сам снял свою конечность, подготовив почву для нового возрождения духовной жизни в Христианстве. «Во Христе спасен и искуплен человек; ибо в нем познается понятие вечной истины, заключающейся в том, что сущность человека есть дух и что человек достигает истины, лишь отчуждаясь от своей конечности и предаваясь чистому самосознанию» [2, с. 347].

Германское государство — период старости духа, его полной зрелости. На этой ступени все свободны.

«Греки и римляне достигли внутренней зрелости, когда они устремились в другие страны. Наоборот, германцы начали с того, что они разлились, как поток, наводнили мир и покорили одряхлевшие и сгнившие внутри государства цивилизованных народов. Лишь тогда началось их развитие, вызванное соприкосновением с чужой культурой, чужими религией, государственным строем и законодательством. Они сформировались благодаря усвоению и преодолению чужого, и их история является скорее процессом углубления в себя и отнесения к самим себе» [2, с. 361].

Общее движение, связанное с противостоянием иному, развивалось, таким образом, последовательно. Для непосредственного сознания Востока субъективная воля выражается в вере и повиновении, а сам субъект является чем-то несущественным. Поскольку восточный мир не изменяется качественно, его изменения внутренние, цикличные, заключает Гегель, оно неумолимо погибает. Но и гибель эта не настоящая «потому что благодаря всему этому непрерывному изменению не обнаруживается никакого прогресса» [2,

с. 149]. В Персии происходит отделение от природы, благодаря чему «обнаружилась необходимость прогресса: дух открыл себя и он должен осуществлять себя» [2, с. 250]. В греческом мире сформировалась человеческая индивидуальность, которая в Римском государстве была низведена до гражданина, чья цель может быть реализована только в общей цели. Германские народы стали носителями христианского принципа, и что еще важнее царство мысли воплотилось в действительности.

«Противоположность между государством и церковью исчезает, дух находит себя в светской жизни и организует ее как органическое в себе наличное бытие. Государство уже не стоит ниже церкви и уже не подчинено ей; церковь лишается своих привилегий, и духовное начало уже не чуждо государству. Свобода нашла себе опору, свое понятие о том, как осуществить свою истину. В этом состоит цель всемирной истории» [2, с. 152].

А. Гулыга кратко охарактеризовал это изменение так:

«...солнце восходит на востоке, и человек при виде рассвета предается радости и удивлению, затем при свете дня, когда окружающие предметы обретают четкие контуры, он переходит от созерцания к деятельности, в процессе которой создается внутренний мир, внутреннее солнце. И когда вечером, на закате, он взирает на это светило, то ставит его выше, чем первое, внешнее солнце» [6, с. 154].

Каждая из четырех всемирно-исторических мировых эпох отрицает предыдущую, но, по мнению исследователей, в действительности этот момент отрицания выражен слабо [10, с. 56-64]. Скорее подобная периодизация служила и служит в настоящее время маркером определенных условий для их возникновения и гибели, определенных структурных состояний культуры «возможного и невозможного (еще-не-возможного или уже-не-возможного) [1, с. 196].

Для Гегеля гибель государств, культур и отдельных индивидуумов является необходимым условием для развития духа, поскольку смерть является началом новой жизни. Когда наступает равенство между тем, к чему дух стремится и тем, чем становится в реальности, деятельность духа прекращается, он умиротворенно смотрит на свое произведение и умирает естественной смертью. Человек умирает вследствие привычки, духовного и физического притупления. Отличие духа народа от отдельного индивидуума в том, что «так как дух народа существует как род, то отрицание себя в нем самом осуществляется в его всеобщности» [2, с. 122]. Уничтожая себя, подобно Фениксу, дух

«...выступает против самого себя, уничтожает свое наличное бытие, но, уничтожая его, он перерабатывает его, и то, что является его воплощением, становится материалом, работа над которым возвышает его до нового воплощения» [2, с. 120].

Любая культура определяет себя в отношении или даже в оппозиции к другим культурам. История показывает, что эти отношения не всегда являются отношениями равенства, но в признании абсолютной ценности свободы, в соответствии с Гегелем, наличие неравенства является ключевым моментом. Анализ Гегелем понятия культуры в исторической перспективе лишь подчеркивает тот факт, что культура как осуществление мирового духа не является отражением одной превосходящей культуры, формируется не одномоментно, а в результате длительного развертывания духа в своей потенциальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Адольфи Р.* Общности свободы. Было ли наивным доверие Гегеля гражданскому обществу? // Наследие Гегеля в истории философии и культуры: К 250-летию со дня рождения философа: сб. науч. статей. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2020. С. 187–209.
2. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Фирма, 1993. 477 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
4. *Гегель Г. В. Ф.* Философия духа. М.: Мысль, 1977. 472 с.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. 528 с.
6. *Гулыга А. В.* Гегель. М.: Молодая гвардия, 1970. 272 с.
7. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения: в шести томах. Т. 6. М.: Мысль, 1966. 743 с.
8. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высш. практ. шк. СПб.: Наука, 2003. 791 с.
9. *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с.
10. *Полищук В. И.* Субъект культуры в философии Гегеля // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 2–1. С. 162–169.
11. *Поршнев Б. Ф.* Периодизация всемирно- исторического прогресса у Гегеля и Маркса // Философские науки. 1969. № 2. С. 56–64.
12. Notes on. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's. The Phenomenology of Spirit by Anna H. [Elekstronnyj resurs] URL: https://anna099.github.io/hegel/self-consciousness.html#fn32 (дата обращения: 02.12.2024).

BIBLIOGRAPHY

1. Adol'fi R. *Obshhnosti svobody. Bylo li naivnym doverie Gegelja grazhdanskomu obshhestvu?* // Nasledie Gegelja v istorii filosofii i kul'tury: K 250-letiju so dnja rozhdenija filosofa: sb. nauch. statej. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2020. S. 187–209.
2. Gegel' G. V.F. *Lekcii po filosofii istorii*. SPb.: Firma, 1993. 477 s.
3. Gegel' G. V.F. *Fenomenologija duha*. M.: Nauka, 2000. 495 s.
4. Gegel' G. V.F. *Filosofija duha*. M.: Mysl', 1977. 472 s.

5. Gegel’ G. V.F. *Filosofija prava*. M.: Mysl’, 1990. 528 s.
6. Gulyga A. V. *Gegel’*. M.: Molodaja gvardija, 1970. 272 s.
7. Kant I. *Ideja vseobshhej istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane* // Sochinenija v shesti tomah. T. 6. M.: Mysl’, 1966. 743 s.
8. Kozhev A. *Vvedenie v chtenie Gegelja. Lekcii po Fenomenologii duha, chitavshiesja s 1933 po 1939 g*. V Vyssh. prakt. shk. SPb.: Nauka, 2003. 791 s.
9. Lukach D. *Molodoĭ Gegel’ i problemy kapitalisticheskogo obshhestva*. M.: Nauka, 1987. 616 s.
10. Polishhuk V. I. *Sub#ekt kul’tury v filosofii Gegelja* // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i juridicheskie nauki, kul’turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki. 2012. No. 2–1. S. 162–169.
11. Porshnev B. F. *Periodizacija vsemirno-istoricheskogo progressa u Gegelja i Marksa* // Filosofskie nauki. 1969. No. 2. S. 56–64.
12. Notes on. Georg Wilhelm Friedrich Hegel’s. The Phenomenology of Spirit by Anna H. [Elekstronnyj resurs] URL: https://anna099.github.io/hegel/self-consciousness.html#fn32 (data obrashhenija: 02.12.2024).

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК 322.2
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.68.66.005

В. А. Курилов[1]

ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ САТИРИЧЕСКОГО ОБРАЗА РЕЛИГИИ В ЖУРНАЛЕ «КРОКОДИЛ»: 1979–1992 ГГ.

Аннотация: *статья посвящена малоизученной теме — советской атеистической сатире эпохи «развитого социализма». Попытка разобраться с вопросом взаимодействия политико-идеологических институтов и религиозного комплекса в советский и постсоветский период отечественной истории привела российских и зарубежных исследователей к концентрации внимания на исключительно мировоззренческой стороне данной проблемы. Зачастую за рамками научного исследования остается политико-идеологический аспект, связанный с идеологическим обеспечением партийно-государственных управленческих решений. С исправлением вышеуказанного недостатка и связана актуальность данной работы. В исследовании впервые обосновывается тезис об идеологической работе КПСС (эстетическом и атеистическом воспитании) как о методе формирования общественного мнения с целью обеспечения эффективности партийно-государственного управленческого воздействия. При этом формирование атеистических убеждений, просветительская и дидактическая сторона идеологической работы КПСС и ее учреждений имели вспомогательное значение.*

Abstract: *the article is devoted to a little-studied topic — Soviet atheistic satire of the era of "developed socialism". The author analyzes the ideological function of the satirical image of religion on the example of atheistic publications of the popular Soviet magazine "Krokodil" from 1979 to 1992. Using a systematic approach, the author considers Soviet atheistic satire as an element of the system of atheistic education and the ideological work of the CPSU. The thesis is proved about the fundamental reasons for the leadership of the ruling party by the press: the implementation of managerial influence on the spiritual life of society through the publication of materials containing party assessments*

[1] **Курилов Виктор Алексеевич** — кандидат философских наук, доцент Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина (Санкт-Петербург).
Kurilov Viktor Alekseevich — Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Leningrad State University named after A. S. Pushkin (St. Petersburg).

of social reality and the necessary optics. In particular, literary and artistic periodicals were forced to engage in atheistic education of their readers. The statement is substantiated that the atheistic satire of "Krokodil" reflected the main changes in the ideological attitudes and policy of the CPSU in relation to the religious complex. The transformation of atheistic attitudes at the end of "perestroika" is explicated: there is a radical change in the value attitude towards religion of the editors of "Krokodil". From the satirical image of the "Krokodil" religion, on the wave of public sentiment, in his publications he moves to the scourging of scientific atheism and open apology for the values of church culture.

Ключевые слова: *советская сатира, журнал «Крокодил», атеистическое воспитание, атеистическая сатира, формирование общественного атеистического мнения в Советском Союзе, идеологическая работа КПСС, раскрепощение духовной жизни советского общества, «перестройка» в Советском Союзе.*

Keywords: *Soviet satire, Krokodil magazine, atheistic education, atheistic satire, the formation of public atheistic opinion in the Soviet Union, ideological work of the CPSU, emancipation of the spiritual life of Soviet society, "perestroika" in the Soviet Union.*

Вопросы, связанные с изучением конкретных форм атеистической пропаганды и атеистического воспитания посредством советских популярных периодических печатных изданий, практически не отражены в современных исследованиях. Попытка заполнить возникшую познавательную лакуну содержится в статье автора «Тема атеистического воспитания и религии на страницах журнала "Пионер": 1950–1991 гг.» [13, с. 110–116]. Данная публикация продолжает развитие этой темы.

Стоит отметить, что содержание атеистических материалов на страницах советских популярных изданий отражало развитие изменений идеологических установок отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС. Рассмотрим процесс идеологической трансформации атеистического воспитания в свою противоположность на примере тематических рубрик советского сатирического журнала «Крокодил».

В Советском Союзе вопросы религии и атеистического воспитания в эпоху «развитого социализма» были тесно переплетены с идеологической работой партийных организаций и выражали интересы партийной бюрократии.

Советские идеологические институты проводили большую воспитательную и организационную работу, которая была направлена на замещение религиозного сознания диалектико-материалистическим мировоззрением, коммунистическими убеждениями; а проявление элементов религии в быту должно было преодолеваться системой гражданских социалистических обрядов. В этом процессе переориентации общественного сознания на систему коммунистических идеалов и ценностей эстетическое воспитание занимало заметное место. Партийное руководство органами печати предполагало реализацию управленческого воздействия на духовную жизнь общества посредством публикации материалов, содержащих партийные оценки социальной действительности и необходимую оптику.

В частности, литературно-художественные периодические издания были вынуждены заниматься атеистическим воспитанием своих читателей. В этом смысле популярный в Советском Союзе сатирический журнал «Крокодил» не был исключением. На страницах «Крокодила» тема религии и атеизма занимала далеко не центральное, но в целом видное положение. Необходимо отметить, что формы и содержание атеистического воспитания существенно корректировались на протяжении всего советского периода. Развитие системы атеистического воспитания отражало конкретные политические задачи и соответствующие партийные директивы. В интересующий нас период происходит относительно медленная трансформация содержания и основного направления атеистического воспитания — от преодоления религиозного комплекса к его включению в строительство социализма. Конечно, новая установка станет очевидной только на закате «перестройки», когда радикальная ленинская политика преодоления религии начнет вытесняться обновленной «богостроительской линией партии».

Прежде всего надо сказать несколько слов о специфике воспитательной функции советского искусства, так как комическое — это эстетическая категория, а сатира — структурная модификация комического в искусстве. Эффективность эстетического воспитания заключается в возможности формировать систему ценностей индивида, минуя рациональный барьер, воздействуя преимущественно на чувства и переживания. Можно сказать, что эстетическое воздействие плохо осознается индивидом, происходит на подсознательном уровне. Следовательно, воспитание искусством обладает мощным атеистическим эффектом и при умелом использовании, могло переориентировать религиозное сознание на принятие коммунистических идеалов и ценностей. О воспитательной функции искусства очень хорошо писал известный философ культуры М. С. Каган. По его мысли в поле воздействия искусства попадает мироощущение и мировоззрение, эмоционально-чувственное и интеллектуальное отношение человека к миру. Искусство расширяет жизненный опыт человека, благодаря переживанию происходит целостное формирование личности. При этом искусство всегда имеет определенную социальную направленность, несет отпечаток убеждений художника. Далее, развивая эту мысль, М. С. Каган пишет:

> *«Именно в той мере, в какой искусство дает нам не знание фактов и объективных закономерностей, а знание значений, знание ценности бытия, знание реальных связей мира и человека, оно заставляет нас, хотим мы того или не хотим, смотреть на мир и на самих себя под определенным углом зрения, т. е. ориентирует наше ценностное отношение к миру — и эстетическое, и нравственное, и политическое. Читатель, зритель, слушатель начинают видеть мир глазами художника и относиться к жизни так, как относился к ней художник» [9, с. 285].*

Вот почему партийное руководство искусством было во многом направлено на формирование мировоззрения и убеждений художника, ведь

посредством искусства личность художника оказывала влияние на широкую аудиторию. Следовательно, умелое воспитание художника было залогом успешного формирования необходимой социально-ценностной ориентации многих советских граждан.

Комическое всегда направлено на разрушение, высмеивание идеала несоответствующего развитию общественных отношений. Именно такое целенаправленное использование комического было свойственно социалистическому искусству [19, с. 176]. Сатира как жанр искусства своим творческим острием была направлена на преодоление социально-опасных язв и негативных «пережиточных» явлений (к которым в социалистическом обществе относили и религию). Именно сатира посредством ярких художественных средств выхватывает уродливое, низменное и порочное, способствует разрушению социальной реальности не соответствующей идеалу. Поэтому жанр сатиры не получил развитие в религиозном искусстве, которое тяготеет к возвышенному и героическому.

Таким образом, эстетическое воспитание являлось звеном (подсистемой) идеологической работы КПСС, а одной из форм эстетического и атеистического воспитания был сатирический журнал «Крокодил», который обладал всеми необходимыми литературно-художественными средствами для проведения антирелигиозной пропаганды и формирования общественного мнения по отношению к религиозному комплексу.

Указанные в нашем исследовании хронологические рамки выбраны не случайно. Дело в том, что 26 апреля 1979 года выходит постановление ЦК КПСС «О дальнейшем улучшении идеологической и политико-воспитательной работы». Данное постановление нацеливало идеологические комиссии парткомов принять конкретные меры к усилению атеистического воспитания. При этом подчеркивалось главная цель идеологической работы партийных органов — формирование коммунистических убеждений у всех советских граждан. Практической реализацией этого постановления ЦК КПСС стали заниматься местные партийные организации. Разумеется, подобные партийные директивы не могли не найти свое выражение в атеистических публикациях журнала «Крокодил».

Публикации «Крокодилом» материалов о религии в интересующий нас хронологический период можно разделить на два блока: 1) критика религии во внешней политике; 2) критика религии во внутренней политике.

В первом блоке размещались публикации об антисоветской и милитаристской деятельности зарубежных политиков, которые спекулировали на религиозных чувствах верующих, использовали в политических целях своего рода религиозный популизм. На острые сатирические вилы «Крокодила» попадали «идеологические диверсии» и пропагандистская антисоветская деятельность религиозных объединений капиталистических стран; приводились примеры духовного разложения, распространения мистики и суеверий, откровенной коммерциализации руководителей религиозных организаций.

Разберем несколько наиболее интересных сатирических публикаций «Крокодила» на эти темы. В традиционной рубрике «Вокруг света и тьмы» со ссылкой на зарубежные газеты разместили сообщение о «молитве солдата», которое написал лидер чилийской хунты Аугусто Пиночет. Молитву Пиночета чилийское Военное ведомство распространяло вместе с очередным приказом о карательных акциях [6, с. 10]. Более того, в Сантьяго-де-Чили в правление чилийского диктатора горожанам стала являться богородица. На фоне солнца возникало искусственное облако, затем на облаке появлялось изображение богородицы, которая весьма грубо высказывалась по поводу распространения марксистских идей. Подобные «чудеса» дали основание Пиночету заявить: «Мой приход к власти — результат божественного провидения. И я буду править, пока всевышний желает этого...» [7, с. 9].

Интересный материал по громкому делу Сергея Антонова, который обвинялся итальянскими властями в соучастии в покушении на папу римского Иоанна Павла II, 13 мая 1981 года был помещен на страницы «Крокодила». Дело в том, что этот «болгарский след» в деле о покушении на римского понтифика привел к раздуванию целой политической кампании против стран социализма [14, с. 8–9].

Анализу отношений ЦРУ США с Исламской партией Афганистана редакция «Крокодила» посвятила целую страницу [1, с. 7]. В статье под названием «Дневник баварского христианина» изображен психологический портрет типичного функционера политической партии Христианско-социальный союз Баварии. Особенностью этого психотипа (по мнению автора) было сочетание христианства с идеями национал-социализма и ненависти к Советскому Союзу [15, с. 10–11].

Заметка «Шабаш в Барселоне» сообщала о Первом международном конгрессе ведьм, колдунов, чародеев и предсказателей будущего. На конгрессе обсуждались проблемы связи чародейства с движением за права человека, ночные полеты, предсказания будущего при помощи кристаллического шара, чайных листьев и чернильных пятен. Заседания конгресса проходили в здании, расположенном неподалеку от биржи труда, поэтому зал был заполнен безработными. Как отмечает «Крокодил» судьба безработных не прояснилась ни в кристаллическом шаре, ни даже в специально сконструированном компьютере.

Об умении «деловых людей» в США извлекать деньги из обыденного понимания христианского «вознесения» свидетельствует заметка «Потусторонний сервис», в которой рассказывается о предоставлении необычных ритуальных услуг — доставка урны с прахом в открытый космос. Конечно, такая возможность предоставлялась клиентам за приличную долларовую сумму [5, с. 13].

А вот еще один пример «религиозного чуда» в капиталистическом обществе. В местечке Раншбах (ФРГ) шестнадцатилетний слепой школьник прозрел, умывшись водой из источника. Как оказалось, у школьника была временная потеря зрения в результате травмы, о чем и сообщил пастор местной церкви. Несмотря на все это, бургомистр городка, член партии

Христианско-демократический союз herr Шертен получил от правительства «добро» на признание источника «целебным», а заодно и на строительство курортного комплекса с водолечебницей и большого отеля. «А когда нос сильных мира того обоняет дурманящий запашок прибыли, они охотно закрывают зрячие глаза на явное мошенничество» [22, с. 7], — делает вывод «Крокодил».

Сатира подобного рода должна была способствовать созданию образа неизбежного духовного разложения «общества чистогана», в котором все определяет бешеная погоня за прибылью. Религия в такой среде была частью идеологии капиталистического общества, неизбежным спутником духовного угнетения и подавления.

Наряду с темой сионизма и крестовых походов «Крокодил» уделял внимание новым религиозным движениям. Содержательное интервью взял корреспондент Владимир Цветков в Токио у Кимико Хирацуки последовательницы основателя «Истинного Света» Котамы Окады. Со слов корреспондента, Кимико Хирацуки призывала советских граждан не выступать с антиядерными выступлениями, а рай на земле понимала как слияние коммунизма с капитализмом. В заключение своего интервью Владимир Цветков делает нужные выводы: «Раньше говорили: религия — дитя невежества. В век всеобщей грамотности религия сделалась дочерью страха перед завтрашним днем, который грозит новыми бедами и опасностями» [21, с. 8–9].

В уже известной нам рубрике «Вокруг света и тьмы» рассказывается о заключении в американскую тюрьму за неуплату налогов основателя «Церкви объединения» Муна Сон Мена, который еще и прославился своими антикоммунистическими высказываниями [20, с. 6].

Одному из методов психологической войны, так называемым «идеологическим диверсиям», была посвящена статья «Душеспасатели на водах». В ней речь шла о сети религиозных морских клубов и их активной деятельности по «евангелизации моряков социалистических стран». Помимо проповедей и заброски религиозной литературы на русском языке в целлофановых мешках, предлагались и экскурсии по портовым городам. Например, в порту Нового Орлеана руководитель баптистского клуба Джон П. Вандеркук организовывал культурные мероприятия для советских моряков с целью демонстрации ярких образов американского стиля жизни. Если в портах не было стационарных религиозных клубов, то использовались миссионерские суда. В конце статьи автор, разоблачая «религиозных диверсантов», писал:

> *«Расставляют капканы для советских моряков портовые душеспасители на твердой ставке. Ясное дело, зарплату им платят не “подушно”, не за уловленные души. А то померли бы с голоду незадачливые ловцы. Потому что наши моряки посылают этих миссионеров с их книжонками — к бабушке. Не к своей, а к той, самой дальней...» [11, с. 2].*

В эпоху «холодной войны» идеологической борьбы двух социально-экономических систем религия была своего рода «полем сражения». Во внешней

политике религиозное мировоззрение привлекалось капиталистическими государствами для критики марксистско-ленинской идеологии. Если пропаганда была направлена гражданам социалистических государств, то советский марксизм критиковался с позиций религиозных учений, а не с платформы капиталистической системы ценностей. Однако религиозное надклассовое учение, по сути, маскировало ценности либерально-демократической идеологии капиталистического общества.

Перейдем ко второму блоку — материалам «Крокодила», посвященных образу религии во внутренней политике. Тут и охрана памятников старины, и кражи культового имущества, знахарство, народный фольклор, шуточные гороскопы и предсказания астрологов, «преступные деяния» Свидетелей Иеговы, узники свободы совести, комедии на религиозные сюжеты, переоценка системы ценностей и роли религии в обществе, целители в амплуа политических консультантов. Одним словом, материал очень разнообразный и довольно пестрый. Остановимся только на наиболее важных для нашего исследования сюжетах.

Теме атеистический убеждений расхитителей предметов культа посвящен фельетон «Иконокрады». Автор фельетона Н. Самохвалов обличает нерадивость прихожан старообрядческой церкви и государства при охране предметов культа, имеющих культурно-историческую ценность [17, с. 4–5].

В 1985 году «Крокодил» стал называть себя убежденным атеистом. Новая рубрика «Манна небесная» своим кредо считает публикацию материалов, направленных против религиозных предрассудков, наивного упования на всемогущество небесных сил, против бегства из мира реальности в мир иллюзий. Первый фельетон под рубрикой «Манна небесная» был посвящен бесхозяйственному отношению церковного приходского совета к памятнику архитектурной старины — таманской Покровской церкви. На вопрос специального корреспондента «Крокодила» о честности прихожан настоятель отче Михаил отвечает: «По священному писанию честных людей не существует. От себя гребут только куры, человек же гребет под себя...». Такая вот попустительская и безответственная позиция. Фельетон заканчивается неутешительным для верующих и атеистов выводом:

> *«Деньги — вот истинный бог, которому поклоняются в Таманской церкви. А в результате, как явствует из фельетона, страдают и церковь, и государство. И подобная ситуация, как нам кажется, не может оставить равнодушным ни истинно верующих, ни убежденных атеистов. Для спасения здания таманского храма должны быть приняты срочные и самые решительные меры» [3, с. 12–13].*

Кстати, в этом фельетоне уже звучит одна из основных «перестроечных» тем обновленной политики КПСС в сфере свободы совести: объединение усилий атеистов и верующих на платформе решения общих проблем.

Проблема охраны архитектурных памятников получила свое дальнейшее развитие в статье «От чего плачут стены?». «Крокодил» выяснил

неэффективность закона РСФСР «Об охране памятников» и привел примеры чудовищного безответственного отношения к памятникам церковной старины занесенных в список объектов всемирного наследия ЮНЕСКО [4, с. 3–11]. Остается отметить, что зачастую понятие бездуховности редакцией «Крокодила» распространялось как на носителей религиозного мировоззрения, так и на убежденных атеистов. И те и другие были равнодушны к судьбам памятников, имеющих культурно-историческое значение. Состояние бездуховности в определенном смысле объединяло верующих и атеистов, имело скорее идеально-объективный характер и напрямую не было связано с мировоззрением.

Сильно досталось конфликтной религиозной организации Свидетели Иеговы от «Крокодила». В статье «Боженька для узкого круга» это религиозное объединение обвиняют в призывах не служить в Советской Армии, не участвовать в борьбе за мир, не ходить на демонстрации, не участвовать в выборах и даже приписали доведение до самоубийства своих впечатлительных последователей. Свидетелей Иеговы называют эмиссарами Бруклинского центра, которые выполняют особо секретные задания, очень уж похожие на задания спецслужб: «Повсюду они пытаются создать подпольные иеговистские бюро, требуют от своих людей сведения экономического характера, карты различных районов страны». Кроме того, спецкор «Крокодила» приводит переписку времен Великой Отечественной войны Генриха Гиммлера с Эрнстом Кальтенбруннером, в которой говориться о необходимости использовать иеговистов для создания на территории России «исходной базы» эмиссаров «нового порядка» [6, с. 6–7].

Справедливости ради стоит упомянуть о фактах репрессий по отношению к Свидетелям Иеговы со стороны правительства Нацистской Германии, которые замалчивал спецкор «Крокодила».

Дело в том, что акцент на священной войне Армагеддоне и учение о «божественном суверенитете» обрекали Свидетелей Иеговы на уязвимость для критики. Не говоря уже о наличии на территории Советского Союза разветвленной сети подпольных типографий и развитого самиздата, миссионерской деятельности, контактов с Бруклинским центром советских верующими. Деятельность последователей Свидетелей Иегова была объектом повышенного внимания не только сатиры «Крокодила», но и органов государственной безопасности.

Любопытный материал был размещен в «Крокодиле» по горячим следам празднования РПЦ МП 1000-летия введения христианства на Руси. Объектом для крокодильей сатиры стал «религиозный диссидент» А. И. Огородников, с которым встречался президент США Рональд Рейган. В фельетоне Р. Бекова личность А. И. Огородникова сравнивается с Фигаро, т. е. с авантюристом, способным на волне «перестройки» прислуживать зарубежным журналистам и создавать вокруг себя ореол узника совести и мученика за веру [2, с. 6–7].

Тема исторической памяти и рационального использования памятников культуры развивается в статье «Под куполом церкви звучит тяжелый рок». Спецкор «Крокодила» полемизирует с представителями местных органов власти по поводу программного документа «Предложения по реставрации приспособлению памятников истории и культуры». Местные горисполком и облисполком одобряли использования церковных зданий для нужд Дома культуры, а псковский Спасо-Елизаровский монастырь, согласно данному документу, было предложено приспособить под спортивный комплекс. Автор статьи считает такое отношение к памятникам старины кощунственным [23, с. 6–7]. Однако непонятна до конца позиция автора, как именно использовать религиозные здания? Организовать музейный комплекс или возобновить в монастырских стенах богослужение? Несмотря на разгар «перестройки», позиция редакции «Крокодила» еще достаточно сдержанная и осторожная.

В новогоднем номере «Крокодила» за 1989 год помещено ироническое интервью с супругами астрологами П. П. Глобой и Т. М. Глобой. Астрологи составили гороскоп журнала «Крокодил» и порекомендовали ему «воздействовать на массы через воскрешение прошлого». Спецкор «Крокодила» сравнил предсказания астрологов, которые в то время разъезжали с гастролями по всему Советскому Союзу, со святочными гаданиями [12, с. 1–2].

Перестройка системы ценностей на закате советской эпохи не могла не затронуть и редакцию «Крокодила». Установочная, можно даже сказать, программная статья на тему религии и атеизма под названием «Язычество» [16, с. 4–5], опубликованная на страницах сатирического журнала в декабре 1990 года, увы, не содержала и тени иронии. Собственно говоря, «язычеством» была названа марксистско-ленинская идеология. Публицист в завуалированной форме под прикрытием критики научного атеизма, по сути, призывал к возрождению религиозных ценностей, а попутно и к реставрации капитализма. Автор «Язычества» начинает бичевания «дремучего атеизма»:

> *«Поклявшись построить атеизм в одной отдельно взятой стране, мы стали настоящими язычниками, насооружав себе гранитных, бронзовых и железобетонных идолов, окружив их соответствующими мифами и легендами и справляя у их подножий регулярные ритуальные праздники. Как-то незаметно для себя мы стали нацией идолопоклонников. Видимо, это и есть закономерный итог воинствующего атеизма».*

С тотемными верованиями связывается борьба с эксплуатацией человека человеком, классовый подход, неприятие частной собственности и рыночной экономики.

Автор памфлета разворачивает своеобразную дихотомию, противопоставляя «языческую» идеологию социализма и «истинно религиозную» церковную культуру христианства. При этом коммунистическое мировоззрение критикуется как бы с надклассовых, супранатуралистических религиозных представлений. Очень удобная позиция обличать социально-политическое учение коммунизма с вершин «божественных истин», которые по причине своей «сверхразумности»

становятся непроницаемыми для рационального критического анализа. Разумеется, обличение научного атеизма становилось предлогом для критики всего социально-политического уклада советского общества, так как это можно было осуществлять, не раскрывая свои политические убеждения.

Отрекаясь от диалектико-материалистического мировоззрения и коммунистической идеологии, автор обращается к анализу «религиозного ренессанса». Суть его такова: исторический материализм и примитивный атеизм породили своего отпрыска — примитивную религиозность, основанную на языческом сознании. Далее разворачивается авторская апологетика разумной веры: примитивная религиозность связана не просто с отсутствием знаний о христианстве, вере и церковной культуре, ее основа — нежелание приобретать эти знания, тратить душевные силы. Вроде бы речь идет только о возвращении к духовным истокам церковной культуры и отказом от «советского язычества». Но возвращение к идеалам прошлого реабилитирует и жизненный уклад, связанный с этими идеалами. В статье нет прямого восхищения ценностями капитализма, хотя и упоминается о честных предпринимателях. Кстати говоря, спецкор «Крокодила», заняв позицию поборника возвышенной церковной культуры, высокопарно пишет об обращении американского президента к Всевышнему и о связи конвертируемости американского доллара с надписью на банкнотах «На Бога уповаем». Все это простая ирония или завуалированная переориентация на иную систему ценностей и идеалов?

Критика марксистского атеизма оборачивалась критикой политической системы и основополагающих принципов социалистического общества, всех его ценностей и идеалов. Однако в период «перестройки» это делалось не с платформы либерально-демократической идеологии капитализма, а под покрывалом возрождения утраченных ценностей церковной культуры.

Хотелось бы остановиться еще на одном моменте, который связан с этим памфлетом. Ссылки на «дремучий», «примитивный» атеизм наводят на мысль о существовании иного, не дремучего атеизма. Хотя о таком «умном» атеизме автор и умалчивает или не знает о его существовании. Надо полагать, что «Крокодил» сам стал жертвой дремучего невежества, ведь высказывание министра культуры СССР Н. Н. Губенко о вере в Бога в человеке журнал назвал «помесью первобытных верований и кришнаитства» (!) Какая аргументация? Мол-де каждый благодаря такой формулировке лепит своего божка и ему поклоняется. Создается впечатление, что это редакция не «Крокодила», а антисоветского журнала «Посев». Кстати, в девизе «Посева» тоже упоминается бог: «Не в силе Бог, а в правде». Можно подумать, что журналистам непонятно, о каком человеке и Боге говорил Н. Н. Губенко. Если бы автор памфлета «Язычество» почитал бы литературу по научному атеизму, то ему стало бы ясно, что Бог в человеке — это отражение самого общественного человека, всей системы ценностей и идеалов коммунистического общества.

Заметим, что эту статью опубликовал журнал, выходящей в издательстве ЦК КПСС «Правда»: все это отнюдь не случайность. Дело в том, что с началом

«перестройки» редакции средств массовой печати выходили из-под партийного контроля (в первую очередь этот контроль осуществляли секретари парткомитетов и отделов пропаганды и агитации аппарата КПСС, Главное управление по охране государственных тайн в печати при СМ СССР). Более того: умело используя внутрипартийную борьбу, редакции газет и журналов публиковали оппозиционные материалы «демократической платформы» при этом получая финансирование из бюджета КПСС.

Подобные процессы происходили в журналах «Пионер», «Вожатый» и даже в периодических изданиях посвященных проблемам религии и атеизма. Например, журнал «Наука и религия» из опоры научно-атеистической пропаганды превратился в рупор религиозного возрождения [18, с. 485–486].

Своего рода символом уходящей советской идеологии стало интервью спецкора «Крокодила», взятое в 1992 году у Евгении Ювашевны Давиташвили, больше известной как целительница Джуна. В беседе с журналисткой массажистка-экстрасенс называет себя врачом и ученым. По сведениям «Крокодила», Джуна за полтора года пожертвовала два миллиона рублей инвалидам Киевского района города Москвы, к Новому году ста пенсионерам выдала «тринадцатую пенсию», а на Рождественской елке в Кремле вручила десять тысяч рублей ребятам-инвалидам (такими суммами Е. Ю. Давиташвили располагала в самом начале лихих 90-х). Но нас интересует больше амплуа Джуны в качестве политического консультанта. Отвечая на вопросы спецкора, «специалистка по бесконтактному массажу» называет события ГКЧП «недоразумением, порожденным злой волей». Джуна полагала, что М. С. Горбачеву надо было разглядеть в лице Б. Н. Ельцина опору и союзника (!). Более того, Б. Н. Ельцин характеризуется Джуной как человек с положительным зарядом, которому все предстоит созидать на пустом месте. Менее впечатляющая оценка была дана М. С. Горбачеву — он слабый и все разрушил. На вопрос спецкора о В. В. Жириновском Джуна разразилась целой тирадой:

> *«Сколько сейчас претендентов на престол! А критерий-то только один: что ты сделал хорошего? Я знаю, что сделал Федоров. Что сделал Сахаров. Что — Велихов. Но как можно прожить столько лет, сколько прожил Жириновский, ничего не сделать и на что-то претендовать? Но вот что опасно: призывы к бунту всегда воспринимаются народом, вернее толпой, гораздо быстрее и охотнее, чем предложения что-то сделать» [8, с. 4–5].*

В целом создается впечатление о серьезности вопросов, адресованных спецкором Е. Ю. Давиташвили, и полного отсутствия характерной «крокодиловой» иронии.

Конечно, появление подобного материала на страницах советской печати было совершенно невозможно даже в конце 80-х годов. Наступали годы аномии, методологической всеядности, анархического плюрализма, в окружении которых периодические издания выживали как могли.

В целом атеистическая сатира «Крокодила» в указанный период не содержала «попоедства» или грубых форм антирелигиозной пропаганды. Публикации по атеистическому воспитанию средствами советской сатиры были идеологически выверены, соотнесены с партийной политикой, содержали актуальные, разнообразные темы. Несмотря на отсутствие в «Крокодиле» специальной рубрики, которая была посвящена атеистическому воспитанию, сатирический образ религии по материалам журнала формировал в общественном сознании отношение к религии, с одной стороны, как пережитку прошлого, суеверию, чему-то странному, комичному и безвозвратно уходящему. С другой стороны, сатирический образ религиозного комплекса обличал воспроизводство религии в капиталистическом обществе как неизбежный продукт духовной подавленности антигуманными капиталистическими отношениями и как средство «идеологической диверсии» с целью вызвать «эрозию» идеологии советского марксизма. Атеистическая сатира «Крокодила» отразила основные изменения в идеологических установках и политике КПСС по отношению к религиозному комплексу. Однако на финише «перестройки» произошла трансформация ценностного отношения к религии редакции «Крокодила». От сатирического образа религии «Крокодил» на волне общественных настроений в своих публикациях переходит к бичеванию научного атеизма и открытой апологетике ценностей церковной культуры. Материалы, посвященные религии, пропитываются пафосом и трагическим настроением, религиозная сатира пропадает, не остается даже легкого налета иронии.

Таким образом, сатирический образ религии в журнале «Крокодил» в последние годы существования Советского Союза оборачивается в свою противоположность — трагический образ церкви как коллективной мученицы.

Перейдем к выводам. Сатирико-атеистические материалы журнала «Крокодил» были направлены на формирования идеологически заряженного образа религии в массовом сознании советского читателя. Поскольку официально публикуемая советская сатира выполняла в том числе и идеологическую функцию, а эстетическое и атеистическое воспитание были звеньями идеологической работы КПСС, то и материалы, публикуемые «Крокодилом», не могли не отражать идеологических процессов советского общества. Сущность идеологической работы (ядром которой были: секретарь, курировавший вопросы идеологии в Секретариате ЦК КПСС, аппарат ЦК КПСС, региональные отделы пропаганды и агитации парткомитетов) заключалась в формировании общественного мнения с целью обеспечения эффективности партийно-государственных управленческих решений. В частности, одной из форм формирования атеистического общественного мнения и стали сатирические публикации, посвященные религии в журнале «Крокодил».

При этом, столкнувшись с проблемой неэффективности атеистического воспитания, идеологические учреждения КПСС попытались «перестроить» атеистическую работу на включение религиозного комплекса в процесс реформирования советского социализма. Религиозное сознание доказало свою жизнеспособность в условиях советской политической системы, несмотря

на попытку форсировать процессы секуляризации и атеизиции общественного сознания посредством идеологической и организаторской работы КПСС. На волне процессов «перестройки» атеистическая пропаганда стала представлять скорее проблему для партийных идеологов, так как общественное мнение склонялось к отрицательной оценке результатов атеистической работы или индифферентному отношению к научному атеизму.

Идеологическая эволюция материалов по теме религии и атеизма в журнале «Крокодил» отразила сложные идеологические процессы трансформации формирования атеистических убеждений в апологетику религиозного сознания. Конкретный материал сатирико-атеистических публикаций «Крокодила» отразил метаморфозы религиозного и атеистического сознания в сфере идеологических отношений. Религиозно-атеистические образы, события и факты, связанные с деятельностью религиозных объединений, в сатире «Крокодила» вначале излагались и оценивались в полной зависимости от фарватера идеологической работы партаппарата, но в конце 80-гг. XX века редакционная политика «Крокодила» радикально трансформируется: атеистическая сатира перерождается в апологетику религиозного сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бекназар-Юзбашев Р.* Под опекой ЦРУ // Крокодил. 1984. № 6. С. 7.
2. *Беков Р.* Авансы и Нюансы: О нечистых попытках спекулировать на религиозных чувствах // Крокодил. 1988. № 26. С. 6–7.
3. *Витальев В.* От чего плачут стены? // Крокодил. 1986. № 32. С. 3–11.
4. *Витальев В.* Откровение отца Василия // Крокодил. 1985. № 14. С. 12–13.
5. Вокруг света и тьмы // Крокодил. 1979. № 32. С. 13.
6. *Гайкович Б.* Молитва Пиночета // Крокодил. 1979. № 8. С. 10.
7. *Горбачев В.* Пиночет и богородица // Крокодил. 1984. № 30. С. 9.
8. *Грачева Н.* Спокойно! Джуна с нами! // Крокодил. 1992. № 5. С. 4–5.
9. *Каган М.* С. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. Л.: Издательство Ленинградского университета. 1971. 766 с.
10. *Квитко Н.* Боженька для узкого круга // Крокодил. 1985. № 24. С. 6–7.
11. *Квитко Н.* Душеспасатели на водах // Крокодил. 1981. № 3. С. 2.
12. *Крошин Г.* Конец Света отменяется // Крокодил. 1989. № 36. С. 1–2.
13. *Курилов В. А.* Тема атеистического воспитания и религии на старицах журнала «Пионер»: 1950–1991 гг. // Сборник материалов XIX Свято-Троицких ежегодных международных академических чтений в Санкт-Петербурге. СПб.: РХГА, 2019. С. 110–116.
14. *Мануил Семенов*. Анатомия лжи // Крокодил. 1984. № 29. С. 8–9.
15. *Меньшиков В.* Дневник баварского христианина // Крокодил. 1986. № 16. С. 10–11.
16. *Петров Р.* Язычество // Крокодил. 1990. № 34. С. 4–5.
17. *Самохвалов Н.* Иконокрады // Крокодил. 1984. № 5. С. 4–5.
18. *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. М.: НЛО, 2021. 552 с.

19. Философско-эстетические основы метода социалистического реализма. М.: Искусство. 1983. 200 с.
20. *Флорентьев Л.* Святой за решеткой // Крокодил. 1985. № 5. С. 6.
21. *Цветков В.* «Истинный свет» в истинном свете // Крокодил. 1983. № 21. С. 8–9.
22. Чудотворный источник лжи // Крокодил. 1984. № 8. С. 7.
23. *Шабашова Т.* Под куполом церкви звучит тяжелый рок // Крокодил. 1989. № 23. С. 6–7.

BIBLIOGRAPHY

1. Beknazar-Juzbashev R. *Pod opekoj CRU* // Krokodil. 1984. No. 6. S. 7.
2. Bekov R. *Avansy i Njuansy: O nechistyh popytkah spekulirovat' na religioznyh chuvstvah* // Krokodil. 1988. No. 26. S. 6–7.
3. Vital'ev V. *Ot chego plachut steny?* // Krokodil. 1986. No. 32. S. 3–11.
4. Vital'ev V. *Otkrovenie otca Vasilija* // Krokodil. 1985. No. 14. S. 12–13.
5. Vokrug sveta i t'my // Krokodil. 1979. No. 32. S. 13.
6. Gajkovich B. *Molitva Pinocheta* // Krokodil. 1979. No. 8. S. 10.
7. Gorbachjov V. *Pinochet i bogorodica* // Krokodil. 1984. No. 30. S. 9.
8. Grachjova N. *Spokojno! Dzhuna s nami!* // Krokodil. 1992. No. 5. S. 4–5.
9. Kagan M. S. *Lekcii po marksistsko-leninskoj jestetike*. L.: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta. 1971. 766 s.
10. Kvitko N. *Bozhen'ka dlja uzkogo kruga* // Krokodil. 1985. No. 24. S. 6–7.
11. Kvitko N. *Dushespasateli na vodah* // Krokodil. 1981. No. 3. S. 2.
12. Kroshin G. *Konec Sveta otmenjaetsja* // Krokodil. 1989. No. 36. S. 1–2.
13. Kurilov V. A. *Tema ateisticheskogo vospitanija i religii na staricah zhurnala «Pioner»: 1950–1991 gg.* // Sbornik materialov HIH Svjato-Troickih ezhegodnyh mezhdunarodnyh akademicheskih chtenij v Sankt-Peterburge. SPb.: RHGA, 2019. S. 110–116.
14. Manuil Semjonov. *Anatomija lzhi* // Krokodil. 1984. No. 29. S. 8–9.
15. Men'shikov V. *Dnevnik bavarskogo hristianina* // Krokodil. 1986. No. 16. S. 10–11.
16. Petrov R. *Jazychestvo* // Krokodil. 1990. No. 34. S. 4–5.
17. Samohvalov N. *Ikonokrady* // Krokodil. 1984. No. 5. S. 4–5.
18. Smolkin V. *Svjato mesto pusto ne byvaet: istorija sovetskogo ateizma*. M.: NLO, 2021. 552 s.
19. Filosofsko-jesteticheskie osnovy metoda socialisticheskogo realizma. M.: Iskusstvo. 1983. 200 s.
20. Florent'ev L. *Svjatoj za reshjotkoj* // Krokodil. 1985. No. 5. S. 6.
21. Cvetkov V. *«Istinnyj svet» v istinnom svete* // Krokodil. 1983. No. 21. S. 8–9.
22. Chudotvornyj istochnik lzhi // Krokodil. 1984. No. 8. S. 7.
23. Shabashova T. *Pod kupolom cerkvi zvuchit tjazhjolyj rok* // Krokodil. 1989. No. 23. S. 6–7.

ТЕОРИЯ, МЕТОДОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ СОЦИОЛОГИИ

УДК 364.122.2
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.61.26.006

В. Сенчило[1]

ГОРОД И БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ: ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА ГОРОДСКОЙ КРИТИКИ

Аннотация: *настоящая статья посвящена анализу городского пространства через призму психоаналитической оптики. Основной целью исследования является выявление параллелей между структурами бессознательного и организацией городской среды, а также критика капиталистической урбанизации с опорой на концепции Зигмунда Фрейда, Жака Лакана и Ги Дебора. Методологически работа сочетает психоаналитический подход с урбанистической критикой, опираясь на концепции прибавочного наслаждения, влечения и отчуждения, а также психогеографические практики ситуационистов. Важной частью анализа становится сопоставление теории прибавочной стоимости Маркса и прибавочного наслаждения Лакана в контексте городского пространства. Основные результаты статьи демонстрируют, что современный город функционирует как структура, регулируемая механизмами желания и отчуждения. Архитектура мегаполисов превращается в элемент зрелищной экономики, а городская среда — в пространство, поддерживающее циркуляцию капитала и наслаждения. Дрейф и психогеография рассматриваются как способы выявления бессознательных механизмов городской среды, аналогичные психоаналитическим практикам работы со смысловыми разрывами. Анализ также показывает, что городская критика может выиграть от интеграции психоанализа в исследования пространства. Таким образом, статья открывает перспективу осмысления города как субъекта, чье бессознательное формируется в процессе урбанистического развития, а психоанализ может служить не только методом интерпретации, но и инструментом критической трансформации городской среды.*

Abstract: *The present article is dedicated to analyzing urban space through the lens of psychoanalytic optics. The primary objective of the study is to identify parallels between*

[1] **Сенчило Владимир** — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; sencilo.vladimir@gmail.com.
Senchilo Vladimir — PhD student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; sencilo.vladimir@gmail.com.

the structures of the unconscious and the organization of urban environments, as well as to critique capitalist urbanization based on the concepts of Sigmund Freud, Jacques Lacan, and Guy Debord. Methodologically, the work combines a psychoanalytic approach with urban critique, drawing on the concepts of surplus jouissance, drive, and alienation, as well as the psychogeographic practices of the Situationists. A key part of the analysis involves comparing Marx's theory of surplus value with Lacan's concept of surplus jouissance in the context of urban space. The main findings of the article demonstrate that the modern city functions as a structure regulated by mechanisms of desire and alienation. The architecture of megacities transforms into an element of the spectacle economy, while the urban environment becomes a space that sustains the circulation of capital and jouissance. Drift and psychogeography are examined as methods for uncovering the unconscious mechanisms of urban space, analogous to psychoanalytic practices that work with gaps in meaning. The analysis also shows that urban critique can benefit from integrating psychoanalysis into spatial studies. Thus, the article opens a perspective on understanding the city as a subject whose unconscious is shaped through urban development, and it suggests that psychoanalysis can serve not only as a method of interpretation but also as a tool for the critical transformation of urban environments.

Ключевые слова: *Психоанализ, психогеография, бессознательное, Лакан, Фрейд, Дебор, дрейф.*

Keywords: *Psychoanalysis, psychogeography, unconscious, Lacan, Freud, Debord, dérive.*

Применение психоаналитической оптики к городской критике представляет собой нетривиальный и продуктивный методологический ход, способный обогатить как психоанализ, так и современные исследования города. Зигмунд Фрейд, будучи ценителем «Вечного города», вскользь касается этой идеи. В работе «Недовольство культурой» он предлагает концептуальную фантазию о Риме как психическом существе, в котором все когда-либо существовавшие архитектурные формы и строения продолжают сосуществовать, не исчезая, а наслаиваясь друг на друга, образуя некую стратиграфию памяти города. Эта идея подчеркивает параллель между психической жизнью субъекта и пространством города: как в психическом аппарате человека сохраняются следы прошлого опыта, так и город представляет собой сложное наложение исторических пластов [9, с. 157].

Современное развитие городской критики, особенно в контексте ускоренной урбанизации и изменений городской ткани, позволяет переосмыслить эту метафору. Новые формы политических и художественных практик, связанные с ревизией городского пространства, борьбой за право на город, критикой модернистского наследия и изменением способов репрезентации городской среды, могут заново актуализировать эту фрейдовскую фантазию. Перекличка между психоаналитическим пониманием памяти и урбанистической перспективой открывает возможность рассматривать город как динамическую структуру, в которой бессознательное субъекта и бессознательное самого города взаимодействуют, формируя специфические формы коллективного опыта.

Дэвид Харви в своей книге «Город и социальная справедливость» поднимает фундаментальный методологический вопрос: каким образом осмыслять город, учитывая его двойственную природу — как социальную систему и как географическое пространство [10, с. 26]. Эти два аспекта он связывает с двумя различными режимами восприятия: социальным воображением и пространственным сознанием. Однако, по его мнению, это разделение, хотя и является аналитически полезным, по сути остается искусственным, поскольку город нельзя постигнуть, абстрагировавшись от его диалектического единства — социальной структуры и географической организации. Диалектика города у Харви проявляется прежде всего в экономическом измерении. Он рассматривает город как специфическую форму пространственной организации капитала, в которой экономическое развитие осуществляется через постоянное взаимодействие социального и пространственного измерений. Это взаимодействие становится очевидным при анализе роста городов: экономическая динамика направляет потоки капитала в городскую среду, создавая новые материальные структуры, которые, в свою очередь, изменяют социальные отношения. В этом смысле город является не только пространством жизни, но и средством производства и воспроизводства общественных отношений. Один из центральных тезисов Харви заключается в том, что «города представляют собой результат направленного перераспределения и концентрации прибавочного продукта, извлекаемого из различных сфер экономической деятельности» [10, с. 303]. Этот процесс имеет принципиальное значение, так как именно прибавочный продукт, будучи ресурсом для дальнейшего капиталистического накопления, формирует саму возможность городского роста. Концентрация прибавочного продукта в городах создает сложные системы пространственного и социального неравенства, выражающиеся в феноменах джентрификации, сегрегации и формирования элитных зон по соседству с запущенными кварталами. Харви подчеркивает, что прибавочный продукт — это не только экономическая категория, но и в том числе политическая, поскольку распределение прибавочного продукта регулируется властными отношениями и институциональными механизмами, способными либо усиливать, либо смягчать существующие противоречия. В этом контексте Харви развивает марксистскую концепцию отчуждения и прибавочной стоимости, показывая, как капитал, циркулируя в городском пространстве, изменяет его не только физически, но и социально [10, с. 285]. Город становится ареной борьбы за ресурсы, где различные группы населения вступают в конкуренцию за доступ к общественным благам, инфраструктуре и возможностям. Таким образом, урбанизация предстает не просто как результат капиталистического развития, но и как его инструмент, с помощью которого общественные отношения принимают определенную материальную форму, в свою очередь влияя на экономические и социальные процессы. Подход Харви открывает возможность критического анализа города как феномена, в котором экономические, социальные и пространственные аспекты находятся в постоянном напряжении. Понимание города через призму прибавочного продукта

позволяет не только объяснить механизмы капиталистического производства пространства, но и выявить потенциальные точки сопротивления, способные трансформировать пространство города и сделать его более справедливым.

Прибавочная стоимость, по сути, представляет собой результат отчуждения прибавочного труда, что делает этот концепт ключевым как в марксистской теории, но и находит отклик в психоанализе Жака Лакана. В контексте марксистской критики капитализма прибавочная стоимость — это та часть созданной рабочей силой стоимости, которая присваивается капиталистом. Однако Лакан начиная с 1970-х годов предлагает рассмотреть этот экономический концепт как особую форму наслаждения, названную им прибавочным наслаждением [5, с. 19]. Если в ранних семинарах Лакан активно использует понятие отчуждения, описывая его как расщепление субъекта в языке, то в более поздних работах он обращается к структуре капиталистического производства и его связи с наслаждением. В семинаре «Изнанка психоанализа» Лакан вводит прибавочное наслаждение как один из четырех агентов в своей теории дискурсов, что позволяет ему по-новому поставить вопрос о знании. В частности, он рассматривает дискурс университета как механизм, с помощью которого знание вписывается в логику капитала, а наслаждение циркулирует внутри этой структуры [5, с. 22].

Такая интерпретация университетского дискурса имеет непосредственное отношение к политическим событиям 1968 года во Франции, когда студенты вышли на улицы с требованием трансформации образовательной системы, критикуя ее за бюрократизацию и искажение знаний в пользу капиталистической системы. Неудавшаяся революция 1968 года во многом унаследовала принципы сопротивления Парижской коммуны, включая баррикадные бои и стратегию прямого действия в городском пространстве [7, с. 94]. Захват студентами университетских зданий и дальнейший захват рабочими фабрик демонстрируют, что география города играла ключевую роль в организации протестов. Пространство города стало не просто ареной политической борьбы, но и важным элементом производства революционной субъектности. В этом смысле можно рассматривать город как структурный аналог субъекта: он подвержен тем же процессам отчуждения, символизации и переформатирования в зависимости от логик господствующего дискурса.

«Общество спектакля» Ги Дебора, изданное за полгода до майских событий 1968 года, представляет собой не только критический анализ капиталистической культуры, но и манифест, призывающий к революционной практике. Дебор анализирует современную стадию развития капитализма как переход от доминирования материального производства к господству образов и представлений. Спектакль, по его мнению, это не просто совокупность визуальных медиумов, а всеохватывающая социальная структура, в которой товар приобретает форму зрелища [2, с. 94]. Революционное движение, с точки зрения Дебора, должно осознавать себя как субъект истории, способный разрушить спектакль, восстановив подлинное человеческое существование. Одной

из ключевых тем «Общества спектакля» является критика капиталистического урбанизма. В главе «Обустройство территорий» Дебор утверждает, что городская среда, будучи инструментом капиталистического управления, способствует фрагментации общества и лишению индивидов автономии. Пространственная организация городов, разделение зон на рабочие, жилые и развлекательные пространства ведет к усилению контроля и отчуждению людей от собственного опыта. Решение этой проблемы Дебор видит в психогеографии — практике освоения городского пространства через игру, случайные перемещения и подрыв привычных маршрутов. Именно через игру возможно вернуть городу смысл, утраченный в условиях капиталистического господства [2, с. 97].

Современная ситуация, к которой привело развитие городов, полностью отвечает прогнозам Ги Дебора: общество спектакля выражается непосредственно в архитектуре. Так, современный исследователь и городской критик Том Дайкхофф называет сложившуюся ситуацию «эпохой зрелища». Он указывает на архитектуру гигантских небоскребов различных форм, которые вызывают «вау-эффект». Современные знаковые здания — это не просто объекты архитектуры, но элементы зрелищной экономики. Их основная функция не столько практическая, сколько символическая. Они созданы для того, чтобы поражать, вызывать эмоции, привлекать внимание и поддерживать иллюзию динамичного, постоянно развивающегося мира. Форма таких сооружений перестает следовать функциональной необходимости и превращается в автономный элемент городской среды, задающий нормы восприятия [1, с. 17]. Архитектура превращается в товар-зрелище, подобно тому, как в обществе спектакля Дебора товар становится образом, отчужденным от своей материальной основы. Этот процесс можно рассмотреть через лакановскую оптику: подобно тому, бессознательное желание направляет восприятие, так и архитектурные объекты в зрелищной культуре вызывают желание, которое невозможно удовлетворить. Городские ландшафты все больше структурируются по принципу фантазма, навязывая субъекту воображаемую перспективу завершенности, гармонии и успеха. Однако, как и любой фантазм, этот образ всегда ускользает, заставляя субъекта снова и снова вовлекаться в бесконечный цикл потребления. В этом смысле архитектурная среда мегаполисов функционирует подобно экрану, скрывающему фундаментальное отсутствие, и в этом контексте психогеография становится попыткой прорвать эту структуру, вернуть субъекту возможность непосредственного переживания пространства. Так мы можем указать на связь тезиса Харви с идеей Лакана — современная зрелищная архитектура представляет собой сконцентрированое прибавочное наслаждения. Столкновение взгляда субъекта с современной архитектурой порождает еще больше наслаждения, запуская цикл повторения.

Связь между психоанализом и психогеографией особенно отчетливо проявляется в теориях ситуационистов, стремившихся преобразить восприятие городской среды. В этом смысле можно рассматривать опыт Дебора в ситуационистском интернационале как попытку практического переосмысления

пространства, структурно идентичному работе бессознательного в кабинете психоанализа. Ситуационисты стремились создавать события, позволяющие выявить скрытые механизмы отчуждения, тем самым возвращая субъекту утраченные формы восприятия реальности. Важную роль в этом процессе играли такие практики, как дрейф и психогеография. Дрейф можно рассматривать как спонтанное движение по городу, направленное не на достижение конечной цели, а на выявление аффективных и символических закономерностей городской среды [3, с. 20]. Группа людей, движущихся в потоке аффектов и отклоняющихся при каждом случайном воздействии, напоминает свободные ассоциации в кабинете психоаналитика. Отклонение от заранее намеченной траектории становится не только методом исследования, но и способом выражения бессознательного в городской среде. В этом смысле дрейф можно уподобить влечению, которое в концепции Лакана всегда является отклонением от заданного пути. В 20-м семинаре Лакан подчеркивает, что влечение (trieb), которое он переводит как dérive, является отклонением наслаждения от прямого курса [6, с. 134]. Таким образом, можно рассматривать дрейфующих как фигуры влечения, спонтанно проявляющиеся в городском пространстве.

В своей книге «Манхэттенский проект. Теория города» Дэвид Кишик предлагает выразительную метафору, связывающую городской опыт с внутренним миром человека. Он отмечает, что для самопознания вовсе не обязательно тратить годы на психоанализ — достаточно просто спросить человека о его восприятии родного города, а затем мысленно заменить название этого города словами «моя жизнь». Таким образом, образ города становится отражением субъективного опыта, а его структура — своеобразной картой психического пространства. Город, как и психика, хранит в себе следы прошлого, конфликты и зоны вытеснения, а его восприятие может многое рассказать о глубинных процессах субъекта [4, с. 31]. В этом контексте дрейф Дебора и психоанализ Лакана оказываются структурно схожими: если целью дрейфа является освобождение города от утилитарного позитивистского мышления, то психоанализ стремится ослабить влияние господствующих дискурсов, выявляя бессознательные структуры [5, с. 16]. Аналитический дискурс, подобно психогеографии, создает события, которые разрывают привычные смысловые связи и позволяют выявить скрытые механизмы вытесненного желания. Психоаналитический кабинет и городская среда оказываются пространствами, в которых возможно выявить бессознательное через его спонтанные проявления, следуя определенной технике. Таким образом, психогеография становится не просто методом исследования города, но и своего рода формой психоанализа городской среды. Процесс психоанализа можно представить как движение от означающего к симптому, а затем к скрытым бессознательным желаниям, лежащим в основе субъективного опыта. Аналогичным образом в городской среде психогеографические практики позволяют выявить скрытые механизмы, организующие пространство, и вывести на поверхность то, что остается незамеченным в повседневной жизни. Если в психоанализе

симптом указывает на вытесненное желание, то в урбанистическом контексте анализ городской инфраструктуры раскрывает логику организации пространства, которая формирует поведение и восприятие жителей.

Дэвид Кишик обращает внимание на этот параллелизм, подчеркивая, что даже незначительное вмешательство в городскую инфраструктуру может вызвать неожиданные последствия, нарушив привычные ритмы жизни. Он сравнивает это с психическим процессом: так же, как легкое прикосновение к плечу спящего человека способно изменить ход его сновидения или даже разбудить его, малейший сбой в функционировании городской системы может спровоцировать цепную реакцию изменений [4, с. 90]. По Кишику, инфраструктуру города можно анализировать в элементарных фрейдистских терминах, подобно тому как Фрейд в ранней топографической модели психики различает сознательное, предсознательное и бессознательное. Разобраться с устройством инфраструктуры «значит разобраться с городом как с Оно, с его скрытыми, вытесненными процессами, которые управляют жизнью, но остаются незамеченными» [4, с. 90]. Такой взгляд на городскую среду неизбежно вовлекает в обсуждение различные коллективы людей, имеющих отношение к инфраструктуре: от жителей и активистов до инженеров, архитекторов и управленцев. Если на начальном этапе психогеография функционирует преимущественно как художественная практика, направленная на выявление «симптомов города» — скрытых структур и напряжений, определяющих повседневный опыт, — то в дальнейшем она ведет к необходимости коллективного обсуждения и совместных действий. Анализируя город через психогеографическую призму, мы не просто фиксируем его невидимые механизмы, но и создаем условия для их изменения.

Этот подход находит отклик в концепции, предложенной Пабло Сендрой и Ричардом Сеннетом в их совместной работе «Проектировать беспорядок». Они вводят понятие «проектирования неопределенности» — стратегии, предполагающей, что неопределенность не является препятствием или источником хаоса, а, напротив, может быть продуктивной. Вместо того чтобы жестко фиксировать конечные формы городской среды, они предлагают работать с процессами, оставляя пространство для изменений, адаптаций и участия различных групп [8, с. 229]. Неопределенность, по их мнению, следует воспринимать как возможность, позволяющую сосредоточиться не только на результате, но и на самом процессе. Там, где люди активно вовлекаются в обсуждение и проектирование городской среды, конечный продукт становится не единственной целью. Важнейшим эффектом такого подхода оказывается сам процесс взаимодействия между жителями, представителями местного бизнеса, архитекторами, градостроителями и муниципальными структурами. Совместная работа над пространством города превращается в процесс обучения и переосмысления, в ходе которого участники приобретают новый опыт, пересматривают свои представления о городе и его возможных будущих конфигурациях.

Этот принцип во многом перекликается с психоаналитическим подходом. Как в психоанализе важен не столько конечный диагноз, сколько сам процесс выстраивания связи между означающими, позволяющий субъекту осознать свое вытесненное желание, так и в работе с городской средой ключевым оказывается не окончательное решение, а возможность сделать сам процесс открытым, рефлексивным и включающим множество точек зрения. Город, подобно психическому аппарату, не является жестко зафиксированной структурой, а постоянно находится в динамике, и его трансформация возможна лишь при активном взаимодействии между различными участниками городского процесса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дайкхофф Т.* Эпоха зрелища: Приключения в архитектуре и городе XXI века. М.: Ad Marginem, 2019. 256 с.
2. *Дебор Г.* Общество спектакля. М.: Логос, 2000. 184 с.
3. *Дебор Г.* Психогеография. М.: Ad Marginem, 2017. 120 с.
4. *Кишик Д.* Манхэттенский проект. Теория города. М.: Ad Marginem, 2023. 256 с.
5. *Лакан Ж.* Семинар. Книга XVII: Изнанка психоанализа. М.: Гнозис, 2006. 272 с.
6. *Лакан Ж.* Семинар. Книга XX: Ещё. М.: Гнозис, 2008. 176 с.
7. *Мерефилд Э.* Ги Дебор: Биография. М.: Ad Marginem, 2020. 192 с.
8. *Сеннет Р., Сендра П.* Проектировать беспорядок: Эксперименты и нарушения в городе. М.: Издательство Института Гайдара, 2021. 160 с.
9. *Фрейд З.* Недовольство культурой // Сочинения: в 10 томах. Т. 9. М.: Фирма СТД, 2007. С. 145–210.
10. *Харви Д.* Социальная справедливость и город. М.: Новое литературное обозрение, 2021. 432 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Dajkhoff T. *Jepoha zrelishha: Prikljuchenija v arhitekture i gorode XXI veka*. M.: Ad Marginem, 2019. 256 s.
2. Debor G. *Obshhestvo spektaklja*. M.: Logos, 2000. 184 s.
3. Debor G. *Psihogeografija*. M.: Ad Marginem, 2017. 120 s.
4. Kishik D. *Manhjettenskij proekt. Teorija goroda*. M.: Ad Marginem, 2023. 256 s.
5. Lakan Zh. *Seminar. Kniga XVII: Iznanka psihoanaliza*. M.: Gnozis, 2006. 272 s.
6. Lakan Zh. *Seminar. Kniga XX*: Eshhjo. M.: Gnozis, 2008. 176 s.
7. Merefild Je. *Gi Debor: Biografija*. M.: Ad Marginem, 2020. 192 s.
8. Sennet R., Sendra P. *Proektirovat' besporjadok: Jeksperimenty i narushenija v gorode*. M.: Izdatel'stvo Instituta Gajdara, 2021. 160 s.
9. Frejd Z. *Nedovol'stvo kul'turoj* // Sochinenija: v 10 tomah. T. 9. M.: Firma STD, 2007. S. 145–210.
10. Harvi D. *Social'naja spravedlivost' i gorod*. M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021. 432 s.

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ

УДК 141.319.8
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.96.57.007

А. К. Щеглов[1]

ДОСТОЙНЫЙ ТРУД В ЭПОХУ ЦИФРОВЫХ ПЛАТФОРМ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ РИСКОВ И ПРОТИВОРЕЧИЙ

Аннотация: *в статье проводится социально-философский анализ трансформации концепции достойного труда в условиях автоматизации и цифровизации экономики. Исследуется влияние технологических изменений на структуру занятости, условия труда и социальное неравенство. Особое внимание уделяется распространению неформальной занятости, платформенной работы и прекаризации труда как вызовов, ставящих под вопрос достижение достойных условий труда для значительной части населения. Анализируется, как цифровые технологии и автоматизация, с одной стороны, несут в себе потенциал для освобождения от рутинного труда, а с другой, усиливают процессы социального расслоения и отчуждения. Рассматриваются взгляды Герберта Маркузе, Пьера Бурдье и других исследователей, анализируются противоречия между экономическими реалиями и ценностями достойного труда. В статье предлагается переосмысление концепции достойного труда в условиях технологических изменений, а также предлагаются рекомендации для государственной и профсоюзной деятельности, направленные на обеспечение достойных условий труда в цифровую эпоху.*

Abstract: *the article provides a socio-philosophical analysis of the transformation of the concept of decent work in the conditions of automation and digitalization of the economy. The impact of technological changes on the structure of employment, working conditions and social inequality is studied. Particular attention is paid to the spread of informal employment, platform work and precarization of work as challenges that call*

[1] **Щеглов Алексей Константинович** — аспирант кафедры философии федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Балтийский государственный технический университет «ВОЕНМЕХ» им. Д. Ф. Устинова» (Санкт-Петербург); alex.sbt@mail.ru.

Shcheglov Alexey Konstantinovich — post-graduate student, Department of Philosophy of the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “D. F. Ustinov Baltic State Technical University VOENMEH” (Saint Petersburg); alex.sbt@mail.ru.

into question the achievement of decent working conditions for a significant part of the population. It analyzes how digital technologies and automation, on the one hand, bring with them the potential for liberation from routine work and, on the other hand, reinforce processes of social stratification and exclusion. The views of Herbert Marcuse, Pierre Bourdieu and other researchers are considered, and the contradictions between economic realities and the values of decent work are analyzed. The article proposes a rethinking of the concept of decent work in the conditions of technological change, and offers recommendations for government and trade union activities aimed at ensuring decent working conditions in the digital age.

Ключевые слова: *достойный труд, автоматизация, цифровизация, неформальная занятость, платформенная работа, прекаризация, технологическая безработица, социальное неравенство, Герберт Маркузе, Пьер Бурдье, социальная справедливость, философия труда.*

Keywords: *decent work, automation, digitalization, informal employment, platform work, precarization, technological unemployment, social inequality, Herbert Marcuse, Pierre Bourdieu, social justice, philosophy of work.*

Цифровизация и автоматизация в последние десятилетия стали ключевыми факторами, определяющими изменения в трудовых отношениях, условиях труда и социальной стратификации. Актуальность исследования концепции достойного труда в условиях автоматизации и цифровизации становится особенно явной в свете глубоких изменений, происходящих в структуре современной занятости. Эпидемия COVID-19 продемонстрировала хрупкость баланса между социальными условиями, экономическими процессами, политическими факторами и макроэкономическими событиями, определяющими контекст труда. Кризис обострил противоречия и поставил под вопрос устойчивость традиционных моделей трудовых отношений. Пандемия способствовала массовому распространению нестандартных форм занятости, таких как самозанятость, фриланс и платформенная работа. Эти формы характеризуются гибкостью, но также увеличивают степень социальной и экономической нестабильности работников.

В это статье мы поднимаем вопрос о будущем достойного труда в условиях широкомасштабной автоматизации и распространении цифровых технологий, таких как искусственный интеллект, роботы и производственные системы, а также оцениваем их влияние на концепцию достойного труда, рассматривая как теоретические основы, так и практические последствия. В связи с появлением цифровых рабочих платформ и новых форм трудовых отношений, работа на которых часто не обеспечивает достаточный доход и условия труда, мы исследуем, как трансформируется концепция достойного труда с учетом указанных тенденций. Несмотря на риторику о технологическом прогрессе, автоматизация и цифровизация, будучи встроенными в логику капитала, несут в себе потенциал для усиления социального неравенства и отчуждения от труда.

Что мы наблюдаем?

Важным явлением современного рынка труда является расширение неформальной занятости, которая остается одной из самых острых социальных проблем последних десятилетий, поскольку приводит к существенному сокращению социальных гарантий для работников и ослаблении налоговой базы государства. Неформальная занятость порождает низкую производительность труда, социальную дискриминацию и изоляцию, усиливая нестабильность и уязвимость трудовых субъектов. В России доля занятых в неформальной экономике достигает 30% [8], и, хотя такие отношения были неотъемлемой частью трудовой структуры на протяжении десятилетий, ее экспансия в разных секторах вызывает серьезные философские и социальные вопросы о будущем труда. В условиях стремительной технологической трансформации эти процессы усугубляются, ставя под вопрос достижимость достойных условий труда для значительной части общества.

Помимо неформальной занятости стоит отметить растущую роль работы на цифровых платформах (например, водители такси, рабочие складов). Такая занятость, не обладающая многими из основных атрибутов достойного труда, например, стабильность, безопасность, адекватную оплату, льготы, социальную и правовую защиту, стала значительной частью рынка труда. Нестабильная (прекарная) работа включает в себя неопределенные условия труда и непредсказуемую продолжительность работы в сочетании с ограниченными правами, не позволяющими работникам выступать за организационные и социальные изменения. Неолиберальная политика, с ее дискурсом об индивидуальной ответственности, имплицитно легитимирует эрозию трудовых гарантий и усиление прекарности как неизбежные следствия влияния рыночных сил.

Международная Организация Труда (МОТ) активно пропагандирует концепцию достойного труда как важный элемент стратегии преодоления кризиса, противопоставляя его феномену прекарности. Согласно определению, приведенному в отчете трудового подразделения МОТ, прекаризация охватывает работников, находящихся в условиях нестабильной занятости, которые страдают от недостатков во всех аспектах трудовой деятельности: от безопасности и предсказуемости до здоровья, оплаты труда, льгот и доступа к социальному обеспечению [7]. Эта концепция прекарности подчеркивает разрыв между стабильным трудом и условиями, в которых труд становится непостоянным, низкокачественным и опасным. Иными словами, «прекарный труд является противоположностью достойного труда» [8], поскольку подвергает работников опасным условиям труда, обеспечивает низкую заработную плату и ограничивает возможности работников отстаивать и получать гарантии на рабочем месте.

Несмотря на растущий интерес к этой теме, рынок труда продолжает оставаться в фокусе внимания преимущественно экономистов и социологов, однако философские, психологические, этические и другие аспекты,

касающиеся проблем форм занятости и качества труда, остаются в значительной степени недооцененными и недостаточно проработанными. В действительности «проблема неформальной занятости является не столько экономической, сколько морально-нравственной, социальной, психологической, политической» [2], что обусловливает необходимость комплексного и многогранного анализа данного феномена в контексте его воздействия на социальную структуру и культурные основания труда в условиях современной эпохи автоматизации и цифровизации.

В условиях современных социально-экономических изменений новой концептуальной рамкой для осмысления трудовых отношений должна стать концепция *достойного* труда. Именно она отражает широкие и разнообразные аспекты, связанные с работой. В совместной публикации МОТ и Международного института трудовых исследований «Философские и духовные перспективы достойного труда» утверждается, что достойный труд может стать основой для формирования транснациональной этики. Это, по мнению авторов, представляет собой «глобальную этику», которая связывает различные религиозные, духовные и этические традиции, предлагая «герменевтические ключи», позволяющие осуществлять переход между различными системами этических дискурсов и ценностей. Важно подчеркнуть, что труд должен приносить не только материальное удовлетворение, но и быть источником личного достоинства работника, при этом люди не должны становиться «подчиненными работе или капиталу» [5].

Достоинство, которое тесно связано с личной идентичностью и социальным статусом, представляет собой фундаментальный аспект, утраченный многими работниками в условиях нынешней нестабильности. В мире, где труд утратил свою стабильность и предсказуемость, работники оказываются вынуждены существовать в состоянии постоянной неопределенности. И в этих условиях труд перестает быть выражением личной ценности и социальной признанности, превращаясь в ежедневную борьбу за выживание, где само достоинство личности становится под угрозой.

Индивидуальный опыт работника, будучи предметом пристального внимания психологических изысканий, оказывается лишь фрагментом более обширной социальной реальности, исследуемой социологией труда. Критическая психология, стремясь преодолеть эту фрагментарность, предлагает рассмотреть феномен «достойного труда» в рамках сложной социо-экономической диалектики, определяя «социально обусловленное стремление к достойной работе <...> как противоядие от нестабильной работы» [9]. Однако существующие подходы, несмотря на их инновационность, пока не в полной мере раскрывают коллективную сущность достойного труда, оставляя в тени такие фундаментальные аспекты, как свобода объединений и социальный диалог [13].

Современный субъект социальной реальности, будучи продуктом глубоко интегрированного информационного воздействия со стороны различных

социальных институтов (в первую очередь — работодателей, а также других структур, формирующих общественные отношения), нередко редуцирует понятие «достойного труда» лишь к его экономическим характеристикам. В условиях преобладания экономической логики самоидентификации, когда личная ценность человека определяется через его трудовой доход и рыночную продуктивность, происходит нивелирование иных, не менее значимых форм труда. Это, в свою очередь, приводит к утрате многогранности восприятия труда как социального и культурного феномена, а также сокращает возможности для полноценной реализации личности в различных сферах трудовой деятельности. Не углубляясь в дискуссии о природе трудовых категорий, в настоящей статье целесообразно обратиться к определению Д. Н. Ядранского, который утверждает, что «"достойным" в социально-философском смысле» может считаться «труд, независимо от его формы и размеров вознаграждения, который не только обеспечивает возможность человеку к иным (кроме единственного) формам трудовой активности, при этом позволяя ему объективно соотносить уровень своих достижений в каждом из видов трудовой деятельности[1]» [6].

РОЛЬ АВТОМАТИЗАЦИИ

Автоматизация, а позднее — цифровизация труда представляют собой сложный и многогранный процесс, который в значительной степени изменяет структуру занятости и условия труда. Немецко-американский философ Герберт Маркузе (1898–1979), исследуя проблемы отчуждения и угнетения в контексте технологической модернизации и развития индустриального общества, подчеркивал двойственную роль автоматизации в трудовой сфере. С одной стороны, эти процессы могут порождать угрозы, связанные с эксплуатацией и отчуждением труда. Несмотря на то что автоматизация облегчает труд в физическом смысле, увеличение скорости и несвязанности трудовых операций усиливает «изматывающее, отупляющее, нечеловеческое порабощение рабочего, который теперь расходует не столько свою физическую, сколько психическую и умственную энергию» [4]. Технологическая рациональность укрепляет иерархическую систему доминирования и эксплуатации в капиталистическом обществе. Однако, с другой стороны, Маркузе указывал, что автоматизация создает предпосылки для освобождения человека от порабощающего труда. Полная автоматизация производства разрывает цепи, привязывающие человека к машине как механизму его подавления. Она высвобождает свободное

[1] Автор выделяет выделяет три ключевые формы активностей современного труда:
1) труд производственный (созидательный) — деятельность, выполняемая, как правило в рамках трудового договора за соответствующее вознаграждение;
2) труд воспроизводственный — деятельность, связанная с развитием личностного потенциала и рождением и воспитанием замещающего поколения;
3) труд творческий — деятельность, не имеющая прямого вознаграждения и выполняемая в инициативном порядке.

время и открывает возможности для развития нового, свободного человеческого существования, где частное и социальное будут самоопределяться. Таким образом, технологии обладают потенциалом стать основой для исторического перехода к новой, более гуманной цивилизации.

Следуя идеям Маркузе, можно заключить, что автоматизация и цифровые технологии обладают двояким потенциалом в отношении достойного труда. Они одновременно порождают угрозы стигматизации и прекаризации труда, но также несут в себе освободительные возможности для более творческой, разносторонней и гуманной трудовой деятельности. Какая из этих тенденций возобладает, зависит от того, как общество сможет использовать достижения научно-технического прогресса — для дальнейшей эксплуатации и отчуждения или же для раскрытия творческого потенциала личности.

Рассматривая процесс в историческом контексте, мы видим, что промышленная революция, являясь важным этапом в историческом развитии общества, значительно изменила структуру труда и социальные отношения в сфере производства. Эволюция трудовых отношений является следствием развития технологий, и «точно так же, как изучение британской текстильной фабрики начала XIX века необходимо для понимания последствий промышленной революции, как изучение работы американских автозаводов начала XX века обязательно для понимания последствий фордистской производственной системы, так и анализ работы в Кремниевой долине на рубеже столетий позволяет понять то, как информационная революция глобально меняет характер труда и рабочего места» [9]. Промышленная революция разрушила эгалитарный идеал самоуправления, который был характерен для доиндустриальных форм труда, где существовала прямая связь между производителем и продуктом труда. Экономия на масштабе, ставшая возможной благодаря механизации, привела к упадку экономики мелких собственников и сокращению возможностей для самозанятости, что постепенно продолжало усиливаться в XIX веке. В доиндустриальных мастерских труд мастеров и подмастерьев был интегрирован и иерархичен, но в то же время характеризовался тесным сотрудничеством, обучением и взаимной поддержкой. Однако с приходом промышленного производства появилась глубокая пропасть между работодателями и наемными рабочими, труд которых стал все более специализированным и разделенным. Умственный труд был отделен от физического, что не только усилило социальное расслоение, но и ухудшило условия труда: рабочий день удлинялся, заработная плата становилась минимальной, а перспективы карьерного роста — ограниченными. Этот процесс отражал собой не только экономическую трансформацию, но и изменение социальных и моральных основ труда. Мы сможем наглядно увидеть неуклонную «атомизацию» работника, которая достигла своего зенита в таких компаниях, как Uber и многих других [13, с. 176].

Информационная революция усилила процессы разделения труда. Современные формы работы ставят под сомнение традиционные трудовые

отношения и коренным образом трансформируют природу самого трудового процесса. Фрагментация рабочего пространства на отдельные задачи, которые могут быть проданы на аукционе тому, кто предложит наименьшую цену, как это происходит в случае с микроработой, является ярким проявлением «радикального углубления» разделения труда, присущего тейлоризму и фордизму. «Экономика по требованию» кардинально меняет наши взаимоотношения с работой и общественной структурой, в которую она встроена [5]. Вместо того чтобы труд выступал как целостный процесс, он распадается на множество фрагментов, каждый из которых можно приобретать и продавать на аукционе. Профессиональная деятельность рассекается на точные задания и конкретные проекты, которые затем выносятся в виртуальное облако готовых исполнителей, расположенных в любой стране мира. Этот процесс не только размывает границы трудовых рынков, расширяя их до глобальных масштабов, но и превращает труд в объект жестокой конкуренции, где работники вынуждены соревноваться друг с другом за мизерные ставки. Такая глобальная конкуренция за трудовые ресурсы приводит к «гонке на понижение» в сфере заработной платы и качества условий труда, что «прямо подрывает принципы достойного труда» [12, с. 117].

Автор книги «Смерть Homo Economicus: Работа, долги и миф о бесконечном накоплении» Питер Флеминг противопоставляет стабильную занятость, где платили за «доступность» на работе в течение определенного периода времени, современным формам труда, где преобладает оплата только за точно измеренное микро-количество работы — называя это просто новейшим способом обмануть рабочего. Например, водители-экспедиторы получают оплату только за каждую доставленную посылку, без больничных или других льгот. Автор безжалостно расширяет эту логику: зачем платить бармену за какое-либо время, кроме тех точных секунд, когда она наливает напиток?..

> *«Некоторые превозносят эти платформенные предприятия как передовые технологические инновации со всеми сопутствующими приложениями. Но в основном они представляют собой форму социального регресса, особенно в плане экономической эксплуатации и повсеместного бесправия рабочей силы» [13, с. 32].*

Трудовые отношения в развитых постиндустриальных демократиях становятся все более нестабильными и неопределенными, поскольку «риски, связанные с трудовой деятельностью, все чаще возлагаются не на работодателей и государственные институты, а на самих работников» [15]. Флеминг утверждает, что нормализация феномена массовой самозанятости, бизнес-моделей по требованию, фриланса и «атомизации» рабочей силы, основанная на идее о том, что люди в конечном итоге сами ответственны за свою экономическую судьбу, может привести к совершенно противоположному результату.

«Вместо того чтобы стать свободнее и богаче, люди с человеческим капиталом с такой же вероятностью погрязнут в долгах, будут чувствовать себя незащищенными и окажутся под властью авторитарных систем управления» [13, с. 207].

СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ

Действительно, в современных условиях мы наблюдаем две тенденции. Интеграция технологий на рабочем месте представляет как возможности, так и проблемы для поддержания стандартов достойного труда. С одной стороны, несмотря на угрозу социальной защищенности многих работников, мы вынуждены признать, что рыночные производственные отношения, являясь всеобщей, закономерной и оптимальной формой саморазвития общественного производства, обеспечивают наиболее благоприятные условия для развития и реализации экономической инициативы и предпринимательской активности личности; стимулируют возникновение новых видов труда, форм трудовых отношений, формирующее воздействуют на диалектику формального и неформального в трудовых отношениях, на соотношение позитивных и негативных сторон в структуре неформальных трудовых отношений в трансформирующемся обществе. Устраняя, выбраковывая экономически неэффективные и утверждая наиболее жизнеспособные формы трудовых отношений, конкурентная среда обеспечивает эффективное развитие производства, максимально полное удовлетворение возрастающих потребностей [3].

С другой стороны, автоматизация и цифровизация упрощают и даже исключают рутинный труд в некоторых секторах, что ведет к технологической безработице и нестабильной занятости (фриланс, краткосрочные контракты, работа на цифровых платформах), что увеличивает стратификацию и поляризацию рынка труда. Сегодня сложные технологии «прокладывают путь для процветания миллионов паршивых работ, и миллионы людей низводятся до недостойного статуса суб-автоматов» [13, с. 126]. Социальное неравенство усиливается, так как появляется разделение между работниками с высокой квалификацией, работающими с новыми технологиями, и низкоквалифицированными, которые теряют свои рабочие места. Анализируя зарплаты россиян по профессиям и возрасту, заметна «пропасть между молодыми и богатыми IT и основной группой работающих. Расстояние между ними примерно такое же, как между основной группой — и уборщиками» [14]. Возникает явное разделение между работниками, обладающими «цифровым капиталом» (владение знаниями и навыками работы с цифровыми технологиями), и теми, кто лишен доступа к обучению и необходимым ресурсам для работы в технологическом секторе.

Но даже те, кому повезло сохранить свое рабочее место, не могут чувствовать себя в безопасности, поскольку «резервная армия труда» создает угрозу для рабочих мест отдельных людей, если они не достигают уровня производительности или сопротивляются требованиям структуры (экономики,

работодателя и т. —д.) Французский философ Пьер Бурдье (1930–2002), будучи одним из первых, кто ввел термин Прекариат в научный оборот, показывает на индивидуальном уровне, что в рамках постоянного давления автоматизации «люди могут не осознавать, что их достоинство или благополучие подвергается сомнению или ущемляется», и принимают худшие условия труда. Информационные технологии, требующие от всех наемных работников переподготовки и сохраняющие эквивалент школьных тестов на предприятии, усиливают чувство незащищенности и недостойности, намеренно поощряемое иерархией. Как резюмирует Бурдье, конечной основой этого экономического порядка, выставляемого под знаменем индивидуальной свободы, является структурное насилие безработицы, небезопасной занятости и страха, вызванного угрозой потери работы [11].

Концепция достойного труда, разработанная Международной организацией труда (МОТ), традиционно фокусировалась на таких аспектах, как:

- Свобода выбора занятости: отсутствие принудительного труда.
- Справедливая оплата: заработная плата, обеспечивающая достойный уровень жизни.
- Безопасные условия труда: защита от производственных травм и заболеваний.
- Социальная защита: доступ к медицинскому страхованию, пенсиям и т. д.
- Социальный диалог: возможность для работников участвовать в принятии решений, затрагивающих их интересы [7].

Однако, автоматизация и цифровизация вносят значительные коррективы в эти традиционные представления, порождая новые вызовы и, как следствие, трансформируя саму концепцию достойного труда:

1. Трансформация понятия «работа»

Смещение фокуса с «работы» на «деятельность»: в условиях автоматизации и цифровизации все больше внимания уделяется «деятельности» как таковой, а не конкретному рабочему месту. Это означает, что необходимо пересмотреть подходы к переподготовке и развитию навыков, чтобы люди могли адаптироваться к меняющимся условиям [5, с. 125].

2. Появляются новые формы занятости

Появление «экономики по требованию» и платформенной занятости изменило представление о стабильной работе. Цифровые платформы приводят к распространению временной, проектной и удаленной работы, что ставит под сомнение такие аспекты достойного труда, как стабильность занятости, социальные гарантии и коллективные права.

3. Расширение критериев достойного труда

В условиях автоматизации и цифровизации критерии достойной работы перестали ограничиваться только вопросами заработной платы и условий труда. Гораздо более важными становятся такие аспекты, как гибкость

рабочего времени, возможность удаленной работы, доступ к обучению и повышению квалификации, а также баланс между работой и личной жизнью. Эти изменения связаны с тем, что цифровизация создает новые формы труда, такие как фриланс и платформенная занятость, которые требуют иных подходов к определению достойного труда. Автоматизация привела к изменению условий труда, где важным становится не просто наличие работы, но и ее качество. Цифровизация может улучшить или ухудшить эти аспекты.

4. Поляризация рынка труда

С ростом спроса на высококвалифицированных специалистов и сокращением рабочих мест для низкоквалифицированных работников происходит усиление неравенства доходов и возможностей. Это порождает вопрос, как обеспечить достойный труд для тех, кто не обладает необходимыми навыками для работы в цифровой экономике.

Таким образом, концепция достойного труда в условиях автоматизации и цифровизации претерпевает значительные изменения. Рассмотренные выше процессы отражают более широкий социальный и экономический контекст, в котором технологические инновации влияют на рынок труда, требуя переосмысления того, что мы считаем «достойной работой» в XXI веке.

В контексте научной и государственной деятельности, направленной на развитие достойного труда в России, это требует:

- Пересмотра существующих трудовых отношений и нормативно-правовой базы. Профсоюзная деятельность и развитие социального партнерства становятся краеугольным камнем социальной структуры нового общества. В условиях цифровизации и автоматизации важно, чтобы профсоюзы не только защищали традиционные трудовые права, но и выступали активными участниками процесса формирования новых форм взаимодействия между трудом и капиталом. Это можно интерпретировать через призму социальной философии, где труд является не только экономической деятельностью, но и социальной категорией, ориентированной на развитие коллективного блага.
- Разработки новых форм социальной защиты и поддержки для работников, столкнувшихся с изменениями на рынке труда. Гибкость государственной политики по отношению к неформальным трудовым отношениям должна основываться на понимании сложности и многогранности этих отношений. Важно не только применять санкции за нарушение трудовых прав, но и стимулировать создание новых форм трудовой организации, которые соответствуют вызовам цифровой и автоматизированной экономики.
- Инвестиций в образование и переподготовку, чтобы обеспечить соответствие навыков требованиям цифровой экономики. Инвестиции в образование и переподготовку, требуемые для адаптации к цифровой экономике, выступают не только экономическим императивом,

но и условием формирования достойного труда, расширяя горизонты самореализации и снижая риск отчуждения в условиях технологических изменений.

- Этического обсуждения вопросов, связанных с использованием алгоритмов в управлении персоналом и сбором данных о работниках. Преодоление социального неравенства и бедности необходимо рассматривать не только как экономическую, но и как этическую задачу. Для философии достойного труда это представляет собой утверждение прав каждого человека на равные условия и возможности для полноценного участия в социальной и экономической жизни. Формирование сильного среднего класса как социалистической в своей сути идеи воплощает в себе стремление к социальной гармонии и балансу интересов разных слоев населения, что неизменно ведет к укреплению социальной солидарности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В контексте современных вызовов, вызванных автоматизацией и цифровизацией, концепция достойного труда требует тщательного осмысления и пересмотра в свете философских принципов социальной справедливости, человеческого достоинства и общественного прогресса. Будущие исследования должны продолжать изучать, как достойная работа может быть переопределена и реализована в различных контекстах для повышения индивидуального и общественного благосостояния. Признание того факта, что «дискурс достойного труда представляет собой противоречивый ансамбль конкурирующих экономических представлений» [12, с. 39], никоим образом не означает его отрицания. Напротив, это вызов к дальнейшим исследованиям, направленным на более глубокое понимание онтологических основ достойного труда и разработку новых методологических инструментов для его измерения и распространения среди трудящихся во всем мире. Задача состоит в том, чтобы достичь более адекватного осмысления этой фундаментальной ценности в современном обществе.

Таким образом, вызовы, стоящие перед концепцией достойного труда в условиях автоматизации и цифровизации, требуют нового философского подхода, в котором социальные и экономические преобразования будут взаимно поддерживать друг друга. Эти преобразования должны быть направлены на создание общества, где труд каждого индивида оценивается не только с точки зрения производительности, но и через призму человеческого достоинства, социальной справедливости и солидарности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белов Е. А.* Неформальная занятость населения в социально-философском измерении // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2020. № 6. С. 111–119.

2. *Кубишин Е. С.* Неформальная занятость в современной России: прежние проблемы и новые реалии // Уровень жизни населения регионов России. 2022. Т. 18. № 4. С. 521–534.
3. *Латыпова Г. С.* Неформальные трудовые отношения: социально-философский анализ: дис. ... канд. филос. наук. Уфа: Башкир. гос. ун-т, 2011. 189 с.
4. *Патырбаева К. В.* Особенности современной формы труда и работник нового типа: дис. ... канд. филос. наук. Пермь: Перм. гос. ун-т, 2009. 251 с.
5. *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. М.: Эксмо, 2020. 208 с.
6. *Ядранский Д. Н.* Концепт «достойный труд» в парадигме социально-философского анализа // Достойный труд — основа стабильного общества: Сб. материалов XIII Междунар. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 26–30 окт. 2021 г. / Урал. гос. экон. ун-т. Екатеринбург, 2021. С. 42–45.
7. ACTRAV. From Precarious Work to Decent Work: Outcome Document to the Workers' Symposium on Policies and Regulations to Combat Precarious Employment. Geneva: International Labour Organisation, 2012.
8. Allan B. A., Autin K. L., Wilkins-Yel K. G. *Precarious work in the 21st century: A psychological perspective* // Journal of Vocational Behavior. 2021. Vol. 126. P. 103491.
9. Benner C. *Labor in the Network Society: Lessons from Silicon Valley* // The Network Society: A Cross-cultural Perspective / Ed. by M. Castells. Cheltenham: Edward Elgar, 2004. Pp. 174–197.
10. Blustein D. L., Olle C., Connors-Kellgren A., Diamonti A. J. *Decent Work: A Psychological Perspective* // Frontiers in Psychology. 2016. Vol. 7. P. 407. DOI: 10.3389/fpsyg.2016.00407.
11. Bourdieu P. *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*. Cambridge: Polity Press, 1998. 128 p.
12. Decent work: Opportunities and challenges / Ed. by F. Christie, M. Antoniadou, K. Albertson, M. Crowder. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2021. 168 p.
13. Fleming P. *The Death of Homo Economicus: Work, Debt and the Myth of Endless Accumulation*. London: Pluto Press, 2017. 240 p.
14. Gig-платформа «Jobs.gizh.ru» [Электронный ресурс]. URL: https://jobs.gizh.ru/ (дата обращения: 17.12.2024).
15. Kalleberg A. L. *Precarious Lives: Job Insecurity and Well-Being in Rich Democracies*. New York: Wiley, 2018. 256 p.
16. Raise K. *Conflicting Values: Dialogue of Cultures on Decent Work* // Philosophical and Spiritual Perspectives on Decent Work / Ed. by D. Peccoud. Geneva: International Labour Organisation, 2004. P. 3–18.

BIBLIOGRAPHY

1. Belov E. A. *Neformal'naja zanjatost' naselenija v social'no-filosofskom izmerenii* // Intellekt. Innovacii. Investicii. 2020. № 6. S. 111–119.

2. Kubishin E. S. *Neformal'naja zanjatost' v sovremennoj Rossii: prezhnie problemy i novye realii* // Uroven' zhizni naselenija regionov Rossii. 2022. T. 18. № 4. S. 521–534.
3. Latypova G. S. *Neformal'nye trudovye otnoshenija: social'no-filosofskij analiz:* dis. ... kand. filos. nauk. Ufa: Bashkir. gos. un-t, 2011. 189 **s.**
4. Patyrbaeva K. V. *Osobennosti sovremennoj formy truda i rabotnik novogo tipa*: dis. ... kand. filos. nauk. Perm': Perm. gos. un-t, 2009. 251 **s.**
5. Shvab K. *Chetvertaja promyshlennaja revoljucija*. M.: Jeksmo, 2020. 208 **s.**
6. Jadranskij D. N. *Koncept «dostojnyj trud» v paradigme social'no-filosofskogo analiza* // Dostojnyj trud — osnova stabil'nogo obshhestva: Sb. materialov XIII Mezhdunar. nauch.-prakt. konf., Ekaterinburg, 26–30 okt. 2021 **g.** / Ural. gos. jekon. un-t. Ekaterinburg, 2021. S. 42–45.
7. ACTRAV. From Precarious Work to Decent Work: Outcome Document to the Workers' Symposium on Policies and Regulations to Combat Precarious Employment. Geneva: International Labour Organisation, 2012.
8. Allan B. A., Autin K. L., Wilkins-Yel K. G. *Precarious work in the 21st century: A psychological perspective* // Journal of Vocational Behavior. 2021. Vol. 126. P. 103491.
9. Benner C. *Labor in the Network Society: Lessons from Silicon Valley* // The Network Society: A Cross-cultural Perspective / Ed. by M. Castells. Cheltenham: Edward Elgar, 2004. Pp. 174–197.
10. Blustein D. L., Olle C., Connors-Kellgren A., Diamonti A. J. *Decent Work: A Psychological Perspective* // Frontiers in Psychology. 2016. Vol. 7. P. 407. DOI: 10.3389/fpsyg.2016.00407.
11. Bourdieu P. *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*. Cambridge: Polity Press, 1998. 128 p.
12. Decent work: Opportunities and challenges / Ed. by F. Christie, M. Antoniadou, K. Albertson, M. Crowder. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2021. 168 p.
13. Fleming P. *The Death of Homo Economicus: Work, Debt and the Myth of Endless Accumulation*. London: Pluto Press, 2017. 240 p.
14. Gig-platforma «Jobs.gizh.ru» [Jelektronnyj resurs]. URL: https://jobs.gizh.ru/ (data obrashhenija: 17.12.2024).
15. Kalleberg A. L. *Precarious Lives: Job Insecurity and Well-Being in Rich Democracies*. New York: Wiley, 2018. 256 p.
16. Raise K. *Conflicting Values: Dialogue of Cultures on Decent Work* // Philosophical and Spiritual Perspectives on Decent Work / Ed. by D. Peccoud. Geneva: International Labour Organisation, 2004. P. 3–18.

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 316.723
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.75.99.008

Н. В. Крестиненко[1]

ВИДЫ ПЕРФОМАНСА В СЕТЕВОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. *Статья представляет собой исследование различных видов перформанса в контексте сетевой культуры. Ставится цель исследовать трансформацию культуры под влиянием стремительно развивающихся информационных технологий, таких как искусственный интеллект, виртуальная реальность и интернет. Анализируются различные виды перфоманса, которые становятся неотъемлемой частью сетевой культуры, рассматриваемой как новый культурно-исторический тип, пришедший на смену традиционным и креативным формам культуры. Постулируется тезис о том, что в настоящее время перфомансы как особый вид искусства обретают новые формы и смыслы в контексте интернета и социальных сетей. Исследование включает анализ социального контекста, типологии перфомансов и их восприятия публикой. Исследование показало, что перформанс в сетевой культуре — это не просто новый вид искусства, но и отражение меняющегося социального контекста. Перформанс служит мощным инструментом самовыражения и активного участия в социальных процессах, а также важным средством коммуникации между художниками и их аудиторией. Понимание и изучение перформанса в сетевой культуре остается актуальной задачей для исследователей современного искусства.*

Abstract. *The article is devoted to the study of types of performance in online culture. The author substantiates the relevance and significance of the research topic. In this article, the author examines the transformation of culture under the influence of rapidly developing information technologies such as artificial intelligence, virtual reality and the global Internet. The article analyzes various types of performance that are becoming an integral part of online culture, considered as a new cultural and historical type that has replaced traditional and creative forms of culture. It is postulated that nowadays, as a special kind of art, performances are taking on new forms and meanings in the context of the Internet and social networks. The research includes an analysis of the social context,*

[1] **Крестиненко Нина Вячеславовна** — ассистент кафедры теории и истории культуры, РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург); krestinenko@bk.ru.
Krestinenko Nina Vyacheslavavna — Assistant Professor of the Department of Theory and History of Culture, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University (Saint Petersburg); krestinenko@bk.ru.

the typology of performances and their perception by the public. The study revealed that performance in online culture is not just a reinterpreted art form, but also a reflection of the changing social landscape. It serves as a powerful tool for self-expression and active participation in social processes, as well as an important means of communication between artists and their audience. Understanding and studying performance in a network context remains an urgent task for researchers of contemporary art. The article highlights the importance of further research and analysis, which will help to better understand how performances can continue to transform and influence society in the age of digitalization.

Ключевые слова: перфоманс*, сетевая культура, автор, глобальная сеть, традиция, инновация, Интернет, экзистенциальные ценности, цифровое искусство, социальные сети, взаимодействие, современное искусство.*

Keywords: *performance, online culture, author, global network, tradition, innovation, Internet, existential values, digital art, social networks, interaction, contemporary art.*

Сетевая культура изменила способ художественного самовыражения, придавая особое значение перформансам, которые теперь могут существовать в пределах цифрового пространства, где перфоманс часто выходит за рамки традиционного искусства, сливаясь с повседневной жизнью. Ключевая особенность перфоманса в сетевой культуре заключается в использовании технологий в качестве инструментов создания артефактов и в трансформации их восприятия самой аудиторией. Сетевой перформанс открывает новые горизонты для исследовательской деятельности, а сетевая культура все чаще рассматривается как новый культурно-исторический тип, пришедший на смену традиционной и креативной культуре, который формирует новые способы взаимодействия между исполнителем и зрителем, создавая пространство для творческих экспериментов [5]. Это явление заслуживает пристального внимания, так как оно отражает изменения в культуре и сознании современного общества, существенно изменившегося благодаря информационным технологиям.

Таким образом, перформанс, как вид искусства, который всегда был сосредоточен на процессе, временности и вовлеченности зрителя, с развитием цифровых технологий претерпел существенные изменения, обретая новые качества: гибридность, мультимедийность и сетевую интерактивность.

Современные исследователи отмечают, что сетевой перформанс выходит за рамки художественной практики, становясь не только способом взаимодействия с обществом, но и политическим инструментом, а также средством самовыражения в контексте культуры двадцать первого века.

Так, Н. В. Крестиненко акцентирует внимание на изменении традиционных границ искусства в условиях сетевой культуры. По ее мнению, сетевой перформанс характеризуется не только интерактивностью, но и децентрализацией авторства, поскольку зритель может становиться соучастником художественного процесса [3, 4]. В свою очередь, И. И. Докучаев очень точно

указывает, что интернет и цифровые медиа не просто расширяют горизонты традиционного искусства, но и полностью трансформируют его [1]. Ученый обращает внимание на вопросы авторства и идентичности в контексте сетевой культуры. В цифровом пространстве границы между автором и зрителем размываются, создавая множественные формы коллаборации. В контексте культуры, основанной на сетевых взаимодействиях, авторство стало более неопределенным и фрагментарным. Традиционное представление о едином авторе трансформируется в идею коллективного и совместного творчества. В цифровом пространстве возникает множество авторов, берущих на себя роль создателей контента; это могут быть профессиональные художники, писатели, музыканты, а также любители и просто пользователи, которые вносят свой вклад в содержание общего произведения. Сетевые платформы превратились в инструменты для распространения творческих замыслов, что способствует формированию плодотворных творческих коллабораций, в которых границы между «автором» и «зрителем» становятся все более размытыми. В этом контексте создатели артефактов становятся не только источником контента, но и активными участниками культурного диалога, что значительно обогащает культурный ландшафт.

Так, в сетевом искусстве может возникнуть ситуация, когда зрители не только воспринимают произведение, но и становятся его создателями. Это поднимает важные вопросы о праве на авторство, оригинальности и подлинности в условиях интернета, где копирование и перепределение информации стало обыденным процессом. Разделяя точку зрения И. И. Докучаева, я полагаю, что необходима разработка новых правовых механизмов, которые бы учитывали специфику сетевой культуры. Эти механизмы должны защищать оригинальность и авторские права, адаптируясь к условиям, в которых произведения искусства могут свободно перемещаться, копироваться и изменяться. Также следует активно реализовывать образовательные программы, направленные на повышение уровня медиа-грамотности среди создателей и потребителей контента. Такие программы должны знакомить пользователей с юридическими вопросами авторства, прав интеллектуальной собственности и с этическими аспектами участия в сетевом искусстве. Это поможет создать более осознанную и ответственную культурную среду. Кроме того, необходимо учитывать важность критического осмысления новой природы авторства в сетевой культуре. Дискуссии и исследования, касающиеся вопросов оригинальности и подлинности в эпоху цифровых технологий, должны занять центральное место в образовательных и научных процессах. Это не только поможет более глубоко понять специфические параметры сетевого искусства, но и станет основой для формирования будущих направлений в культурной практике. Безусловно, для эффективного функционирования новой культурной и социальной среды важно развивать инициативы, способствующие сотрудничеству, защите прав авторов и созданию пространства для оригинального и креативного взаимодействия.

Следующий аспект, который стоит рассмотреть, — это принцип культурогенеза, который в условиях сетевой культуры обретает новую семантику. И. И. Докучаев подчеркивает, что культурогенез представляет собой процесс, который не ограничивается линейным развитием, а происходит через множество ответвлений и переплетений, характерных для сетевых взаимодействий [2]. При этом формируется более богатый и культурный полифонический контекст, где различные морфологические и содержательные элементы соединяются, модифицируются и создают новые значения. Эта полифония становится возможной благодаря доступности цифровых технологий и глобальных коммуникационных сетей, где информация свободно циркулирует и подвергается переосмыслению. В итоге культурогенез в сетевой среде проявляется как динамический и контекстуально обусловленный процесс, способствующий созданию многогранной культурной реальности.

Отдельного внимания заслуживает специфика морфологии артефактов сетевой культуры. Новые сетевые форматы привели к потере у индивидов естественных информационных фильтров, а также к феномену «перманентного частичного внимания», что усложняет процесс коммуникации. Это проявляется в том, как традиционные артефакты — фильмы, книги, музыка — перерабатываются и модифицируются в интерактивные формы. Виртуальные выставки, мультимедийные представления и видеоигры становятся новым типом артефактов, которые не только сохраняют элементы традиционного искусства, но и расширяют их функциональность. Этот процесс создает уникальные возможности для восприятия и взаимодействия с культурным контекстом, где произведения искусства становятся более доступными, а их функциональная нагрузка многогранной и разнообразной.

Таким образом, сетевой культурный контекст не просто разрушает устоявшиеся представления о культуре и искусстве, но и создает новые возможности для их развития и переосмысления. Культура в эпоху интернета представляется как динамическое поле, в котором авторство и формы артефактов сливаются и пересекаются, давая жизнь уникальным и разнообразным явлениям. Более того, можно говорить, что данное состояние культуры является ее закономерным этапом, который обусловливает изменение мышления, бытия, ценностей. Так, определяя характер культуры и искусства в сегодняшнем мире, стоит подчеркнуть важность понимания сетевой культуры в перспективе развития сетевого перформанса, который будет тесно связан с технологическими инновациями, такими как искусственный интеллект, виртуальная реальность и блокчейн. В связи с этим отметим еще несколько ключевых аспектов перформанса, которые приобрели особую актуальность в онлайн-среде.

Помимо проанализированного выше цифрового (виртуального) перформанса, который включает в себя действия, выполняемые в виртуальной среде, где зритель непосредственно может становиться соучастником художественного процесса, можно выделить также социальный перфоманс, который, в свою очередь, фокусируется на проблемах общественной значимости

и совместных действиях; в таких перфомансах артисты используют цифровые инструменты для распространения информации и создания сообществ.

Одним из ярких примеров влияния интернета на перформанс является работа экспериментальной театральной труппы «The Wooster Group». В своей работе они часто используют онлайн-трансляции, позволяя людям из разных уголков мира участвовать в их перформансах в реальном времени. Заметим, что один из проектов экспериментальной театральной труппы был связан с интеграцией видео- и аудиовизуальных материалов, которые зрители могли наблюдать через специальные платформы. Это создавало эффект, будто между исполнителями и аудиторией существует не только физическая связь, но и виртуальная, что значительно расширяет восприятие и взаимодействие с художественным творчеством. В таких ситуациях онлайн-платформы становятся не просто местом трансляции, но и полноценным пространством для диалога между артистами и публикой.

Постдокументальный перфоманс также занимает особое место в сетевой культуре. Он акцентирует внимание на документировании и архивировании процесса создания перформанса, ставя сам процесс создания акта выше его конечного результата. Этот тип перфоманса может включать работу с видео, фото и текстом, создавая новые форматы взаимодействия с произведением.

Таким образом, перфоманс в сетевой культуре представляет собой разнообразную и многогранную форму искусства, в которой пересекаются различные медиа и подходы, создавая уникальный контекст для самовыражения и взаимодействия.

Вышесказанное позволяет сделать объективное заключение о том, что перфоманс в сетевой культуре активно развивается благодаря возможностям, предоставляемым глобальной сетью Интернет. Эти изменения не только расширяют горизонты перформанса, но и коренным образом влияют на характер взаимодействия между исполнителями и зрителями. Безусловно, благодаря глобальной сети Интернет перформанс проникает во все области реальности, стирая границы между ними. Эта «удвоенная реальность» открывает новые горизонты для новых форм перформанса, которые становятся доступными для широкой аудитории по всему миру. Виртуальные платформы, социальные сети и специальные приложения позволяют артистам транслировать свои работы одновременно множеству зрителей независимо от их географического положения.

Такой подход не только облегчает жизнь артистов, особенно тех, кто не может провести живое выступление, но и позволяет зрителям активно участвовать в перформансе, становясь его соавторами. Например, зрители могут влиять на ход события, оставляя комментарии в реальном времени или даже участвуя в действиях через свои устройства. Это создает уникальные формы взаимодействия, где зритель не просто наблюдает, но и становится неотъемлемой частью художественного процесса.

Таким образом, исчезновение границ между различными сферами культуры и искусства — не только следствие технологического прогресса,

но и глубокая переделка самого перформанса, осуществляющаяся в контексте взаимодействия автора и реципиентов, человеческой идентичности и социальной вовлеченности. Перформанс становится инструментом для обсуждения актуальных вопросов и тем, которые волнуют общество, отражая многообразие мнений и культур. Артисты через свои действия могут обращаться к глобальным темам, таким как политика, экология, личные истории, создавая произведения, которые находят отклик у многих и побуждают к действию или размышлениям о самых широких аспектах человеческого существования. Таким образом, благодаря мощи глобальной сети перформанс не остается в рамках традиционных форм, но превращается в многогранную и динамичную практику, способную охватывать разнообразные аспекты жизни и взаимодействия в современных условиях.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Докучаев И. И.* Глобальный перформанс: контуры культуры XXI века // Вопросы культурологии. 2011. № 12. С. 4–10.
2. *Докучаев И. И.* Перформативная сущность сетевой культуры и искусства. Опыт типологического анализа // Международный журнал исследований культуры. 2024. № 2 (55). С. 6–16.
3. *Крестиненко Н. В.* Сетевая культура и креативная культура. Принципы, субъекты и объекты культурогенеза сетевой культуры // Культура и цивилизация. 2022. Т. 12. № 5–1. С. 235–247.
4. *Крестиненко Н. В.* Трансформация функций запретов в сетевой культуре // Верхневолжский филологический вестник. 2023. № 2 (33). С. 221–228.
5. *Минаков А. В.* Фандрайзинг как инструмент привлечения средств в некоммерческие организации: особенности применения в сфере культуры и искусства // Вестник Академии права и управления. 2017. № 4 (49). С. 117–123.

BIBLIOGRAPHY

1. Dokuchaev I. I. *Global'nyj performans: kontury kul'tury XXI veka* // Voprosy kul'turologii. No. 12. 2011. S. 4–10.
2. Dokuchaev I. I. *Performativnaja sushhnost' setevoj kul'tury i iskusstva. Opyt tipologicheskogo analiza* // Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury. 2024. No. 2 (55). S. 6–16.
3. Krestinenko N. V. *Setevaja kul'tura i kreativnaja kul'tura. Principy, sub' ekty i ob' ekty kul'turogeneza setevoj kul'tury* // Kul'tura i civilizacija. 2022. T. 12. No. 5–1. S. 235–247.
4. Krestinenko N. V. *Transformacija funkcij zapretov v setevoj kul'ture* // Verhnevolzhskij filologicheskij vestnik. 2023. No. 2 (33). S. 221–228.
5. Minakov A. V. *Fandrajzing kak instrument privlechenija sredstv v nekommercheskie organizacii: osobennosti primenenija v sfere kul'tury i iskusstva* // Vestnik Akademii prava i upravlenija. 2017. No. 4 (49). S. 117–123.

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

УДК 82.161.1
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.84.39.009

О. В. Богданова[1]
Е. С. Жилене[2]

АВТОБИОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОЗА Л. РУБИНШТЕЙНА («ЦЕЛЫЙ ГОД. МОЙ КАЛЕНДАРЬ»)[3]

Аннотация: *в статье рассматривается «малая проза» Л. Рубинштейна, одного из основателей и яркого представителя т. н. «московского концептуализма». На примере анализа прозаического текста «Целый год. Мой календарь» (2018) и его сопоставления с поэмой «Мама мыла раму» и комментария к ней показано, что автобиографическая тенденция в творчестве писателя-концептуалиста нарастает. В работе подвергнуты сомнению наблюдения критиков о полифонизме поздней прозы Рубинштейна, но продемонстрирован монологизм системы голосов — героя-актанта и героя-рефлексирующего, выступающих в едином динамизированном облике. Проинспектированы конститутивные (согласно современной теории) признаки автобиографического текста (образ ego-героя, образ нарратора, мера документализма), и текст Рубинштейна квалифицирован*

[1] **Богданова Ольга Владимировна** — доктор филологических наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия); olgabogdanova03@mail.ru.
Bogdanova Olga Vladimirovna — Doctor of Philology, Professor, A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky (St. Petersburg, Russia); olgabogdanova03@mail.ru.

[2] **Жилене Екатерина Сергеевна** — кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург, Россия); ebibergan@yandex.ru.
Zhilene Ekaterina Sergeevna — Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State Institute of Culture, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky (St. Petersburg, Russia); ebibergan@yandex.ru.

[3] Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда № 23-18-01007, https://rscf.ru/project/23-18-01007/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

как художественная автобиография, встраивающая писателя-авангардиста в традицию русской классической литературы.

Abstract: *the article examines the "small prose" by L. Rubinstein, one of the founders and a prominent representative of the so-called "Moscow conceptualism". Using the example of the analysis of a prose text "The whole year. My Calendar" (2018) and its comparison with the poem "Mama washed the Frame" and the commentary to it show that the autobiographical trend in the work of the conceptual writer is growing. The work questions critics' observations about the polyphony of Rubinstein's late prose, but demonstrates the monologue of the voice system — the actor-hero and the reflecting hero, acting in a single dynamized form. The constitutive (according to modern theory) features of an autobiographical text (the image of the ego-hero, the image of the narrator, the measure of documentalism) are examined, and Rubinstein's text is qualified as an artistic autobiography that integrates the avant-garde writer into the tradition of Russian classical literature.*

Ключевые слова: *Л. Рубинштейн, концептуализм, художественная автобиография, образы нарратора и героя-актанта, документализм.*

Keywords*: L. Rubinstein, conceptualism, artistic autobiography, images of the narrator and the actor-hero, documentalism.*

Одной из устойчивых черт поэтического мира писателя-концептуалиста Льва Рубинштейна критиками признается автобиографизм [2, 6, 9, 12 и др.]. Сам Рубинштейн пишет: «Всякие автобиографические вкрапления вообще свойственны многим моим сочинениям — как поэтическим, так и прозаическим» [16, с. 23]. Автобиографическое начало проступает в целом ряде текстов Рубинштейна — «Появление героя», «Всюду жизнь», «Вопросы литературы», «Это я» и др. Присутствием автобиографического начала отмечена и его т. н. «малая проза» — особенно выразительно прозаизированный комментарий к поэме «Мама мыла раму» [1; 3; 5; 11]. Исследователи все настойчивее выделяют в творчестве Рубинштейна тенденцию к самоидентификации [7; 19], к лирическому разговору о себе, о своем времени, о собственном мире. В означенном русле оказывается и одно из поздних произведений Рубинштейна — прозаический текст «Целый год», его календарь (подзаголовок «годичного» текста — «Мой календарь») [17].

Если в автобиографической каталожной поэме «Мама мыла раму» (1987) [16] Рубинштейн нивелирует и растворяет в тексте собственно автобиографическое начало, давая возможность реципиенту на ассоциативном уровне совместить воспоминания о детстве лирического героя с впечатлениями о собственной юности, то в более позднем «Комментарии» к поэме «Мама мыла раму» (2022) автор усиливает личностный момент, каждая карточка поэмы получает дополнительные авторские разъяснения, опирающиеся исключительно на эпизоды из детской поры персонифицированного героя Левушки. Степень личностного присутствия лирического субъекта усиливается и приумножается.

Между тем если поэма «Мама мыла раму» была текстом *о детстве* — в целом о детстве послевоенного поколения, если комментарий к «Мама мыла раму» означил усиление самоидентификационного момента, когда художественно контурировался образ лирического *персонажа-ребенка*, то появление рубинштейновского «календаря» — «Целый год. Мой календарь» — стало своеобразным *этапом* взросления «сквозного» авторского alter ego, акцент прозаического произведения сдвигался с темы детства на осмысление отражением всего *жизненного пути* лирического субъекта, его взросления и становления на фоне событий, происходящих в стране и мире. Написанные в разные годы, тексты Рубинштейна сложились в своеобразную автобиографическую *трилогию*, где прозаическая часть «трилогии» — «Целый год. Мой календарь» (2018) — демонстрирует самую выраженную степень эпизации не только в плане родовой квалификации (поэзия → проза), но и в масштабе создания исторического фона, когда в текст оказались включенными события от удаленной исторической древности (IX век) до ближайшей современности (XXI век).

Несмотря на то что прозаический текст «Целый год. Мой календарь» — произведение самых последних лет, о которых Рубинштейн говорит как о времени отхода от концептуализма [15], исследователи по-прежнему продолжают мерить писателя по канонам концептуализма, квалифицировать в тексте формальные эксперименты, акцентировать стилистику многоголосия, подчеркивать ритм, паузу и др.

Так, применительно к «Моему календарю» астраханская исследователь О. Е. Романовская полагает, что «структурообразующим повествовательным принципом книги является многоголосие, характерное <...> для каталогов», где «формы воплощения авторского сознания редуцированы» и сюжетный узел формирует столкновение «определённых стилей» [14, с. 125]. С точки зрения исследователя, текст «Целый год» сформирован режиссерской функцией автора («позиция наблюдателя»), «вторичными нарраторами», полилогическим многоголосием, «диалогом неперсонифицированных голосов», «резонансом стилей», пародированием «безликости прозы соцреализма» [14, с. 127] и т. п.

Сходную точку зрения демонстрируют и другие исследователи, которые утверждают, что у Рубинштейна «индивидуально-авторское растворяется в мифах массового сознания, которые затем подвергаются деконструкции» [8, с. 182].

Ряд исследователей автобиографическую прозу Рубинштейна квалифицирует как квазибиографическую. Так, о признаках «нео- (или квази?) автобиографической прозы Рубинштейна» говорит М. Липовецкий, полагающий, что у писателя «субъект появляется <...> не как самоценно-уникальная точка зрения <...>, а как русло языков (формирующих многочисленные реальности) и как источник рефлексии по поводу взаимоотношений между языками и реальностями» [10, с. 18–19]. На идее «квазибиографичности» настаивает и М. Ямпольский [18, с. 201].

Между тем, на наш взгляд, внутренняя эволюционная динамика творчества Рубинштейна свидетельствует об ином — не о квазиавтобиографизме, но о серьезном усилении (авто)биографического начала в его поэзии и прозе, особенно настойчиво аккумулированных в текстах последних лет. На наш взгляд, поздний Рубинштейн все явственнее тяготеет к выраженным формам автобиографии, к отчетливой интенции разговора «о времени и о себе».

Как известно, по наблюдениям специалистов, доминантными признаками автобиографического повествования в современной науке считаются следующие. Во-первых, контурирование в художественном тексте образа ego-героя, alter ego автора, обращенного к воспоминаниям о прошлом, о собственном детстве и юности, о человеческом взрослении и становлении на фоне внешних событий «большой» жизни. Согласно М. М. Бахтину, автобиографию отличает «специфически построенный образ человека, проходящий свой жизненный путь» [4, с. 281].

Во-вторых, признаком автобиографического повествования традиционно признается мировоззренческая дистанция между героем-актантом и героем-рефлексирующим, между персонажем юным и повзрослевшим. Ментально-возрастной разрыв дает возможность автору создать стереоскопию повествования, придать тексту объемность и глубину, скорректировать особенности мировосприятия субъектов незрелого и повзрослевшего, действующего и думающего.

В-третьих, в качестве признака автобиографической наррации специалисты рассматривают документализм, шире — объективность субъективного повествования, объединяющего в себе личностные впечатления ego-героя, оттененные документированными, объективно-правдивыми сведениями о реально происходившем. По утверждению Г. И. Романовой, «историографическая ценность автобиографии основывается на документальной точности описываемых событий» [13, с. 15], на достоверности вспоминаемого и отображаемого.

Несомненно, в числе признаков автобиографического повествования могут быть названы и иные маркеры (прежде всего — доля беллетризации или, например, стилевая окраска, дискурсивность и др.), однако означенные выше признаки специалистами признаются «необходимыми и достаточными», базовыми, конститутивными для квалификации автобиографической наррации. На наш взгляд, конститутивные признаки автобиографии отчетливо репрезентированы в тексте Рубинштейна, позволяя говорить о его «Целом годе» как о повествовании, намеренно приближенном к традиции автобиографической прозы. Непосредственное обращение к тексту «календаря» позволит обозначить его поэтологические особенности.

Критик О. Е. Романовская применительно к тексту «Целый год. Мой календарь» пишет о приемах, коррелирующих с формальными практиками концептуализма, говорит об «элементах сложной повествовательной структуры, соотносимой с определёнными стилями», связанными с «вторичными

нарраторами» [14, с. 125]. То есть речь идет, как и было присуще концептуализму, о многоголосии. Однако, с нашей точки зрения, повествовательная структура Рубинштейна, наоборот, представляется необычайно простой и презентабельной — унифицированной, так как подзаголовок «Мой календарь» (как и оформление книги — М.: НЛО, 2018 [17]) позволяет в каждой странице книги увидеть листок отрывного календаря, так любимого Рубинштейном.

В одном из интервью Рубинштейн признавался:

> *«В детстве я любил календари, и до сих пор их люблю. Перед Новым годом покупался отрывной календарь на красивой картонной подложке, и его торжественно вешали 1 января на стену вместо старого. Моя обязанность была каждый день отрывать листок. Прежде, чем его прикрепляли, за день я его прочитывал полностью, а потом отрывал листочки. Там были полезные вещи, особенно для женщин, например, как сделать так, чтобы хлеб не черствел, или, к примеру, как не плакать от лука. Были там и советы, и картины, и цитаты» [15].*

И добавляет: «Это смешение жанров мне всегда нравилось, чем я всю жизнь и занимаюсь» [15].

В связи с идеей «смешения жанров» можно вспомнить о концептуалистских карточках Рубинштейна и соотнести их с оторванными листками настенного календаря — писатель фактически актуализирует тот же прием, который отличал его каталожную поэзию. Можно утверждать, что в формате «календаря» Рубинштейн нашел оптимальный способ совмещения объемной карточки и плоскостного текста, композиционно оправданного размещения в большей или меньшей степени протяженного текста (чаще весьма короткого) на одной странице типографской книги. В известной степени «Мой календарь» может быть признан своеобразной модификацией рубинштейновского картотечного каталога, его постраничным вариантом в сравнении с инвариантом-карточкой.

Согласно «жанру» календаря, вся композиционная структура текста выдержана хронологически линейно — от 1 января до 31 декабря, без пропусков («пустых карточек») и даже с экспликацией 29 февраля (уникального дня, актуального раз в четыре года). Другое дело, что хронологический ритм календаря де(транс)формируется — последовательность каждодневных чисел не замкнута рамками одного года, но раздвигается за счет обращения к различным годам — от глубокой древности до современности[1]. Один его календарный год у Рубинштейна вмещает календарь всей жизни.

На вопрос корреспондента, как писатель выбирал даты и события для своего календаря, Рубинштейн обозначил два пути:

[1] Последний листок календаря называет дату 31 декабря 1999 года, но в тексте появляются и события 2013-го.

«Сначала я по какому-то непонятному признаку отбирал реальные события, из интернета. Эти события были ***не очевидные****. Например, 7 ноября 1902 года в Туле открылся первый в России вытрезвитель. Иногда я выбирал такие события, по поводу которых мне было* ***самому интересно что-то вспомнить****, сказать, пошутить» [13; полужирный наш. — О. Б., Е. Ж.].*

Последняя стратегия явно доминантна и регулируема автором — фабульный абрис по мере развития действия обретает выраженно значимый, осмысленный, событийно избирательный характер.

Между тем календарное пространство «Целого года» предваряется внешне «избыточным» для имитации традиционного настенного календаря предисловием (введением? предуведомлением?) «Времена года», в котором повествователь словно бы намерен объяснить жанровую специфику предлагаемого календаря и объяснить природу календарного исчисления.

Однако интонационно-стилевой окрас предисловия носит не столько публицистически комментаторский, сколько поэтический характер. Название «Времена года» (заметим, культурно-историческое, интертекстуальное) и первая же строка предисловия задают «тему времени» [17, с. 7], которая развивается в цепочке последующих риторических вопросов (3+1):

«Какое сегодня число? Какая разница? Сегодня — сегодня, а вчера было вчера, не ясно, что ли?

А будет ли завтра? То ли да, то ли нет. Но часы будут тикать, а календарь будет висеть на стене. Может быть, времени вообще больше никогда не будет, а вот календарь будет» [17, с. 7].

Рубинштейн интерпретирует тему времени поэтически, оформляя ее в виде риторических вопросов, соотносимых с вечными вопросами мировой литературы («А будет ли завтра?..»).

При этом если вдуматься, то суждение «календарь будет всегда» несколько спорно. Философски убедительнее была бы мысль о том, что может вообще больше ничего не быть, в том числе и календаря, но время останется, ибо оно универсально и объективно. Но писателю необходимо подчеркнуть важность календаря для фиксации времени, памяти, «мелочей нашей жизни» [12, с. 8], потому он активно вводит поэтические алогизмы, использует оксюмороны, играет в образные метафоры-перевертыши. Календарь для него — вещь «сугубо прикладная» и одновременно «предельно эфемерная», он может быть «яркой <...> приметой своего времени, быть может более наглядной, чем объекты так называемой высокой культуры», он «предназначен <...> служить год, а при этом имеет свойство застревать в памяти на целые десятилетия» [12, с. 7]. Забытый «в старой обувной коробке» [Там же] пожелтевший листок отрывного календаря становится для автора триггером сентиментальных воспоминаний, лиро-поэтических образов и стилевой риторики.

«Смотрите: вот велосипед без руля и без колес, это мой велосипед, я нашел его в сарае. Посмотрите, какой красавец. Ой, надо же! Я ведь в этой школе учился. На этой лестнице, помню, не было одной ступеньки, здесь все спотыкались и падали. А ее так до сих пор и нет. ***Красота-то какая!*** *А вот тут была детская площадка, я тут дочку учил ходить. А вот и ржавые качели, скрипят все так же противно.* ***Просто прелесть,*** *как они противно скрипят!» [17, с. 8; полужирный наш. — О. Б., Е. Ж.].*

Оксюморонные конструкции, взаимоисключающие пары эпитетов, троекратность восклицательных конструкций становятся экспликатом любви героя-автора, любви, которая выше красоты (Рубинштейн вступает в спор с Достоевским по поводу красоты, спасающей мир), ибо «любовь абсолютна» [17, с. 10].

Поэтическое введение приводит Рубинштейна (а следом и читателя) к «простым истинам» [17, с. 9] с «их бесхитростным теплом» [17, с. 8], то есть задает лирико-сентиментальную тональность в восприятии последующего календарного текста-воспоминания, текста-размышления.

Примечательно, что среди «простых истин» Рубинштейна оказывается родина, понятие родины:

«...вот и они — никуда не делись: и поваленный забор, и заледеневшее крыльцо, и хромая ворона на грязном снегу, и засохший воробьиный помет на черенке лопаты, и пионерский горн, погнутый оттого, что когда-то кто-то кого-то треснул им по башке, и пыльное чучело белки, и стеклянный шарик, и разбитые им очки учителя черчения и рисования, и гонимая ветром скомканная бумага. По-видимому, именно это все и есть наша родина» [17, с. 9].

Рубинштейн снимает избыточный пафос с понятия «родина» и грамматически верно пишет существительное с маленькой буквы.

«Контрапунктурным» в его тексте оказывается само слово родина, ибо, как известно, писатели-концептуалисты намеренно и декларативно избегали разговора о родине и патриотизме, относя их к концептам соцреалистической литературы. Рубинштейн же не только решается заговорить о родине, но и в противовес постмодернистским «запретам» вводит «прецедентный» образ березы.

«...это все и есть наша родина. ***А что же еще, не березка же?*** *Хотя почему? Вот и она, нормальная дачная береза с давным-давно вбитым в нее гвоздем для гамака. Вот она, стоит себе как ни в чем не бывало, то покрываясь снегом в ноябре, то зеленью к середине мая, то осыпаясь, причем всякий раз навсегда, то есть до следующей, совершенно несбыточной весны» [17, с. 9; полужирный наш. — О. Б., Е. Ж.].*

Березка встраивается писателем в ряд универсальных категорий — *навсегда*, становясь метонимической заменой, поэтически признанным

традиционной русской литературой эквивалентом понятия родина. Рубинштейн, бывший концептуалист, возвращает в современную литературу понятие родина, русская береза — без кавычек, без иронии, без семантического снижения. Деиерархичность постмодерна, концептуализма, соц-арта преодолевается писателем, возвращая поэтическое (и гражданское) сознание реципиента к «простым» истинам, обращая его к «абсолютно бесполезным и абсолютно драгоценным деталям» [17, с. 9] — любви к родным, друзьям, земле, месту, родине. Стилистический повтор, сопровождающий диаметрально противоположные понятия, усиливает впечатление их равнозначности и взаимозависимости — *бесполезны и драгоценны абсолютно*.

Бесспорным абсолютом в числе «простых» категорий Рубинштейн-нарратор признает время, композиционно кольцеобразно возвращаясь к нему в финале введения «Времена года»:

> *«Время ненадежно и капризно. Не подчиняясь никаким правилам движения, оно скачет то туда, то сюда. Ни понять, ни поймать его не удается никому, даже великому художнику» [17, с. 10].*

По словам поэта-Рубинштейна, «времени, самому факту его существования можно лишь бесконечно удивляться» [17, с. 10].

Удивлению времени — и, как следствие, удивлению жизни — Рубинштейн-прозаик и посвящает «Мой <его> календарь», заполненный аксиологически неравнозначными событиями, «бесполезными» воспоминаниями, с их «бесхитростным теплом». Время, не пойманное «великим художником», Рубинштейном заключается в рамки календаря — внутрь своеобразной мини-энциклопедии его («лирического» героя, alter ego автора, нарратора-повествователя) жизни.

В отличие от «Мама мыла раму», где события частной жизни доминируют, фокусируют в себе весь текст, в «Целом годе» календарный принцип построения диктует необходимость формирования социально-темпорального фона, когда антуражем личных эпизодов из детства неизбежно и регулярно выступает историческая ретроспектива. Эмоциональная энергия каждого календарного листка рождается в столкновении большого и малого, своего и чужого, личного и исторического.

Согласно авторскому комментарию, первые листки его календаря-текста организованы событиями «неочевидными».

> ***«Январь. 1***
>
> *Ежегодно западноафриканская страна Камерун отмечает свой главный праздник — День независимости (Independence Day in Cameroon). Это не только праздничный день в Республике, но и чрезвычайно важный в истории страны день — день чести и гордости для всех камерунцев» [17, с. 13].*
>
> ***Январь. 4***
>
> *1896*
>
> *Юта стала 45-м штатом США» [17, с. 16].*

Январь. 6
1943
В СССР введены погоны для личного состава Советской армии» [17, с. 18].

Однако даже в «неочевидных» фактах различимо, что мотив выбора информации у Рубинштейна все-таки существует. Казалось бы, никак не связанный с героем-нарратором факт мировой истории становится опорной точкой в его ассоциации, в его погружении в воспоминания о детстве. Вслед за классиком мировой литературы автор словно бы взывает: «Говори, память!»

Неочевидное упоминание Камеруна, одной из африканских республик, бывшей колонии, наводит условного «лирического» героя на важное в жизни героя-подростка Левы Рубинштейна воспоминание о коллекционировании марок:

«Я собирал марки. Самыми ценными в те годы были “колонии”. Потом стали исчезать сами колонии, а марки еще какое-то время украшали наши коллекции. Между прочим, марки Камеруна у меня как раз и не было. И уже не будет — вот что особенно обидно» [17, с. 13].

Факт появления североамериканского штата Юта становится толчком к детскому воспоминанию о дворовой собаке и о подружке Тане Синодовой:

«Ютой звали дворняжку, жившую в доме моей подружки Тани Синодовой. Она, то есть дворняжка, была старая и хромая. Вот запомнил почему-то» [17, с. 16].

Сообщение о введении погонов в советской армии вовлекает в мемории текста образы отца и брата:

«У меня есть фотография отца именно с такими погонами. Она была прислана с фронта в 1943-м году. Мой старший пятилетний брат страшно гордился этой фотографией. Однажды, когда он вместе с мамой стоял в очереди за хлебом, он громко спросил: “Мама, а кто главнее — папа или Сталин?”. Мама сделала вид, что не услышала. Те, кто стоял рядом, тоже» [17, с. 18].

Тогда как О. Е. Романовская настаивает на многоголосии «Моего календаря», на наш взгляд, речестилевая тенденция Рубинштейна носит явно противоположную направленность — не центробежную, но центростремительную. «Чужие голоса» не обретают самостоятельность в тексте Рубинштейна, не диалогизируют, но вбираются в речь юного героя-рассказчика, наивного героя-актанта, утопая в ней, растворяясь. «Чужие» голоса становятся частью звуко-речевой дорожки героя-подростка, они переданы в «тембре» голоса персонажа, в его переосмыслении. Как и диктует жанровый канон автобиографического произведения, в центре наррации оказывается единственный

герой — alter ego автора, ego-персонаж, притягивающий все повествовательные нити к себе.

Между тем полифония голосов в тексте Рубинштейна действительно возникает, однако она формируется не из «чужих» голосов, а из реплик-рассуждений самого лирического персонажа по поводу того или иного исторического факта, текста-цитаты из отрывного календаря. Персонажный голос дробится на подростковый и взрослый, суждения героя-действующего и героя-вспоминающего. Даже цитатный (фактологический) текст календаря утрачивает самостоятельность — не только потому, что он сознательно отобран автором, но еще и потому, что репрезентируется через призму взгляда героя-читающего, сознание героя, словно бы воспроизводящего запись на календарном листке. Фактически *монологический* голос персонажа окрашивается различными регистрами.

Так, текст из календаря от 28 марта 1709 года гласит:

> *«День рождения саксонского фарфора.*
>
> *В детстве я плохо ел. Мама иногда шла на маленькую хитрость. Она тайно приносила соседке Елене Илларионовне свой суп, после чего та "приглашала меня на обед".*
>
> *Вот у нее было все очень вкусно. И прежде всего потому, что мне ужасно нравилась ее посуда — трофейные немецкие тарелки, блюдца, чашки и супницы.*
>
> *Вот "ее суп" я ел с большим удовольствием, а потом говорил маме, что "этот суп был вкусный, а твой невкусный".*
>
> *Когда же я все-таки узнал об этом обмане? Не помню уже» [17, с. 106].*

Голос персонажа словно обретает различные обертоны:

I — персонаж-ребенок, чьей обязанностью было «каждый день отрывать листок», словно бы «прочитывает» сообщение и доносит его до реципиента;

II — извлеченный из истории факт служит напоминанием о фарфоре и, как следствие, извлекает из памяти юного героя историю о трофейной фарфоровой посуде соседки и невинном сговоре взрослых;

III — наконец, в финале описанной истории звучит голос повзрослевшего героя: «когда же <...> не помню».

Подобное «трехголосие» используется далеко не на всех листках «Моего календаря», но значительная часть постраничного текста построена именно так. Субъективированная речь лирического героя (наивная и спонтанная по форме) не сливается с нормативным официозом исторической информации (нейтральной по своей окраске), но и не совпадает с речевыми формулами повзрослевшего героя (как правило, задающегося вопросами или обнажающего эмоцию) — при этом во всех случаях речь остается единоличной, ego-персонажной, монологической.

Календарные листки Рубинштейна могут ограничиваться только двумя составляющими голосового моно(поли)лога, причем если нейтральная

фактология календаря выступает константным компонентом фрагмента-листка, то голос персонажа, порождающий энергию «малого» текста, варьируется — двуголосие может быть создано то детским, то взрослым голосом. Рубинштейн словно разнообразит тональность наррации, выдвигая на первый план то воспоминание героя-актанта, то суждение героя-рефлексирующего.

Так, событие, зафиксированное на листке календаря от 29 апреля 1932 года *«В СССР созданы бригады содействия милиции (БРИГАДМИЛ)»* сопровождается диалогом приятелей-подростков:

> *«Колька (запыхавшись): Димка, ты еще не записался?*
>
> *Димка (удивленно): Куда?*
>
> *Колька: Да ты что? В Бригадмил! Милиции помогать! Ты что? Все ребята с нашего курса уже записались! Все спишь! Смотри, так все и проспишь, маменькин сынок! (Смеется).*
>
> *Димка: Ладно тебе! Сам ты маменькин сынок! Где записывают-то?» [17, с. 142].*

Присутствие «взрослого» голоса аннигилировано, сведено к нулю — диалог приятелей умело воссоздает гражданский порыв молодежи и одновременно — на уровне ремарок — отчетливо эксплицирует (ин)дифферентность персонажей (ср.: *запыхавшись* ↔ *удивленно*).

Сообщение от 11 апреля 1857 года — *«Император Александр II утвердил государственный герб России — двуглавого орла»* — снабжено комментарием:

> *«Был такой период (недолгий, впрочем), когда я мечтал о брате-близнеце. Когда же я узнал от кого-то из взрослых, что бывают кроме всего прочего и сиамские близнецы, я стал мечтать о сиамском. Мне казалось, что очень здорово иметь две головы, которые могут между собой болтать целыми часами» [17, с. 123].*

Доминантой нарративной тональности в процитированном фрагменте оказывается интонация детская, наивно-глуповатая, забавная. Она поддержана голосом взрослого героя (прош. вр. «был», аксиологический акцент «мне казалось...»), однако в целом листок календаря отражает детский взгляд, восстанавливает то, что *«самому интересно вспомнить»*.

Между тем целый ряд календарных листков может быть пронизан голосом из настоящего, актуализируя точку зрения современного героя, повзрослевшего героя-нарратора.

Например, под 16 февраля 1568 года значится информация: *«Испанская инквизиция вынесла смертный приговор всем (!) жителям Нидерландов»* — комментарий повзрослевшего героя скуп и серьезен: «Случаи, когда смертный приговор выносился целому народу, бывали и позже» [17, с. 62].

В том же тематическом и стилевом русле представлена и дата 13 декабря 1742 года: *«Указом Елизаветы Петровны предписано немедленно выслать евреев*

за границу и впредь их ни под каким предлогом в Россию не впускать». Исторический факт прокомментирован лаконично: «Ну, и в этот раз, как и во все прочие, с этим делом ничего не получилось. Как легко заметить» [17, с. 411].

Взрослые серьезные наблюдения окрашены интонацией сожаления, пронизаны долей грустной иронии и сарказма, подчеркнутых в февральской дате графическим знаком восклицания (!), в декабрьской — лексически междометно-частичной формой *«ну»,* стилистически — парцелляцией.

Отдельные даты отрывного календаря оформлены Рубинштейном игрово и необычно. Так, несколько листков, расположенных друг за другом, сообщающих о смерти того или иного исторического лица, пронизаны насквозь единой фразой-суждением героя-нарратора. Тем самым, с одной стороны, автор избегает неизбежного повтора, с другой — подчеркивает константность своего отношения к смерти. Все даты с 23 по 31 января в календаре Рубинштейна несут информацию о смерти и все 9 листков становятся общим полем для одной-единственной фразы:

> *«Когда я думаю о смерти, а о ней, как // это ни странно, я думаю теперь гораздо реже, чем // в детстве, и чаще всего перед // сном, я всякий раз задаю себе несколь- // ко не имеющих прямого отноше- // ния к делу во- // просов. И пока я // ищу на них ответы, я забы- // ваю о смерти» [17, с. 35–43].*

Герой из сегодня выражает собственное отношение к смерти, но и намечает сравнение с детством («реже, чем в детстве...»), тем самым сохраняя связь с ретроспекцией.

Едва ли не каждый листок рубинштейновского календаря начинается с анафорического оборота «Я помню...»: «Я помню...» [17, с. 153, 154, 180, 182, 269, 273, 285 и др.], «Я точно помню...» [17, с. 72, 113], «Я очень хорошо помню...» [17, с. 103, 136], «О, да! Помню хорошо...» [17, с. 96]. Или, как вариант, — «Я, кстати, не очень помню...» [17, с. 89], или «Вот совершенно не помню...» [12, с. 50]. В любом случае автор аккумулирует мотив памяти, весь его календарь организуя как уже свершившуюся историю, фиксируемую памятью на листках годичного календаря. Обилие личных и притяжательных местоимений *(я, мой, меня...)* поддерживают субъективность и личностность пробуждаемых воспоминаний о прошлом, формируя самостоятельный образ героя-нарратора (= alter ego автора, alter ego повзрослевшего героя-подростка).

Таким образом, в тексте «Целого года» формируются две проекции традиционного автобиографического героя — (1) герой-действующий, герой-актант, и (2) герой-мыслящий, герой-рефлексирующий, вспоминающий и оценивающий. Говорить о редуцировании «форм воплощения авторского сознания» (О. Романовская) вряд ли справедливо. Система голосов различима и акцентирована. И повторим еще раз — монологична.

Как было отмечено выше, третью слагаемую автобиографического повествования составляет документализм, который обыкновенно связан с опорой

на подтверждающие факты, в том числе бумаги, записки, дневники, эпистолярий и проч. Если в комментарии к «Мама мыла раму» (2022) своеобразным неброским фоновым документом Рубинштейну служили фотографии из семейного альбома, которыми обильно проиллюстрирован текст поэмы (изд. «Новым издательством» [16]), то в «Моем календаре» документально-иллюстративный материал не привлекается. Документализм в «Целом годе» носит особый, своеобразный характер.

Прежде всего документальный фон «Моего календаря» создает сам тип календарного повествования — введение в художественный текст прямых цитат из воображаемого отрывного календаря (хотя помним, Рубинштейн признавался, что он отбирал факты посредством современного носителя — интернета) порождает фоновый документализм, когда любой факт исторического календаря может быть проверен. Другими словами — сами сведения из мнимого «настенного» календаря обеспечивают документальную основу порождаемого повествования, своеобразный документальный антураж, складывающийся из череды важных исторических событий, достойных того, чтобы быть зафиксированными в «мини-энциклопедии».

Однако еще более примечателен документализм другого рода — художественный, поэтический, творческий.

С нашей точки зрения, особым источником документальности «Моего календаря» становится интертекст, прежде всего автоинтертекст (шире — метатекст), то есть связь «Целого года» с другими произведениями Рубинштейна, в частности с ранее уже сближенных нами текстами «Мама мыла раму» и комментарием к ней. *Другие* тексты Рубинштейна словно бы подтверждают те сведения, которые писатель приводит в *его* календаре.

В тексте «Моего календаря» Рубинштейн вспоминает те же истории и ситуации, которые ранее уже были описаны им — прежде всего в поэме «Мама мыла раму», созданной, как помним, в 1987 году. Воспроизведение-восстановление того же самого эпизода, который уже знаком читателю-реципиенту, словно бы усиливает фактологичность события, поддерживает его правдивость повторением одних и тех же деталей, психологически *документирует* его. Реципиент сталкивается с фактами, с которыми он уже знаком (например, по одному из перформансов).

Такого рода *особый* документализм формируется Рубинштейном различными путями.

В одних случаях писатель упоминает в «Целом годе» некий эпизод, который уже знаком реципиенту по поэме «Мама мыла раму», но описания самого эпизода герой-нарратор *не дает* — ограничивается только отсылкой к нему.

Так, под датой 14 февраля 1950 года значится событие: «*В Москве подписан советско-китайский Договор о дружбе, союзе и взаимной помощи*» [17, с. 60]. Далее без комментария повествователь приводит перечень вещей:

> *«Папин бежевый плащ. Мужская рубашка “Дружба”. Кеды “Два мяча”, случайно купленные на Малаховском рынке. Ярко-зеленый термос с драконом.*

Фонарик с двумя большими круглыми батарейками. Шарики для пинг-понга. Шелковое покрывало с цветами и птицами. Тушенка "Великая стена". Светящиеся иероглифы на крыше ресторана "Пекин"...» [17, с. 60].

В поэме «Мама мыла раму» по тому же поводу герой Рубинштейна по-детски прямолинейно заявлял: «Мы любили китайцев» [15, с. 18]. И позже в комментарии к поэме «Мама мыла раму» он излагал примерно тот же вещественный ряд:

«Китайские товары — термосы с огромными розами на боку, шелковые покрывала с добродушными драконами, рубашки и плащи "Дружба", кеды "Два мяча", шарики для пинг-понга, ручные фонарики с двумя большими круглыми батарейками внутри. Гостиница и ресторан "Пекин" <...>» [15, с. 109].

Обильный перечислительный ряд китайских товаров не только укрепляет истинность идеологической позиции советского государства в любви к Китаю, но и убедительно приводит те «вещественные доказательства», за которые китайцев можно было любить. Память реципиента (с долей легкой иронии) подкрепляется документированным списком необходимых каждому советскому человеку предметов.

Таков и запоминающийся эпизод, приведенный в комментарии к поэме «Мама мыла раму» и сопоставимый с ним в «Целом годе», — спор героя-актанта, счастливца, в семье которого был телевизор, с соседом и другом Сашкой Смирновым по поводу телевизионных передач.

26 марта 1937 года: «*Установлен первый в мире памятник мультипликационному герою-моряку Папайю*» [17, с. 104]. Апелляция к мультипликационному герою порождает воспоминание:

«Телевизор у нас появился рано. Может быть даже, у самых первых в доме. А может быть, у вторых. Во всяком случае, все соседи по квартире приходили по вечерам смотреть наш телевизор с линзой. Некоторые по такому случаю даже принаряжались. Ну вроде как в театр.

А во дворе мы с другом Смирновым, в семье которого тоже был телевизор, вели ожесточенные споры о том, что чей телевизор показывает. Я, допустим, говорю с некоторой хвастливостью: «А у нас сегодня будет мультфильм „Золотая антилопа"!» — «Ха! — азартно кричал он. — Не ври! Это у нас сегодня будет „Золотая антилопа"!» — «Нет, у нас!» — кричал я. Дело иногда доходило до драки.

О том, что в двух телевизорах может быть одновременно одно и то же, и речи быть не могло» [17, с. 105].

В комментарии к «Мама мыла раму» эпизод весьма сходным образом повторяется. С той лишь разницей, что вместо м/ф «Золотая антилопа» названа «Белоснежка» [16, с. 30]. «Документализм» не только не ослабляется,

но и словно бы усиливается, так как захватывает в свое поле уже не один мультфильм, а два (= несколько).

В других случаях документирования его календаря Рубинштейн намеренно повторяет уже знакомый по поэме «Мама мыла раму» эпизод, воспроизводя его точно, *буквально*, словно бы «списывая» текст с поэмных карточек. Комментарий к поэме (написанный позже) — с документальной тщательностью — совпадает в обоих текстах.

События, зафиксированные листке календаря от 31 мая 1868 года: «*В парке парижского пригорода Сен-Клу прошла первая велогонка — это событие принято считать датой рождения велоспорта*» [17, с. 183]. Исторический факт пробуждает воспоминание о собственном велосипеде героя:

> *«Я очень мечтал о велосипеде. И однажды папа его все-таки купил. “Орленок”. Шикарная вещь.*
>
> *Я им пользовался целых два дня.*
>
> *А на третий день я отправился на нем в булочную. Подъехал к булочной, слез с велосипеда и сказал вертевшемуся рядом пацану: “Я сейчас. Я быстро. Посмотришь?” — “Посмотрю, — говорит пацан. — Давай. Иди. Только недолго”.*
>
> *Я и пошел. И это было действительно недолго. Но ему хватило» [17, с. 183].*

Расхождений в текстах «Целого года» и комментария к «Мама мыла раму» нет ни в чем, тексты совпадают до последней точки, абсолютно. Мера «документальности» автобиографического текста словно бы возрастает.

Однако в «Целом годе» присутствует и третий тип опоры на претекст (автоинтертекст). Кажется, уже *задокументированный* в поэме «Мама мыла раму» некий эпизод может быть воспроизведен в «календаре», но при внимательном чтении он обнаружит некие отличия.

Например, в комментарии к карточкам поэмы «Мама мыла раму» упоминается героиня Таня Синотова, первая любовь героя Левы: «Таня Синотова, самая первая моя любовь, с которой мы, когда нам было по четыре года, ходили по двору, взявшись за руки» [16, с. 79].

В «Моем календаре» имя героини Тани возникает ассоциативно. Герой-нарратор приводит запись из календаря: 25 февраля 1721 года «Петр I учредил Синод — верховный орган управления Церковью» [17, с. 71] — и теперь в «Моем календаре» в отличие от «Мама мыла раму» фамилия героини видоизменяется, она уже не Синотова, но Синодова. Автор и его герой-нарратор играют — незначительная трансформация в фамилии реального персонажа усиливает связь с подлинной историей. Факт детства и юности героя-актанта оказываются (пусть и ассоциативно) связан с фактами большой истории.

Документальность текста (точнее, псевдодокументальность) повышается. Художественная документальность опирается на игру, с одной стороны, усиливая впечатление от «разительных совпадений», поэтизируя текст,

с другой — у внимательного читателя порождая представление о *мифологической* точности и достоверности тех событий, которые могли появляться на страницах отрывного календаря. А может быть, и всей исторической документалистики.

Факты действительности у Рубинштейна от текста к тексту варьируются, но что еще более важно — повторяются. Они обрастают новыми деталями, но преподносятся автором и героем-нарратором как имевшие место, как подлинные и неоспоримые. Малозаметные детали подвергаются корректировке во имя высшей — художественной — правды. Автобиография героя словно бы вбирает в себя множество черт других биографий, актуализируя элемент типичности и обычности, узнаваемости и совпадения.

Той же задаче, на наш взгляд, служат и многократные повторы одних и тех же характеристик героев. Например, в описании соседки юного героя некой героини «со странным именем Ганя» [17, с. 153 и др.]. Или уже упомянутой Тани Синодовой или друга Сашки Смирнова. Сравнение с поэмой «Мама мыла раму» свидетельствуют, что в «Моем календаре» Сашка вовлечен в те проказы, участником которых он, скорее всего, не был (во всяком случае, в «Мама мыла раму»). Рубинштейн словно бы типизирует героев, помещая их если в не реальные, то в возможно-допустимые обстоятельства. В любом случае достоверность события не нарушается, вера к герою-повествователю не ослабевает. Автобиографическое начало поэтически поддерживается.

Таким образом, можно подвести итог и заключить, что произведения Рубинштейна последних лет все более тяготеют к художественному автобиографизму, допускающему вымысел и домысел, но выдерживающему меру подлинности изображаемых/вспоминаемых событий. «Малая проза» Рубинштейна особенно автоцентрична — она формирует монологизм письма, единство голоса сдвоенного героя, персонажей актанта и нарратора, героя(-ев) действующего и осмысляющего. Несовпадение образов, диктуемое нормами жанровых форм автобиографии, условно-относительно: образы совпадают и не совпадают одновременно, порождая представление о динамике взросления авторского персонажа, его духовно-интеллектуальной эволюции.

Художественная автобиография Льва Рубинштейна — именно так мы квалифицируем «Целый год. Мой календарь» в жанровом плане — становится фактом преодоления писателем не соцреализма (как принято судить об авангардной литературе), а самого концептуализма, уводившего художников в сферу иррационального, аномального, алогичного, репрезентирующего разрыв и деформацию традиционных норм и связей. Поэзия и проза Рубинштейна свидетельствуют о том, что он довольно рано «перерос» концептуалистские эксперименты формального плана и был устремлен к поиску жизненной гармонии, способной преодолеть «энтропию» (слово Рубинштейна). Автобиографическая тенденция в поэзии и прозе Льва Рубинштейна стала выражением его глубинной связи с классической русской литературой,

с нравственными доминантами и иерархическими представлениями реалистической классики.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Айзенберг М.* Взгляд на свободного художника: сб. М.: Гендальф, 1997. 269 с.
2. *Альберт Ю. Ф.* Московский концептуализм. Начало. Нижний Новгород: Приволжский филиал Гос. центра современного искусства, 2014. 271 с.
3. *Аронсон О.* Слова и репродукции (комментарии к поэзии Льва Рубинштейна). [Элекстронный ресурс] URL: https://ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_14.htm (дата обращения: 11.09.2023).
4. *Бахтин М. М.* Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. 502 с.
5. *Берг М.* Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. М.: НЛО, 2000. 342 с.
6. *Богданова О. В.* Русская классика XIX — начала XX века. Традиция и современная интерпретация. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. 732 с.
7. *Богданова О. В., Жилене Е. С., Рябчикова А. В.* Ранние «программные» тексты Льва Рубинштейна // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2023. Т. 16. № 7. С. 2006–2012.
8. *Егорова О. Г., Романовская О. Е., Боровская А. А.* Автобиографическая проза Л. Рубинштейна и Д. Пригова: нарратологический аспект // Вестник МГЛУ. Гуманитарные науки. 2020. Вып. 4 (833). С. 174–184.
9. *Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н.* Современная русская литература: 1950–1990-е годы: в 2 т. М.: Академия, 2003. Т. 2: 1968–1990. 688 с.
10. *Липовецкий М. Н.* Дело в шляпе, или Реальность Рубинштейна // Рубинштейн Л. Погоня за шляпой и другие тексты. М.: НЛО, 2013. С. 7–26.
11. *Липовецкий М.* Паралогии. Трансформации (пост)модернистского дискурса в культуре 1920–2000-х годов. М.: НЛО, 2008. 840 с.
12. *Липовецкий М. Н.* Русский постмодернизм (Очерки исторической поэтики). Екатеринбург: Уральский гос. пед. ун-т, 1997. 317 с.
13. *Романова Г. И.* Автобиография // Литературная энциклопедия терминов и понятий / ред. колл. М. Л. Гаспаров, С. И. Кормилов и др. М.: Интелвак, 2001. С. 14–15.
14. *Романовская О. Е.* Автобиографическая проза Льва Рубинштейна // Гуманитарные исследования. 2019. № 2 (70). С. 124–128.
15. *Рубинштейн Л. С.* «Целый год — долгая череда приобретений и потерь». О неуловимости времени, тонкостях минимализма и мерцании автора в текст / Беседу вела Т. Золочевская. Ревизор.ру. 2018. 19 декабря. [Элекстронный ресурс] URL: https://rewizor.ru/literature/interviews/lev-rubinshteyn-tselyy-god-dolgaya-chereda-priobreteniy-i-poter/ (дата обращения: 11.09.2023).

16. *Рубинштейн Л. С.* Мама мыла раму. М.: Новое издательство, 2022. 146 с.
17. *Рубинштейн Л. С.* Целый год. Мой календарь. М.: НЛО, 2018. 440 с.
18. *Ямпольский М.* Высокий пародизм // Неканонический классик: Дмитрий Александрович Пригов (1940–2007): сб. статей и мат-лов / под ред. Е. Добренко, М. Липовецкого, И. Кукулина, М. Майофис. М.: НЛО, 2010. С. 181–251.
19. Zhilene E., Bogdanova O., Ryabchikova A., Vlasova E. *The inter-genre phenomenon of the cycle "Program of Work" by Lev Rubinshtein* / // Ad Alta. 2023. Vol. 13. Issue 01 (13/01), June. P. 35–38.

BIBLIOGRAPHY

1. Ajzenberg M. *Vzgljad na svobodnogo hudozhnika: sb*. M.: Gendal'f, 1997. 269 s.
2. Al'bert Ju.F. *Moskovskij konceptualizm. Nachalo*. Nizhnij Novgorod: Privolzhskij filial Gos. centra sovremennogo iskusstva, 2014. 271 s.
3. Aronson O. *Slova i reprodukcii (kommentarii k pojezii L'va Rubinshtejna)*. [Elekstronnyj resurs] URL: https://ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_14.htm (data obrashhenija: 11.09.2023).
4. Bahtin M. M. *Voprosy literatury i jestetiki. Issledovanija raznyh let*. M.: Hudozhestvennaja literatura, 1975. 502 s.
5. Berg M. *Literaturokratija. Problema prisvoenija i pereraspredelenija vlasti v literature*. M.: NLO, 2000. 342 s.
6. Bogdanova O. V. *Russkaja klassika XIX — nachala XX veka. Tradicija i sovremennaja interpretacija*. SPb.: Izd-vo RGPU im. A. I. Gercena, 2019. 732 s.
7. Bogdanova O. V., Zhilene E. S., Rjabchikova A. V. *Rannie «programmnye» teksty L'va Rubinshtejna* // Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. 2023. T. 16. No. 7. Pp. 2006–2012.
8. Egorova O. G., Romanovskaja O. E., Borovskaja A. A. *Avtobiograficheskaja proza L. Rubinshtejna i D. Prigova: narratologicheskij aspekt* // Vestnik MGLU. Gumanitarnye nauki. 2020. Vyp. 4 (833). Pp. 174–184.
9. Lejderman N. L., Lipoveckij M. N. *Sovremennaja russkaja literatura: 1950–1990-e gody: v 2 t.* M.: Akademija, 2003. T. 2: 1968–1990. 688 s.
10. Lipoveckij M. N. *Delo v shljape, ili Real'nost' Rubinshtejna* // Rubinshtejn L. Pogonja za shljapoj i drugie teksty. M.: NLO, 2013. S. 7–26.
11. Lipoveckij M. *Paralogii. Transformacii (post)modernistskogo diskursa v kul'ture 1920–2000-h godov*. M.: NLO, 2008. 840 s.
12. Lipoveckij M. N. *Russkij postmodernizm (Ocherki istoricheskoj pojetiki)*. Ekaterinburg: Ural'skij gos. ped. un-t, 1997. 317 s.
13. Romanova G. I. *Avtobiografija* // Literaturnaja jenciklopedija terminov i ponjatij / red. koll. M. L. Gasparov, S. I. Kormilov i dr. M.: Intelvak, 2001. Pp. 14–15.
14. Romanovskaja O. E. *Avtobiograficheskaja proza L'va Rubinshtejna* // Gumanitarnye issledovanija. 2019. № 2 (70). S. 124–128.
15. Rubinshtejn L. S. *«Celyj god — dolgaja chereda priobretenij i poter'». O neulovimosti vremeni, tonkostjah minimalizma i mercanii avtora v tekst* / Besedu

vela T. Zolochevskaja. Revizor.ru. 2018. 19 dekabrja. [Elekstronnyj resurs]URL: https://rewizor.ru/literature/interviews/lev-rubinshteyn-tselyy-god-dolgaya-chereda-priobreteniy-i-poter/ (data obrashhenija: 11.09.2023).
16. Rubinshtejn L. S. *Mama myla ramu*. M.: Novoe izdatel'stvo, 2022. 146 s.
17. Rubinshtejn L. S. *Celyj god. Moj kalendar'*. M.: NLO, 2018. 440 c.
18. Jampol'skij M. *Vysokij parodizm* // Nekanonicheskij klassik: Dmitrij Aleksandrovich Prigov (1940–2007): sb. statej i mat-lov / pod red. E. Dobrenko, M. Lipoveckogo, I. Kukulina, M. Majofis. M.: NLO, 2010. Pp. 181–251.
19. Zhilene E., Bogdanova O., Ryabchikova A., Vlasova E. *The inter-genre phenomenon of the cycle "Program of Work" by Lev Rubinshtein* / // Ad Alta. 2023. Vol. 13. Issue 01 (13/01), June. R. 35–38.

УДК 821.161.1
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.17.54.010

Г. Ю. Карпенко[1]
И. М. Перепелкин[2]

ЦЕННОСТНЫЕ КОДЫ СТОЛИЧНОГО ЛОКУСА В ТЕТРАЛОГИИ Е. Н. ЧИРИКОВА «ЖИЗНЬ ТАРХАНОВА»

Аннотация: *Статья посвящена выявлению функциональных особенностей и направлению их взаимодействия в петербургском локусе романа Е. Н. Чирикова «Жизнь Тарханова». В статье применяется структурно-семиотический метод, который позволил исследователям представить «дома» в петербургском локусе как упорядоченную знаковую систему и дешифровать особенности взаимоотношений, возникающих между ними, а также — аксиологический, с помощью которого авторы находят следующие подходы к определению ценностного содержания петербургского «дома» в тетралогии «Жизнь Тарханова»: выясняется, что петербургский «дом» тетралогии организуется и функционирует согласно ветхозаветному коду и, в частности, реализует сюжет об Ионе во чреве китовом. В связи с этим весь сюжет «петербургского дома» представляется как жизнь, вывернутая наизнанку, бытие наоборот, а сам город репрезентирован как пространство, поглощающее человеческую индивидуальность и сливающее время-пространство в ветхозаветное «Великое Страдание».*

Abstract: *The article is devoted to the identification of functional features and the direction of their interaction in the St. Petersburg locus of E. N. Chirikov's novel "The Life of Tarkhanov". The article uses the structural-semiotic method, which allowed researchers to present "houses" in the St. Petersburg locus as an ordered sign system*

[1] **Карпенко Геннадий Юрьевич** — доктор филологических наук, профессор, Самарский университета (Самара); karpenko.gennady@gmail.com.
Karpenko Gennadyj Yur'evich — Doctor of Philology, Professor, Samara University (Samara); karpenko.gennady@gmail.com.

[2] **Перепелкин Иван Михайлович** — студент, Самарский университет (Самара); ivan_perepelkin2003@mail.ru.
Perepelkin Ivan Michajlovich — student, Samara University (Samara); ivan_perepelkin2003@mail.ru.

and decipher the features of the relationships that arise between them, as well as the axiological method, with which the authors find the following approaches to determining the value content of the one of the "homes" in the tetralogy "The Life of Tarkhanov" — Saint Petersburg: It turns out that the Saint Petersburg "house" of tetralogy is organized and operates according to the Old Testament code and, in particular, implements the plot about Jonah in the belly of a whale. In this regard, the entire plot of the Petersburg house is presented as life turned inside out, being the other way around, and the city itself is represented as a space that absorbs human individuality and merges time-space into the Old Testament "Great Suffering".

Ключевые слова: *Е. Н. Чириков, «Жизнь Тарханова», петербургский текст, дом, Иона «во чреве китовом», Великое Страдание.*

Keywords: *E. N. Chirikov, "Tarkhanov's Life", Petersburg text, house, Jonah "in the belly of a whale", Great Suffering.*

Премудрость построила себе дом.
Притчи Соломона, 9:1

Феномен русской литературы рубежа XIX–XX веков привлекает внимание многих исследователей по той причине, что в этот период происходит коренное переоформление ценностной системы: в веками существовавшем «храмовом, домостроительном» сознании русского человека под влиянием социально-политических процессов проходит внутренний разлом: он выявляет и кризис индивидуального взгляда на мир, и изменения в наиболее типичных чертах русского менталитета, а в целом — высвечивает проблемы взаимодействия с тем новым миром, в котором «все ценности — от человека до Бога — пошатнулись» [1, с. 163].

В такой аксиологически переходной ситуации возникает необходимость в поиске, обретении и утверждении опоры на «базовую» непреходящую ценность, которая бы связала прошлый мир и новый, вновь установила границы дозволенного и вернула бы человеку его самость, а миру устойчивость его существования.

Такой ценностью, по мнению ряда исследователей, среди которых назовем М. Элиаде [2], Г. Башляра [3], С. С. Аверинцева [4], Ю. М. Лотмана [5], является «Дом» — пространство, отделенное от остального мира не только материально-физической границей, но ощутимо ценностной, которая очерчивает «место» дома как сакральное.

Целью настоящей статьи является изучение сакральных кодов домашнего пространства тетралогии Е. Н. Чирикова «Жизнь Тарханова», а именно тех социокультурных смысловых кодов, которые создают «галерею» домов петербургского локуса.

В настоящей работе применены аксиологический и структурно-семиотический подходы, которые помогли выстроить описываемые Е. Н. Чириковым петербургские дома-локусы как стройную семиотическую систему и вместе

с тем декодировать особенности отношений между ними, описать целостный феномен петербургского дома в семейно-бытовых, социокультурных, мифопоэтических, библейских категориях. Такого рода типологизация обеспечила возможность «подобрать» «иерархический» ключ к определению ценностного содержания петербургского «дома» тетралогии «Жизнь Тарханова»: в своей сакральной глубине он подчиняется ветхозаветному коду, им организуется и его смыслами живет, утверждая непреложность библейских истин. Так, в петербургском локусе реализуется сюжет об Ионе «во чреве китовом».

Однако вначале необходимо сделать ряд важных замечаний о том, как и почему тема «домашнего» проникла в творчество Е. Н. Чирикова и стала в нем одной из основных.

Евгений Николаевич Чириков (1864–1932) — прозаик, пользовавшийся известностью среди современников, но оказавшийся забытый потомками. Одной из основных причин того, что литературное наследие Е. Н. Чирикова не стало предметом широкого интереса раньше, стал факт эмиграции писателя в Чешскую Республику после революции 1917-го года. Тем не менее отнести имя Е. Н. Чирикова к забытым сейчас уже не представляется возможным: в 2018 году в Америке был издан сборник статей «Запечатленная Россия. Статьи о творчестве Евгения Николаевича Чирикова» [10], исследования, в которых проводятся первые опыты анализа художественных текстов и направлений творческого диалога Е. Н. Чирикова с современниками, представляются на конференциях («Нижегородский текст русской словесности: художественное постижение национальной ментальности» 2019 г., «Самарский текст в русской литературе. У истоков отчего дома» 2024 г.).

Тем не менее назвать Е. Н. Чирикова изученным еще далеко нельзя: не установлены истоки его творческого метода, не системно изучено окружение и контакты.

Магистральной темой, скрепившей на мотивном и сюжетном уровнях многие романы писателя («Жизнь Тарханова» (1911–1924), «Зверь из бездны» (1924) и «Отчий дом» (1929–1931), стала проблема утраты ценностного отношения к дому как к центру мироздания. В этом смысле — с точки зрения мотивов утраты дома, «вечного путешествия» — «странничество» Е. Н. Чирикова приближается к «скитальчеству» И. А. Бунина, писавшего в стихотворении «У птицы есть гнездо, у зверя есть нора»: «Как бьется сердце, горестно и громко, // Когда вхожу, крестясь, в чужой, наемный дом // С своей уж ветхою котомкой!» [7, с. 122–123]

Сюжетообразующим началом «петербургского» дома, актуализирующим и «подтягивающим» смыслы «домашнего» к ветхозаветному коду, выступает притча об Ионе «во чреве китовом». В свете библейской притчи сюжет «петербургского дома» представляется как жизнь, вывернутая наизнанку, бытие наоборот, а сам город репрезентирован как пространство, поглощающее человеческую индивидуальность и «сливающее» время-пространство в ветхозаветное «Великое Страдание».

Прежде всего, выделим основные мотивы и смыслы ветхозаветной притчи. Ионе было слова Господа — идти и проповедовать христианство в Ниневию, однако Иона испугался и бежал от сказанного ему Господом на корабле в Фарсис. Когда же кара настигла Иону, то воззвал он в скорби из преисподней? и Господь услышал его, после чего велел киту извергнуть Иону на сушу.

Как показывают наблюдения, выявленные ветхозаветные мотивы и смыслы притчи находят преломление в петербургском «доме» тетралогии Е. Н. Чирикова. На структурно-функциональном уровне можно сопоставить Иону с Геннадием Тархановым, а кита — с Петербургом, поглотившем героя. Такое сопоставление, как будет видно далее, с точки зрения пространственной и событийной организации менее всего подвергается критике и выглядит оправданным. Однако такая структура задает еще один важный вектор сопоставления: грех Ионы — грех Геннадия Тарханова.

Таким образом, перед исследователями будет стоять задача не только иллюстрации структурного сходства образов Ионы — Геннадия Тарханова и кита — Петербурга, но и поиска мотива, задающего данный сюжет в тетралогии.

Петербург выведен в тетралогии в двух романах — «Изгнание» [9] и «Семья» [10]. В «Изгнании» петербургских эпизодов достаточно мало, город лишь упоминается вскользь, все эпизоды раскрывают Петербург как пространство беспорядка, как бурлящий котел людских мыслей, взглядов: «В Петербурге образовались и работают группа народовольцев и несколько социал-демократических кружков <...> С толстовщиной совершенно покончено, как и с культуртрегерством» [9, с. 424] (сделаем небольшое замечание — эта «толстовщина» будет нам важна и далее, она — один из основных кодов петербургского дома).

Следующее небольшое упоминание Петербурга встречаем уже в московском эпизоде — Геннадий Тарханов получает письмо из Петербурга и гонорар: «Вот приятная неожиданность: семьдесят пять рублей гонорара за “Бессонную ночь!”» [9, с. 503]. Последнее в «Изгнании» упоминание Петербурга встречаем в архангельской ссылке, в условиях, когда заболевает невеста Геннадия Тарханова и герой стремится вызволить ее из северного климата посредством писем в «чиновный Петербург»: «Прошло еще две недели, но результатов моего прошения не было. Начинало закрадываться сомнение... Пришло письмо от матери: хлопочет и в Петербурге» [9, с. 540].

Сделаем небольшие промежуточные выводы: в «Изгнании» появление петербургского дома лишь подготавливается — нагнетается обстановка хаотичного бурления, отсутствия ответов на запросы. Петербургский локус еще до своего появления предстает как дом, в котором жильцам не рады, в котором нет места любви и помощи; как дом, в котором мысли о партиях и политике повлекли за собой бессонные ночи и совершенно покончили с «толстовщиной».

Непосредственно в Петербург действие тетралогии переносится лишь в последнем романе («Семья») и открывается описанием атмосферы несвободы, ощущения себя героем — Геннадием Тархановым — Ионой «во чреве

китовом»: «Проклятый Петербург! Точно на цепи. Никуда не уедешь!» [10, с. 284]. В этом Петербурге сливается все воедино — время, друзья, дела: «Машина жизни... должна работать и продолжает работать прежним полным ходом: чай, кофе, завтрак, обед, опять чай с бутербродами, разные заседания, новая пьеса, деловые и прощальные визиты» [10, с. 284]. «Великое переселение народов» [10, с. 285], как называет эту жизнь жена Геннадия Тарханова Зоя, — лишь видимая часть петербургской жизни. Если с одной, видимой, стороны, Петербург открывается наполненной жизнью и смыслом «живой рекой» [10, с. 287], состоящей из толпы людей и потока транспорта, то с другой, внутренней, — в этом городе вечность проходит как мгновение: «И не верится, что прошло пятнадцать лет... кажется, что вся петербургская жизнь была одним огромным днем» [10, с. 289]. И далее, предаваясь воспоминаниям об этих пятнадцати годах — пятнадцати минутах петербургской жизни, Геннадий Тарханов открывает для себя ту самую преисподнюю Петербурга: «Теперь, когда Петербург и петербургская жизнь выпустили его из когтей своих и отодвинулись, стало как-то виднее» [10, с. 289]. Интересно как раз понимание героем внутренней сущности петербургской жизни: «Все пятнадцать лет ему представились как один сплошной бесконечный день... Не заметил, как выросли дети, как появились седые волосы, как Зоя... вышла из центра его жизни» [10, с. 289–290].

Чуть далее Геннадий Тарханов осознает именно бессмысленность, спутанность петербургского бытия:

> *«Никак не отделишь себя, свою личность, свое “я”, свою сущность, свою душу от Петербурга... “Проглотил, проклятый”, — прошептал Тарханов.* ***Пятнадцать лет прожил, как жил пророк Иона в чреве китовом!»*** *[10, с. 290] (полужирный наш. — Г. К., И. П.).*

После этого открытия герой констатирует, что Петербург отнял у него самого себя, детей, жену. И далее появляется тот самый мотив, обеспечивающий структурное сходство притчи и сюжета тетралогии:

> *«Как жить? Как будто он (Петербург-кит — Г. К., И. П.) распоряжается чужой жизнью! Да ему самому-то некогда подумать о том, как самому-то жить... тут уж не ты жизни приказываешь, а жизнь повелевает... А главное — обманывает...» [10, с. 291].*

Вся петербургская жизнь оказывается длинным сном, сливающим время-пространство, события и людей, растворяющим среди всего смысл и ощущение проживаемой жизни, — «Весь дом еще спит» [10, с. 291], — в одном из петербургских эпизодов говорит Геннадий Тарханов, — однако «самому не спится» [10, с. 292]. Это ощущение сна и нереальности жизни в Петербурге экстраполируется и на членов семьи Тарханова.

Библейский мотив петербургского сюжета, поддерживается и другими эпизодами романа, во многом дополняющими доминантный мотив

и, как в сюжете об Ионе «во чреве китовом», «выполняющими» функцию высвобождения героев из «китовьего» плена города.

Герой, живя уже в Москве, неожиданно для себя вспоминает случай из петербургской жизни, который «тогда только рассмешил его до слез, а теперь тоже остановил на себе внимание и неожиданно предстал в серьезном, совсем ином, не смехотворном, образе» [10, с. 443–444]. Год назад в Петербурге, проходя по Волкову кладбищу, Геннадий Тарханов встретился с еще одним, наиболее ярким «перевертышем» «китовьего» мира Петербурга: хоронили товарища, шло отпевание в кладбищенской церкви, было смрадно, а главное, не прекращались рыдания жены и детей умершего. Тарханову стало тяжело, он вышел прогуляться по кладбищенским аллейкам и увидел следующую картину:

> *«...там кого-то уже хоронили, но странно: вместо погребального пения и рыдания оттуда доносился раздраженный спор людей с визгливыми выкрикиваниями... Час тому назад похоронили покойника именно в той могиле, которая предназначалась для этого покойника, и теперь родные его не желали опускать гроб в "чужую могилу"» [10, с. 444].*

Благодаря этому незначительному эпизоду понимаем, что и весь Петербург, все пятнадцать лет-минут, все произошедшее с ним и его семьей, воспринимаются Геннадием Тархановым как «чужая могила», то, чего не должно было быть и было не с ним настоящим. И лишь выбравшись из плена Петербурга-кита, Геннадий Тарханов — пророк Иона осознает цену своего греха и кару петербургским этапом жизни.

О втором эпизоде, окончательно «закрывающем» петербургский локус в тетралогии, упоминалось чуть ранее, и связан он с той самой «толстовщиной»: «Умер великий праведник, великий мудрец, великий христианин!.. Умер великий художник Лев Толстой... Некому стало сказать людям: "Стыдно"...» [10, с. 527].

Эта «скорбная весть» наконец снимает грех Петербурга: и всеобщее затмение, и сон разума, и великое разъединение людей. Далее встречаем ряд «храмовых» эпизодов, в которых актуализированы «спасительные» функции упразднения ветхозаветного греха, богоотступничества Ионы и дарования единения посредством великой жертвы со стороны художника: в одном из петербургских храмов, в который пришла Зоя, чтобы заказать молебен по Льву Толстому, встречаем следующий диалог с батюшкой: «Вы подали за упокой болярина Льва? — Да... Я, батюшка! ... — В таком случае возвращаю. Я не могу молиться за него. Он отлучен от церкви, как великий грешник и еретик...» [10, с. 531]. Несмотря на то, что эпизод открывается новозаветным мотивом жертвы во имя спасения мира, этот мотив не развивается и опрокидывается ветхозаветным законом — нельзя молиться за «грешника и еретика» [10, с. 531].

Этот мотив окончательного неприятия жертвы Толстого завершает весь петербургский сюжет тетралогии: несмотря на картину весеннего «ликующего торжества» Петербурга, в котором все «трепещет и сверкает от радости»,

в городе все заглушают «медлительные грустные звоны великопостных колоколов». При заключительном описании Петербурга, Е. Н. Чириков делает акцент на том, что в городе не остается Великого страдания, которое предвещало бы собою главное чудо весны — праздник чуда Воскресения Христова: «Нет как будто бы и Великого поста с его протяжными, похожими на стоны и скорбь Великого страдания колокольными зовами» [10, с. 592].

А нет этого Великого страдания в ожидании Большой радости потому, что Петербург Е. Н. Чирикова — это город, как было сказано выше, живущий по ветхозаветному закону кары Ионы. И даже Толстой, «последний христианин и великий художник», оказывается для кита-Петербурга непринятой жертвой, не искупляющей греха Ионы — Геннадия Тарханова, потому, что эта жертва, так же, как и Петербург-кит, оказывается жертвой «наизнанку»: Богом, но Богом ветхозаветным, отлученным от церкви как дома любви и не приносящим чувство радости завтрашнего дня.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство: художественная культура домонгольской Руси. М.: Наука, 1972. С. 25–49.
2. *Башляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. М.: РОССПЭН, 2004. 374 с.
3. *Бунин И. А.* Полное собрание сочинений: в 13 томах. Т. 2. Стихотворения (1912–1952); Повести, рассказы (1902–1910). М.: Воскресенье, 2006. 592 с.
4. Жизненный и творческий путь. [Электронный ресурс] URL: https://expositions.nlr.ru/ex_manus/chirikov/chirikov_life.php (дата обращения: 21.03.2024).
5. *Карпенко Г. Ю. Типологическая модель русской классики* // Вестник Самарского государственного университета. 2016. № 1. С. 162–167.
6. *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М.: Языки русской культуры, 1996. 464 с.
7. *Чириков Е. Н.* Жизнь Тарханова. Тетралогия в 2 т. Т. 1. Романы «Юность» и «Изгнание». СПб: Издательство «Маматов», 2023. 592 с.
8. *Чириков Е. Н.* Жизнь Тарханова. Тетралогия в 2-х т. Т. 2. Романы «Возвращение» и «Семья». СПб.: Издательство «Маматов», 2023. 608 с.
9. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
10. Mikhailova, M. V., Nazarova, A. V. *Russia Imprinted. Articles on the works of E. N. Chirikov*. Raleigh, North Carolina, USA: Open Science Publishing, 2018. 209 p.

BIBLIOGRAPHY

1. Averincev S. S. *K ujasneniju smysla nadpisi nad konhoj central'noj apsidy Sofii Kievskoj* // Drevnerusskoe iskusstvo: hudozhestvennaja kul'tura domongol'skoj Rusi. Moskva: Nauka, 1972. S. 25–49.
2. Bashljar G. *Izbrannoe: Pojetika prostranstva*. M.: ROSSPJeN, 2004. 374 s.

3. Bunin I. A. *Polnoe sobranie sochinenij v 13 tomah*. T. 2. Stihotvorenija (1912–1952); Povesti, rasskazy (1902–1910). M.: Voskresen'e, 2006. 592 s.
4. Zhiznennyj i tvorcheskij put'. [Jelektronnyj resurs] URL: https://expositions.nlr.ru/ex_manus/chirikov/chirikov_life.php (data obrashhenija: 21.03.2024).
5. Karpenko G.Ju. *Tipologicheskaja model' russkoj klassiki* // Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta. 2016. No. 1. S. 162–167.
6. Lotman Ju.M. *Vnutri mysljashhih mirov. Chelovek — tekst — semiosfera — istorija*. M.: Jazyki russkoj kul'tury, 1996. 464 s.
7. Chirikov E. N. *Zhizn' Tarhanova. Tetralogija v 2 t. T. 1. Romany «Junost'» i «Izgnanie»*. SPb: Izdatel'stvo «Mamatov», 2023. 592 s.
8. Chirikov E. N. *Zhizn' Tarhanova. Tetralogija v 2 t. T. 2. Romany «Vozvrashhenie» i «Sem'ja»*. SPb.: Izdatel'stvo «Mamatov», 2023. 608 s.
9. Jeliade M. *Svjashhennoe i mirskoe*. M.: Izd-vo MGU, 1994. 144 s.
10. Mikhailova, M. V., Nazarova, A. V. *Russia Imprinted. Articles on the works of E. N. Chirikov*. Raleigh, North Carolina, USA: Open Science Publishing, 2018. 209 p.

УДК 215
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.32.42.011

Д. С. Литова[1]

РОМАН СТАНИСЛАВА ЛЕМА «СОЛЯРИС»: ОПЫТ ПРОЧТЕНИЯ В БОГОСЛОВСКИХ КАТЕГОРИЯХ «РАДИКАЛЬНОЙ ОРТОДОКСИИ»

Аннотация. *В статье рассматривается критика Джоном Милбанком, ведущим автором философского направления «Радикальная Ортодоксия», некоторых принципов теологии Дунса Скотта и проводится их сравнение с онтологией романа Станислава Лема «Солярис». Анализ Океана, как он изображен Лемом, позволяет визуализировать богословскую критику секулярной современности и позитивизма; в свою очередь, применение богословских категорий значимо для осмысления религиозного нарратива романа и его проблемных аспектов. Автор демонстрирует, как Лем противопоставляет божественный разум и науку с ее лимитами — контекст, в котором христианская философия представляется конструктивным ответом на неразрешимые противоречия секулярного мировосприятия, ведущего к фрагментированной онтологии нигилизма. В целом статья представляет собой оригинальное исследование философских и теологических тем в рамках «Соляриса». Представляется конструктивным дальнейшее исследование философии Лема через теологическую призму, в частности, его произведений о «первом контакте» с иноземным разумом.*

Abstract. *The author aims to explore the concept of representation and univocality as perceived by John Milbank and the "Radical Orthodoxy" thought through the prism of Stanislaw Lem's novel "Solaris". The critical comparison of the diminished and God's representation principle in Scottist perspective (according to Milbank, fostering secularization and modernity) and the image of the Ocean as depicted by Lem helps to*

[1] **Литова Дарья Сергеевна** — аспирант Московского государственного института международных отношений (Москва); darya.litova@gmail.com.
Litova Darya Sergeevna — PhD student at the Moscow State Institute of International Relations (Moscow); darya.litova@gmail.com.

visualize the novel's religious narrative and unveil its problematic aspects. In this view the paper evokes Christian philosophy as a constructive response to the deadlocks of positivism and secularism resulting in fragmented ontology that leads to virtualization and absurdity. The article reflects how Lem juxtaposes the nature of divine intellect and scientific limitations addressing the challenges posed by Stanislaw Lem's atheistic worldview, self-contradictory in advocating for the sacredness and comprehensiveness of science while demonstrating its limitations. Overall, the article provides a distinctive exploration of philosophical and theological themes within Solaris, offering critical insights into the representation of being and its implications within a complex, turbulent ethical landscape. The author suggests further exploration of Lem's philosophy through the theological lens, particularly in relation to the concept of '"first-contact" novel'.

***Ключевые слова**: Радикальная Ортодоксия, Станислав Лем, искусственный интеллект, Джон Милбанк, Дунс Скот, «Солярис», Другой, первый контакт.*

***Keywords:** Radical Orthodoxy, Stanisław Lem, artificial intelligence, John Milbank, Duns Scotus, "Solaris", first contact.*

Для Ст. Лема технологические вопросы всегда обладают метафизическим измерением[1] [9, с. 94]. Представляется, что наиболее полно и многогранно религиозная философия Лема получает раскрытие в цикле романов «первого контакта»[2] (first-contact novel)[3], описывающих столкновение человечества с принципиально отличными от него цивилизациями и конфликты, неизбежно возникающие в результате. «Человек отправился познавать иные миры, иные цивилизации, не познав до конца собственных тайников, закоулков, колодцев, забаррикадированных темных дверей» [5, с. 165], — так можно охарактеризовать ключевую проблему, к которой возвращается автор: проблему взаимоотношения «человеческого, слишком человеческого» и принципиально внешнего и непознаваемого по отношению к нему.

Особенно выделяется из этого ряда «Солярис»: не только и не сколько потому, что ему удалось занять прочное место в мировом литературном каноне и в связи с особой лиричностью и психологизмом повествования. Именно в «Солярисе» героем Лема предлагается вариант собственной «темной теологии»[4] (в которой при пристальном рассмотрении можно увидеть черты манихейства, «слабой теологии» Капуто и апологию теодицеи). Переполненное

[1] Среди ярких примеров — «Сумма Технологии», отсылающая одновременно к Фоме Аквинскому и Альберту Великому, «Фантастика и футурология», рассказ «Загадка» из цикла «Кибериада».

[2] Первый контакт — в антропологии: первая встреча до того не пересекавшихся культур; в научной фантастике: сюжет, описывающий первую встречу человечества с внеземным разумом.

[3] Принято относить к ним произведения «Крыса в лабиринте», «Эдем», «Солярис», «Непобедимый», «Глас Господа», «Фиаско».

[4] Термин, используемый теологом Андреем Шишковым, описывающий введение в богословские исследования метода объектно-ориентированной онтологии.

религиозными тропами[1], повествование «Соляриса» балансирует между научной фантастикой и мистикой. Именно здесь философия «первого контакта» Лема приближается к пространству размышлений о теозисе (θέωσις). В романе переплетаются проблемы воскресения, непостижимой воли демиурга, проникающего в мысли, природы зла. Лем размышляет об Океане как несовершенном божестве, оставляя пространство для полемики.

В этой статье хотелось бы не столько предложить опыт религиоведческого прочтения «Соляриса» (неоднократно описанный рядом авторов), сколько сузить проблематику и предпринять попытку описания мира произведения в ключевых категориях философско-богословской школы «Радикальная Ортодоксия» [12]. В этой статье я бы хотела «картировать» пространство романа по осям, предложенным Джоном Милбанком и Кэтрин Пиксток (онтология аналогии VS онтология репрезентации, истина науки vs истина Откровения). Представляется, что такой взгляд на философию романа не только способен актуализировать ряд его тем для более глубокого понимания современных общественно-культурных процессов, но и позволит проиллюстрировать богословскую систему координат, развиваемую авторами «Радикальной Ортодоксии». Речь идет о противоречии между философией Фомы Аквинского и Дунса Скота, которые ставят перед нами вопрос не только понимания богословами (преимущественно католической традиции) сущности Бога, но и восприятия категорий истинного и божественного в универсально разделяемом пространстве современной глобальной культуры.

«СОЛЯРИСТИКА» КАК ОБРАЗ КРИЗИСА СЕКУЛЯРНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Философия науки и критика ее актуального положения — одна из ключевых макротем в творчестве Лема. Описание «соляристики» в романе можно частично интерпретировать как критику позитивистского познания, которому автор противопоставляет познание через Откровение в виде непосредственного взаимодействия с нечеловеческим разумом. Мир Соляриса преломляется через две призмы: теоретическую и эмпирическую. Пока живой Океан ставит перед каждым из персонажей одному ему понятные этические задачи, с первых страниц связываемые с виной и Искуплением (процесс, который можно сравнить с опытным переживанием живого Бога) [5, с. 15], «в атмосфере всеобщего равнодушия, застоя и обескураженности другой, бесплодный, никому не нужный бумажный океан сопутствовал океану Солярис» [5, с. 166] (отсылка к схоластическому формализму). Так же,

[1] Например: отклонения от соляристического канона — догмы сравниваются с ересью, оказывающийся ключевым для разгадки тайны героем документ носит название «Малый Апокриф», собственные версии описываемых событий герои характеризуют как «демонологию» (с. 80), тест над собственным сознанием, чтобы отметить реальность происходящего, герой называет пробой крестом — experimentum crucis (с. 54), и т. д.

как и схоластика стала образом отрыва теории от живого и жизненного религиозного опыта, так и человеческие теории не только утрачивали любую релевантность при попытке применить их к реальности Соляриса, но и вели к его «мифологизации». Поведение Океана в таком ракурсе описывается в пантеистических категориях: Океан занимается тысячекратными преобразованиями самого себя — «онтологической автометаморфозой». Такой взгляд связан с тем, что общество, сфокусированное исключительно на интеллектуальном познании мира и сталкивающееся с неописуемым явлением, «видело в гигантском мозге наивысшую цель существования — итог бытия» [5, с. 26].

Еще Гегель связывал феноменологическую категорию «Другой» с зацикленностью субъекта на Я [3]. Интеллектуальный нигилизм проецируется на Солярис через теорию, которую Лем описывает как доминирующую на момент развития событий: следующая за всплеском обожествления потеря интереса научного сообщества к Океану напоминает ницшеанскую «смерть Бога» с одновременным замыканием человека на самом себе, и тогда Океан как Другого становится проще воспринимать как статичного и не участвующего в реальном миротворчестве «космического йога, мудреца, олицетворение всеведения, который уже давно понял бесполезность всякой деятельности и потому категорически отказывается от общения с нами» [5, с. 30], а лимит собственных способностей постижения приписывается Другому через атрибуцию ему черт интеллектуальной дегенерации и регресса после фазы «интеллектуального великолепия» Океана (делающей уместным параллель с Эпохой Просвещения). Так, центральная для ранней «соляристики» проблема «*взаимоотношения материи и духа, сознания, поспешно признанная метафизической*» [5, с. 30], поспешно отбрасывается — «Как будто достойно человека вязнуть, захлебываться и тонуть в чем-то, чего он не понимает и никогда не поймет!» [5, с. 166]. Ключевым испытанием для людей, сфокусированных на открытии нового, становится слом логических шаблонов и понятных смысловых конструкций. Ужас перед Океаном вызывался тем, что в его жизненных формах «нет ничего постоянного, ничего несомненного, в них нарушаются даже физические законы» [5, с. 126].

Невозможность описать Солярис научным методом поставила человечество перед фактом лимитов интеллектуального познания мира. По мере того как «схоласты» пытаются приписать Океану собственную измеримую и предсказуемую логику (для них он представляет собой «образование, способное к целенаправленным действиям в астрономическом масштабе» [5, с. 23]), они все более оказываются в ловушке собственного мышления — неразрешимость вопроса о цели его действий (и их наличии), которые автор попытается раскрыть в конце книги в философском ключе.

«Владей собой, это единственный выход, другого я не знаю» [5, с. 15], — с таким стоическим напутствием Кельвин входит в «первый контакт». С каждой из сторон исследование Другого в «Солярисе» оказывается для человечества «пробным камнем самоценности» — то есть вызовом нарциссизму

привыкшего к позитивистскому мышлению, не соотносящего свои действия с Непостижимым субъекта.

В конечном счете, критика «соляристики» Лемом отражает определенного рода состояние постмодерна: она описывается как научная дисциплина, сталкивающаяся с лимитом научного знания и невозможностью фальсифицировать собственные непогрешимые гипотезы, напоминает «обломки интеллектуальных конструкций, возможно гениальных, перемешанные без всякой системы с плодами полного, граничащего с сумасшествием маразма» [2, с. 30]. «Непогрешимый» — достаточно точный термин. Во-первых, Лем показывает, как при настойчивом применении к Другому собственной ограниченной онтологической рамки (и осознании невозможности подобного акта) вместо стремления к диалогу по отношению к нему возникает агрессия и стремление к уничтожению любой ценой — как к не соответствующему единственно верной, человеческой, системе координат [2]. Во-вторых, он заключает, что сходную реакцию вызывала бы не только непохожесть Другого [7], но и черты, которые иной разум разделял бы с человеческим: «Человеку, видимо, комфортнее с «шеренгами бронированных массивных автоматов, которые не делят с человеком первородного греха и настолько невинны, что выполняют любой приказ» [5, с. 196].

В результате, в понимании Лема, первый контакт не может увенчаться успехом a priori — и причиной тому в числе прочего можно считать нигилизм, культивируемый секулярным обществом. В то время как религиозное познание способно преодолеть подобные лимиты. Милбанк так определяет его принципы: конечная вещь не может быть познана, даже в какой-либо степени, вне ее соотношения с бесконечным, и именно Откровение, в практическом плане подразумевающее в том числе и предельную, непредвзятую открытость инаковости, с религиозной точки зрения является истинным разумом [15].

В лице соляристики Лем повествует о рациональности, доведенной от мифа о ее сакральности и всеохватности до абсурда и полной дезинтеграции. Таким образом, вопрос о лимитах науки в Солярисе можно рассматривать в том числе и через призму вопросов о кризисе Разума и разумного постижения мир, им всем явно не хватает Явления, Откровения — Лем ставит вопрос о том, что «наука занимается только тем, как что-то делается, а не тем, почему это делается».

ПРОТИВОПОСТАВЛЕНИЕ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА БОЖЕСТВЕННОМУ ЧЕРЕЗ ОБРАЗНЫЙ РЯД «СОЛЯРИСА»

«Выстроит нам серебряные симметриады, и помолится за нас своей математикой, и окружит нас своими окровавленными ангелами, и его мука будет нашей мукой, и его страх — нашим страхом, и он будет молить нас о конце» [5, с. 184].

Как было уже описано в разделе выше, нигилизм и позитивизм, присущие секулярной логике, негативно влияют на способность коммуникации

с Другим и способности к непредвзятому изучению мира. В определенной степени Лем предсказывает «темный поворот» в философии и описывает процесс, при котором внутренние для философии науки и истории идей тенденции приводят к тому, что мир начинает восприниматься человеком в категориях враждебности и отчужденности. В отрыве от мышления в богословских категориях противоречия данной логики остаются для субъекта или теоретика непреодолимым «слепым пятном» и, как следствие, порождает ужас и бессилие.

Именно через эту призму описываются объекты, порождаемые Океаном. Лем описывает их как «суперкопию — воспроизведение более тщательное, чем оригинал» [5, с. 184], на двадцать лет предвосхитив Масахиро Мори в его описании эффекта «зловещей долины». Помимо этого, Океан с точки зрения людей, с которыми он вступает в контакт, реализует одностороннюю власть, что однозначно трактуется ими как насилие.

Почему это происходит? Дело в том, что творения Соляриса подчиняются логике платонического воспроизведения — но лишь в определенной степени. Представляется, что к описанию его творческого процесса возможно применить категории унивокальности и репрезентации Дунса Скотта — «ложного платонизирования» [6, с. 43], как характеризует их Радикальная Ортодоксия. Логика Платона подразумевает, что предметы могут быть описаны как прекрасные либо образцовые в той степени, в какой они приближены к Богу; при этом «знание по тождеству» предполагает также «знание через трансформацию» [6, с. 41] (тезис, который будет подробнее раскрыт в следующем разделе). В этой парадигме, развиваемой Фомой Аквинским (с применением богословских категорий аналогии и знания по тождеству), человеческий ум не отделяет себя от Бытия, а истинное знание тождественно сущности Бога и Слову (как вторая ипостась) и неотделимо от них.

Так, процесс «положительного» божественного творчества, по предложению Пикстон, описывается в категориях гармонии между повторением и идентичностью [13]. Развивая теорию соотношения духа и материи, философ делает акцент на необходимости наличия трансцендентного для существования материального, с тем что наличие любой отдельно взятой и осмысляемой вещи напрямую зависит от наличия устойчивого трансцендентного образца, — мысль, обращающая наше внимание на соотношение повторения и идентичности и опирающаяся как на платоновскую теорию форм, так и на христианское развитие понятия метексиса (μέθεξις) — сотворчества и соучастия: «как ни странно, ярко выраженная идентичность вещи является трансцендентной по отношению к самой себе, и материальность предмета при этом лишь соучаствует в этом трансцендентном» [13, с. 63]. С этой точки зрения наблюдаемый мир является символом трансцендентных событий, а полнота бытия чего бы то ни было напрямую зависит от полноты пребывания в Боге — т. н. «аналогическая» (analogy) томистская логика, избранная «Радикальной Ортодоксией» в качестве краеугольного камня.

В противовес этому принцип репрезентации Дунса Скота не подразумевает живую динамику взаимодействия человеческого разума с божественным. Под принципом унивокальности понимается ход богословской мысли, подразумевающий 1) метафизическое превосходство Бытия над конечным, равно как и бесконечным; 2) Богу отводится существование в той же системе координат, что и тварный мир, с различием лишь в «интенсивности бытия», оставаясь в иерархических категориях Бытия [14, с. 122]. Авторы Радикальной Ортодоксии аргументируют, что унивокальность Скота отделяет тварный мир от Бога. Это происходит от осмысления Бога в тех же категориях, что и тварный мир, с оговоркой о том, что эти категории в Нем достигают ни с чем не сравнимой и несоотносимой интенсивности [14, с. 123]. Такая «интенсивность» приводит к тому, что идентичность превращается в радикальную отделенность и недосягаемость божественного для тварного, а любые попытки познания Его характера и природы оказываются обреченными на провал. В свою очередь, это приводит к полной автономности Его воли [6, с. 41]. При этом в логике Скота метафизическое не может реально участвовать в осуществлении тварного, не становясь при этом физическим, — поэтому абстрактное идеальное метафизическое принимает характер абстрактной, почти что виртуальной, реальности, носящей лишь частичную актуальность для происходящего (поссибилизм) [1]. Действительность при этом оказывается отделенной как от себя самой, так и от собственной потенции [14, с. 125]. Так, логическая потенция (possibilitas) вытесняет метафизическую.

Принцип поссибилизма можно частично соотнести с принципом действия искусственного интеллекта. В то время как машинные суждения могут быть многочисленными и зачастую быть верными с точки зрения алгебры логики, разумное суждение человека ясно вычленяет среди них верные и ложные — и в ряде случаев важнейшим критерием становится этический. Такой этический критерий можно соотнести с метафизической составляющей. Лем достаточно прозорливо предвосхитил модель искусственного интеллекта в «Сумме теологии», назвав ее «гностической машиной».

> *«Гностической машине остается принимать во внимание, с целью создания комплексной теории, бесчисленное количество переменных, даже таких, которые не может произвести современная наука... В результате мы получим теорию, закодированную в виде, скажем, цельной системы уравнений. Но что смогут люди сделать с этими уравнениями?» [9, с. 99].*

Последний вопрос при этом можно трактовать двойственно: и как неспособность к корректной интерпретации [4, гл. VII], и как невозможность адекватного (с человеческих и человечных позиций) применения.

Подобным образом творческий процесс «демиурга» в «Солярисе» имеет характеристики «черного ящика»: он получает импульс для создания материи от человека, производит набор неизвестных действий и умозаключений

и выдает результат. При этом, с точки зрения автора, подобный принцип действия имитирует эволюционные процессы [9, с. 103–104; 8].

Парадоксально, но который можно было бы воспринимать как оригинальный, не будь он выстроен вокруг искаженных человеческих памяти и разумения [5, с. 183]. Таким образом, рассуждая о лимитах Океана Соляриса, именно о человеческих творениях, Лем пишет, что они ложны, повреждены и не отражают первичного замысла, но отдаются во власть энтропии, — при этом его космология наполнена случайностями, недоразумениями и взаимным непониманием [9, с. 98; 4, с. 9; 11].

Этот пункт хотелось бы выделить отдельно. Милбанк обращает особое внимание на то, что в скотистской системе координат познаваемое перестает быть реальным внешним соединением формы и материи, но становится объектом (esse objectivum), замкнутой на себе внутренней реальностью. В понимании Милбанка, логика Скота в конечном счете описывает процесс божественного творчества как едва ли не буквальное «копирование» характеристик, заложенных в существующей автономно от бытия божественной идее. Такие объекты возможно воспринимать лишь в категориях «копии, начисто лишенной внешней референции», так как вследствие несоотнесенности Бога с тварным миром, приоритета возможного перед актуальным (поссибилизм) Бог способен «разорвать обычную связь между нашим умственным постижением вещей и тем, как они существуют сами по себе» [15, с. 42]. Стоит отметить, что мышление самого Лема о Боге носит ярко выраженные скотистские черты, что отражено в его «Сумме Технологии»: если для него и существует божественный замысел, то он не только «дьявольски сложен», но и «отягощен ненужной сложностью» [9, с. 96]. Подобное восприятие отрешенности земной реальности от бытия в Боге, по Милбанку — сочетание репрезентации и поссибилизма, — в ходе европейской эволюции знания о Боге, человеке и обществе стало одним из ключевых интеллектуальных толчков для создания идеи обособленного от божественной воли секулярного пространства, впоследствии трансформировавшись в атеизм и нигилизм — продукты модерна. Такой ход рассуждений приводит к непоправимому нарушению христианского понимания божественного как воплощения Блага, Истины и Красоты — то есть является еретическим по содержанию [11].

Именно в этой парадигме Океан, отягощенный извне «человеческими» же характеристиками, умноженными в неопределенной степени, для Лема становится «отчаявшимся Богом»,

> *«ограниченным в своем всеведении и всемогуществе» [potentia absoluta], «ошибочно предвидящим будущее своих творений», «бесконечность из меры могущества» которого превращается в «меру его безграничного поражения» [5, с. 191].*

«Ограниченность» Бога «Соляриса» связывается именно с той непосредственностью, с которой он оказывается связан с человеческой мыслью

и волей. Лем ставит ребром вопрос о понимании божественного интеллекта и осмыслении человеком его действия и пишет притчу о людях, которые обращают причинно-следственные связи вспять и не ищут в себе образ Божий, но совершенству Бога приписывают собственную ограниченность. Это логика «зеркала, имеющего онтологический приоритет перед тем, что оно отражает» [6, с. 43]. «Да, но отчаявшийся Бог — это ведь человек, мой милый, ты говоришь о человеке» [5, с. 198].

Гипотеза автора заключается в том, что повествование «Соляриса» повторяет путь скотистской логики, что и становится причиной его «темной теологии», призванной «разоблачить» религию как явление одиночества, иллюзий и самообмана, — однако становится элегией обоженному миру, тоской осиротевшего Человека по способности приблизиться к божественному смыслу.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Работы ключевых авторов философского направления «Радикальная Ортодоксия» — преимущественно К. Пиксток и Дж. Милбанка — демонстрируют, как при реализации принципов репрезентации и унивокальности, предложенных Дунсом Скотом и ставших доминирующими в теологии, фигура Бога оказывается, во-первых, умаленной вследствие применимости к ней человеческих категорий, во-вторых, отрешенной от участия в созданном им мироздании, в-третьих, изолированной, недостижимой и абстрактной. На примере вселенной романа Ст. Лема «Солярис» была кратко рассмотрена и проиллюстрирована «онтология репрезентации» Дунса Скота в понимании Радикальной Ортодоксией. Предложена идея о том, что темная, «отчаянная» онтология Соляриса — пугающее видение «ущербного Бога», порождающего сломанный мир, — может иллюстрировать его воплощение. Описано Лемом и то, как проживание этих категорий субъектом порождает установление специфического, контрастирующего с христианским, символического порядка. Следуя за Милбанком и Пикстоком, демонстрируется, как позитивизм в науке, а также теология, предлагаемая главным героем в конце романа, по сути, порождена отходом от патристического понимания Бога и человеческого познания через мысль Дунса Скота. История «соляристики», описанная в романе, а также итоги ее эволюции ведут читателя к выводу о том, что торжество внерелигиозного, позитивистского мышления ведет к распаду знания и к торжеству индивидуации, расщепляющей мир.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бандуровский К. В.* Акт и потенция. Новая философская энциклопедия: в 4 т. // Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. [Electronic resource] URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH362f248c5da02f680b8c36 (дата обращения: 17.07.2024).
2. *Братина Б., Братина С.* Становление субъективности // Концепт: философия, религия, культура. 2021. № 5 (3). С. 7–15.

3. *Гаспарян Д. Э.* Проблема «Я» и «Другого» в философском и психологическом ракурсах: от Гегеля к Лакану // Философские науки. 2015. № 10. С. 61–77.
4. *Лем С.* Собрание сочинений. Том 13. Сумма технологии. М.: Текст, 1996.
5. *Лем С.* Солярис. Эдем. М.: АСТ, 2023.
6. *Милбанк Дж.* По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа. М.: ББИ, 2023.
7. *Силантьева М. В.* Интенция Другого как основа коммуникативного акта // Лингвострановедение: методы анализа, технология обучения. XIV межвузовский семинар по лингвострановедению. 2017. С. 48–64.
8. Dawkins R. *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1986.
9. Konior B. *The Gnostic Machine: Artificial Intelligence in Stanisław Lem's Summa Technologiae* // Imagining AI: How the World Sees Intelligent Machines. Oxford: Oxford University Press, 2023. [Electronic resource] URL: https://doi.org/10.1093/oso/9780192865366.003.0006 (дата обращения: 17.07.2024).
10. Massimiliano S. *A Philosophy of First Contact: Stanisław Lem and the Myth of Cognitive Universality* // Pro-Fil. 2021. № 22.
11. Milbank J. *The Universality of Gift: On Power, Justice and Order*. Comment Magazine (2022). [Electronic resource] URL: https://comment.org/the-universality-of-the-gift/ (дата обращения: 11.03.2024).
12. Milbank J., Pickstock C., Ward G., ed. Radical Orthodoxy: *A New Theology*. London: Routledge, 1998.
13. Pickstock C. *Repetition and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013. ISBN 978-019-968-361-1.
14. Pickstock C. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
15. Souza M. P. *Radical Orthodoxy — Reason and Revelation* // Luminous Darkness: Reflections on Theology, Philosophy and History (2013). [Electronic resource] URL: https://luminousdarkcloud.wordpress.com/2012/03/06/radical-orthodoxy-reason-and-revelation/#_ftn2 (дата обращения: 14.07.2024).

BIBLIOGRAPHY

1. Bandurovskij K. V. *Akt i potencija. Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t.* // Institut filosofii RAN; Nacional'nyj obshhestvenno-nauchnyj fond. URL: https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH362f248c5da02f-680b8c36 (data obrashhenija: 17.07.2024).
2. Bratina B., Bratina S. *Stanovlenie sub'ektivnosti* //Koncept: filosofija, religija, kul'tura. 2021. № 5 (3). S. 7–15.
3. Gasparjan D. Je. *Problema «Ja» i «Drugogo» v filosofskom i psihologicheskom rakursah: ot Gegelja k Lakanu* // Filosofskie nauki. 2015. № 10. S. 61–77.
4. Lem S. *Sobranie sochinenij. Tom 13. Summa tehnologii*. M.: Tekst, 1996.
5. Lem S. *Soljaris*. Jedem. M.: AST, 2023.

6. Milbank. Dzh. *Po tu storonu sekuljarnogo porjadka: reprezentacija bytija i reprezentacija naroda*. M.: BBI, 2023.
7. Silant'eva M. V. *Intencija Drugogo kak osnova kommunikativnogo akta* // Lingvostranovedenie: metody analiza, tehnologija obuchenija. XIV mezhvuzovskij seminar po lingvostranovedeniju, 2017. S. 48–64.
8. Dawkins, R. *The Blind Watchmaker*. New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1986.
9. Konior B. *The Gnostic Machine: Artificial Intelligence in Stanisław Lem's Summa Technologiae* // Imagining AI: How the World Sees Intelligent Machines. Oxford: Oxford University Press, 2023. URL: https://doi.org/10.1093/oso/9780192865366.003.0006 (data obrashhenija: 17.07.2024).
10. Massimiliano S. *A Philosophy of First Contact: Stanisław Lem and the Myth of Cognitive Universality* // Pro-Fil. 2021. № 22.
11. Milbank J. *The Universality of Gift: On Power, Justice and Order*. Comment Magazine (2022). [Electronic resource] URL https://comment.org/the-universality-of-the-gift/ (data obrashhenija: 11.03.2024).
12. Milbank J., Pickstock S., Ward G., ed. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1998.
13. Pickstock C. *Repetition and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2013. ISBN 978-019-968-361-1.
14. Pickstock C. *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
15. Souza M. P. Radical Orthodoxy — Reason and Revelation // Luminous Darkness: Reflections on Theology, Philosophy and History (2013). [Electronic resource] URL: https://luminousdarkcloud.wordpress.com/2012/03/06/radical-orthodoxy-reason-and-revelation/#_ftn2 (data obrashhenija: 14.07.2024).

CONTENTS

ONTOLOGY AND T HEORY OF KNOWLEDGE

Shishl'annikov I. I.
The Philosophical Legacy of Ludwig Wittgenstein and Its Relationship with the Principles of Cognitive Behavioural Therapy 7

Surkov A. G.
Informational perception of the anthropological subject..... 17

HISTORY OF PHILOSOPHY

Archimandrite Iosif (Iosif Borisovich Eremenko)
The historical significance of Orthodoxy in the interpretation of Russian philosophy 25

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

Dmitrieva K. M.
Culture as a spirit in the philosophy of G. V. F. Hegel..... 35

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Kurilov V. A.
The ideological function of the satirical image of religion in the magazine "Crocodile": 1979–1992 43

THEORY, METHODOLOGY AND HISTORY OF SOCIOLOGY

Senchilo V.
The City and the Unconscious: A Psychoanalytic Perspective on Urban Critique..... 57

SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTIONS AND PROCESSES

Shcheglov A. K.
Decent Work in the Age of Digital Platforms: A Socio-Philosophical Analysis of Risks and Contradictions 66

SOCIOLOGY OF CULTURE

Krestinenko N. V.
Types of performance in network culture 79

THEORY AND HISTORY OF CULTURE AND ART

Bogdanova O. V., Zhilene E. S.
Autobiographical prose by L. Rubinstein ("The whole year. My calendar") 85
Karpenko G. Yu., Perepelkin I. M.
Value codes of the capital locus of E. N. Chirikov's tetralogy "The Life of Tarkhanov" 104
Litova D. S.
Stanislav Lem's Novel "Solaris": An Experience of Reading in the Theological Categories of "Radical Orthodoxy" 112

ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО

2025. Том XXVII. Вып. 2 (№ 126). — 124 с.

Журнал зарегистрирован в Государственном комитете РФ по печати
Свидетельство о регистрации № 018755 от 29 апреля 1999 г.
Лицензия АНО НИТО ИД № 02739 от 4 сентября 2000 г.

Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77-89023 от 03.02.2025 г.

Контакты редакции журнала:
Телефон редакции: +7-812-570-02-36
Веб-сайт редакции: www.lko.ru.
E-mail редакции: lko@rhga.ru.

Выпуск журнала готовили:
Тихомиров М. Г. (ответственный секретарь)
Данилевская М. Ю. (редактор)
Сурнин А. А. (вёрстка)

ISSN 1606-951X (Print)
ISSN 3033-604X (Online)

Издательство «Центр содействия образованию»
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки. 15
center2065@gmail.com

Сдано в набор 03.03.2025. Подписано в печать 28.03.2025.
Формат 70×100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 10.
Тираж 500 экз. Заказ № 348

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020. Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134
9450922@gmail.com