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

Личность
Культура
Общество

Научно-практический журнал

Том XXVII. Вып. 3 (№ 127)

Санкт-Петербург
2025

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

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.

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

ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО.

2025. Том XXVII. Вып. 3. № 127. — 275 с.

Журнал посвящен изучению междисциплинарных и фундаментальных проблем социально-гуманитарных наук. Главная тема его публикаций — 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 выпуска, 2025
© «Личность. Культура. Общество», 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Бильченко Е. В., Смирнов А. Э.
Лакан и Бахтин: опыт двойного переприсвоения 8

Нимяев Э. А.
Цифровой экуменизм: интернет как повод и инструмент для христианского единства в XXI веке 21

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Гусев Д. О.
Начало и результат критической философии Канта 34

Соколов А. М., Камнева Л. С.
Н. Я. Данилевский: от истории к политической философии России 44

Лукашин Е. В.
Классические и неклассические подходы к феномену субъектности человека 58

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Докучаев И. И.
Модерн мертв! Да здравствует сетевая культура! 66

Семенов И. В.
Вопросы права в философии культуры русских евразийцев 74

Резник Ю. М.
Геосоциальная трансформация цивилизационных моделей в России: от политарности к державности 84

Кожурин А. Я.
Русские предшественники Н. Я. Данилевского: истоки культурно-цивилизационной теории 103

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Шишлянников И. И.
Философия обыденного языка как инструмент терапии: трансформация повседневной коммуникации в философском консультировании 120

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ

Глуховский А. С.
Соотношение интуиции и абдукции в контексте вопроса о реализации концепции техноразнообразия Юка Хуэя 131

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

Архимандрит Иосиф (Еременко Иосиф Борисович)
Особенности конфессиональной политики российской империи второй половины XIX в. 146

Защиринская О. В., Смирнов А. Э.
Познание человека с позиции экзистенциализма 159

СОЦИОЛОГИЯ УПРАВЛЕНИЯ

Габа О. И.
Тезаурусный подход как методология социологии управления 171

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

Лукина Л. Е.
Поэт на переломе истории: философские проблемы в лирике Эдит Сёдергран 181

Богданова О. В., Жилене Е. С.
Проблема реинтерпретации текста (концептуалистская поэма Л. Рубинштейна «Всюду жизнь») 198

Сухих И. Н.
Структура критического суждения 215

Кострова А. А.
Тема сотериологии в трудах Иосифа Волоцкого и Нила Сорского: между соборным спасением и внутренней метанойей 222

Богданов И. С.
Роль литературной критики в поиске ответов на вечные вопросы 232

МУЗЕЕВЕДЕНИЕ, КОНСЕРВАЦИЯ И РЕСТАВРАЦИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ

Беликова Е. А.
Исторические и автобиографические источники романа А. Н. Толстого «Петр Первый» 240

Бурая М. А., Богданов И. С.
Венецианский цикл Л. Лосева в поэзии и критике: диалоги с И. Бродским 250

Богданов И. С., Платонова А. В.
Гностические мотивы в романах В. Сорокина: критика и осмысление 257

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОРГАНЫ ЖУРНАЛА
Наши издатели и партнеры:

Российское философское общество (президент — академик РАН *Андрей Вадимович Смирнов*, Москва).
Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (ректор — проф. *Дмитрий Кириллович Богатырёв*, Санкт-Петербург).
Независимый институт гражданского общества (директор — проф. *Юрий Михайлович Резник*, Москва).

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, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania); 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 ННГУ 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. Саралиева* (Нижний Новгород, НИУ ННГУ 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, Linköping 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: 159.964
DOI: 10.25991/a3261-8015-1924-c

Е. В. Бильченко, А. Э. Смирнов*

ЛАКАН И БАХТИН: ОПЫТ ДВОЙНОГО ПЕРЕПРИСВОЕНИЯ

Аннотация: *Исследование ставит перед собой двойную задачу: на основании «обращения метода» (критики подобного подобным) осуществить деконструкцию идей французского семиотика Лакана и отделить его оригинальную фигуру от постмодерных интерпретаторов, а также деконструкцию идей русского семиотика Бахтина и отделить его оригинал от модерных интерпретаторов. Исследование доказывает, что аутентичный метод Бахтина неожиданно близок постмодерной эпистемологии и противоречит консервативному дискурсу «бахтианы». Аутентичный же метод Лакана столь же неожиданно близок модерной онтологии и противоречит либеральному дискурсу лаканизма. В Лакане проявляются симптомы метафизики, этики и диалога, в Бахтине — симптомы иронии, эстетики и разрыва. Тем самым, философский Бахтин и философский Лакан как феномены России и Европы оказываются ближе друг другу, чем идеологические традиции их истолкования, составляющие замкнутый круг консерватизма и либерализма.*

Abstract: *The research sets a double task: based on the "reversal of the method" (criticism of the like), deconstruct the ideas of the French semiotic Lacan and separate his original figure from postmodern interpreters, as well as deconstruct the ideas of the Russian semiotic Bakhtin and separate his original from modern interpreters. The study*

*Бильченко Евгения Витальевна — доктор культурологии, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; yevzhik80@gmail.com

Bilchenko Evgeniya Vitalievna is a Doctor of Cultural Studies, Professor at the Department of Philosophy, Religious Studies, and Pedagogy, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; yevzhik80@gmail.com

Смирнов Анатолий Эдуардович — старший преподаватель, аспирант 1-го курса, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; azxder@list.ru

Smirnov Anatoly Eduardovich — senior lecturer and first-year postgraduate student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; azxder@list.ru

proves that Bakhtin's authentic method is unexpectedly close to postmodern epistemology and contradicts the conservative discourse of "Bakhtiana". Lacan's authentic method is just as unexpectedly close to modern ontology and contradicts the liberal discourse of Lacanism. Lacan shows symptoms of metaphysics, ethics, and dialogue; Bakhtin shows symptoms of irony, aesthetics, and gap. Thus, philosophical Bakhtin and philosophical Lacan, as phenomena of Russia and Europe, turn out to be closer to each other than the ideological traditions of their interpretation, which form a vicious circle of conservatism and liberalism.

Ключевые слова: *обращение метода, деконструкция, модерн, постмодерн, либерализм, консерватизм, диалог, разрыв.*

Keywords: *conversion of method, deconstruction, modernity, postmodernity, liberalism, conservatism, dialogue, gap.*

Сравнение классической русской философии и новой французской школы — жест нетипичный для отечественной гуманитарной науки, если осуществлять его путем так называемого «обращения метода», известного еще со времен Сократа. Речь идет о деконструкции той или иной парадигмы при помощи методик, выработанных изнутри ее концептуального «тела». Для осуществления этой процедуры необходимо довести логику рассуждений, содержащихся в парадигме, до парадокса, выявив сбой означающих, трение между противоречивыми нарративами внутри одной системы взглядов. Показав легитимированное самоотрицание парадигмы, принимаемое ее представителями конвенционально, по умолчанию, можно изъять отдельные стратегии мысли, которые считались доселе не отчуждаемыми от данной парадигмы, и переместить в совершенно новый контекст, перекомбинировав их так, чтобы они совмещались с совершенно новой эпистемой.

Целью нашего исследования является совмещение на конкретных примерах русской традиции, в частности, традиции литературоведческого и герменевтического истолкования текстов, берущей свое начало в идеалистической отечественной философской мысли, подвергшейся в СССР материалистической марксисткой ревизии, и структурного психоанализа, являющегося предтечей постмодернизма и постструктурализма. Причем мы не намерены осуществлять данное совмещение, используя негибкие западноцентрические лекала, согласно которым происходит «оправдание» русской мысли как якобы содержащей в «зачаточном» имплицитном виде более «прогрессивные» западные философемы. Наоборот, мы хотим показать относительность суждений последователей, которые апроприируют тексты оригинальных мыслителей, и вернуться «назад» к оригиналам путем некоего методологического epohe, позволяющему системно, объективно и непредвзято взглянуть на оригинал как на «мир впервые» (выражение В. С. Библера).

Для осуществления нашей цели методически необходима двойная деконструкция: деконструкция русско-советского литературоведения и деконструкция европейского постмодернизма. В частности, из общего концептуального

пространства «постмодерна», чья гомогенность является идеологическим метанарративом либерального генезиса, необходимо изъять и дифференцировать те его идеи, которые не являются сугубо постмодерными, поскольку либо имеют модерное происхождение, либо предстают избыточными по отношению к дилемме «модерн — постмодерн», а также выявить те аутентично постмодернистские новации мысли, которые содержат скрытое метафизическое и онтологическое ядро, направленное на разоблачение негативной диалектики, свойственной для неолиберальной мысли и вполне совместимое с поисками российских традиционных мыслителей. Присвоение достижений постмодернизма неолиберальным глобализмом, вследствие которого первый лишился своего революционного потенциала и превратился в «карманную» когнитивную контркультуру, используемую для перезагрузки «вечного модерна», должно подвергнуться пересмотру путем гегельянского снятия.

Избыточные идеи необходимо переприсвоить и вернуть на свое законное научное место. Такими, в частности, идеями обладают критическая теория, пост- и неомарксизм, феноменология, структурный психоанализ и отдельные школы постструктурализма (дерридианство, бадьюанство), «плоская онтология» и персоналистская онтология избытка, «этика Реального» в Люблянской школе и многие другие научные явления, которые можно обозначить как «альтернативный постмодернизм». В частности, совершенно избыточным по отношению к неолиберальному постмодерну и до определенной степени неноминируемым, неконцептуализированным, выскальзывающим из всех определений последователей является учение великого французского психоаналитика и семиотика Жака Лакана, которое, будучи изъятым из тела современной западной мысли (к неминуемым «воплям» методологической боли со стороны идеологов), оказывается интересным объектом для компаративного анализа с мыслью русской.

Навстречу переприсвоению парадигмы великого семиотика Лакана движется переприсвоение парадигмы второго великого семиотика — Михаила Бахтина — так, что, будучи очищенными от интерпретаций, они сходятся на вершине ментальной пирамиды. На первый взгляд Бахтин и Лакан, оба — семиотики, кажутся противоположными игроками в знаковой теории. Если Лакан — психоаналитик, Бахтин считается находящимся ближе к антипсихологизму, если Лакан — «антигуманист и циник», отрицающий любовь и эмпатию, то Бахтин считается догматиком и гуманистом, только и говорящим, что о любви, сопереживании и «погружении». Но в постмодерном творчестве Лакана есть элементы модерной духовности, а модерному творчеству Бахтина свойственна скрытая постмодерная ирония. Враждебная психоанализу философия диалога (Иного, Другого), представителями которой полагаются Бахтин, Библер, Лотман в России, а также Бубер, Левинас, Рикёр в Европе, в свое время также была подвергнута апроприации со стороны неолиберальной политики пассивной толерантности и мультикультурализма, превратившись в идеологическую базу для обоснования протекционистского законодательства

привилегий для носителей перверсивных квир-идентичностей, понимаемых в качестве «Другого».

Между тем как аутентичные учения тех же Бубера и Левинаса лишены какой-либо сентиментальности и являются радикально этическими, ориентированными не на релятивацию множественности, а на универсальное метафизическое всеединство «Я» и «Ты» в некоем общем сакральном опыте (вины, смерти, морального обнажения, молчания, говоря языком Лакана и Бадью, травмы «Реального» как невыразимого). Но изъятие из диалогической философии краеугольного камня — святости как идеала тождества при сохранении отличий — оставило только отличия (например, у Рорти), что в итоге привело диалогическую философию к самоотрицанию и смерти самого отличия, растворенного во множестве неисчислимых количеств. Ведь, чтобы отличие конституировало самого себя, необходим некий паттерн всеобщности, относительно которого сингулярность/особенное может самоопределиться как сингулярность/особенное.

Отсутствие понятия о всеобщем делает невозможным представление об Ином, что приводит, в конечном итоге, к разрушению одухотворенной основы диалога и превращению последнего в ритуальную симулятивную коммуникацию этикетного типа, направленную на воображаемого Другого с «гладкой» непроницаемой идентичностью компенсатора личных травм. Политизация плюрализма и релятивизма оборачивается тотальным отчуждением вместо сближения и деконструкцией самого процесса общения, превратившегося в «толерантную» беседу чужих с чужими. Вот почему так важно «обратить метод» и вернуться к первоистокам диалогистики, чуждым вульгарных плюрализма и релятивизма, и отделить учение Михаила Бахтина от учений его многочисленных либеральных истолкователей, говорящих о некоем сентиментальном, выхолощенном «Другом».

Представитель раннего неокантианства Отто Либман предложил формулу «Назад к Канту», критикуя гегельянцев, а Лакан продолжил основанный еще Кантом критический метод, сформулировав свое учение как «Назад к Фрейду». Мы можем продолжить эти методологические процедуры. Наш двойной обостренный фундаменталистский жест возрождения и оживления традиции, очищенной от ортодоксальных интерпретаций («назад к Лакану» и «назад к Бахтину»), оказываются не только по методологической структуре, но и по концептуальному содержанию *одним и тем же жестом деконструкции «вечного модерна»* — проекта, сосредоточенного на рационализме, трансцендентализме и гносеологизме и перегружающегося посредством неолиберального постмодерна, представляющего собой неопрагматистскую «низкую» (термин Гуссерля) рациональность. С некоторой долей условности, учитывая общую природу русской и западной геокультуры, жизненного мира, социальности и ментальности, можно полагать, что Лакан и Бахтин «находятся в плену» у двух проявлений modernity: «западного» (гносеологического, трансцендентального, позднемодерного) и «восточного» (онтологического, метафизического, ран-

немодерного). Так, Лакан «попал в плен» к европейскому и англосаксонскому леволиберальному дискурсу философии времени (сознания), а Бахтин оказался в зависимости от отечественного правоконсервативного дискурса философии пространства (бытия). Говоря языком психоанализа, Лакан отягощен дискурсом Желания (трансгрессивности, ризомы), а Бахтин — дискурсом Закона (дисциплинарности, иерархии). Поскольку оба дискурса — реакционный дискурс Закона и революционный дискурс Желания — под влиянием политики образуют официальный баланс-спайку, или, говоря языком психоанализа, «экспрессивную диалектику» одного и того же символического порядка гегемонии, отделение от нее обоих фигур (Лакана и Бахтина) представляет собой не только онтологически и гносеологически одну и ту же процедуру «обращения метода» (гегемонии против гегемонии), но и аксиологическое возвращение имени событию, спасение истины-события, отделение события как бытийного явления от внешних сил номинации со стороны сущего, изъятие аутентичного события (Реального, ноумена) из потока дискредитирующей его идеологической истории (Воображаемого, феномена). При этом условно «изъятие» Лакана как жест деконструкции предполагает поиск в его учении скрытого этического, онтологического и метафизического подтекста, роднящего его с традицией, а «изъятие» Бахтина как жест деконструкции предполагает поиск в его учении скрытого логического, гносеологического и трансцендентального ядра. Иными словами, в Лакане следует найти «внутреннего Бахтина» (подтекст диалога, романтики, экзистенции), а в Бахтине — «внутреннего Лакана» (подтекст психоанализа, прагматики, объективации).

Внимательно читая позднего Лакана (так называемого «Лакана Реального») можно обнаружить, что его тексты стали значительно «добрее» (не в смысле слащавости, а в смысле обращения к вопросам морали, то есть, онтологии и метафизики). В семинаре 1959–1960 гг. «Этика психоанализа» Лакан как будто извиняется за обращение к непопулярной для психоанализа теме, но настаивает на ее важности, продолжая мысль Фрейда (и Блеза Паскаля) о том, что изначально человек — беспомощен. Лакан также концептуализирует начальную беспомощность как нехватку, кастрацию, предопределяющую все моральные мотивы по отношению к Другому. В психоанализе этика воспринимается именно как отношение к Другому, к себе как к Другому, к Богу как к Большому Другому, при этом «другость» лишена идеализации, как в философии диалога, и является не метафизической тайной самости, а воображаемым сценарием компенсации беспомощности, травмы Реального (petit a). В интерсубъективных отношениях полностью утрачивается Реальное: символ заменяет его, и Реальное становится несимволизируемым остатком (избытком), обозначенным в немецком языке словом среднего рода с большой буквы — «вещь» (das Ding). Вещь ускользает из вынесения суждения, из мышления, из языка, она, по сути, есть ноумен, вещь в себе и для себя. Данное ускользание — основная идея более раннего Лакана: Воображаемого, где он размышляет о расщепленной идентичности субъекта, утрате им самости

и попытках восполнить утрату при помощи его двойников в коммуникации, а также Лакана периода Символического, где он выходит на онтологию языка как кода подсознательного (Реального, Вещи). И здесь, именно в рамках лингвистического поворота, происходит десублимация — своего рода попытка разрыва с Воображаемым, расшивки и возвращения в das Ding, как в Dasein, истину-событие, экзистенцию, метафизическое присутствие. Если есть язык, именующий вещи (Символическое), то есть и некая последняя, предельная Вещь, не названная им — Реальное.

Лакан не доводит до конца свои мысли о Реальном, хотя отчетливо интериоризирует нравственность, одновременно этизируя подсознательное: в глубине Реального (что то же самое, в логике психоанализа, что на поверхности) оказывается самость. Долженствование обретает характер последнего глубинного желания, конфликт между страстью и долгом, свободой и запретом снимается. «Моральный поступок, — утверждает Лакан, — на самом деле, прочно привит к Реальному. Он вводит в Реальное нечто новое, пролагая в нем след, где присутствие наше обретает свою законную санкцию» [3, с. 30]. И далее:

> «Именно это бросается в глаза в построениях того, кто понял роль *das Ding* лучше других, хотя и подходил к ней исключительно с позиций философии и науки — в философских построениях Канта. Вполне правомерно в конечном счете представлять себе *das Ding* в терминах чистой означающей канвы, всеобщей максимы, чего-то совершенно к индивиду безотносительного. Здесь-то и следует нам, вместе с Кантом, усматривать ту точку наведения, прицела, схода, с которой действие, которое мы назовем моральным, должно быть сообразовано и которая сама парадоксальным образом — мы с вами увидим в дальнейшем, как именно — предстанет в дальнейшем как образец определенного рода блага, *Gute*» [3, с. 74].

Что это, если не категорический императив как последнее желание, не снисходящее до наслаждения, то «Великое Внешнее», если говорить языком спекулятивного реализма, что одновременно лежит в субъекте, делая его объектом среди других объектов хайдеггерианского бытия?

Так психоанализ возвращается к метафизике Канта посредством лакановского Реального, фиксируя существования бытия, не зависимого от сознания и непознаваемого. Вещь отчуждена от сознания человека и заключена в инобытии: в Чужом, в Другом, в Ближнем: она — инцестуозный объект навеки утраченного наслаждения, несимволизируемые истоки самости, на консервативном языке — овремененное «место» покоя, атопия, Золотой век. Этика психоанализа возвращается к традиционной метафизике истока, потому что логика развития мысли Лакана от сознания к языку должна была завершиться поиском бытия, пребывающего за его пределами. Природа вещи остается до конца не проясненной. Ее статус — экстимный: она пребывает на грани между самостью и инаковостью, субъектом и объектом, представляя собой

исключенное внутреннее, хранимое Другим. Вещь находится за пределами сознания, но на территории субъекта, если речь идет о его подсознательном, являющемся самостоятельной и не зависимой от сознания силой, указующей на внешнее бытие и повинующееся ему. Поэтому Вещь — погранична: она — и внутри, и снаружи. Человек отчуждает от себя «Вещь» как глубинную основу своей психики в процессе интерактивности и интерпассивности. Данный перенос и является эстетической сублимацией и началом нравственной повестки диалога с Другим. Причем данный диалог больше не является симулятивным, ибо проходит не по линии Воображаемого как компенсации нехватки при помощи вымышленных двойников, но предстает как слияние травм Реального, носителями которых являются личности с расщепленной идентичностью, расколотые субъекты, попросту говоря, одинокие люди, постигающие сущность друг друга, а не видимость, обретающие свою самость друг посредством друга, а это уже очень близко к идеям Левинаса и Рикёра, несмотря на всю враждебность психоанализа «душевной» и «сусальной» философии диалога.

После семинара по этике Лакан практически нигде больше не употребляет сложное фрейдовское слово «das Ding», связанное с ускользающим остатком, отчужденном в Другом. Его заменяет «petit a», но это отнюдь не то же самое, что das Ding. «Вещь» — понятие метафизическое, бытийное, имеющее отношение к Реальному, к основе человеческого существования как самости. «Маленький Другой», или «объект a», — понятие онтическое, повседневное, имеющее отношение к Воображаемому, к иллюзорным идентичностям себя и других людей, которые складываются в процессе общения. Если «вещь» представляет собой ядро фабулы, то «маленький Другой» — один из ее героев, вырастающий из глубинной природы фантазма и первопричины желания. Недосказанность, которую сохраняет Лакан относительно Вещи, не позволяет нам онтологизировать его полностью и совместить с тотальной бытийной одержимостью Хайдеггера, как это делает Александр Дугин и другие консервативные мыслители, но позволяет обрести некоторый метафизический посыл, пусть даже и через негативную апофатическую онтологию, достаточный для избавления Лакана от либеральных интерпретаторов и приближения его к метафизической традиции хотя бы на небольшой шаг.

Сегодняшний психоанализ в лице Люблянской школы и бадьюанства, будучи фрейдомарксистским, осуществляет процедуры онтологизации Лакана более осторожно, чем консерваторы, используя не чистую онтологию, а этику, причем интерсубъективную: он пытается стать экзистенциальным, максимально сблизив Лакана не с Хайдеггером, а с Кантом, на основании любви французского мыслителя к автору «Метафизики нравов», которую Лакан считал настолько книгой психоаналитика, и найти пути возвращения к Реальному («Вещи»), к тому, что невозможно описать. Мы можем только признать его существование, как признать существование Бога в качестве утраченного, значимого отсутствия, пустоты и молчания: психоанализ приобретает мотивы, свойственные для «слабой» теологии, предлагая принять

нечто на веру, и это «нечто» уподобляется ускользающему горизонту, пределу, приблизиться к которому можно через красоту: путь к этике Реального пролегает через эстетику. Это напоминает нам Канта, утверждавшего первичность переживания прекрасного по отношению к категорическому моральному императиву, априорную природу чувствования и созерцания красоты. Поскольку Реальное неописуемо в словах, оно есть Пустота: Реальное подобно образу Прекрасной Дамы, отсутствие которой маскируется символическими ожерельями метафор в куртуазной поэзии, Реальное таится за семиотическими перипетиями орнамента арабесок, настойчиво «боящихся» пустых мест; искусство символизма драпирует Реальное взаимно «кивающими» друг на друга знаками и аллюзиями. Реальное имманентно включено в ткань трагедии, оставаясь при этом недоступным, трансцендентным. Классическим образцом трагической этики Реального в интерпретации представительницы Люблянской школы Аленки Зупанчич, которая окончательно революционировала Лакана через Канта, является Антигона — древнегреческая героиня, чья ослепительная красота (Возвышенное Канта, Символическое Лакана) была напрямую связана со смертью (трагическое Канта, Символическое Лакана) и блокировала доступ к фундаментальному ужасу [2]. Антигона персонифицирует страдание, возникшее вследствие трения материи, пределом которой является смерть, и Абсолюта, которому приносится в жертву чувственная природа человека ради превращения его в субъект истины.

Таким образом, можно сделать предварительный вывод, в этике психоанализа Лакана можно обнаружить путем «обращения метода» имплицитные элементы консервативной («душевной») метафизики в виде идеи Реального как бытия субъекта, направленного к категорическому моральному императиву (ноумену), и идеи «экстимного» (отчуждения ноумена в инобытии) как источника нравственного диалога с Другим. Далее следует повернуть нашу двойную деконструкцию по направлению к творчеству Бахтина, чтобы попытаться обнаружить в ее составе элементы, роднящие его с Лаканом и с психоанализом в целом. Инерция истолкования философии Бахтина традиционно опирается на критикуемую в психоанализе идею доступности сознания для сознания, диалога сознаний автора и читателя текста, которые якобы способны проникнуть друг в друга в процессе герменевтического «понимания». «Бахтиана» становится все более консервативной по форме и либеральной по содержанию, опираясь на *наивную установку,* лишенную epohe, — веру в познаваемость предмета сознанием и выражения последнего в языке.

Объективистское тождество между предметом, мыслью и языком приводит к игнорированию факта искажения сознанием предмета в мышлении и искажения мысли в языке. Изоморфизм не предполагает никаких отличий — ни между предметом и мыслью о предмете, как у Гуссерля, ни между мыслью о предмете и знаком языка, как у Деррида. Гегемония изоморфизма издавна отличает как советскую материалистическую школу литературоведения, идущую от трудов Ленина, так и американский позитивизм. Вещь, идея и знак

суть одно, между ними не делается никаких демаркаций. Не предпринимается попытка объяснить, почему предмет искажается в акте сознания: связано ли это с самим сознанием и его априорными формами, как у Канта, с влиянием подсознательного, структурированного, как язык, или с самим языком (Письмом), имеющим самостоятельный онтологический статус, как в деррридианском постструктурализме.

Из репрессивного изоморфизма произрастает классический персоналистский метод литературоведения, основанный на герменевтической взаимной работе двух сознаний, убежденных в доступности их друг для друга и для мира, вследствие чего читатель, исследуя биографию и жизнедеятельность автора в качестве предпосылок его творчества, якобы может постичь его сознание и даже «подсознательное» исключительно на основе «контекста» текста (игнорируя при этом знаменитый герменевтический круг созависимости части и целого: любой текст познается из контекста, который, в свою очередь, познается из текста). С точки зрения психоанализа читатель познает не автора, а собственный двойник, свое petit a, компенсируя при помощи воображаемого образа его личности собственные травмы и нехватки. Ограниченность персоналистского метода особенно четко проступает там, где репутация творца или личное знакомство с ним мешает объективной работе интерпретатора, не способного осуществить epohe ни в гносеологическом измерении сознания, как в феноменологии, ни в онтологическом измерении объектов, как в спекулятивном реализме, осознав, что не только сознание не может познать предмет, но и предметы вообще не могут до конца познать друг друга, потому что соприкасаются лишь частями и вторичными признаками, а не всей сутью. Остановки сознания не происходит и в аксиологическом смысле слова, поскольку не предполагается, что язык текста обладает достаточной автономией, чтобы влиять на мысль как автора, так и читателя, посредством подсознательного. Наконец, не осознается тот факт, что сам язык как Символическое не содержит всю полноту Реального и может искажаться под влиянием подсознательного. Epohe, если его понимать в универсальном смысле слова, предполагает многократную дифференциацию: разворачивающееся по принципу окна Овертона внесение *отличия* касается предмета и предмета, предмета и сознания, сознания и языка, языка и подсознательного. В прогрессирующем процессе релятивации, чтобы остановить инерцию ее потока, необходимо наложить epohe на само epohe, путем диалектического снятия отринув отрицание и вернувшись в тождества от Другого, слишком Другого, чтобы не раствориться в нем. Но это уже другая тема исследований, которая предостерегает от огульной критики герменевтического и материалистического литературоведения со стороны психоанализа.

Пока же нам необходимо найти в творчестве Бахтина скрытые элементы психоанализа, роднящие его с Лаканом, используя метод деконструкции текста по языку как коду подсознательного и абстрагируясь от многочисленных истолкований Бахтина со стороны трансценденталистов и материалистов. Начнем с того, что тексты Бахтина гораздо более радикальны и менее «добры»,

чем кажется на первый взгляд, потому что Бахтин напрямую говорит о субъекте с расщепленной идентичностью, о художнике, который спорит с самим собой, борется с собой и не может себя постичь.

> «И таковы все активные творческие переживания, — пишет Бахтин, — они переживают свой предмет и себя в предмете, но не процесс своего переживания; творческая работа переживается, но переживание не слышит и не видит себя, а лишь создаваемый продукт или предмет, на который оно направлено» [1, с. 9].

Что это, если не сублимация, если не поглощение Реального Символическим, если не онтологизация языка как формы, которая вбирает в себя содержание без остатка, отсекая избыток?

> «Поэтому художнику нечего сказать о процессе своего творчества, — продолжает Бахтин, — он весь в созданном продукте, и ему остается только указать нам на свое произведение; и, действительно, мы только там и будем его искать» [1, с. 9].

Что это, если не бердяевская трагедия объективации или дерридианская «смерть автора», отливания творческого акта и всего, что его сопровождает (жизненный мир, действия и поступки автора, представления и желания, намерения и переживания, работа сознания и работа подсознательного и т. д.) в готовый символический продукт творчества — знак языка, текст, Письмо, означающее? Текст отрывается от своего творца и начинает вести самостоятельную жизнь, наполняясь смыслами, которые не были заложены как интенции автора и никак не связаны с его сознанием, но либо выражаются автором интуитивно, либо наполняют текст имманентно, исходя из онтологической автономии языка как означающего Реального (подсознательного, архетипа). Наличие в тексте инобытия («чужих слов») является заимствованием, даже если это — не прямая цитата. И только дешифровка по чувственному субстрату знака / «следа» / граммы как кода бессознательного (то есть фактически психоаналитическая деконструкция) и является, по Бахтину, подлинным диалогом с текстом:

> «Но только созданные герои отрываются от создавшего их процесса... но в равной степени и действительный автор-творец их... автор не носитель душевного переживания... автор — единственно активная формирующая энергия, *данная не в психологически конципированном сознании* [сознании, отражающем материю, то есть Воображаемом Лакана, курсив наш. — *Е. Б.*], а в *устойчиво значимом культурном продукте* [Символическом, языке, курсив наш. — *Е. Б.*]» [1, с. 10].

Бахтин, если отсечь его творчество от бахтианцев, подобно тому, как Лакан отсекал творчество Фрейда от постфрейдистов, а Либман — творчество Канта от гегельянцев, выдвигает ряд положений касательно текста, которые роднят его с Лаканом. Во-первых, текст содержит подтекст, выходящий за пределы авторского сознания и представляющий собой Письмо как Символическое Реальное, или, по Лакану, подсознательное, структурированное, как язык. Это и есть Иное, «чужие слова» в тексте. Во-вторых, благодаря мозаике цитаций и подтекстов текст приобретает автономию относительно сознания автора, что в постструктурализме означается как «грамма», или «ризома». В-третьих, входя в текст путем снятия (сублимации и поглощения), автор преобразуется в эстетическое «Я» из «дикой плоти» Реального, своего эмпирического Эго, которое кастрируется полностью, а если остается избыток, он поглощается текстом и подтекстом. Так, в психоанализе Вещь удаляется в результате радикального разрыва, а остается лишь возвышенный субъект идеологии. Автор становится приложением к работе Символического, и диалог с ним читателя по дешифровке языка является диалогом травм Реального, структурированного в тексте, а не воображаемых травм, связанных с представлениями читателя о жизни и сознании автора, ограниченными гуманистическими приличиями в репрезентации («Есенин пил», «Гоголь был сумасшедшим» и т. д.).

Для Бахтина акт высказывания (пространственная форма организации высказывания, то есть Символическое, язык), который упорно игнорирует классическая трансценденталистская теория литературы, сосредоточенная на содержании высказывания, то есть на сознании и его единстве с языком, имеет гораздо большее значение, нежели само содержание высказывания, и подлинный диалог начинается там, где осуществляется разрыв между актами высказывания как структурная невозможность консенсуса. То есть подлинный диалог начинается не там, где осуществляется мягкий обмен воображаемыми сценариями в «гладкой» и «сшитой» «гуманистической» коммуникации между petit a или гегельянское снятие (компромисса сознаний и «толерантности»), а там, где есть расшивка, десублимация, травма, прорыв Реального сквозь Символическое, трангрессия как преступание границ иррациональности, выход подсознательного, бездна, свободный полет, короткое семиотическое замыкание и разрыв в цепочке означающих. Такой диалог есть «полифония» и может предполагать конфликт, но именно он для Бахтина намного ценнее «приличных» форм взаимодействия, что коррелирует с идеей языковых сбивок и перехода к «детскому лепету» (la-langue) во фрагментированном и дискретном «языке влюбленных» (Ролан Барт) в психоанализе. Что это, если не деконструкция, которую Бахтин развивает изнутри, в качестве собственного метода радикального, «трудного» диалога с текстом, критикуя при этом персоналистический метод в гуманистической литературной критике как проявление «прозаически понятого единства психологической и социальной жизни» [1, с. 11]?

Конечно же, единство жизни и творчества автора имеет место быть, но это — не профанное единство его тривиальных желаний и повседневных

сценариев деятельности, не единство реальности и Воображаемого, а на самом высочайшем и одновременно глубочайшем уровне это — сакральное единство Реального и Символического, означающего (сверхсознательного) и знака (подсознательного), а не означаемых в сознании: единство глубинного нравственного поступка, связанного с предельным желанием самости, которое у Бахтина предстает как «мечта» в размышлениях о подпольном человеке Достоевского, и языка произведения искусства, который тем ближе к бытию, чем «страннее» и отвлеченнее он выглядит в качестве художественной правды Аристотеля, ибо «истина имеет структуру вымысла» (Реальное структурируется в Символическое, в язык) по Лакану, а текст рефигурирует (возвращается) в бытие тем интенсивнее, чем он от него дальше по Полю Рикёру [4].

Традиция бахтианы, истории истолкований Бахтина, не желает замечать этого разрыва и продолжает работать в инерции консервативного идеологического модерна, поэтому обнаружение в творчестве Бахтина альтернативных постмодерных идей есть то же самое «оборачивание метода», что и обнаружение идей альтернативного модерна в постмодерной либеральной инерции идеологических истолкований Лакана. Бахтиана и лаканизм как феномены энтропийного политического консерватизма (модерна) и энтропийного политического либерализма (постмодерна) взаимно дополняют и перезагружают друг друга, рециклируя, в том самом «беге по замкнутому кругу» modernity (А. Бадью), где Закон рождает Желание, а Желание подтверждает Закон.

Все дело в привычке. Мы «привыкли» видеть Лакана Воображаемого, Лакана идентичностей и коммуникаций, но не Лакана Реального. Мы «привыкли» видеть Бахтина гуманизма и диалога, Бахтина текста и полифонии, но не Бахтина радикального, не Бахтина разрывов и складок, в котором нет места ложно понятой толерантности. Внести в этот процесс перезагрузки разрыв — та самая необходимая прививка свободы, которой требует наш окказионализм по отношению к репрессивным теориям каузальности. Метафизический постмодерный Лакан, в котором есть место модерному бытию, и метафизический модерный Бахтин, в котором есть место постмодерной пустоте, гораздо ближе друг другу, чем их политические эрзацы в долгих традициях истолкований со стороны их последователей, как рационалистических, так иррационалистических, как модерных, так и постмодерных, как консервативных, так и либеральных. Сближение между собой фигур основателей учений, двух семиотических светочей Европы и России, Востока и Запада, вне идеологических практик их трактовок и политических номинаций — это революционный научный шаг, который вызовет вопли теоретической боли со стороны сторонников обеих эпистем, но боль в данном случае — необходимая часть радикального опыта на пути к истинному событию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.

2. *Зупанчич А.* Лучшее место для смерти: театр в фильмах Хичкока. То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока); под ред. С. Жижека. М.: Логос, 2004. С. 67–99.

3. *Лакан Ж.* Семинары. Кн. 7. Этика психоанализа. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2006. 416 с.

4. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Медиум, 1995. 416 с.

REFERENCES

1. Bakhtin, M. M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Creativity]. Moskow, Iskusstvo, 1979, 424 p. (In Russian).

2. Zupancic, A. *Luchshee mesto dlya smerti: teatr v fil'makh Hitchcocka. To, chto vy vsegda khoteli znat' o Lakane (no boyalis' sprosit' u Hitchcocka); pod red. S. Zhzheka* [The Best Place for Death: Theater in Hitchcock's Films. What You Always Wanted to Know About Lacan (But Were Afraid to Ask Hitchcock); edited by S. Žižek]. Moskow, Logos, 2004, pp. 67–99. (In Russian).

3. Lacan, J. *Seminary. Kniga 7. Etika psikhoanaliza* [Seminars. Book 7. The Ethics of Psychoanalysis]. Moskow, Gnosis, Logos, 2006, 416 p.(In Russian).

4. Rikker, P. *Konflikt interpretatsij. Ocherki o germenevtike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics]. Moskow, Medium, 1995, 416 p.(In Russian).

УДК 004.738.5
DOI: 10.25991/p0587-5805-5343-z

Э. А. Нимяев*

ЦИФРОВОЙ ЭКУМЕНИЗМ: ИНТЕРНЕТ КАК ПОВОД И ИНСТРУМЕНТ ДЛЯ ХРИСТИАНСКОГО ЕДИНСТВА В XXI ВЕКЕ**

Аннотация: *До пандемии COVID-19 перспективы использования цифровых коммуникаций в духовной практике Католической и протестантских церквей рассматривались преимущественно на теоретическом уровне и в масштабах отдельных приходов. После введения карантинных ограничений, которые лишили верующих возможности физического присутствия на богослужениях, церквям пришлось не только в срочном порядке интегрировать цифровые технологии в свою жизнь, но и активнее сотрудничать друг с другом для преодоления возникающих трудностей. На основе реальных кейсов, исследовательских оценок и официальных позиций Католической Церкви, Всемирного Совета Церквей и Всемирной ассоциации христианской коммуникации в статье анализируется, как эти процессы осмыслялись на теологическом и организационном уровнях, а также как они повлияли на дальнейшее развитие межконфессионального диалога и феномена «цифрового экуменизма» после завершения пандемии коронавируса. Отдельное внимание автор уделяет рассмотрению вне-институционального взаимодействия между представителями разных христианских деноминаций и конфессий в интернете, примеры которого обнаруживаются задолго до начала пандемии, и оценивает их в контексте экуменического диалога. В качестве вывода в статье*

*Нимяев Эдуард Арсланович — магистр; Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Санкт-Петербург; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; smith109@mail.ru

Nimyaev Eduard Arslanovich — master; Pushkin Leningrad State University, St. Petersburg; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; smith109@mail.ru

**Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00272, https://rscf.ru/project/24-28-00272/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation No. 24-28-00272, https://rscf.ru/en/project/24-28-00272/; the Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky/

фиксируется наличие двух измерений «цифрового экуменизма»: институционального, реализуемого на уровне церквей, и повседневного, возникающего во взаимодействии пользователей сети.

Abstract: *Before the COVID-19 pandemic, the prospects for using digital communications in the spiritual practices of Catholic and Protestant churches were considered mainly at a theoretical level and on the scale of individual parishes. After the introduction of quarantine restrictions, which deprived believers of the opportunity to physically attend church services, churches had to not only urgently integrate digital technologies into their lives, but also cooperate more actively with each other to overcome the difficulties that arose. Based on real-life cases, research assessments, and the official positions of Catholic Church World Council of Churches and World Association for Christian Communication, the article analyzes how these processes were understood at the theological and organizational levels as well as how they influenced the further development of interfaith dialogue and the phenomenon of "digital ecumenism" after the end of the coronavirus pandemic. The author pays special attention to examining non-institutional interaction between representatives of different Christian denominations and confessions on the Internet, examples of which can be found long before the start of the pandemic, and evaluates them in the context of ecumenical dialogue. In conclusion, the article notes the existence of two dimensions of "digital ecumenism": institutional, implemented at the scale of churches, and on everyday level, arising from the interaction of Internet users.*

Ключевые слова: *цифровая религия, цифровизация религии, экуменизм, цифровой экуменизм, цифровые технологии, Католическая церковь, Всемирный совет церквей, Всемирная ассоциация христианской коммуникации.*

Keywords: *digital religion, digitalization of religion, ecumenism, digital ecumenism, digital technologies, Catholic Church, World Council of Churches, World Association for Christian Communication.*

Рабочая группа Church in the Digital Age (CIDA) при постоянном комитете Ассамблеи Объединяющей церкви Австралии в своем отчете от 2023 г. расценивает применение цифровых технологий в церковной жизни не как дополнительную опцию и второстепенный инструмент, но как необходимость, обусловленную духом современной эпохи. Хотя катализатором тесного взаимодействия духовной христианской практики и виртуального мира стали карантинные ограничения во время пандемии COVID-19, пишут авторы документа, симбиоз религии и «цифры» наметился еще задолго до первых вспышек заболеваемости коронавирусом. В будущем, отмечают они, дальнейшая интеграция цифровых технологий в жизнь верующих, равно как и подрастание поколений цифровых аборигенов, могут привести церковь к новым формам существования (new ways of being the church).

При этом, говоря о цифровизации религиозной жизни христиан, CIDA открыто декларируют: «Мы искренне верим, что Бог приглашает нас к чему-то новому, к воссозданию и расширенному понимаю Его действий в этом мире».

Они подчеркивают, что церковь на протяжении всей истории осваивала технологические новшества и применяла их в своей деятельности, и цифровые технологии в этом плане ничем не отличаются от того же печатного станка Гутенберга, благодаря которому Писание стало доступным за пределами храмовых стен. Члены рабочей группы уверены, что «присутствие Христа пронизывает весь человеческий опыт, все Творение, в том числе тогда, когда это присутствие принимает цифровое выражение» [9].

Вместе с тем особое внимание CIDA уделяет и тревогам, которые звучат в христианском сообществе относительно возможности применения цифровых технологий в духовной практике: отсутствию физической сопричастности участников онлайн-общения, анонимности пользователей и рискам нарушения привычной вертикали взаимодействия, когда вероучительный авторитет пасторов ставится под сомнение из-за фейковых новостей, рекомендательных алгоритмов в соцсетях и присутствия в сети «маргинальных голосов», чьи тезисы нередко противоречат официальной доктрине.

Отдельный пункт в документе посвящен религиозной цифровизации в контексте экуменизма. Авторы отмечают, что развитие современных технологий существенно повысило готовность представителей разных деноминаций и конфессий взаимодействовать, учиться друг у друга и совместно участвовать в духовных практиках (worship together). Даже по сравнению с началом XXI века, мир стал куда более объединенным, а экуменический ландшафт (ecumenical settings) — более доступным, утверждают они.

Собственно, Объединяющая церковь Австралии — организация по своей природе экуменическая. Она была образована в 1977 г. в результате слияния методистской, пресвитерианской и конгрегационалистской австралийских деноминаций и на сегодня является третьей по числу последователей в Австралии — после Католической и Англиканской церквей. Основную приверженность в момент своего создания ОЦА объявила библейскому учению, экуменизму и социальной справедливости.

Как указано на официальном сайте, ОЦА, будучи частью всемирного экуменического движения, поддерживает контакты с другими объединяющими церквями и экуменическими организациями, а также продолжает «учиться от их свидетельства [о Христе] и укрепляться через их единство» в соответствии с положениями «Базиса объединения» — основного документа организации. В качестве теологического обоснования экуменической деятельности и стремления к единению христианского мира ОЦА приводит выдержку из Евангелия от Иоанна: «...да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (17:21).

Как нетрудно догадаться из вышесказанного, ОЦА также является членом Всемирного совета церквей (WCC) и принимает активное участие в межконфессиональном и международном экуменическом диалоге. CIDA, в частности, ссылается на WCC в своем отчете — в качестве примера до-пандемийной цифровизации религии они приводят проект Совета от 2017 г. по созданию онлайн-

карты, которая отображает и связывает усилия церквей и сочувствующих им организаций из разных стран мира, чья деятельность направлена на оказание помощи детскому населению (Churches' Commitments to Children).

Завершается документ рекомендациями для Ассамблеи Объединяющей церкви Австралии. Авторы советуют, в частности, закрепить, что «Святое Причастие онлайн — это новое выражение церковной жизни», а также побудить теологические и образовательные организации к совместной углубленной разработке темы «цифровой экклесиологии» [9].

Интерес к цифровым технологиям и экуменизму, впрочем, проявляют не только австралийские протестанты и не только протестанты вообще. Свою позицию по этим темам так или иначе сегодня сформулировали уже практически все христианские церкви всех традиций. Иной вопрос — что современное христианство обнаруживает на их пересечении? Можно ли говорить о феномене «цифрового экуменизма» и что он собой представляет? В чем его особенности?

В данной статье мы рассмотрим, как церкви интегрируют цифровые технологии в богословие и духовную практику и каким образом это соотносится с их участием в экуменическим движении. Исследование основано на опыте Католической и некоторых протестантских церквей по адаптации к карантинным ограничениям периода пандемии COVID-19, а также на инициативах WCC и Всемирной ассоциации христианской коммуникации (WACC). Мы также проанализируем не институциональные формы межконфессионального и межденоминационного диалога в системе цифровых коммуникаций.

Экуменизм как явление и как движение, направленное как минимум на выстраивание диалога и сотрудничества между разрозненными группами христиан, а как максимум — на достижение всехристианского единства, зарождается с подачи протестантских теологов [2]. Причинами возникновения экуменизма православный священник М. В. Легеев и другие называют рост числа межконфессиональных контактов и формирующихся союзов в протестантской среде, который сопровождается при этом дальнейшим дроблением верующих на отдельные деноминации, равно как и прекращение существования христианской ойкумены — «мир в целом перестает быть христианским» — и усиление тенденций глобализации [1].

Свое начало история экуменизма в современном понимании берет со Всемирной миссионерской конференции в Эдинбурге, датируемой 1910 г. В последующие десятилетия ее участники учредили Международный миссионерский совет и несколько международных обществ, которые в 1948 г. объединились во Всемирный совет церквей (WCC) — крупнейшую на сегодняшний день экуменическую организацию, объединяющую 352 христианских церкви, большая часть из которых относится к протестантизму.

Согласно информации с официального сайта Всемирного совета церквей, организация «не является и не пытается стать сверх-Церковью», а ее деятельность не касается вопроса объединения церквей и не нацелена на продвижение единого конкретного понимания (conception) того, как должна быть устроена

церковь. Главной целью межцерковного взаимодействия в рамках WCC считается «взаимный призыв к осязаемому единству в единой вере и в едином евхаристическом общении, выражающемся в богослужении и общей жизни во Христе через свидетельство [о Нем] и служение миру, а также стремление к этому единству во имя того, чтобы мир смог уверовать». Церквям, состоящим в Совете, следует «осознавать взаимную солидарность, помогать друг другу в случае необходимости и воздерживаться от действий, несовместимых с братскими отношениями», указано во вкладке Self-Understanding*.

За годы своего существования WCC провел одиннадцать Ассамблей в разных частях мира, поспособствовал налаживанию контактов между церквями разных традиций — в Совете, помимо прочего, по сей день состоит часть поместных православных церквей, — по разным вопросам, а также поучаствовал в реализации многочисленных региональных и интернациональных проектов диаконического служения, направленных на борьбу с бедностью, поддержку беженцев, защиту прав детей и так далее.

Тут нужно отметить, что, хотя Католическая церковь не является формальным членом WCC, она все же вовлечена в деятельность организации: направляет туда своих представителей в качестве наблюдателей, активно сотрудничает в рамках объединенной рабочей группы (The Joint Working Group). Ватикан при этом, будучи центром крупнейшей христианской конфессии в мире, самостоятельно вносит существенный вклад в мировое экуменическое движение и открыто участвует в межцерковном диалоге. Теологические основы для этого были заложены в декрете Второго Ватиканского собора 1962–1965 гг., посвященного экуменизму — Unitatis Redintegratio, — где, помимо прочего, говорится о полном принятии Католической Церковью инославных христиан, которые «оправдались верой в крещении», как братьев в Господе**.

Собственно экуменический диалог на протяжении почти всего времени, что он ведется, состоял из попыток примирения доктринальных различий и поиска возможностей для сотрудничества. Что до перспективы применения цифровых технологий в религиозной жизни, равно как и в экуменическом дискурсе, то эта тема оставалась вне фокуса межцерковных дискуссий. Хотя WCC и основные христианские конфессии сформулировали официальную позицию в отношении интернета еще в XX — начале XXI вв. и даже начали активно интегрировать его в свою общественную жизнь, а отдельные протестантские организации стали активно пользоваться Сетью для проповеди и привлечения мирян к миссионерской деятельности, разговоры о потенциальном использовании «цифры» в жизни церкви, как пишет С. Джонсон, долгое время носили преимущественно теоретический характер и чаще звучали на уровне

*Self-understanding and vision / World Council of Churches. [Electronic resource] URL: https://www.oikoumene.org/about-the-wcc/self-understanding-and-vision (accessed 7 August 2025).

**Decree on Ecumenism Unitatis Redintegratio / Vatican.va. [Electronic resource] URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html (accessed 7 August 2025).

отдельных деноминаций. Катализатором же перехода от локальной теории к массовой практике стала пандемия COVID-19, в условиях которой церкви оказались вынуждены поддерживать график богослужений без физического присутствия прихожан.

В исследовании практики онлайн-причастия Джонсон описывает свои этнографические наблюдения за литургическими службами в разных приходах во время Страстной недели 2020 г. Поскольку лично посетить храм верующие в тот период не могли из-за карантинных ограничений, Божественная литургия проводилась в онлайн-форматах: через прямые трансляции, видеоконференции в Zoom и показ заранее сделанных видеозаписей богослужения. Прихожане, наблюдавшие за процессией с экранов домашних компьютеров, имели возможность писать в чате — среди прочих сообщений встречались, в частности, формулировки, указывающие на ощущение духовного единства с другими участниками, несмотря на физическую удаленность. Свой анализ опыта онлайн-литургий Джонсон при этом основывает на принципе «рецептивного экуменизма», смысл которого заключается не в поиске способа объединить всех христиан под одним флагом, а в попытке ответить на вопрос: чему разные церкви могут научиться друг у друга, какие «дары» — в смысле описанного Папой Иоанном Павлом II в энциклике «Ut Unum Sint» экуменического «обмена дарами» между христианскими общинами — могут перенять, несмотря на свои различия? Так, основные (mainline) протестантские церкви, пишет автор, показали, что цифровые технологии позволяют расширить понятие общины и вывести богослужение с локального уровня на общенациональный. Свободные Церкви (Free Churches) вроде The Meeting House и Хилсонг продемонстрировали высокую степень интерактивности трансляций, благодаря которой прихожане чувствовали сопричастность к происходящему и общность с другими участниками трансляции. Англиканская церковь, объявившая евхаристический пост и онлайн-литургий не проводившая, открыла путь к поиску иных способов единения прихожан через «пир Слова» и трансляцию молитв. А приходы Католической церкви обратились к практике духовного причастия — полного участия в евхаристии без принятия Святых Даров — и смогли обнаружить пространство для маневра даже в рамках строгих литургических предписаний.

Таким образом, принадлежащие к разным традициям церкви были вынуждены экстренно адаптироваться к новым условиям, продиктованным пандемией, и с оглядкой на доктрину интегрировать цифровые технологии в свою духовную практику. Делали они это каждая по-своему, и это многообразие подходов открыло новое пространство для экуменического диалога, взаимодействия и «обмена дарами» — в том числе потому, что онлайн-литургии, как правило, не ограничены временем и пространством конкретного прихода, а доступны для посещения любым пользователям сети, пишет Джонсон. «Мы можем оставаться в едином сообществе, несмотря на принадлежность к разным традициям, и учиться друг у друга новому посредством онлайн-богослужения», — резюмирует она [6].

Здесь необходимо обозначить, что принцип «рецептивного экуменизма» возник задолго до пандемии 2020 г. Как пишет директор Центра католических исследований Даремского университета П. Мюррей, классический экуменизм — как стремление достичь или восстановить единство христианской ойкумены — в последние десятилетия утратил былой запал (experienced energy-drain) и стал все чаще заходить в тупик [7]. Экуменизм же рецептивный, который ставит целью не уравнивание и уподобление церквей друг другу, а взаимообучение по вопросам веры и богослужения в современном меняющемся мире с сохранением индивидуальности каждой отдельной конфессии и деноминации, раскрывает новый потенциал для экуменического диалога и движения в целом, подчеркивает он. С. Тиммер под рецептивным экуменизмом понимает, помимо прочего, способность и готовность церквей усматривать крупицы правды в позициях других христианских традиций — это не обязательно должно приводить к слиянию или хотя бы явному согласию, однако само по себе позволяет увидеть, что участники межцерковного диалога имеют что-то общее и могут находить понимание. При этом она отмечает, что такой подход требует определенного уровня самокритичности, поскольку порой может потребовать признания в наличии слабых мест в собственной доктрине [10]. На практике приверженность рецептивному экуменизму открыто декларируют, к примеру, экуменические организации «Объединенные церкви Англии»* (Churches Together in England) и «Объединенные христианские церкви»** (Christian Churches Together).

Собственно, в контексте вынужденной цифровизации, когда церквям пришлось в кратчайшие сроки адаптировать духовную практику под цифровой формат, экуменизм как таковой, и в том числе его рецептивный вариант, получили новую актуальность. Так, в отчетах некоторых католических епископов и Синодов Восточно-католических церквей, представленных в рабочей записке Папского совета по содействию христианскому единству (PCPCU) по итогам опроса о влиянии COVID-19 на экуменизм, пандемию называют «скрытым благословлением» (blessing in disguise) и даже «новой экуменической весной». Респонденты отмечают, что кризис застал всех христиан мира одномоментно — они, как говорил Папа Франциск, оказались «в одной лодке». В условиях карантинных ограничений католическим приходам и церквям других традиций пришлось внимательнее наблюдать друг за другом, активнее взаимодействовать и перенимать лучшие решения по интеграции «цифры» в духовную жизнь. Результатом стало не только заимствование онлайн-форматов богослужений, но и открытие новых возможностей по сотрудничеству: проведению экуменических молитв, запуску совместных проектов диаконического служения, открытию общих «горячих линий» для психологической и духовной

*Receptive ecumenism / Churches Together in England. [Electronic resource] URL: https://cte.org.uk/about/ecumenism-explained/receptive-ecumenism/ (accessed 12 August 2025).

**CCT's Method of Receptive Ecumenism / Christian Churches Together. [Electronic resource] URL: https://www.christianchurchestogether.org/receptive-ecumenism (accessed 12 August 2025).

поддержки и так далее. Вместе с тем, говорится в записке, пандемия вскрыла и серьезные расхождения между разными конфессиями — к примеру, там, где католики и православные указывали на ограниченность цифровых форматов богослужения и подчеркивали незаменимость физического присутствия в стенах церкви как сакрального места, часть протестантов смещала акцент на общину и духовное единение прихожан, пусть и в виртуальном пространстве. Так или иначе, форсированная цифровизация продемонстрировала практическую возможность для христианских церквей выступать единым фронтом в молитве и служении, а также открыла дорогу для создания новых форм койнонии между ними*.

Не все, однако, оценивают влияние цифровых технологий на экуменическое движение в столь положительном ключе. Как пишет секретарь той же PCPCU, епископ Б. Фарелл, экуменический диалог требует от участников глубокого эмпатического вовлечения, открытости к изменениям, высокого уровня терпения, доверия и взаимного принятия. До пандемии COVID-19 все межцерковные взаимодействия происходили в условиях личной встречи, где все необходимые условия соблюдались, однако на фоне карантинных ограничений переместились в формат видеоконференций, который, хоть и способен имитировать некоторые аспекты общения лицом к лицу, все же весьма ограничен, подчеркивает автор. Так, участники видео-звонков могут быстро переключаться между встречами, с одной стороны, это позволяет им «посетить» больше онлайн-мероприятий, но с другой, нарушает вовлеченность (lessens the sence of focus) и может вызывать чувство отрешенности. Кроме того, удаленный формат конференций лишает представителей церквей возможности участвовать в спонтанных, неформальных беседах на отвлеченные темы во время перерывов. Видеоформат также искажает визуальный контакт, что способно приводить к сложностям в считывании невербальных сигналов. Наконец, технология отбирает у участников возможность переговариваться друг с другом во время выступления одного из спикеров. Все эти нюансы удаленного формата общения — пусть видеоконференции и сыграли важную роль во время пандемии — демонстрируют, что реальные оффлайн-встречи лицом к лицу куда больше способствуют комплексному взаимодействию между христианами разных традиций, необходимого для экуменического диалога, считает Фарелл [5].

Кроме того, пишет Х. Кэмпбелл, экстренное внедрение «цифры» в духовную практику христианских церквей также обнажило серьезную проблему современной эпохи — так называемый «цифровой разрыв» (digital divide), то есть неравенство в доступе к цифровым технологиям, Интернету и цифровой грамотности. Основываясь на данных опроса церковных представителей из штата Индиана, автор заключает, что далеко не все церкви смогли успешно

*«Ecumenism In A Time Of Pandemic: From Crisis To Opportunity». A Working Paper / Irish Catholic Bishops' Conference. Available at: https://www.catholicbishops.ie/wp-content/uploads/2022/03/Ecumenism-in-a-Time-of-Pandemic-Jan-2022-PCPCU.pdf (accessed 12 August 2025).

адаптироваться к новым реалиям — где-то не хватило скорости соединения для прямой трансляции богослужений, где-то служителям не хватило знаний и навыков работы с интерфейсами онлайн-платформ, где-то в процесс вмешались опасения пожилых прихожан перед современными технологиями, а где-то даже встречалось сопротивление со стороны консервативно настроенных верующих. Проблема тут, подчеркивает исследовательница, не просто носит практический характер, но входит в поле теологии и поднимает вопрос о справедливости. Отсутствие по той или иной причине у части христиан доступа к цифровым богослужениям во время пандемии расценивается не просто как неудобство, но как выключение верующих из духовной жизни. Одновременно с этим цифровизация сделала церковные практики доступными для людей, которые по состоянию здоровья или из-за географического положения не могут лично присутствовать в храме. Поэтому, заключает Кэмпбелл, онлайн-службы нельзя расценивать как временную меру — отказ от них может стать актом несправедливости.

В контексте экуменического дискурса тут примечательны позиции экуменических организаций и Католической Церкви касательно цифрового разрыва, которые приводит Кэмпбелл — они во многом совпадают. Часть из них была сформулирована еще до пандемии COVID-19, однако именно это событие актуализировало вопросы, связанные с цифровой справедливостью.

Так, WCC настаивает на том, что, поскольку цифровые коммуникационные технологии сегодня обеспечивают доступ к образованию и работе, обеспечение справедливого и равноправного доступа к коммуникационной инфраструктуре для всех граждан мира — это часть христианского призыва или призвания (Christian call) к социальной справедливости в информационном обществе. «Мы призваны участвовать в Божьей миссии, чтобы дать [людям] жизнь, и притом в избытке (WCC тут цитирует Евангелие от Иоанна 10:10), в том числе в цифровой среде» [4].

Аналогично призыв к работе над распространением цифровой грамотности и доступа к цифровым технологиям декларирует Всемирная ассоциация христианской коммуникации (WACC). Организация рассматривает преодоление цифровых разрывов как способ построения справедливых и равноправных отношений. «Доступная и недорогая цифровая связь для всех и каждого — это выражение солидарности и способ реализации по-библейски предпочтительной опции (biblical preferential option) для бедных» [4], — утверждает WACC.

Наконец, Католическая Церковь — через официальные документы и в лице Пап — провозглашает коммуникационные технологии Божьим даром, который должен служить общему благу и поддерживать достоинство человека. Цифровой разрыв, в частности, Папа Иоанн Павел II назвал «формой дискриминации», разделяющей богатых и бедных. Католическая теология коммуникаций, пишет Кэмпбелл, рассматривает медиа и интернет как инструменты, которым Бог позволил появиться, чтобы они поспособствовали улучшению (betterment) человечества путем более справедливого распределения потоков информации,

посредством помощи в построении здоровых отношений между людьми и через поддержку миссии Церкви [4].

Пандемия COVID-19, к счастью, не продлилась слишком долго — об отмене статуса чрезвычайно ситуации в связи с угрозой коронавируса Всемирная организация здравоохранения объявила в мае 2023 г. Концом для цифровизации религиозных практик и экуменического движения, однако, это не стало. Напротив, совместной деятельностью в виртуальной среде Католическая церковь и экуменические организации занимаются по сей день. Например, WCC и WACC совместно запустили курсы «Просто/Справедливо о цифровом»* (Just Digital), в рамках которого участников обучают цифровой грамотности, правилам безопасности в интернете, этическому использованию цифровых технологий, а также навыкам конструктивного онлайн-общения с другими пользователями. А Ватикан и WCC в рамках деятельности объединенной рабочей группы организуют онлайн-конференции, которые начинаются с общей молитвы**.

С учетом всего вышесказанного, однако, необходимо также отметить и то, что налаживание контактов между христианами из разных традиций и в целом между людьми с разными взглядами на религию в виртуальном пространстве началось еще задолго до введения карантинных ограничений в 2020 г. и внедрения цифровых технологий в практику религиозных институций. К примеру, в ретроспективном обзоре академических исследований о взаимопроникновении религии и интернета с 1995 по 2005 г. Х. Кэмпбелл описывает ранние формы взаимодействия христиан в онлайне, — например, проект Ecunet, представлявший собой экуменическую email-рассылку, или чат-«киберприход» проекта St Sams in Cyberspace, в котором прихожане Англиканских поместных церквей общались и спорили по различным вопросам, в том числе теологическим. При этом автор пишет, что, поскольку цифровые технологии позволяют пользователям лицезреть религиозно-культурное наследие разных традиций (не обязательно христианских), цифровизация религии может поспособствовать лучшему межконфессиональному пониманию [3].

А. Ноймаер в работе от 2019 г. описывает результаты количественного и качественного исследований христианских германоязычных дискуссионных форумов и выделяет три типа религиозных онлайн-сообществ, которые формируются в цифровой среде: «Братья и сестры по вере», «Форумная семья» и «Зона боевых действий». Если в первом варианте пользователи имеют в целом гомогенные взгляды и всячески друг друга поддерживают, то в двух других доктринальное единство среди завсегдатаев форума отсутствует — это приводит

*"Just Digital" course launched to help ecumenical users navigate wisely online / WACC communication for all. [Electronic resource] URL: https://waccglobal.org/just-digital-course-launched-to-navigate-wisely-online/ (accessed 12 August 2025).

**Inaugural Executive Meeting of the New Joint Working Group between the World Council of Churches and the Roman Catholic Church / Dicastery for Promoting Christian Unity. [Electronic resource] URL: https://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/news/2024/2024-02-21-jwg-executive-.html (accessed 23 August 2025).

как к мирным дискуссиям на теологические темы, так и к интеллектуальным баталиям. Соответственно, единоверие в таких онлайн-сообществах не всегда является фундаментом сообщества, фокус часто смещается на общие интересы или чувство принадлежности к сообществу (в случае «Форумной семьи»). Так, пользователь-атеист, посещающий католический форум, отмечает, что заходит туда, чтобы поспорить с верующими, но вместе с тем и узнать от них что-то новое [8].

Обнаружить платформы, на которых представители разных христианских конфессий и деноминаций открыто взаимодействуют друг с другом, в англоязычной сети легко можно и по сей день. Это и форумы, и сообщества в соцсетях, и подчас даже секции комментариев под видео на религиозную тематику. Иной вопрос — а насколько это вообще причастно к экуменизму? Все-таки, если рассматривать экуменизм именно как поликонфессиональное мультиденоминационное институциональное движение со своей историей, направленное на достижение единства и/или сотрудничество и взаимное обучение между многочисленными христианскими общинами, то условный спор католика и баптиста о поклонении Святым в комментариях под постом о Деве Марии едва ли можно назвать экуменическим. Однако если под целью экуменизма в самом широком смысле можно понимать обретение или сохранение собственно христианской ойкумены — обитаемого мира, заселенного христианами, которые в рамках протестантской теории ветвей сосуществуют не как взаимоисключающие элементы, но как братья и сестры по единой вере, — то цифровое пространство во всем его многообразии платформ и коммуникационных форматов вполне можно расценить как рабочий инструмент для достижения этой цели.

Интернет сегодня стал полноценным полем для взаимодействия христиан разных традиций, которое при этом не ограничено географией и часовыми поясами. Конечно, далеко не каждый верующий пользователь активно идет на контакт с инославными: кто-то — из-за нежелания, кто-то — из-за специфики работы рекомендательных алгоритмов, способных погрузить человека в эхо-комнату или эхо-пузырь, куда не доносятся голоса несогласных, — однако сама практическая возможность для этого сохраняется. Конечно, качество таких контактов нередко вызывает вопросы — иногда диалог между членами разных конфессий или деноминаций сводится не к рецептивному обсуждению теологических различий, а к оскорблениям и унижениям за «неправильное» понимание текста Писания. Однако поэтому мы и не пытаемся утверждать, что виртуальная среда становится новой христианской ойкуменой или хотя бы эрзац-ойкуменой. Тем не менее мы не можем отрицать, что технологии цифровых коммуникаций сегодня позволяют экуменическому диалогу разворачиваться не только на институциональном уровне между церквями, но и на уровне повседневном — между обычными верующими пользователями.

Возвращаясь к поставленному в начале статьи вопросам, мы можем заключить: феномен цифрового экуменизма действительно существует и во многом

определяет перспективы межцерковного диалога в XXI в. При этом, как нам представляется, сегодня он предстает как многослойное явление, существующее в двух измерениях.

В первом он воплощается в совместных усилиях церквей по освоению цифровых технологий, интеграции их в духовную практику и использованию их для налаживания межцерковного диалога и реализации проектов по диаконическому служению. Институциональный рецептивный цифровой экуменизм получил мощный толчок в период пандемии COVID-19 и на сегодня сочетает в себе как теорию, так и практику. Католическая Церковь, WCC, WACC и другие выступают единым фронтом в попытке определить место цифровых технологий в теологии и духовной практике, а также в попытке определить место церкви и экуменического движения в стремительно цифровизирующемся мире.

Второе же измерение цифрового экуменизма теории как таковой лишено. Тут он выражается не в поиске точки соприкосновения религии, межконфессионального диалога и «цифры», а в непосредственном проживании этого соприкосновения. Интернет погружает условного англоязычного пользователя-христианина в глобальное пространство, в котором он и последователи других конфессий и деноминаций пусть не всегда по-добрососедски, но все же сосуществуют, взаимодействуют и в отдельных случаях даже формируют сообщества, несмотря на доктринальные различия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Легеев М. В., Мефодий (Зинковский), Кирилл (Зинковский)*. Экуменизм как явление современности // Вестник РХГА. 2017. № 4. С. 223–240.

2. *Филиппов И. С.* Экумени́зм. [Электронный ресурс] URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/4928096 (дата обращения: 24.07.2025).

3. *Campbell H.* Religion and the Internet // Communication Research Trends. 2006. Vol. 25. No. 1. P. 1–44.

4. Campbell H. When Churches Discovered the Digital Divide: Overcoming Technological Inaccessibility, Hesitancy & Digital Reluctance During the covid-19 Pandemic // Ecclesial Practices. 2023. No. 10. P. 31–61.

5. *Farrell B. Turner J. W*. Thoughts on Ecumenical Dialogue in the Digital Age // The Ecumenical Review. 2021. Vol. 73. No. 2. P. 253–260.

6. *Johnson S. K.* Online Communion, Christian Community, and Receptive Ecumenism: A Holy Week Ethnography during COVID-19 // Studia Liturgica. 2020. Vol. 50. No. 2. P. 188–210.

7. *Murray P. D*. Receptive Ecumenism as a Catholic Calling: Catholic Teaching on Ecumenism from Blessed Pope John Paul II to His Holiness Pope Francis [Electronic resource] URL: https://iti.ac.at/fileadmin/user_upload/user_upload/News-Events/pdfs/Dr-Paul-Murray-Vienna-Receptive-Ecumenism-Handout.pdf (accessed: 08.08.2025).

8. *Neumaier A*. Christian Online Communities Insights from Qualitative and Quantitative Data // The Dynamics of Religion, Media, and Community. 2019. Vol. 14. Pp. 20–40.

9. *Perrin R. A*. Church in the Digital Age Task Group Report (2023). [Electronic resource] URL: https://uniting.church/wp-content/uploads/2023/03/15-Church-in-a-Digital-Age-TG-Report.pdf (accessed: 08.08.2025).

10. *Timmer S.* Receptive Ecumenism And Justification: Roman Catholic And Reformed Doctrine In Contemporary Context 2014. [Electronic resource] URL: https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/362/ (accessed: 08.08.2025).

REFERENCES

1. Legeev, M. V., Mefodii (Zinkovskii), Kirill (Zinkovskii). Ekumenizm kak iavlenie sovremennosti [Ecumenism as a modern phenomenon]. In: *Vestnik RkhGA,* 2017, no. 4, pp. 223–240. (In Russian).

2. Filippov, I. S. *Ekumenízm* [Ecumenism]. [Electronic resource] URL: https://old.bigenc.ru/religious_studies/text/4928096 (Accessed: 24.07.2025). (In Russian).

3. Campbell, H. Religion and the Internet // Communication Research Trends. 2006, vol. 25, no. 1, pp. 1–44. (In English).

4. Campbell, H. When Churches Discovered the Digital Divide: Overcoming Technological Inaccessibility, Hesitancy & Digital Reluctance During the covid-19 Pandemic. In: *Ecclesial Practices,* 2023, no. 10, pp. 31–61. (In English).

5. Farrell, B. Turner J. W. Thoughts on Ecumenical Dialogue in the Digital Age. In: *The Ecumenical Review,* 2021, vol. 73, no. 2, pp. 253–260. (In English).

6. Johnson, S. K. Online Communion, Christian Community, and Receptive Ecumenism: A Holy Week Ethnography during COVID-19. In: *Studia Liturgica,* 2020, vol. 50, no. 2, pp. 188–210. (In English).

7. Murray, P. D. *Receptive Ecumenism as a Catholic Calling: Catholic Teaching on Ecumenism from Blessed Pope John Paul II to His Holiness Pope Francis* 2014. [Electronic resource] URL: https://iti.ac.at/fileadmin/user_upload/user_upload/News-Events/pdfs/Dr-Paul-Murray-Vienna-Receptive-Ecumenism-Handout.pdf (accessed: 08.08.2025). (In English).

8. Neumaier, A. Christian Online Communities Insights from Qualitative and Quantitative Data. In: *The Dynamics of Religion, Media and Community,* 2019, vol. 14, pp. 20–40. (In English).

9. Perrin, R. A. *Church in the Digital Age Task Group Report* (2023). [Electronic resource] URL: https://uniting.church/wp-content/uploads/2023/03/15-Church-in-a-Digital-Age-TG-Report.pdf (accessed: 08.08.2025). (In English).

10. Timmer, S. *Receptive Ecumenism And Justification: Roman Catholic And Reformed Doctrine In Contemporary Context* 2014. [Electronic resource] URL: https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/362/ (accessed: 08.08.2025). (In English).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК: 1(091)
DOI: 10.25991/m2956-6863-4968-p

Д. О. Гусев*

НАЧАЛО И РЕЗУЛЬТАТ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА

Аннотация: *В данной статье рассматривается критическая философия Канта. На материале «Критики чистого разума», «Критики практического разума» и «Критики способности суждения» раскрывается исходный пункт критической рефлексии Канта и ее результат. Утверждается, что процесс трансцендентальной рефлексии начинается с отрицания естественной предустановки рассудочного сознания, что в дальнейшем приводит к самоотрицанию рефлексии. Демонстрируется, что процесс самоотрицания этой рефлексии вплотную подводит мысль Канта к познанию диалектики субъекта и объекта, мышления и бытия, т. е. начинает выводить критическую философию Канта за ее пределы.*

Abstract: *In this article, Kant's critical philosophy is examined. Based on the Critique of Pure Reason, the Critique of Practical Reason, and the Critique of the Power of Judgment, the origin and outcome of Kant's critical reflection are revealed. It is argued that the process of critical reflection begins with the negation of the immediate premise of rational consciousness and proceeds to its self-negation. This process of reflection, which is essentially self-negation, brings Kant's thought close to recognizing the dialectic of subject and object, thinking and being. In other words, this process of self-negation pushes Kant's philosophy beyond its own limitations.*

* Гусев Дмитрий Олегович — соискатель на степень кандидата философских наук, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; преподаватель, Институт среднего профессионального образования (ИСПО) федерального государственного автономного образовательного учреждения высшего образования «Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого»; gusevv.d.o@gmail.com

Gusev Dmitry Olegovich — candidate for a PhD in Philosophy, the Russian Christian Academy of Humanities named after Fyodor Dostoevsky; lecturer, the Institute of Secondary Vocational Education (ISVO) of the Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education "Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University"; gusevv.d.o@gmail.com

Ключевые слова: *Кант, критическая философия, трансцендентальная философия, классическая немецкая философия, рефлексия, субъект, объект, мышление, бытие.*

Keywords: *Kant, critical philosophy, transcendental philosophy, classic German philosophy, reflection, subject, object, thinking, being.*

Исходным пунктом, в связи с которым возникла критическая философия Канта, стала проблема всеобщности и необходимости знания, получаемого в ходе опыта. Прежде естественная предустановка рассудочного сознания состояла в том, что сознание в опыте достигает необходимости своего знания потому, что относится к независимому от него предметному миру, воспринимает, анализирует и синтезирует полученные в ходе опыта данные. Однако благодаря идеализму Беркли выяснилось, во-первых, что независимость предмета от сознания вовсе не означает его необходимости первого, а во-вторых, благодаря скептицизму Юма, стало понятно, что причина и следствия суть категории субъективного мышления, и как примененные к предметам восприятия они вовсе не раскрывают необходимость предметов самих по себе. Кант же не остановился на этом половинчатом выводе Юма, поскольку эти и другие категории мышления суть единственные, благодаря которому для нас возможно опытное познание. Кант пишет в «Пролегоменах» об этом так:

> «Сначала я попробовал, нельзя ли представить возражение Юма в общем виде, и скоро нашел, что понятие связи причины и действия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит себе a priori связи между вещами, и что, собственно говоря, вся метафизика состоит из таких понятий» [6, с. 11–12].

Эти понятия, или категории, не происходят из вещей, но применяются в опыте к ним. Следовательно, категории сами нуждаются в выяснении их необходимости, которая может быть познана исключительно на пути познания самого действующего в опыте сознательного мышления. Таким образом, выясняется, что благодаря сознательному мышлению вообще возможно опытное познание, но само опытное сознание непосредственно не раскрывает своей необходимости.

Рефлексия Канта поэтому устремилась к познанию необходимых субъективных условий опыта, которые, как принадлежащие мышлению, априорны. Поскольку же Кант рассматривает субъекта познания натуралистически, постольку он исследует его как набор способностей: чувственности, познания, желания и чувства удовольствия [1, с. 480]. Во всех них он выделяет всеобщую априорную форму, а содержание их он рассматривает как внешнее, апостериорное. Таким образом, свою философию он называет трансцендентальной, т. е. выясняющей априорные формы субъекта мышления, а также то, какое содержание в опыте может выступать исключительно благодаря этим формам.

Трансцендентальное познание поэтому есть познание единства субъективного и объективного — того, как оно раскрывается самим трансцендентальным единством апперцепции.

Так как опытное познание, по Канту, складывается из чувственности и рассудка, т. е. из априорных форм созерцания и априорных категорий рассудка, постольку два этих различных источника деятельности субъекта связаны изначально в трансцендентальном самосознании, которое есть одно-единственное условие, делающее сам опыт единым целым.

> «Всякое мышление есть *“Я мыслю”* и решающее основание как для выполнения правилосообразного синтеза, так и для представляемого синтетического единства какого-либо состояния дел есть чистое *Я*», — пишет К. Дюзинг [2, с. 54].

Но целостность опыта в своих пределах не означает, что оно в своем познании достигает безусловного содержания. Оно оказывается ограниченным привходящей данностью апостериорного содержания в формах пространства и времени. Это оказывается главной границей опыта, а именно: рассудочное сознание способно познавать лишь явления, но не вещи в себе.

За пределы же опыта, по Канту, нас выводит разум, поскольку он есть мышление безусловного, или идей. Догматический разум полагает, что если дано обусловленное, значит, с ним дано и его условие, которое уже не может быть ограничено другим; иными словами, такой разум мыслит безусловное как данное, как наличное условие всего ограниченного. Предметом догматического разума поэтому выступают три идеи: душа, мир в целом и Бог.

> «Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии*», — пишет Кант в «Критике чистого разума» [5, с. 297].

Критический же разум, имея в виду, что в опыте нам даны не вещи в себе, а лишь их явления, не позволяет заключать от явления к их безусловной сущности, показывая, что такая сущность нами вовсе не познается и мы не имеем никаких средств, кроме категорий рассудка, чтобы ее определить. Но категории рассудка имеют свою область применения только в опыте, а предметы разума выходят за пределы опыта. Поэтому эти идеи оказываются неопределенными предметами разумного мышления, и не определены они потому, что реальность может быть удостоверена только опытом, за пределы которого они выходят.

В связи с этим Кант делает вывод, что такие догматически мыслящиеся идеи разума суть сами объективно нереальные, лишь субъективные идеи. Однако Кант не отбрасывает их, указывая их критическое значение в том, что

они выводят наше рассудочное познание за его наличные границы к другим границам, до которых опыт еще не дошел. Они выступают регулятивными принципами рассудочного сознания.

Таким образом, в результате первой «Критики» Кант приходит к тому, что безусловное содержание познания для нас в опыте невозможно, поскольку рассудок не знает ничего безусловного. Но и разум также не способен достичь абсолютного содержания познания, к которому он стремится, поскольку не способен показать реальность этого содержания в опыте. Иными словами, абсолютное содержание познания оказывается только субъективной идеей разума, с одной стороны, показывающей ограниченность опыта, а с другой стороны, показывающей, что абсолютное и безусловное суть предметы одного лишь разума, а не рассудка.

Свобода и ее причинность, объект исследования второй кантовской «Критики», также есть предмет разума. Наша каузальность как свободно действующих субъектов мышления вовсе не определяется вещами, она определяется нашими представлениями о вещах. Но поскольку представления суть продукты деятельности мышления, постольку «Я» как мыслящий субъект определяет себя, свою деятельности сам. Иными словами, я определяю себя к деятельности своими представлениями, и содержание этих представлений есть для меня цель.

Значит, если в мире природы, в механическом ее аспекте, причина выступает как некоторое существование, а следствие — как некоторое другое существование, обусловленное первым, то в мире свободы, в области самосознательной деятельности, причиной определенного представления выступаю я сам (по форме своего мышления), а следствием самоопределения в связи с этим представлением выступает моя деятельность, направленная на изменение чувственного мира и на достижение в нем определенного содержания моего представления. Таким образом, способ моего самоопределения к некоторой деятельности находится исключительно в сфере самосознания.

Если, по Канту, я действую исходя из какого-то теоретическим образом добытого представления, то мое свободное волепроизволение обусловлено по содержанию, а принцип моего самоопределения — технический. Иными словами, без этого полученного мной в ходе опыта представления я бы не стал действовать именно так, желать именно этого. Здесь, таким образом, моя цель оказывается по содержанию обусловленной. Точно так же происходит, когда я стремлюсь удовлетворить ту или иную природную склонность, ибо представление об удовлетворенности есть то, что обуславливает мое свободное целеполагание. Короче, здесь моя воля гетерономна, ибо принцип своего самоопределения мне приходится сообразовывать с представлением и его обусловленным содержанием.

Автономия же воли, ее свобода, заключается принципиально в том, что она сама как форма любого самоопределения, или волепроизволения, есть форма самосознания, которую ничто не определяет, но она определяет себя

сама. Но если гетерономия есть несоответствие всеобщей формы самосознания и особенного содержания сознания, то автономия есть исключающее это несоответствие тождество, т. е. содержанием сознания становится всеобщая форма самосознания, и наоборот, всеобщая форма самосознания выступает в своей особенности как сознание. Это принципиальное единство сознания и самосознания выступает в категорическом императиве, т. к. целью волепроизволения выступает сама свобода, а не привходящее особенное и случайное содержания сознания.

Однако эта рефлексия, приведшая к этому изначальному пункту свободы воли как необусловленности ничем иным, тем самым изъяла из содержания чувственного сознания определенность всеобщности в самих чувственных склонностях, определив их только как негативное такой свободы. И хотя свобода воли реализуется принципиально безусловно, в реальных поступках выступает также и особенное содержание воли, особенное содержание сознания. Это содержание, по Канту, не только не должно мешать, но оно, более того, должно находиться в согласии с высшим объектом свободной разумной воли — высшим благом. Последний есть единство самосознательной свободы и сознательной удовлетворенности. Но поскольку в особенном содержании сознания, в определенном поступке, мы непосредственно не можем увидеть соответствие всеобщей формы воли и ее всеобщего содержания, постольку для нас мир только *должен* соответствовать свободе воли, мы должны его перековывать, надеясь на то, что природа в себе не выступает непреодолимой преградой, а в лучшем случае верить в то, что интеллигибельный творец мира, создавший природу, создал ее по законам, согласующимся с законом свободы.

> «Потребность же чистого *практического* разума, — пишет Кант, — основана на *долге* — делать нечто (высшее благо) предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами; но для этого я должен допустить возможность его, стало быть и условия этой возможности, а именно Бога, свободу и бессмертие, так как спекулятивным разумом я доказать их не могу, хотя и не могу опровергнуть» [3, с. 542].

Бог, таким образом, есть безусловное условие достижения высшего объекта моральной воли. А поскольку в мире явлений для нас это высшее состояние не может выступить наличным, постольку для нас оно должно быть достижимо лишь в бесконечном прогрессе нашей свободы в реальном ее осуществлении.

Здесь открывается проблема, выводящая Канта за пределы противоложности мира природы (необходимости) и мира самосознания (свободы).

> «Сам Кант констатировал тот разрыв между теоретической и практической философией, между природой и свободой, который в свою очередь проистекал из различий в способе законодательства понятий природы и свободы», — отмечает Фогель [7, с. 47].

Необходимая цель свободы реализуется в эмпирически случайном по своему многообразию мире природы. Значит, природные формы, которые суть категории рассудка, не исключают в природе возможность формы целей, а наоборот, эта целесообразность возможна, однако как неизвестная дискурсивному рассудку. Это, в свою очередь, означает, что то, что выступает для рассудка случайным многообразием, в себе может быть необходимым способом реализации цели природы. Но такое усмотрение, что в природе как бы есть рассудок, что природа обладает как бы объективной рассудочной архитектоникой, есть только наше субъективное усмотрение, поскольку категории цели возникают для нас исключительно из понятия чистого практического разума. Следовательно, в отношении к природе мы судим о ней, используя это понятие по аналогии.

Способность судить есть познавательная способность: сила суждения, исследованию которой и посвящена третья критика Канта. В ней Кант проводит различия между определяющей и рефлектирующей силой суждения. Первая только подводит под данное всеобщее, т. е. категории рассудка, некоторое особенное многообразное созерцание, вследствие чего многообразное получает категориальную определенность. Но многообразное, встречаемое в опыте, не исчерпывается одними лишь категориями, т. к. они суть только условия возможности природы для нас. Более того, хотя многообразное подводится под категории, например, причины и следствия, реальной же причиной и реальным следствием могут выступать довольно различные природные существования. Короче, т. к. особенное подводится под всеобщее, то особенное своим особенным образом раскрывает, реализует это всеобщее.

В природе поэтому открывается такое многообразие закономерностей для нас, которое, в свою очередь, также должно быть подчинено другим закономерностям так, что природа должна представлять как бы систему для нашего опытного познания. А то, что опыт должен быть связным и систематичным, — это требование нашего разума к рассудку, его регулятивное требование. Но заранее утверждать эту систематичность опыта мы не можем, т. к. не можем предписывать природе законы, но должны их в ней открывать, т. е. открывать в своей специфике.

> «Ибо рефлексия, — пишет Кант, — о законах природы сообразуется с природой, а не природа с условиями, согласно которым мы пытаемся получить совершенно случайное в отношении этих условий понятие о ней» [4, с. 20].

Рефлектирующая сила суждения поэтому исходит из данного особенного и ищет его всеобщее содержание, т. е. ищет первую действительность, которую это особенное только реализует собой. А первая действительность и есть цель. Сила суждения, обнаруживающая в случайном особенном содержании созерцания его цельность, его гармоничность, для нас сказывается в чувстве удовольствия. В связи с этим возникает так называемая «эстетика» Канта.

Когда мы судим о своем чувстве удовольствия от созерцаемого, мы выносим эстетическое суждение, т. е. имеющее только субъективную значимость. Следует заметить, что в первой «Критике» чувство всегда рассматривалось как особенное по своему содержанию созерцание, а всеобщность чувствуемого предмета раскрывал рассудок. Таким образом, получалось суждение, например, это созерцаемое мной есть камень, который выступает причиной созерцаемой вмятины на железе, которая есть следствие. Но, помимо этого, то или иное содержание представления, чувствуемого мной, относится ко мне самому, вызывает некоторое чувство. И когда я сужу о том, что чувствую я, я не выношу познавательного суждения, а только эстетическое.

Эстетическое суждение, исследованием которого занимается Кант в третьей «Критике», есть суждение вкуса. И вопрос стоит так, всегда ли суждение вкуса обусловлено? Иными словами, могу ли я выносить всеобще значимое суждение вкуса? Если это так, тогда содержание чувства должно указывать на такое особенное содержания созерцания, которое вместе с тем в себе есть всеобщее по своей форме, т. е. значимо для всех. Такое суждение вкуса мы можем, по Канту, выносить, созерцая прекрасное, которое не выступает ни как приятное, ни как совершенное, но именно как прекрасное. Свидетельством тому, что созерцаемое есть прекрасное, служит наша игра познавательных способностей, а именно, когда рассудок и чувство приведены в гармонию. Это получается тогда, когда мы непреднамеренно обнаруживаем, что его (созерцаемого) случайность есть вместе с тем необходимость, т. е. наш рассудок обнаруживает в этом закономерность, не сводящуюся к категориям, а только созерцаемую закономерность. Это есть не что иное, как субъект-объективная целесообразность. И прекрасное, таким образом, оказывается, по Канту, образом нравственности, т. е. высшей идеи блага, которая получает свою особенную наличную форму воплощения в произведении искусства.

Целесообразность же самой природы — это несколько иной аспект деятельности силы суждения, ибо здесь она судит телеологически. Получается, что понятие есть причина существования особенной определенности предмета созерцания, природной вещи, а сама вещь существует как реализация своей собственной природы, своей цели. Такие вещи, по Канту, суть организмы.

В связи с этим возникает проблема, как соединяются механические законы и телеологические в природе для нас? Если механизм вполне раскрывает только один аспект природы в ее явлениях, не затрагивая ее ноуменального основания, то телеологическое суждение касается его. Но цели в самой природе созерцанием не открываются, это только наше суждение о том, что тот или иной ее продукт целесообразен. Следовательно, природу вполне возможно рассматривать с двух сторон.

Но если полагается, что природа сама есть царство целей, получается, что все механическое есть внешний аспект проявления целесообразности. Единственное, в чем природа достигает цели в себе самой, это человек. Человек

поэтому есть последняя цель природы. Но человек не как чувственное существо, а лишь как моральное, т. е. свободное существо. Поэтому последняя цель природы вполне реализуется лишь в конечной цели всего творения, т. е. в том, что человек как моральный субъект реализует царство свободы. Но реализация царства свободы для нас как моральных существ предполагает идею Бога, который выступает основанием возможности ее достижения. Мораль, по Канту, конечно, может обходиться без религиозной веры, но тогда она беспомощна и есть не что иное, как стоицизм. Напротив, сама мораль вполне находит свое удовлетворение и завершение в религиозной вере в Бога, благодаря которому мир оказывается устроенным гармонично для нас.

Таким образом, рефлексия Канта начинает с того, что сознание обуславливает для нас возможность предметного мира; что всеобщность и необходимость этого мира принадлежат исключительно субъекту мышления; что всякая определенность предмета сознания есть продукт деятельности самосознания. Вследствие этого объективная всеобщность чувственного мира остается вещью в себе. Но тем самым объективная всеобщность чувственного мира стала содержанием сознания, отчего Кант и говорит, что вещь в себе есть только для нас. Однако познать это всеобщее объективное содержание природы мы не можем, а можем лишь мыслить его разумом, которому результаты телеологии интуитивного рассудка служат лишь косвенным подтверждением его практических постулатов, т. е. косвенным подтверждением того, что природа в себе разумна. Телеология приводит нас к теологии. В связи с этим становится ясной потребность Канта сделать предметом исследования религию, которой и посвящен его труд «Религия в пределах только разума».

В отношении же исходного пункта «Критики чистого разума» и результата «Критики силы суждения» следует выразить предшествующую мысль яснее. Если в первой критике Кант утверждал, что понятие не может быть основанием реальности, ее *в себе*, то в третьей «Критике» он подошел к тому, что понятие целесообразности вообще-то может быть основанием реальности, предметно выступающей для нашего сознания. Это — начало конца критической философии Канта.

Дело заключается в следующем. Исходным пунктом критической философии является рефлексия. Она заключается в изъятии интеллигибельного содержания сознания из его предметного мира, мира якобы непосредственной объективной данности, и в переведении его в сферу самосознания, в пределах которой производится первоначальное деление на особенные формы сознания, выраженные категориями, и на соответствующее им содержание созерцания. Этот «коперниканский переворот» Канта есть именно переворот, т. е. предполагает своим условием то, что можно переворачивать — непосредственную предустановку сознания, что ему даны вещи сами по себе. Трансцендентальная рефлексия поэтому полагает свою действительность через отрицание действительности естественной предустановки метафизического рассудка.

Будучи отрицанием своего отрицательного, трансцендентальная рефлексия есть процесс самоотрицания. Это можно разъяснить следующим образом.

Показывая, что всякое *в себе* явления, т. е. его объективная сущность, есть только *понятие*, т. е. понятие вещи в себе, критическая философия утверждает, что такое понятие, будучи a priori субъективным, не может быть действительным основанием предметной реальности, т. к. оно мыслимо лишь для нас. Затем, показывая действительность свободы через понятие категорического императива, мысль Канта приходит к тому, что понятие вообще-то может быть объективным основанием реальности, однако именно субъективной реальности разума. В результате же Кантом допускается мысль в виде идеи интуитивного рассудка, что понятие целесообразности и цели вообще есть не только субъективное понятие, а возможно, также и объективное понятие предметной реальности, правда, *als ob*.

Таким образом, трансцендентальной рефлексией Канта проделывается круг от признания объективного ноуменального содержания предметного мира как аморфной вещи в себе до признания *возможности* того, что эта вещь в себе по форме есть объективная разумность самой природы, открывающаяся лишь субъективному разуму. Это означает, что у мира явления не только есть *в себе*, которое никогда Кантом и не отрицалось, но что это *в себе как понятие* может быть его действительностью, действительным основанием его объективной реальности. Ведь именно это утверждается третьей «Критикой» в положении, что понятие целесообразности суть единственное возможное основание для объяснения мира природы в виде организмов. Здесь начинает рассеиваться мрак: непознаваемое понятие вещи в себе оказывается именно понятием, а понятие оказывается познанным не только как субъективное, но и как объективное, правда, для субъекта. А поскольку без субъекта мышления нет никакого объекта самого по себе, постольку всякий объект объективен лишь для субъекта. И, несмотря на тяготение Канта к непосредственной данности как объективной, т. е. на тяготение к эмпиризму, он в него не впадает, потому что такое впадение означало бы регресс к метафизическому рассудку Нового времени, с отрицания которого и начинается критическая рефлексия, о чем и свидетельствуют его постоянные оговорки (например, «только для нас», «als ob»), в которых на деле сквозит признание, что всякое интеллигибельное содержание объекта есть результат формообразующей деятельности мышления субъекта.

Таким образом, мысль Канта вплотную подходит к самосознательному выражению диалектики субъекта и объекта, мышления и бытия. И лишь поскольку Кант считает, что понятие по своей природе всегда только *субъективно* субъективно-объективное, он оказывается субъективным идеалистом, а потому и агностиком. Таким образом, трансцендентальная рефлексия вводит в философию Канта, и она же требует выведения себя за ее пределы. Иными словами, сам дух критической философии требует ее дальнейшего развития и снятия, т. е. познания единства и различия субъекта и объекта, чей источ-

ник есть всеобщее понятие их самоположения. Такое познание и разработка этого понятия как раз и осуществляется в классической немецкой философии в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля — в системах подлинных продолжателей духа «коперниканского переворота» Канта [8, с. 29].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Т. 3. СПб.: Наука, 2006. 583 с.
2. *Дюзинг К.* Кантовское определение чистого «Я мыслю» — программа теории субъективности? М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2007. С. 51–63.
3. *Кант И.* Критика практического разума. М.: Чоро, 1994. 630 с.
4. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Чоро, 1994. 414 с.
5. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Чоро, 1994. 741 с.
6. *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. М.: Чоро, 1994. С. 5–152.
7. *Фогель У.* К вопросу о системных идеях. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2007. С. 40–50.
8. *Linkov E.* Zur Genesis des Subjekt-Objekt-Problems in der Philosophie Schellings / Natur — Kunst — Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings // Akademie-Verlag. Berlin. 1978. S. 28–36.

REFERENCES

1. Hegel, G. W. F. *Lektsii po istorii filosofii. Tom 3* [Lectures on the History of Philosophy. Vol. 3]. Saint Petersburg, Nauka, 2006. 583 p. (In Russian).
2. Düsing, K. *Kantovskoe opredelenie chistogo "Ya myslju" — programma teorii sub»ektivnosti?* [Kant's Definition of the Pure "I Think" — A Program for the Theory of Subjectivity?]. Moskow, Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya", 2007, pp. 51–63. (In Russian).
3. Kant, I. *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Moskow, Choro, 1994. 630 p. (In Russian).
4. Kant, I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of the Power of Judgment]. Moskow, Choro, 1994. 414 p. (In Russian).
5. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moskow, Choro, 1994. 741 p. (In Russian).
6. Kant, I. *Prolegomeny ko vsyakoy budushchey metafizike, kotoraya mozhet poyavit'sya kak nauka* [Prolegomena to Any Future Metaphysics That Can Present Itself as a Science]. Moskow, Choro, 1994, pp. 5–152. (In Russian).
7. Fogel, U. K *voprosu o sistemnykh ideyakh* [On the Question of Systemic Ideas]. Moskow, Kanon+ ROOI "Reabilitatsiya", 2007, pp. 40–50. (In Russian).
8. Linkov, E. *Zur Genesis des Subjekt-Objekt-Problems in der Philosophie Schellings* [On the Genesis of the Subject–Object Problem in Schelling's Philosophy]. In: *Natur — Kunst — Mythos.* Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schellings. Berlin: Akademie-Verlag, 1978, pp. 28–36. (In German).

УДК: 101.1:316
DOI: 10.25991/i6459-4350-6908-q

А. М. Соколов, Л. С. Камнева*

Н. Я. ДАНИЛЕВСКИЙ: ОТ ИСТОРИИ К ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РОССИИ**

Аннотация: *В статье авторы ставят перед собой цель — представить исторические воззрения Н. Я. Данилевского в качестве основания политической философии России. По мере ее достижения решается несколько задач. Во-первых, в статье обосновывается тезис о том, что учение русского мыслителя правильнее квалифицировать не как геополитическую, а как психо-историческую концепцию. Во-вторых, авторы подчеркивают, что, согласно взглядам русского мыслителя, именно нравственно-психический элемент лежит в основании культурно-исторического типа. Другими словами, Данилевского принципиально интересует субъект, а не объект деятельности. Его интересует свобода, а не детерминация, потому что в свободе осуществляется дух человека — в его историческом (временном) и политическом (пространственном) выражении. В-третьих, авторы показывают, что «терпимость» в качестве основной черты русского характера может быть понята как великодушие, благодаря которому русский народ оказался способным «вынести» наибольшую «долю свободы» в срав-*

* Соколов Алексей Михайлович — доктор философских наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург; a. m.sokolov@spbu.ru

Sokolov Aleksey Michajlovich — Doct. Sci. (Philosophy), research associate, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky, Associate Professor, Professor Department of Social Philosophy and Philosophy of History, SPb University, research associate, Russian Christian Academy for Humanities named after Fyodor Dostoevsky; a. m.sokolov@spbu.ru

Камнева Лолита Сергеевна — кандидат философских наук, преподаватель, Военно-космическая академия им. А. Ф. Можайского, Санкт-Петербург; l.kamneva@spbu.ru

Lolita S. Kamneva — PhD, Lecturer, Mozhaisky Military Space Academy, Saint Petersburg; l.kamneva@spbu.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00533, https://rscf.ru/project/24–28–00533/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation No. 24 – 28 – 00533, https://rscf.ru/project/24 – 28 – 00533/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

нении с другими народами и имеющим наименьшую «склонность злоупотреблять ею». Далее авторы обращают внимание на одно из ключевых положений учения Н. Я. Данилевского о том, что подлинная свобода человека осуществима только в горизонте национальной независимости, что наилучшим образом продемонстрировано в истории России. В завершение исследования авторы на основании историографии, предложенной Н. Я. Данилевским, показывают, как великодушие русского национального характера осуществлялось на протяжении нескольких веков, формируя политическую состоятельность России и предвосхищая ее цивилизационную перспективу. Наконец, авторы подчеркивают, что идея «всеславянской цивилизации» играет не концептуальную, а служебную роль и легко может быть переосмыслена в изменяющихся исторических обстоятельствах.

***Annotation**. In the article, the authors set themselves the goal of presenting the historical views of N. Ya. Danilevsky as the basis of the political philosophy of Russia. As it is achieved, several tasks are solved. First, the article substantiates the thesis that the teaching of the Russian thinker is more correctly qualified not as a geopolitical, but as a psycho-historical concept. Secondly, the authors emphasize that, according to the views of the Russian thinker, it is the moral and psychological element that underlies the cultural and historical type. In other words, Danilevsky is fundamentally interested in the subject, not the object of activity. He is interested in freedom, not determination, because in freedom the human spirit is realized — in its historical (temporal) and political (spatial) expression. Russian Russians tend to be generous. Thirdly, the authors show that "tolerance" as the main trait of the Russian character can be understood as generosity, thanks to which the Russian people turned out to be able to "endure" the greatest "share of freedom" in comparison with other peoples, and having the least "tendency to abuse it". Further, the authors draw attention to one of the key provisions of N. Ya. Danilevsky's teaching that true human freedom is possible only in the horizon of national independence, which is best illustrated in the history of Russia. At the end of the study, the authors based on the historiography proposed by N. Ya. Danilevsky, as the generosity of the Russian national character, has been carried out for several centuries, shaping the political viability of Russia and anticipating its civilizational perspective. Finally, the authors emphasize that the idea of an "all-Slavic civilization" plays not a conceptual, but an official role, and can easily be rethought in changing historical circumstances.*

***Ключевые слова**: Н. Я. Данилевский, история России, политическая философия России, психо-исторический принцип, культурно-исторический тип, славянство, национальное самосознание.*

***Keywords**: N. Ya. Danilevsky, history of Russia, political philosophy of Russia, psycho-historical principle, cultural-historical type, Slavs, national identity.*

Николая Яковлевича Данилевского нередко называют одним из основоположников геополитики. Те, кто в Данилевском видят прежде всего геополитика или даже основоположника геополитики, конечно же, имеют в виду то, что в наиболее знаменитом своем сочинении он, в самом деле, уделил значительное

внимание топографическим аспектам, пытаясь определить и что такое Европа, и специфику международного статуса России. Оспаривать этот факт бессмысленно, тем более что есть еще ряд малых произведений нашего философа и ученого, в которых он размышляет о политике, оперируя географическими категориями, выстраивая аргументацию с учетом пространственного фактора. Тем не менее наличие у какого-либо явления даже ярко выраженного признака или качества не говорит о его существенности. Разве рассматриваем мы цвет или даже размер слона в качестве того, что выделяет его среди других представителей фауны? Или ближе к нашей теме: разве малый размер Швейцарии и Нидерландов указывает на такую же их незначительную роль в европейской, да и мировой политике?

К собственно геополитическим правомерно было бы отнести размышления Данилевского о местоположении Константинополя (Царь-Града, Византии, Стамбула), его роли в европейской политике и принципиальной заинтересованности России в решении проблемы выхода в средиземноморский регион. Применительно к некоторым публицистическим статьям с этим можно согласиться. Хотя, на наш взгляд, локальность проблемы умаляет эвристическую значимость ее решения и сужает до методологического уровня. Кроме того, если мы обратимся к четвертой главе «Россия и Европа», то увидим, с какой иронией Данилевский относится именно к топографической идентификации Европы, называя ее «одним из полуостровов Азии». Интересно и замечательно то, что Данилевский как бы «разоблачает» самое наглядное, а стало быть, достоверное, непротиворечивое, строгое естественно-научное знание Европы о самой себе в то время, как именно такое позитивное знание считается одним из наиболее выдающихся достижений «романо-германской» (западной, европейской) цивилизации.

Данилевский же, по образованию и по роду деятельности являясь практикующим натуралистом, естествоиспытателем, можно сказать, отказывается от общепринятой естественно-научной методологии. Задолго до того как в Германии В. Дильтей и В. Виндельбанд разработали принципы методологической демаркации наук «о духе» («культуре») и «о природе», русский мыслитель практически продемонстрировал эвристический потенциал «методы», которая опирается не на объясняющую систематизацию внешних взаимодействий физических предметов, а на понимание внутренней организации деятельности людей, которые эту стихийную предметность претворяют в стройную определенность цивилизации.

Другими словами, Данилевский фиксирует внимание совсем не на внешних обстоятельствах, в которых разворачивается то или иное событие. Он делает акцент исключительно на внутреннем содержании и самоопределении того, кто переформатирует предпосланные обстоятельства. Данилевского принципиально интересует субъект, а не объект деятельности. Данилевского интересует источник мощи, подчиняющей себе объективные обстоятельства. Данилевского интересует свобода, а не детерминация, потому что в свободе

осуществляется дух человека — в его историческом (временном) и политическом (пространственном) выражении: «Общественные явления не подлежат никаким особого рода силам, следовательно, и не управляются никакими особыми законами, кроме общих духовных законов» [1, с. 194].

Вспомним изначальные определения истории и политики. Вспомним Геродота и Аристотеля. Как у первого «История» — это свободное исследование содеянного людьми, так и у второго «Политика» — это исследование делаемого людьми. И пусть даже Аристотель скептически относился к эвристической стороне исторического повествования, его «Политика» по сути является ничем иным, как историческим обобщением форм политической деятельности и организации и греков, и всех, в чьем окружении они себя находили. Какую бы более или менее известную историю древности мы ни взяли, мы везде найдем политику. А кроме политики — ничего. Фукидид, Ксенофонт, Полибий, Тит Ливий — все в истории видели только политику. И история, таким образом, изначально содержательно была предвосхищением политической философии.

В рамках данного исследования нет возможности более подробно останавливаться на хронологии становления политической философии в контексте развития исторического знания. Хотя в развитие нашего тезиса правильнее было бы вспомнить Августина Аврелия и Никколо Макиавелли ввиду того, что они открывают — первый в истории, второй в политике — психологическое измерение, в котором актуализируется многообразие уникальных проявлений человеческой воли. Правда, как у первого, так и у второго эти проявления, с одной стороны, полагаются в негативном понимании (греховность — порочность); а с другой стороны, они характеризуют отдельных индивидов. И вся история, а вместе с ней и политика, сводится к деятельности боговдохновенных или харизматических личностей, удерживающих подверженные страстям массы людей в более-менее подобающем человеку состоянии.

Данилевский же впервые связывает порядок исторического миропорядка не с одним-единственным универсально действующим началом. Он видит присутствие универсального начала во множестве проявлений. Каждое из них русский мыслитель связывает с определенным культурно-историческим типом. У любого из таких типов, или цивилизаций, имеется собственная субстанциальная предпосылка, своеобразное подлежащее, в котором как бы сконцентрирована духовная энергия народа, воплощающаяся в ценностных свершениях по мере его цивилизационного расцвета. В основании каждого культурно-исторического типа лежит тип психологический. У каждой цивилизации своя собственная душа, разумность которой может проявляться в нескольких простых или сложных модусах.

Здесь нельзя не отметить, как решительно Данилевский отвергает идею естественной предопределенности психологического строя, а вместе с тем интеллектуальных способностей того или иного народа. Биометрическая френология шведского антрополога Андреса Ретциуса в середине XIX в. была не просто популярна. Ее влияние стремительно росло. Более того, оно

транслируется до сих пор в парадигме современного натуралистического позитивизма. Замечательно то, с какой уничтожающей иронией, подкрепленной безупречной аргументацией, логикой, знанием материала и пониманием проблемы Данилевский разоблачает внешне стройную теорию. И тем самым наряду с методологической несостоятельностью превратно понятой учености он обосновывает ее ценностно-мировоззренческую ограниченность.

Оставляя в стороне вопрос о том, что же сподвигло натуралиста и естествоиспытателя Н. Я. Данилевского в качестве исходного принципа своей теории опереться отнюдь не на материалистический постулат, просто примем к сведению то, что как история, так и политика в его понимании разворачиваются в сфере духа, или, если угодно, в сфере сверхъестественной реальности, каковой и является мир человека. Отсюда понятно, почему Данилевский связывает национальную психологию с нравственными идеалами народа, которые априорно ему присущи.

Конечно, здесь Данилевского можно было бы упрекнуть в методологическом произволе. Однако критикам следует помнить, во-первых, что он почти никогда не делает категорических утверждений. Его обоснования — это рассуждения, опирающиеся на фактическую очевидность* исторической данности. А во-вторых, в его предварительных комментариях сформулированы требования к последующим суждениям, предельно минимизирующие их недостоверность. Приведем полностью отрывок, в котором Данилевский устраняет любые возможные упреки в адрес избранного им метода:

> «Ежели бы нам удалось найти такие черты национального характера, которые высказывались бы во всей исторической деятельности, во всей исторической жизни сравниваемых народов, то задача была бы решена удовлетворительно, ибо если какая-либо черта народного характера проявляется во всей истории народа, то необходимо заключить, во-первых, что она есть черта, общая всему народу, и только по исключению может не принадлежать тому или другому лицу; во-вторых, что эта черта постоянная, не зависящая от случайных и временных обстоятельств того или другого положения, в котором народ находится, той или другой степени развития, через которые он проходит; наконец, в-третьих, что эта черта существенно важная, если могла запечатлеть собой весь характер его исторической деятельности. Такую черту вправе мы, следовательно, принять за нравственный этнографический признак народа, служащий выражением существенной особенности всего его психического строя» [1, с. 215–216].

Итак, «нравственно-этнографический признак» как свойство народа Данилевский принимает в качестве исконно-подлинного истока конкретной цивилизации, в которой, в свою очередь, проявляется одна из актуализаций

* Нам представляется, что способ обоснования, к которому прибегает Данилевский, напоминает феноменологическую дескрипцию, осуществляемую в конкретике культурно-исторической данности.

всеобщего Универсума. Стало быть, цивилизационный уровень проявленности Универсума в логике учения Н. Я. Данилевского носит не геополитический, а психо-исторический характер.

В своем исследовании, как мы знаем, Данилевский подробно останавливается только на двух психо-исторических типах: романо-германском и русском. Романо-германский тип интересует Данилевского в большей степени потому, что ему важно продемонстрировать коренное отличие русских от европейцев, а как следствие — цивилизационную несовместимость России и Запада. Нас же интересует только то, что относится к России, в историческом опыте которой нам важно обобщить факты, подтверждающие устойчивую зависимость ее политических свершений как предпосылку ее цивилизационной перспективы. Ведь мы помним, что, согласно Данилевскому, политическая состоятельность того или иного народа в конечном счете оправдывается процветанием всех сфер культуры. А для культурно-исторического типа, идущего на смену романо-германскому, это тем более значимо, что он впервые может стать четырехосновным. Это уточнение тем более важно, что в понимании Данилевского именно «насильственность как коренная черта европейского характера» [1, с. 222], выражающая «существенную особенность психического строя» [1, с. 216] не позволила в полной мере романо-германскому типу развить все четыре сферы культуры. Несмотря на то, что «политическим смыслом и способностью для культурного развития: научного, художественного и промышленного» романо-германские народы оказались «богато одаренными», всем их «великим задаткам не суждено было ... осуществиться вполне ... И препятствием к сему послужили насильственность их энергического характера...» [1, с. 575].

В русском же характере Данилевский выделяет «терпимость», которую, по нашему мнению, надо понимать как великодушие. Нам нет необходимости стремиться к антонимному противопоставлению, чего, очевидно, добивался Данилевский, подчеркивая совершенное отличие русского от европейца, России — от Европы. К тому же в тех примерах, с помощью которых Данилевский иллюстрирует исконно-подлинные черты русского характера, мы видим именно великодушие, т. е. величие души — широту, глубину понимания проблем, сопутствующих истории русского народа, прозрение открывающихся перспектив, жертвенность, бескорыстие, смирение и бесстрашие.

В самом деле, возьмем ключевые моменты давней русской истории. Призвание новгородцами Рюриковичей, Крещение Владимиром, добровольное подчинение Александра Ярославовича Батыю, Смута и призвание Романовых, Раскол, реформы Петра — все эти события были потрясениями для нашего народа. То, что они, как правило, персонифицированы в лице того или иного правителя, не отменяет широкой и глубокой вовлеченности в них общества в целом и наличия нерушимого внутреннего единства верховной власти и всех слоев общества.

Парадоксально, но ведь, если вдуматься, Крещение огромного языческого народа, занимающего обширные территории, не менее изумительно, чем при-

звание на княжение чужеземных варваров-варягов или признание верховенства полудикого ордынского хана. На их фоне церковный Раскол и петровская модернизация не кажутся такими уж сверхрадикальными трансформациями уклада русской жизни. Однако в любом случае речь идет о пертурбациях, пережив которые, Русь только усиливалась благодаря именно тем чертам национального характера, которые мы, следуя логике Данилевского, свели к великодушию.

В связи со всеми этими фактами русской истории наш ученый-философ говорит об «исторической, или политической, аскезе, заключающейся в различных формах зависимости, которую выдерживает народ, предназначенный для истинно исторической деятельности» [1, с. 280]. Но что такое аскеза, если не утверждение свободы. Свобода парадоксальна, алогична, чудесна, если угодно. Свобода — это дух, который волен принимать самые невероятные, строгие и жесткие формы. В этом смысле и

> «...зависимость играет в народной жизни ту же роль, какую играет в жизни индивидуальной школьная дисциплина или нравственная аскеза, которые приучают человека обладать своею волею, подчинять ее высшим целям» [1, с. 280].

При том что само такое подчинение с разной степенью интенсивности присуще каждому: от верховного правителя до простолюдина. В каждом «зависимость напрягает силы и ... постоянно приводит ... к сознанию значения народной свободы и чести, приучает подчинять личную волю общей цели» [1, с. 280].

И, когда мы читаем у Данилевского, что «едва ли существовал и существует народ, способный вынести большую долю свободы, чем народ русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею» [1, с. 585], мы понимаем, что он имеет в виду и самого обыкновенного крестьянина, который не только пашет землю и платит подати, но в случае необходимости с легкостью превращается в защитника земли, на которой он трудится, и самого знатного вельможу, который, конечно, способен при случае «прихватить от государевых богатств», но и по первому слову готов отдать тому государю все, что у него есть, и жизнь в том числе. Вот почему он был убежден в том, что

> «...это внутреннее, нравственно-политическое единство и цельность русского народа, объемлющее собою всю государственную сторону его бытия, и составляют причину того, что русский народ может быть приведен в состояние напряжения всех его нравственных и материальных сил, в состояние дисциплинированного энтузиазма, волею его государя, независимо от непосредственного возбуждения отдельных единиц-личностей, составляющих народ, тем или другим интересом, событием или вообще возбуждением» [1, с. 552].

И по тому же самому многомиллионный

> «...народ, способный, по искреннему слову главы своего и представителя, составляющего живой центр его сознания, чувства, мысли и воли, прийти в состояние дисциплинированного энтузиазма, — есть сила, которой мир давно уже, или даже вовсе еще, не видал» [1, с. 552].

Можно сказать, что Данилевский, по сути, раскрывает диалектику «русской свободы», осуществляющейся и переживаемой на общенациональном уровне. Индивидуальная свобода — это самообман, который проистекает из «чрезмерно развитого чувства личности», в котором, как мы помним, наш философ усматривал источник романо-германской насильственности, превращающей «стремление к свободе во властолюбие и тщеславную страсть людей к вмешательству в дела, выходящие из круга их понятий» [1, с. 585]. И тема славянства в данном случае с исключительной очевидностью раскрывает суть проблемы. Невозможна никакая личная свобода, пока твой народ пребывает в состоянии «рабства», «данничества» или «феодализма», пока все результаты его деятельности — промышленной, умственной и общественной, приносятся в жертву чуждому политическому телу, а не составляют его полную собственность [1, с. 36].

Только национальное единство, оформленное в государственном суверенитете как самодостаточная исторически устойчивая форма общности может обеспечить личную свободу каждого своего члена: «Государство есть такая форма, или такое состояние общества, которое обеспечивает членам его покровительство личности и имущества, понимая под личностью жизнь, честь и свободу» [1, с. 265]. При этом Данилевский делает очень важное дополнение:

> «Такое определение кажется мне вполне удовлетворительным, если жизнь, честь и свободу личности понимать в обширном значении этого слова, т. е. не одну индивидуальную жизнь, честь и свободу, но также жизнь, честь и свободу национальную, которые составляют существенную долю этих благ. Для чего в самом деле скопляться миллионам и десяткам миллионов людей в громадные политические единицы, если бы этим соединением сил имелось в виду только обеспечить жизнь, имущество и личную честь, и свободу» [1, с. 265].

Подчеркнем: свобода всегда предполагает четкое осознание приоритета общей цели, т. е. цели как таковой, а не интереса. Данилевский несколько раз обращается к этому сюжету. Интерес имеет частное происхождение. Цель всегда общая. Ведь ее форма, соборно созерцаемый образ, или эйдос, удерживает бытовое многообразие в целостности, гарантируя самобытность существования каждому ее элементу. В таком созерцании целого свободно уживаются «умение и привычка повиноваться», «уважение и доверенность власти», «отсутствие властолюбия», «отвращение вмешиваться в то, в чем считаешь себя не компетентным» [1, с. 585].

На первый взгляд, данное понимание свободы почти ничем не отличается от того, что мы знаем со времен Аристотеля: свобода гражданина предпослана его знанием цели, т. е. пониманием того, во имя чего живет полис. Однако есть одно существенное отличие. Свобода, предпосланная разумностью и осуществляемая в гражданском формате, распространяется исключительно на тех, кто по своей природе разумен. Рабы и варвары, наделенные не разумной, а вожделеющей душой, свободы не достойны. Из истории нам известно, какая цивилизационная стратегия из этого следовала, воспроизводилась с некоторыми корректировками даже крещеной Европой и воспроизводится Европой «просвещенной» по настоящее время. Данилевский по этому поводу дает исчерпывающую историографию, которую мы можем дополнить фактами, происшедшими уже после написания «России и Европы».

Что касается нашего отечества, то у нас дело обстоит иначе. И здесь мы переходим от исторического основания русско-российской цивилизации к принципам ее политической реализации, толкуемой в контексте идей Н. Я. Данилевского. А потому коротко обратимся к историографии, предложенной нашим ученым-философом и прекрасно иллюстрирующей фундаментальный признак, отличающий характер развития русско-российского государственного строительства от западно-европейского. При этом, во-первых, будем иметь в виду, что политический фактор — важнейший, необходимый, но не последний элемент цивилизации (культурно-исторического типа) и в этом смысле не основной ее элемент. Ведь «всякая народность имеет право на самостоятельное существование в той именно мере, в какой сама его сознает и имеет на него притязание» [1, с. 34]. Тем не менее все без исключения племена имеют безусловное право на личную, гражданскую и общественную свободы [1, с. 37].

А во-вторых, будем учитывать, что данная историография отражает эпоху спонтанного, как бы естественного, развития России — непосредственного развития, не спланированного никем развития духовной интуиции, подсознательно культивируемой десятками поколениями людей, «готовившими» торжество нового культурно-исторического типа. Историографический набросок Данилевского — это не более, но и не менее чем теоретическое обобщение и концептуальная формализация сути тысячелетнего пути народа, посягнувшего на освоение огромных пространств от «Одера до Берингова пролива». Но это и руководство к действию, пренебрежение которым означает по меньшей мере невежество, а по большому счету оно ведет к цивилизационной катастрофе, о коей Данилевский тоже предупреждал.

Другими словами, мы переходим к политической философии России, имея в виду то, что начало ей как систематическое знание положил не кто иной, как Николай Яковлевич Данилевский, раскрыв ее содержание отнюдь не в геополитическом, а нравственно-психологическом контексте. Ведь вся фактура историографии России указывает на определяющую роль в ее цивилизационном становлении такой черты русского национального характера, как «великодушие».

В тексте «Россия и Европа» можно выделить три направления цивилизационной в целом и политической в частности, как наиболее очевидной, деятельности России в интересующем нас смысле: собственно российское, европейское и славянское. Понятно, что первое в нашем ряду является первым и по фактической значимости, так как оно захватывает базовый уровень оформления русско-российского миропорядка. Правда, Данилевский немного места уделяет легендарным событиям Древней Руси, несущим прежде всего символический смысл. Однако его интерпретации истории «призвания варягов», «Крещения Руси», «ордынского ига» не оставляют сомнения в том, что каждое из этих эпохальных событий могло бесследно кануть в Лету, не прояви русский народ и верховная (светская власть) власть великодушия во всех ее проявлениях: смирения и покорности, бескорыстия и щедрости, смелости и открытости, жертвенности и терпимости.

Гораздо интереснее то, что касается фактической, документально подтвержденной истории, которая начинается с установления самодержавного, т. е. независимого русского Царства и представляет собой непрерывный процесс расширения его границ. В эту, строго говоря, подлинно политическую эпоху истории России мы и наблюдаем оформление ее цивилизационной стратегии. Финляндия, Прибалтика (Остзейские земли), Украина, Бессарабия, Армения, Грузия, Закавказье, Средняя Азия входят в состав России. И как входят? Данилевский подробно излагает эту историю в своем исследовании. Мы приведем только общий вывод: «Россия не мала, но большую часть ее пространства занял русский народ путем свободного расселения, а не государственного завоевания» [1, с. 34]. И чуть ниже продолжает:

> «Вся страна была или пустыней, или заселена полудикими финскими племенами и кочевниками; следовательно, ничто не препятствовало свободному расселению русского народа, продолжавшемуся почти во все первое тысячелетие его истории ... Он или занимал пустыни, или соединял с собой путем исторической, нисколько не насильственной ассимиляции такие племена, как чудь, весь, меря или как нынешние зыряне, черемисы, мордва... наконец, принимал под свой кров и свою защиту такие племена и народы, которые, будучи окружены врагами, уже потеряли свою национальную самостоятельность или не могли долее сохранять ее, как армяне и грузины» [1, 35].

Международную политику России с момента вступления ее в «европейский концерт» отличает то же великодушие. Разве не очевидно, что «в 1799, в 1805, в 1807 годах сражалась русская армия с разным успехом не за русские, а за европейские интересы»? Каждый раз «Россия принимала к сердцу интересы, ей совершенно чуждые, и с достойным всякого удивления геройством приносила жертвы на алтарь Европы» [54]. Более того:

> «...из-за этих же интересов, для нее, собственно, чуждых, навлекла она на себя грозу Двенадцатого года; когда же смела с лица земли полумилли-

онную армию и этим одним, казалось бы, уже довольно послужила свободе Европы, она не остановилась на этом, а, вопреки своим выгодам <...> два года боролась за Германию и Европу и, окончив борьбу низвержением Наполеона, точно так же спасла Францию от мщения Европы, как спасла Европу от угнетения Франции. Спустя тридцать пять лет она опять едва ли не вопреки своим интересам спасла от конечного распадения Австрию, считаемую, справедливо или нет, краеугольным камнем политической системы европейских государств» [1, с. 33].

Во второй главе своего знаменитого труда Данилевский приводит еще множество разноплановых примеров, говорящих о русском великодушии по отношению к европейским державам. Но нам бы хотелось заострить внимание на польском вопросе ввиду того, что поляки — единственный славянский народ, который на протяжении почти все своей истории был враждебен России. Не вдаваясь в хорошо известные детали этой вражды, вслед за Данилевским отметим отношение России в лице ее верховной власти к Польше после того, как ее элита продемонстрировала абсолютную политическую несостоятельность и довела свое государство до утраты суверенитета. В то время как Пруссия и Австрия приступили к систематическому онемечиванию доставшихся им после разделов польских территорий, Россия предоставляет полную культурную автономию. Более того, Александр I дарует Царству Польскому конституцию. А

«...время с 1815 по 1830 год, в которое Царство пользовалось независимым управлением, особой армией, собственными финансами и конституционными формами правления, было, без сомнения, и в материальном, и в нравственном отношениях счастливейшим временем польской истории» [1, с. 49].

А причиной тому было не что иное, как желание русского императора «осуществить свою юношескую мечту — восстановить польскую народность и тем загладить то, что ему казалось проступком его великой бабки» [1, с. 48].

Конечно, критик европоцентристского толка найдет множество контраргументов, ставящих под сомнение истинность высказанного русским мыслителем. Другое дело, сможет ли кто-нибудь опровергнуть очевидность и достоверность фактов, им предъявленных. А еще сторонники европоцентризма резонно могли бы указать на то, что в таком российском «великодушии» нет ничего, кроме политической незрелости, наивности, близорукости. И со своей точки зрения они будут правы. Как прав Данилевский в том, что, «если Россия не поймет своего назначения, ее неминуемо постигнет участь всего устарелого, лишнего, ненужного» [1, с. 480]. Не понятое назначение — не исполненное предназначение. А стало быть, России,

«...не исполнившей своего предназначения и тем самым потерявшей причину своего бытия, свою жизненную сущность, свою идею, — ничего

не останется, как бесславно доживать свой жалкий век, перегнивать, как исторический хлам, лишенный смысла и значения, <...> и в лучшем случае распуститься в этнографический материал для новых неведомых исторических комбинаций, даже не оставив после себя живого следа» [1, с. 481].

Данилевский далек от того, чтобы идеализировать прошлое и настоящее России. Его задача в другом: в исторической ретроспективе выявить матрицу цивилизационной перспективы, в которой в полной мере может раскрыться нравственный смысл самодеятельности народа. Еще раз повторим, что Данилевский как философ ничего безоговорочно не утверждает. Как философ он все подвергает сомнению, с тем чтобы обнаружить самоочевидное непоколебимое основание. И его историография явлена как фактология, которая, пока еще выявляя только очертания такого основания, ставит задачу практического осуществления принципов, в нем содержащихся. Теоретическая история переходит, предполагает политическую практику. Правильнее будет сказать: превращается в цивилизационную стратегию.

Так и следует понимать следующие слова Данилевского:

«Удел России — удел счастливый: для увеличения своего могущества ей приходится не покорять, не угнетать, как всем представителям силы, жившим доселе на нашей земле, а освобождать и восстановлять; и в этом дивном, едва ли не единственном совпадении нравственных побуждений и обязанностей с политическою выгодою и необходимостью нельзя не видеть залога исполнения ее великих судеб, если только мир наш не жалкое сцепление случайностей, а отражение высшего разума, правды и благости» [1, с. 480].

И надо полагать, что именно в осуществлении славянского единства Данилевский видел исполнение Россией исторического предназначения.

Активизация славянского вектора российской политики во второй половине XIX века в логике Данилевского предстает как первый практический шаг на пути осуществления собственной цивилизационной стратегии. То, что прежде было реактивной формой защиты своих интересов в поле международных отношений, теперь должно было стать самостоятельным заявлением, утверждением и распространением социокультурной инициативы. Осуществление всеславянского союза предполагало прежде всего пробуждение подлинного национального самосознания, освобожденного от «объитальяненья», «омадьяренья», «онемеченья» [1, с. 486]. Отсюда:

«...для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгара <...>, — после Бога и Его святой Церкви, — идея славянства должна быть высшею идеею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него

недостижимо без ее осуществления — без духовно, народно и политически самобытного, независимого славянства» [1, с. 154].

Россия своим историческим опытом как бы открывает метод обретения национального самосознания, в ожидании которого находится мировая история. Истинность, продуктивность этого метода может быть подтверждена только опытом других народов. Россия обращается к народам, по глубокому убеждению Данилевского, наиболее близким ей и так же страдающим от данничества или рабства. Более того, на протяжении ста лет Россия воевала с Османской Империей на море и на суше во многом в интересах балканских и придунайских народов, с которыми русских сближало общее вероисповедание. Вместе с тем общий рост в Европе национального самосознания, и славянского в том числе, помноженный на обострение внутриполитического кризиса в Австро-Венгрии, давал много надежд на обретение независимости словенцами, чехами, словаками. Данилевский верил, что «общеславянское сознание пробудилось как у турецких, так и у австрийских славян, и надобны лишь благоприятные обстоятельства, чтобы доставить им политическую самобытность» [1, с. 151]. И теперь великодушие русских, которое прежде было спонтанным проявлением их психического строя, становится осознанным нравственным стремлением обрести свободу в «славянскую эру всемирной истории».

Сегодня идея всеславянского союза может показаться анахронизмом. Даже современники Данилевского, признававшие в нем выдающегося мыслителя, считали всеславянскую идею «розовым мечтанием». Критику, которой подверг ее К. Н. Леонтьев, считавший себя последователем Н. Я. Данилевского, трудно не принять — особенно учитывая характер новейшей истории народов, к кому обращена была книга «Россия и Европа». И тем не менее, даже Леонтьев был прав только в том, что касается Европы и «оевропеених» чехов, словенцев, хорватов и т. д. В главном же «россиеведение» Н. Я. Данилевского подтверждается историческим опытом и народа России, и народов, в которых он активировал или реанимировал их собственную цивилизационную инициативу.

И пусть не всеславянский союз, но союз, намного более широкий, будет иметь

«...своим результатом не всемирное владычество, а равный и справедливый раздел власти и влияния между теми народами или группами народов, которые в настоящем периоде всемирной истории могут считаться активными ее деятелями: <...> которые сами находятся в различных возрастах развития» [1, с. 510].

А степень значимости каждого участника такого союза будет определяться степенью их великодушия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008. 816 с.

REFERENCES

1. Danilevsky, N. Ya. *Rossija i Evropa: vzgljad na kul'turnye i politicheskie otnoshenija slavjanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe: a look at the cultural and political relations of the Slavic world to the German-Roman world]. Moscow: Institute of Russian Civilization 2008. 816 p. (In Russian).

УДК 1 (141.1)
DOI: 10.25991/o6883-8172-6229-l

Е. В. Лукашин*

КЛАССИЧЕСКИЕ И НЕКЛАССИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ФЕНОМЕНУ СУБЪЕКТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация: *В статье рассматриваются философско-антропологические и онтологические принципы классической и неклассической парадигм гуманитарного и естественнонаучного знания. Показано, что идея субъектности человека коренится в креационистской установке христианской картины мира. Европейская культура, наследуя идеи античной эпохи о том, что человек есть часть Космоса, «микрокосм», оказывает влияние на естественнонаучные и логические установки новоевропейского типа мышления, которое проявляется в философских системах. Однако неклассическая парадигма, которая мыслит человека как центральную фигуру бытия, отказываясь от приоритета рациональной составляющей в человеке, тем не менее остается верна исконной креационистской установке христианства, для которой человек есть отражение Абсолюта, и, соответственно, он есть личность и творец. В неклассической философии человек есть актор, деятель, и тем самым в современной парадигме науки и философии реализуется имманентная установка христианства.*

Abstract*: The article discusses the philosophical-anthropological and ontological principles of the classical and non-classical paradigms of humanitarian and natural science knowledge. It is shown that the idea of human subjectivity is rooted in the creationist attitude of the Christian worldview. European culture, inheriting the ideas of the ancient era that man is a part of the Cosmos, a "microcosm", influences the natural science and logical attitudes of the New European type of thinking, which manifests itself in philosophical systems. However, the non-classical paradigm, which thinks of man as the central figure of being, rejecting the priority of the rational component in man, nevertheless remains true to the original creationist attitude of Christianity, for which*

* Лукашин Евгений Викторович — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; jackson2004@yandex.ru

Lukashin Evgeny Viktorovich — PhD student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; jackson2004@yandex.ru

man is a reflection of the Absolute, and, accordingly, he is a person and a creator. In non-classical philosophy, man is an actor, a doer, and thus, in the modern paradigm of science and philosophy, the immanent attitude of Christianity is realized.

Ключевые слова: *наука, человек, субъект, знание, классическая философия, неклассическая философия, воля, деятельность.*

Key words: *science, man, subject, knowledge, classical philosophy, non-classical philosophy, will, activity.*

Вопрос о человеке — один из центральных в истории мысли, причем часто он решается в зависимости от метафизических установок, поскольку в классической парадигме философии человек всегда мыслится как фрагмент бытия, его структуры. Однако неклассическая философия дает принципиально новое видение человека, что подтверждается не только развитием философских и психологических представлений на рубеже XIX–XX вв., но и трансформацией самих принципов научного знания, которые также обнаруживаются в эту эпоху. Между тем следует подчеркнуть, что представления о человеке как о деятеле, а деятельность, акторство (авторство) — это специфические функции понимания субъекта как начала (источника) реальности, — это та модель, которая возникает в мировой мысли именно с появлением христианского мировоззрения, которое соотносит образ человека с образом Творца (Абсолюта, Бога). Таким образом, можно проследить линии трансформации европейской парадигмы понимания человека и мира как переход от целостной метафизики бытия как единого Космоса, в котором человек есть микрокосм, — к принципиально новой позиции, в рамках которой человек есть причина бытия, в символическом и метафизическом смыслах.

Эта мировоззренческая модель была серьезно проблематизирована в Новое время под влиянием логических методологических установок сциентизма, которые, вслед за разделением знания на естественное и сверхъестественное в поздней схоластике, привели к попыткам отделить понятие жизни от его символических констант, порождая чисто механистический тип знания. Однако, как показывает и развитие философских концепций, и история становления самих принципов новоевропейского естественнонаучного знания, такое сведение многообразной реальности бытия к «плоским» моделям только посюстороннего спектра, сегодня активно опровергнуты самим формами неклассической и пост-неклассической науки [10].

Базируясь на принципах рационализма, философское знание в классический период развития наук, предполагает, что:

> «Верховное начало мира, Бог <...> понимается как Мировой Разум, который наделил природу неизменными законами и сам подчиняется им. В соответствии с этим главной “добродетелью” человека оказывается познание мира, познание его законов и их первоистока — мирового Разума. Поскольку наш разум (в единстве его способностей — чувственности и рас-

судка) является частью вселенского Разума, он, несмотря на свою конечность, может подняться до этого источника и основания своей мощи и поэтому в состоянии добиться постижения всей природной закономерности» [4, с. 35].

В этой установке заключается ключевое звено как понимания мира, так и интерпретации сущности человека в магистральном потоке истории знания, которое предполагает, что законы бытия и законы естественнонаучного знания есть данное, неизменное и логичное. И эта данность неизменна как для Творца, так и для творения.

Будучи чистой логической моделью, такая установка не подразумевает случайности или волевого изъявления со стороны Первоначала бытия и всегда отказывается говорить о точке «начала» сущего. Бытие уже есть, и нет ничего, кроме бытия, — эта позиция была характерна для античной мысли, а в Новое время она сформировала механистичный облик становления Вселенной, в которой нет места свободе — ни в мире Творца, ни в мире человека. О фигуре Творца здесь можно говорить, конечно, лишь условно. Однако даже для механистической Вселенной Нового времени должна быть какая-то причинность, которая дает импульс бытия или движения. По существу, в Ньютоновской картине мира, которая удивительным образом совмещает креационистскую парадигму и безличный механицизм, фигура Творца все-таки присутствует, однако она завуалирована тем, что в законах бытия мы видим лишь сотворенную Вселенную.

Как убедительно показывает И. И. Евлампиев, установка на логические интерпретации бытия и человека, ярко выразившаяся в классической новоевропейской науке, парадоксальным образом включает в себя также линии трансформаций христианской картины мира (от схоластики — через идеи эпохи Возрождения — к Новому времени) [5, с. 30–31]. И тем не менее эта механистическая и рационалистическая модель не есть единственное прочтение динамики бытия в христианской парадигме. В самом сердце христианского послания заложена мысль о том, что становление сотворенного бытия есть антиномичный процесс, в котором центральное место принадлежит особому виду причинности, которая есть начало самой себя.

Неклассическая линия мысли, которая изначально акцентирует фигуру человека как деятеля, актора, присутствует в истории становления европейской цивилизационной парадигмы параллельно, часто принимая формы эзотерических или еретических традиций или скрываясь в недосказанности мистиков, художников и мастеров диалектики.

Если для классических традиций основная дилемма бытия состоит в объяснении того, как возможны одновременно принципы единства и множественности (это особенно ярко выражено в античной мысли), как возможны параллельность материальных и рефлексивных процессов (напр., в рамках дуалистической модели Декарта), то для неклассической парадигмы такие проблемы решаются через принципы принципиального несходства разных полюсов бытия. Интересно, что и христианское богословие часто говорит об ан-

тиномичности истинного знания. Сами догматы христианства подразумевают несводимость духовной реальности к позициям формальной логики [8, с. 78].

И именно человек оказывается той перспективой, той системой координат, в которой сходятся противоположности (как в принципе Бесконечности у Николая Кузанского), причем эта точка пересечения несводимых друг к другу реальностей — сознание человека, которое одновременно свидетельствует о жизни тела и духа (души), а также о принципе свободы и волеизъявления (действия), что сближает человека с фигурой Творца.

В классических подходах субъект рассматривается как начало мысли и действия, автор мыслей и действий. Субъектность связывается с рациональностью, осознанием себя как «Я», что позволяет человеку осуществлять познавательную и онтологическую активность в мире. Однако в этой парадигме человек не является в полной мере творцом и актором. Он подчинен внешним силам, внешней причинности. Эту модель можно увидеть и в системе мысли Б. Спинозы, и в развитии абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля [6].

В неклассических подходах субъект может рассматриваться не как начало мысли и действия, а, например, как субстрат процессов, происходящих под влиянием внешних сил. Субъектность может быть связана с иррациональной природой человека, его зависимостью от «Другого» (природы, общества и т. д.) [7, с. 28–29]. Однако здесь важно отметить, что при общем скепсисе неклассической мысли по отношению к субъектности как началу рефлексии, которая призвана быть отражением внешнего мира в классической парадигме, в научных, художественных и философских концепциях человек оказывается единственным достоверным центром бытия. Это оказывается не столько гносеологическим смещением акцентов, как это произошло в немецкой классической философии, но смещением онтологического центра внимания: от мира и Абсолюта — к самому человеку, из которого разворачиваются мысль, восприятие, действие.

Интересно, что из фигур, которые традиционно рассматриваются как представители поворота от классической философии к неклассической, А. Шопенгауэр лишь в описании Абсолютного начала проявляет принципиально новые концептуальные приемы: Абсолют — это не Разум, но Воля, не рациональное, но иррациональное. Тем не менее по самой форме мысли он по-прежнему остается представителем «классики»: мы видим развернутую онтологию и гносеологию, которые проявляются в антропологии и этике. Однако уже в концепция Ф. Ницше и происходит открытие нового типа интеллектуального дискурса, который парадоксальным образом возвращает нас к художественным и диалогическим формам. Осмысление субъектности у Ницше проходит в рамках идеи «сверхчеловека», где воля и свобода самоопределения в бытии играет ключевую роль. По существу, сверхчеловек Ницше в перспективе получает власть не только и не столько над моральными принципами и установками, сколько над самими стихиями времени и пространства.

Эта установка, имманентно присутствующая в модели Ницше, и стала столь привлекательной для тоталитарных систем XX в. Однако в рамках мировоззре-

ния Т. де Шардена, А. Бергсона и ряда представителей русского космизма мы открываем кардинальную перспективу нового мира нового творения, в которой человек и мир есть единая ноосистема и биосфера.

Для Бергсона деятельное начало в человеке (и это — главное основание принципа субъектности) — проявление энергии, «жизненного порыва», сущность которого состоит в непрерывном воспроизведении себя в новых творческих формах [2, с. 212].

Так, через неклассическую мысль, христианская парадигма как бы «возвращается» к себе, отказываясь от механицизма, в котором человеку не находится никакого фундаментального места в качестве субъекта и деятеля. Как подчеркивает Евлампиев, в эпоху «строгой» науки, начиная с XVIII в.,

> «...человек был исключен из природы, на его место был помещен его механический двойник, фантом, который не мог обладать ни одним из сущностных свойств человека. После рождения неклассической науки стало понятно, что прежнее «научное» представление о человеке не имеет ничего общего с действительностью. Казалось бы, в формирующейся новой картине мира человеку было уделено гораздо больше внимания, поскольку обнаружилась наука, которая выступила с претензией на то, чтобы дать наконец адекватный научный образ человека, — этой наукой была психология, созданная В. Вундтом» [4, с. 35].

Психологизм новой эпохи, тем не менее, не смог описать человека как полноценного деятеля. Психология стремилась позиционировать себя в качестве естественной науки и

> «...целиком заимствовала свой метод у естествознания. В результате, как убедительно показали уже первые критики классической психологии (Г. Риккерт, В. Дильтей, А. Бергсон), она никуда не ушла от механистического образа человека, свойственного предшествующей эпохе» [4, с. 36].

Когда Анри Бергсон различает интуицию, которая обеспечивает прямой доступ к реальности вещей, и интеллект, который является инструментом для практических, аналитических целей, он, по существу, обосновывает тот тип мировоззрения, который был близок изначальному посланию авраамических религий. Человек — это жизненный мир, в котором заложено единство духовного и материального, но разум после повреждения первородным грехом «захватил» первенство в восприятии. Жизненная сила у Бергсона движет сам процесс эволюции, и интуиция — это

> «...особый рефлексивный опыт, постигающий жизнь как духовную реальность, выпрямляющий и очищающий сознание от всех понятийных, рассудочных нагромождений, теоретических конструкций, устанавливае-

мых интеллектом. Интуиция видит реальность как органическую и динамическую целостность, обладающую свободой и творческой силой» [9, с. 99].

Важно и то, что неклассическая парадигма пересматривает акценты в понимании фундаментов самого бытия: это не ум или разум, как в античной или классической парадигме, но сам феномен жизни, который уже рассматривается не столько как инобытие Абсолюта, сколько самое интимное, глубокое проявление или «высказывание» Трансцендентного начала в мире. Для классической мысли для обозначения сущности живого используется понятие души. Аристотель интерпретировал душу и как саму жизнь, и как активное начало, как такую деятельную форму живого тела, деятельность которой состоит в целеполагании. Главным вектором этого полагания является сама жизнь. Поэтому и Гегель подчеркивал, что

> «...книги Аристотеля о душе, содержащие исследование ее отдельных сторон и состояний, все еще представляют собой превосходнейшее и даже единственное произведение, проникнутое спекулятивным интересом» [3, с. 8].

Но душа для античной парадигмы тождественна с умом. У Аристотеля перводвигатель (источник движения, источник жизни) — это именно Ум (Нус). Поэтому и в классической науке механицизм оказался подходящим «зеркалом» для сведения всех разнообразных сторон жизни к логическим процессам и векторам.

В научной концепции Аристотеля телеологизм бытия подразумевает, что устроение природы — это модель устроения и человека: «некоторым образом душа есть все сущее» [1, с. 439]. Здесь важно соблюсти верные для античной эпохи акценты: человек имеет душу и жизнь лишь постольку, поскольку Космос есть Ум и Движение. А вот неклассическая картина мира переворачивает перспективу, приближаясь тем самым к исконным установкам креационизма: Бог творит даже не мир, он творит человека по Своему Образу и Подобию. А мир — это уже «достраивание» творения человека. Эта конфигурация бытия оказывается удивительно точно совпадающей и с психологизмом литературы «потока сознания», и с одновременным биологизмом и логизмом психоанализа, и с новыми веяниями неклассической и постнеклассической науки. Неклассическая парадигма, которая мыслит человека как центральную фигуру бытия, отказываясь от приоритета рациональной составляющей в человеке, тем не менее остается верна исконной креационистской установке христианства, для которой человек есть отражение Абсолюта, и, соответственно, он есть личность и творец. В неклассической философии человек есть актор, деятель, и тем самым в современной парадигме науки и философии реализуется имманентная установка христианства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аристотель*. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975. 550 с.

2. *Бергсон А*. Избранное. Сознание и жизнь. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 400 с.

3. *Гегель Г. В. Ф*. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. 471 с.

4. *Евлампиев И. И*. Анри Бергсон: философия грядущей эпохи. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. 360 с.

5. *Евлампиев И. И*. Становление европейской неклассической философии во второй половине XIX — начале XX века: учебное пособие. СПб.: Изд-во С.- Петербургского ун-та, 2008. 229 с.

6. Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна / Богатырев Д. К., Богатырева Л. В., Бильченко Е. В. [и др.]; под общ. ред. Д. В. Масленникова. СПб.: Изд-во РХГА, 2023. 681 с.

7. *Косилова Е. В*. Психопатология как арбитр спора между парадигмами субъектности // Человек. Т. 32. 2021. № 3. С. 28–45.

8. *Лосский В. Н*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. 586 с.

9. *Смирнов Н. А*. Интуиция как метод постижения реальности в философии А. Бергсона // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2018. № 4. С. 98–101.

10. *Степин В. С*. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 743 с.

REFERENCES

1. Aristotel`. O dushe [On the Soul]. In: *Aristotel`. Sochinenija. V 4 tomach* [Aristotle. An essay In 4 volumes], vol. 1. Moscow, 1975. 550 p. (In Russian).

2. Bergson, A. *Izbrannoe. Soznanie i zhizn`* [Selected works. Consciousness and existence]. Moscow, Saint Petersburg, Centr gumanitarny`h iniciativ, 2016. 400 p. (In Russian).

3. Gegel`, G. V. F. *E`nciklopedija filosofskih nauk* [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences], vol. 3. Moskow, My`sl`, 1977. 471 p. (In Russian).

4. Evlampiev, I. I. *Anri Bergson: filosofija gryadushhej e`pohi* [Henri Bergson: The philosophy of the coming Era]. Saint-Petersburg, Publ. RCAH, 2020. 360 p. (In Russian).

5. Evlampiev, I. I. *Stanovlenie evropejskoj neklassicheskoj filosofii vo vtoroj polovine XIX — nachale XX veka: uchebnoe posobie* [The formation of European nonclassical philosophy in the second half of the 19th — early 20th century: a textbook]. Saint Petersburg, Publishing house St. Petersburg State University, 2008. 229 p. (In Russian).

6. *Ideja Boga i obraz teologii v filosofskix diskursax zrelogo moderna i postmoderna* [The Concept of God and the Representation of Theology in the Philosophical Debates of Late Modernity and Postmodernity] / Bogaty`ryov, D. K., Bogaty`ryova, L. V., Bil`chenko et al.; ed. by D. V. Maslennikov. Saint Petersburg, Publishing house RCAH, 2023. 681 p. (In Russian).

7. Kosilova, E. V. Psihopatologiya kak arbitr spora mezhdu paradigmami sub``ektnosti [Psychopathology as a mediator in the debate between the paradigms of subjectivity]. In: *Chelovek,* 2021, vol. 32, no. 3, pp. 28–45. (In Russian).

8. Losskij, V. N. *Ocherk misticheskogo bogoslovija Vostochnoj Cerkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [*An essay on the mystical theology of the Eastern Orthodox Church. Dogmatic theological aspects]. Sergiev Posad, Publ. Svyato-Troiczkoj Sergievoj Lavry`, 2012. 586 p. (In Russian).

9. Smirnov, N. A. Intuiciya kak metod postizheniya real`nosti v filosofii A. Bergsona [Intuition as a Method of Comprehending Reality in the Philosophy of A. Bergson]. In: *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy`teorii i praktiki [*Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Cultural Studies, and Art Criticism: Questions of Theory and Practice] Tambov, Gramota, 2018, no. 4, pp. 98–101. (In Russian).

10. Styopin, V. S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical knowledge]. Moskow, Progress-Tradicija, 2000. 743 p. (In Russian).

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК: 130.2
DOI: 10.25991/b9163-7753-0744-m

И. И. Докучаев*

МОДЕРН МЕРТВ! ДА ЗДРАВСТВУЕТ СЕТЕВАЯ КУЛЬТУРА!

Аннотация: *В статье представлено описание современной культуры, которая пришла на смену не только Постмодернизму как последней стадии развития креативной культуры, но и выступает в качестве третьего исторического супертипа культуры, наряду с креативной и традиционной культурой. Предлагается определить этот тип термином «Сетевая культура». Ключевой формой такой культуры оказывается «глобальный перформанс» — удвоение подлинной реальности средствами социальных сетей мировой информационно-телекоммуникационной паутины, искусственного интеллекта (нейросетей) и виртуальных симуляций. В этом контексте рассматриваются ценности современной культуры (презентации присутствия в сети), специфика человека как сегментированной акторно-сетевой структуры, общества как открытой сети фрагментов человеческой личности (аватаров, ботов, троллей), искусства как переформатирования реальности и науки как моделирования реальности.*

Abstract: *The article presents a description of contemporary culture, which has replaced not only Postmodernism as the final stage in the development of creative culture but also emerges as the third historical supertype of culture, alongside creative and traditional culture. It is proposed to define this type with the term "Network Culture". The key form of such culture is the "global performance" — a duplication of authentic reality through social networks of the global information and telecommunication web,*

* Докучаев Илья Игоревич — доктор философских наук, профессор кафедры Зарубежной философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, профессор Российской академии образования, почетный член Российской академии художеств; ilya_dokuchaev@mail.ru

Dokuchaev Ilya Igorevich is a Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Foreign Philosophy at the Herzen State Pedagogical University, Professor of the Russian Academy of Education, and an Honorary Member of the Russian Academy of Arts; ilya_dokuchaev@mail.ru

artificial intelligence (neural networks), and virtual simulations. In this context, the article examines the values of contemporary culture (presentations of presence in the network), the specificity of the human being as a segmented actor-network structure, society as an open network of fragments of human personality (avatars, bots, trolls), art as the reformatting of reality, and science as the modeling of reality.

Ключевые слова: *постмодернизм, креативная культура, традиционная культура, сетевая культура, глобальный перформанс, виртуальная реальность, нейросеть.*

Keywords: *postmodernism, creative culture, traditional culture, network culture, global performance, virtual reality, neural network.*

В преддверии выхода моей книги «Глобальный перформанс: Контуры культуры двадцать первого века» (СПБ.: Владимир Даль, 2025, серия «Полис») я хотел бы выступить с кратким изложением содержащейся в ней концепции.

Суть этой концепции возникла сразу после завершения работы над текстом монографии «Ценность и экзистенция». Именно исследование ключевых параметров классификации историко-культурных типов, их аксиологических моделей как системы производящих артефакты культуры механизмов привела меня к мысли о том, что складывающаяся в начале двадцать первого века культура больше не отвечает не только основным параметрам Постмодернизма, но и не похожа ни на один тип традиционной или креативной культуры. Структура концепции обсуждалась на протяжении нулевых и начала десятых годов настоящего века с профессором Михаилом Семеновичем Уваровым, общению с которым я многим обязан в этом исследовании; и уже тогда было решено, что необходимо разобраться в сути происходящего с использованием концепции аксиологических моделей, созданной на материале хорошо известных исторических типов культуры. И сегодня, когда уже прошла четверть века, можно с уверенностью говорить о том, что мы живем в эпоху совершенно особого культурно-исторического типа, который отличается от креативной и традиционной культуры и по характеру субъекта культурогенеза, и по морфологии системы артефактов, и по принципу культурогенеза, и по основным технологиям материальной культуры, и по ключевому ценностному основанию. Я предлагаю назвать этот тип культуры — «сетевой культурой». Именно сеть становится объяснительным фактором всех процессов в этой культуре.

Современная философия культуры и культурология демонстрируют на этот счет поразительную импотенцию. Особенно беспомощно выглядят попытки увязать определение новой культуры с остатками былого разнообразия модернизма. В эпоху, когда от модернизма уже не осталось и следа, оригинальные мыслители нашего времени пытаются догнать его и хотя бы в теории остановить его гибель, ибо собственных идей, которые позволили бы выразить то, что происходит, уже нет, а те, что имеются, относятся к событиям пятидесятилетней давности. Все эти трудно произносимые термины, вроде археомодерна, квазимодерна, постпостмодерна, метамодерна не выдают ничего, кроме же-

лания уйти от ответа на вопрос о том, в чем же суть нашего времени. Модерн полностью завершен, и указанные выше термины ничего не определяют, кроме этого обстоятельства; они негативны и пусты. Этот тезис является основным для данного сочинения. Модерн умер, если говорить о нем на его же языке. И никаких предпосылок для его воскрешения больше нет. Поминки же явно затянулись. Давайте все вместе похороним его и разберемся в том, где и в каком времени мы находимся. Модерн был полным отрицанием настоящего, он был устремлен либо в прошлое, либо в будущее. Современного в Модерне ровным счетом ничего никогда не было. Только новизна и созидание не бывшего воодушевляли его творцов. Но сегодня время культуры настоящего, будущее и прошлое никого больше не интересуют. Будущее страшит, а прошлое представляется лишь поводом для его отмены.

Креативная культура, включая Постмодернизм, была откровенно авторской. Традиционная культура создавалась коллективами на основании определенных моделей. Очевидно, что современную культуру больше не создают даже профессиональные авторы. Автор сегодня умирает уже не так, как это рассказывал нам Р. Барт и М. Фуко, ибо все, о чем они говорили, — не более чем плач по профессиональному свободному творчеству начала двадцатого века и более ранних эпох. Постмодернизм не мог смириться с гибелью автора, хотя этот последний был еще вполне себе жив и здоров, пусть даже ему пришлось стать слугой масс и выполнять их социальные заказы. Сегодня от автора «остались лишь рожки да ножки»: то есть аватары, аккаунты и многочисленные боты, представляющие собой квазисубъектов, дилетантов всех мастей, личины человека, за которыми нет больше ничего, кроме желания зафиксировать свое присутствие в публичном пространстве, определяемом технологиями и процессами «глобального перформанса». На пути к нейросетям, которые отменят и эти сообщества фрагментов человека, именно социальная сеть становится своеобразным переходным форматом субъекта культурогенеза. Социальная сеть не похожа и на коллектив традиционной культуры, ибо ее деятельность ничем не определяется, она напоминает спонтанный рост кристалла, который всякий раз увеличивается по некоей одновременно бессмысленной, то есть никем не не осознанной, но вместе с тем хорошо предсказуемой траектории осуществления.

Глобальный перформанс — это и есть сама сеть, ибо она проникает сегодня во все, везде и всегда. Она стала симулякром реальности, претендующим на то, чтобы окончательно отменить ее. Теперь впору говорить о смерти реальности, а не о смерти автора. Перформанс есть переструктурирование реального, пересборка и мультипликация. Он не представляет собой былые формы картин мира, вроде образов, претендующих на относительную аналогию в отношении изображенного, или знаний, претендующих на формальную точность познанного. Он есть новый мир, для которого старый — не более чем руины, элементы, существующие уже не благодаря своей самодостаточности, а только потому, что они воссозданы в сети. В этом перформансе задействованы фраг-

менты всей былой культуры. Если Ж. Ф. Лиотар когда-то говорил о кризисе метанарративов, или больших культурных стилей, то теперь можно говорить, что кризис этот завершен. Забродившая смесь и эклектика Постмодернизма, жившая воспоминаниями о былом порядке, породила новый порядок — порядок сети, в котором осуществляется бессмысленный и непрерывный процесс модификации любого элемента культуры; в нем с калейдоскопической быстротой изменяются любые ценности, любые авторитеты, любые достижения. Скорость этих изменений, претендующих только на то, чтобы хотя бы один день получить какое-то количество просмотров и лайков, говорит о том, что подлинным смыслом жизни человека в нашу эпоху стал след его бытия в сети. Если в средние века человек стремился спасти душу, в новое время — оставить после себя незабываемое достижение, то теперь все гораздо проще. Достаточно зарегистрироваться в сети и опубликовать свою фотографию или комментарий под чьей-нибудь. Простота достижения такого смысла с лихвой компенсируется его призрачностью и иллюзорностью, но это никого не пугает.

Итак, установить смерть креативной культуры со всей ее историей в виде эпох Возрождения, Классицизма и Барокко, Просвещения, Романтизма, Позитивизма, Модернизма и Постмодернизма, а также понять, что никакого возвращения к традиционной культуре тоже не будет — такова цель настоящей книги. Традиционная культура не менее мертва, чем креативная. Все аналогии с ней говорят лишь о том, что она совершенно не похожа на сетевую культуру. Синкретизм архаики и современный перформанс различны настолько, насколько может различаться организм в процессе эмбрионального роста и в процессе постмортальной минерализации. Классические номады и древние земледельцы, рабовладельцы и ремесленники, средневековые рыцари и монахи — не более чем воспоминания о некогда существовавшем мире. Все эти многочисленные социальные группы не менее архаичны, чем только что ушедшие в прошлое гении и авторы проектов Нового времени (философы, придворные, художники и музыканты, инженеры и политики). Современный субъект культуры — сеть, которая не состоит из людей и не является коллективом. Эта сеть не занимается творчеством нового и не воспроизводит то, что соответствует традиционным образцам. Это контингент фрагментов человеческой личности и сообществ людей, осуществляющих модификацию какого-то артефакта, исторически взаимосвязанного с культурой прошлого, но совершенно преодолевшего эту зависимость. Дилетантская суть такой модификации компенсируется профессионализмом остатков специалистов и нарастающими возможностями виртуальной реальности и нейросетей.

Доказательство этих коротко изложенных выводов строится в следующем порядке. Первый раздел посвящен методу культурологии. Мы до сих пор спорим о том, что это за наука и есть ли у нее свой предмет и метод. Я показываю в этом разделе, что никаких других наук, которые бы исследовали культуру как целое, не существует. Но культура существует именно как целое, и в таком виде она и должна быть изучена. Философия культуры не может и не должна исследо-

вать конкретные культурные целостности, ее задача — понятие о культуре как таковой, максимум конкретизации такого исследования — это историческая типология культуры. Этот раздел является в равной мере принадлежащим как философии культуры, так и культурологии. А дальше — конкретные культуры с их тезаурусами, то есть производящими все многообразие артефактов ценностными моделями. Мы не можем сказать, какое количество фактов будет достаточно для того, чтобы обосновать такую модель, как не можем не признавать того обстоятельства, что эти модели — не законы истории, а лишь ориентиры (идеальные типы), позволяющие анализировать разнообразие историко-культурного материала. Все это не отменяет значимость культурологического исследования. Поэтому в первом параграфе первого раздела я пытаюсь различить сферу компетенции философии культуры как наиболее универсальную проблематику, сферу компетенции культурологии как проблематику конкретных культурных целостностей на уровне отдельной культуры или ее исторического фрагмента, и наконец — сферу компетенции отдельных наук о культуре с их теориями и историями (языка, религии, политики, искусства, науки, техники, социальных институтов и типов человека). А во втором параграфе первого раздела обнаруживаю те элементы каждого из артефактов культуры, по которым можно судить о том, что такое культурное целое. На них обычно претендовали знаки, свойства психики, социальные взаимосвязи вроде производственных отношений. Однако ни один из этих претендентов не оказался инструментом понимания того, что придает культуре конкретную целостность. Все науки, занимавшиеся их исследованием, вроде семиотики, социологии или психологии, в конце концов приходили лишь к универсальным теоретическим выводам, а кроме того, эти выводы касались не столько культуры, сколько человека и общества. Только ценности могут и должны стать основным предметом культурологии.

Наконец, в третьем параграфе первого раздела я анализирую главный из этих ключевых элементов, придающих культуре конкретную целостность, — ценность. Сегодня интерес к ценностям огромен, но их понимание совершенно не соответствует их природе и результатам обширных научных исследований, посвященных данной проблеме. Сопоставление ценностей с похожими на них культурными формами, такими как истина, образ, норма, полезное свойство вещи, — единственный способ разобраться с природой аксиологического предмета. И тогда такие свойства ценностей, как их идеальный характер, субъективный онтологический статус, их осознанная желательность и конкретность, а также другие, — станут отчетливыми маяками для всех, кто пытается разобраться в их природе и обнаружить их в истории культуры. Ценность не менее конкретна, чем любой материальный артефакт, однако она идеальна и постигается в ходе своеобразной аналитической реконструкции. Овладение аксиологическом методом, включающим эту реконструкцию, а также ее соотнесение с созданными на основе порождающих ценностных моделей артефактами — ключевые задачи культурологии и культуролога.

Во втором разделе я перехожу к исследованию главного вопроса — аксиологическому обоснованию принципиальных типологических различий креативной, традиционной и сетевой культуры. Для этого используется пятиэлементная модель культурно-исторического типа, включающая динамические и стабилизирующие силы, поддерживающие и отменяющие его целостность, а также субъект, принцип и результат культурогенеза, причем последний интересен в аспекте его строения, то есть системы элементов и функций, обозначаемых с помощью понятия морфологии. Эта модель связана, с одной стороны, с понятием культуры, разработанным в отечественной науке Э. С. Маркаряном и М. С. Каганом, определение которой как совокупного способа и продукта человеческой деятельности взято как важнейшее в настоящем исследовании. А с другой стороны, она является результатом синтеза основных концепций исторической динамики культуры, в частности, ключевых элементов формационного и цивилизационного подходов, то есть материальной культуры (средств производства, или производительных сил) и ценностей как ключевых факторов идентичности и целостности конкретной культуры. Не буду повторять короткое изложение результатов типологического сравнения, ибо они уже отмечены выше. Укажу лишь на то, что в ходе сравнительно-типологического анализа особую роль играет сопоставление и противопоставление Сетевой культуры и культуры Постмодернизма. Экзистенциальное противоречие, порождающее его разрешение в виде глобального перформанса, — ключевое аксиологическое основание сетевой культуры, в отличие от постмодернистского интенсивного потребления.

Наконец, в третьем разделе дается подробная характеристика всех ключевых аспектов Сетевой культуры и Глобального перформанса. Морфология любой культуры предполагает анализ трех картин мира: проективной ценностной картины, когнитивной картины мира, предполагающей формальную точность копии этого мира, и художественной картины мира, предполагающей материальную аналогию этого мира, мультиплицирующую и модифицирующую его. Кроме картин мира, в морфологии культуры имеется также трансформации реальности, включающие тип человека, социальный институт и систему вещей материальной культуры. На основании этой морфологии предпринят анализ и сетевой культуры. Демонстрируются свойства сетевого человека и социальной сети, сетевой науки и сетевого искусства, а также таких ключевых инструментов новой культуры, как виртуальная реальность (объект культурогенеза) и искусственный интеллект (искусственный интеллект). Удвоение и даже мультипликация реальности средствами информационно-телекоммуникационной сети, виртуальной реальности и нейросети — и есть суть сетевой культуры и глобального перформанса. Их отношения к исходной реальности, происхождение, история, и — главное — перспективы подобной онтологической комбинации — чрезвычайно важный аспект существования человека как вида, включающей и ответы на вопросы о том, как справиться с кризисами, которыми переполнена современность, и которые угрожают жизни на земле в целом.

Я полагаю, что рассмотрение вопроса в этих трех аспектах достаточно для того, чтобы обосновать тезис о возникновении в начале двадцать первого века принципиально нового исторического типа культуры. Однако спор о том, живем ли мы в каком-то варианте Модерна или уже нет, разрешится самой историей культуры. Тем более что и судьба Сетевой культуры уже начинает просматриваться во всей ее полноте. Впереди, и не так чтобы очень далеко, уже хорошо заметен новый тип культуры, который будет во многом связан с робототехникой и искусственным интеллектом (в виде нейросетей), и его тоже можно уже определить и назвать, это — Нейрокультура и Робокультура, постгуманистическая по своей сути и таящая в себе как риски, так и поразительные ресурсы для дальнейшего существования человеческого общества и культуры. Однако это уже предмет другой книги, футурологической по своей сути, тогда как Сетевая культура со всеми ее свойствами и видами находится сегодня в точке кульминации собственного развития, и самое время описать этот момент.

Когда процесс, который исследует ученый, еще не завершен и протекает на его глазах, особенно если мы говорим о социальных и историко-культурных событиях, есть опасность ошибиться в квалификации его ключевых особенностей. Гораздо точнее будет любое описание уже завершенных явлений. Однако сегодня — после двадцати пяти лет своего существования — наша культура уже не только проявила все свои ключевые свойства, но стало понятно и общее направление ее развития, в котором теперь даже заметен финал современного этапа и начало нового культурно-исторического типа. Скорость изменений креативной культуры всегда была такова, что ни один ее исторический тип невозможно было назвать стабильным. Все это в той или иной мере переходные типы, когда один еще не завершился, а другой уже начался. Так было и тогда, когда Средневековье становилось Возрождением, когда из Возрождения возникал Классицизм, а из Классицизма Просвещение. Можно с уверенностью констатировать, что все эти типы были переходными, и более того, скорость этих переходов постоянно возрастала. Если Возрождение существовало почти триста лет, то следующие два типа — только по столетию соответственно. Романтизм же, Позитивизм, Модернизм и Постмодернизм прожили лишь по пятьдесят лет. Вполне возможно, что в двадцать первом веке скорость эта увеличится еще на какие-то десятки лет или даже четверти века.

Описанные выше особенности Сетевой культуры, такие как сетевой субъект, представляющей собой фрагменты человеческой личности, объединенные контингентной социальной сетью, дилетантский характер деятельности этой сети, непрерывно модифицирующей создаваемые ею артефакты, которые принципиально разомкнуты, с одной стороны, а с другой, объединены в некое целое, которое я назвал глобальным перформансом; зависимость всего этого от технологий интернета, виртуальной реальности и искусственного интеллекта, наконец, своеобразная экзистенциальная ценность современного человека, связанная с публикацией своего следа в сети, — все эти особенности, в силу

предельной отчетливости их свойств и направленности развития, начинают свидетельствовать о том, что впереди завершающий этап истории сетевой культуры. Появление нейросетей, идущих на смену алгоритмизированным формам искусственного интеллекта, развитие робототехники и научного моделирования естественного интеллекта благодаря достижениям биоинфокогнонанонаук — первые свидетельства возникновения в скором времени новой культуры, которая органически связана с сетевой, однако является ее преодолением и отменой. Когда это преодоление и отмена произойдут, пока сложно сказать, но совершенно очевидно, что, если не случится какой-то глобальной катастрофы, такой переход неминуем.

Однако грядущая нейрокультура имеет ярко выраженный постгуманистический характер. Она возникает на фоне усугубляющихся глобальных проблем человечества. Оба эти процесса чрезвычайно опасны для человека, для его выживания на планете и для сохранения самой жизни и планеты. Я никогда не пытался говорить о своем предмете в ностальгических нотах; вопрос о том, является ли Сетевая культура деградацией достигнутых результатов, с моей точки зрения некорректен. Она в чем-то, безусловно, уступает достижениям прошлого, а в чем-то превосходит их. Болезни роста, как и полезные мутации, — неизбежные свойства любого эволюционного и исторического процесса. Однако сегодня можно поставить такого рода вопрос иначе. А именно — насколько велики риски Сетевой культуры подготовить следующий этап истории культуры таким, который будет напрямую угрожать природе человека? И можно ли говорить о том, что отмена этой природы — всегда деструктивный процесс? Если будущее является неизбежным ответом на те вопросы, которые мы задаем сегодня, необходимо принять его таким, каким оно явится. Фатализм этого тезиса можно скорректировать именно сегодня, и поэтому даже приблизительное изучение современности гораздо важнее, чем самое пристальное внимание к прошлому. У нас еще есть свобода выбора, и мы еще можем повлиять на нашу историю. И хотя, как мне кажется, выбор этот невелик, я предлагаю начать дискуссию о том, действительно ли это так и можем ли мы предотвратить грядущую катастрофу, сохранив себя в том виде, в котором мы сегодня существуем, или придется во избежание худшего выбрать путь постгуманистической модификации.

УДК: 140.8
DOI: 10.25991/h7908-9937-7252-t

И. В. Семенов*

ВОПРОСЫ ПРАВА В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ РУССКИХ ЕВРАЗИЙЦЕВ

Аннотация: *В рамках евразийской философии культуры сложилось два основных подхода к решению вопроса о познании абсолютного в праве. Л. П. Карсавин раскрывал идею абсолютного как субъект-объектное всеединство и из этой идеи дедуцировал понятия истории, культуры, государства. Историософская модель Л. П. Карсавина, позволявшая мыслить ценностное содержание политико-правовых отношений как конкретное тождество субъективного и объективного, всеобщего и особенного, стала уникальным синтезом христианской картины мира и философского осмысления принципа единства, взятого в перспективе креационизма. Н. Н. Алексеев фиксировал принцип абсолютности правовых ценностей через отсылку к очевидности субъективного сознания. Феноменологическая концепция государства и права, предложенная Н. Н. Алексеевым, оказалась созвучной философским, культурологическим и политическим идеям евразийцев. Ее можно рассматривать как первый целенаправленный опыт построения суверенной философии права.*

Abstract*: Within the framework of the Eurasian philosophy of culture, two main approaches have developed to solving the question of the knowledge of the absolute in law. L. P. Karsavin revealed the idea of the absolute as a subject-object unity and deduced the concepts of history, culture, and the state from this idea. L. P. Karsavin's historiosophical model, which made it possible to think of the value content of political and legal relations as a concrete identity of subjective and objective, universal and special, became a unique synthesis of the Christian worldview and the philosophical understanding of the principle of unity, taken from the perspective of creationism. N. N. Alekseev fixed the principle of the absoluteness of legal values through reference to the evidence of subjective consciousness. The phenomenological concept of state and law proposed by N. N. Alekseev turned out to be consonant with the philosophical, cultural and political ideas of the Eurasians. It can be considered as the first purposeful experience of building a sovereign philosophy of law.*

* Семенов Игорь Владимирович — аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; samoyloff.dmitr-74lavra@yandex.ru

Semenov Igor Vladimirovich — postgraduate student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; samoyloff.dmitr-74lavra@yandex.ru

Ключевые слова: *евразийство, философия культуры, право, государство, история, Л. П. Карсавин, Н. Н. Алексеев.*

Keywords: *eurasianism, philosophy of culture, law, state, history, L. P. Karsavin, N. N. Alekseev.*

На переломном этапе истории России историческое, правовое и политическое мышление евразийцев оказалось своевременно ориентировано на поиск путей решения тех вопросов, ответы на которые были насущно необходимы для теоретического осмысления новых форм российской государственности и культуры, адекватных исторической эпохе, основные черты которой только еще начинали определяться. Речь идет о вопросах субъектности государства и о его способности к историческому целеполаганию; о формах культуры, в особенности правовой культуры и общественного правосознания, которые могли бы соответствовать этим вызовам истории; о месте и роли личности в обновленном государстве и о самом понятии личности в данном контексте; о соответствии социальной и правовой реальности общественному идеалу и о способах постижения и теоретической трактовки этого идеала.

Связующим центром всех этих проблем был вопрос о природе и формах познания всеобщего единства мироздания, о воплощении его начал в диалектическом отношении всеобщего и особенного, многого и единого. Этот вопрос следовало решить как на уровне метафизической проблематики, так и на социально-историческом материале отношения отдельной личности и народа, народа и государства, множественности культур и единства цивилизации и т. п.

Основой теоретическо-методологического синтеза культурологических и философско-правовых идей классического евразийства стал принцип историзма, развитый в философии немецкого идеализма рубежа XVIII–XIX вв. Право и история стали пониматься как элементы взаимоперехода стабильного и изменчивого начал культуры. Это стало возможным, лишь когда и право, и историю И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель начали рассматривать через призму абсолютного, понятого как конкретное диалектическое единство противоположностей. В русской философской традиции такое понимание абсолютного сконцентрировалось в понятии всеединства, в сложной целостности которого стали соизмерять противоположности права и истории.

Единство мира, понимаемое в свете христианского тринитаризма как всеединство, формирует и особую модель истории, не сводимую ни к теистической, ни к пантеистической модели. Всеединство проявляется, по Карсавину, через его реализацию в формах личностного бытия в человеке, обществе, государстве. Историческое в трактовке Карсавина — это то, что опосредует отношение особенного и всеобщего в действительности личностного бытия. В свою очередь, культура позволяет удержать в этом взаимоопосредствовании особенного и всеобщего моменты их непосредственности. Последнее оказывается важным именно для социального бытия личности, поскольку тем самым

абсолютное оказывается имманентным ей, раскрывается как внутренняя суть и смысл ее бытия.

В рамках евразийской философии сложилось два основных подхода к решению вопроса о познании абсолютного в праве. Карсавин раскрывал идею абсолютного как субъект-объектное всеединство и из этой идеи дедуцировал понятия истории, культуры, государства. Напротив, Н. Н. Алексеев фиксировал принцип абсолютности правовых ценностей через отсылку к очевидности субъективного сознания. Такого рода отсылка к «правовому факту», в котором, как утверждает Алексеев, ценности и эмоции познающего сознания сливаются в «ценностную самоочевидность», опирается на требование воспринимающего сознания об установлении очевидности своего предмета как его непосредственной данности. Но в последнем случае мы имеем обычный эмпирический подход, при котором из опыта произвольно выделяются элементы, подлежащие обобщению.

Концепция Алексеева об отношении культуры и права представляется нам не дополнением, а альтернативой концепции Карсавина об общекультурных основаниях права и государственности. Однако обе они вполне могут сопрягаться с историческими, теоретическими и идеологическими положениями евразийства. С учетом проявившейся в наши дни особой актуальности этих положений следует считать такую поливариативность теоретического обоснования классического евразийства дополнительным свидетельством глубокой содержательности творческого наследия его сторонников и перспективностью его дальнейшего научного изучения.

Евразийцы противопоставляли западным моделям государственного устройства, опиравшимся на теории естественного права и общественного договора, древнерусский идеал «государства-правды», в котором государство подчинено «началу вечности» и где на основе понятия «правда», включающего в себя и субъективное право, и нормы справедливости, достигается синтез права и нравственности, единство прав и обязанностей граждан. Возрождение этого правового идеала предполагало преодоление нормативного «объективного права» и замену его так называемым «установленным правом», основывающимся на религиозно-нравственных идеях и вытекающим из общенародного правосознания. Право трактовалось евразийцами прежде всего как «правомочие», т. е. как возможность осуществления тех или иных действий, в отличие от европейских правовых систем, в которых на первый план выдвигаются понятия «обязанность» и «долг».

В государстве с такой правовой системой индивид не может существовать иначе, как будучи воплощением идеала общественного целого, в чем евразийцы видели цель, долг и право гражданина. Такое государство должно быть, по выражению евразийцев, «демотическим» государством (от греческого demos — народ), т. е. опираться не на власть «элит», а на волю народа, являющую себя через систему социальных институтов. В сфере права демотическое государство должно формировать систему юридических норм, опираясь на идеалы

общественного правосознания, что заставляет вспомнить учение Ф. К. фон Савиньи, именно в начале XX столетия переживавшее своего рода ренессанс как в Германии, так и в России во многом благодаря научной деятельности П. И. Новгородцева. В конце XX столетия идеи демотического государства оказываются в какой-то мере созвучными идеям делиберативной демократии, высказанным Ю. Хабермасом и философами-коммунитаристами [9, с. 186].

Но поскольку всеобщая воля не есть воля всех, по выражению Ж. Ж. Руссо, постольку само общественное правосознание, являющееся субстанцией, в которой складывается эта воля, должно формироваться под влиянием национальных идеалов, соответствующих историческим духовно-нравственным традициям. Эти идеалы, сфокусированные во всеобщую «идею-правительницу», должны проецироваться на общественное сознание посредством государства.

Поэтому «государство правды», по мысли евразийцев, может существовать лишь как идеократическое государство, как некоторое «идеало-правство», которое строится на основе господствующей «идеи-правительницы». Эта идея, вытесняя ложные и опасные идеологии, преобразует и творит жизнь в «государстве правды», являясь сущностью культуры и одновременно ее архетипом, на обнаружение которого направляется вся духовная деятельность общества. «Идея-правительница» не может быть выражена в какой-то ограниченной форме. По сути своей «идеей-правительницей» подлинно идеократического государства может быть только благо совокупности народов, населяющих данный автаркический мир. «По утверждению евразийцев, Россия-Евразия, демотическая и идеократическая, по сути, должна найти собственные формы, соответствующие историческим традициям и мировоззрению нации» [6, с. 546].

Нравственное измерение идея блага, понимаемая и как идея сущности и смысла бытия — абсолютного добра, и в более узком смысле — как совокупности интереса народа в геополитическом пространстве, получает благодаря своей связи с истинами православия, хранимыми Церковью. Будущая Россия-Евразия должна быть в основах своих православным государством. У самой же Церкви не может быть политической программы, но она выступает в симфонии с государством как хранительница его высших идеалов. В этой связи евразийцы возлагали большие надежды на восстановление русского патриаршества в 1918 г. Поэтому,

> «...чувствуя живую связь с Русской Православной Церковью на Родине, евразийцы отвергли Русскую Православную Церковь Заграницей, которая попыталась создать свою собственную, независимую от Москвы церковно-иерархическую структуру. В вопросе отвержения РПЦЗ все евразийцы имели единое мнение, даже Карсавин публично поддержал Патриарха» [4, с. 197].

В основе евразийской идеологии лежала мысль о безусловности суверенитета России, который она может обрести только в условии обретения новых

форм своего существования в качестве евразийской державы. Здесь можно видеть актуализацию мысли о том, что сам суверенитет является не застывшим качеством государства, а формой его развивающейся субъектности, и в таком качестве сам должен стать развивающимся суверенитетом во всех его формах: политической, экономической, социальной, политико-правовой и идеологической.

Алексеев, который присоединился к евразийскому движению в 1927 г. [5, с. 125], поставил вопрос о суверенности российской (евразийской) философии права, установки которой должны прийти на смену предшествующим правовым парадигмам, имевшим западное происхождение [2, с. 259–260]. Суверенная философия права, полагал он, должна быть укоренена в традиционном укладе общества [2, с. 260]. Эта идея выдающегося русского ученого, высказанная столетие назад, была актуализирована уже в XXI в. петербургскими правоведами и философами [7, с. 14–15].

В научном творчестве Н. Н. Алексеева, прежде всего в его систематическом изложении своей философии права в работе «Основы философии права», написанной в эмиграции в Праге в 1923 г., мы видим такого рода попытку разработки суверенной философии права. Хотя на это наименование в 1920-х гг. могли претендовать и труды других ученых, например, выдающегося русского ученого-юриста И. В. Михайловского [8], последователя Б. Н. Чичерина, в противоположность призыву неокантианцев «Назад к Канту!» выдвинувшего положение «Назад к Гегелю!», все же лишь Алексеев напрямую провозгласил эту задачу.

Хотя нужно сразу отметить, что, судя по числу ссылок и адресации к трудам других правоведов, основным теоретическим источником и ориентиром для самого Алексеева служили прежде всего работы современных ему европейских ученых, прежде всего немцев. Складывается устойчивое впечатление, что именно неокантианский подход для него более всего ассоциируется с научностью исследования [1, с. 96]. Особые надежды Алексеев связывает с тем направлением, которое придал неокантианству Э. Гуссерль своей феноменологией. К моменту написания «Основ философии права» феноменологическая философия и ее методы еще только начинали входить в арсенал европейской гуманитарной науки. Поэтому заслугу Алексеева можно видеть в попытке актуализировать последние «достижения» европейской мысли, с другой стороны, ученый, претендующий на разработку национальной правовой модели, как представляется, не всегда критично относится к этому опыту.

Наиболее точно феноменологическую философию можно определить «как версию онтологии... и охарактеризовать как субъективный эвиденциальный идеализм» [3, с. 63]. Алексеев полностью разделяет пафос утверждения научности феноменологической философии и ее методов. Он указывает: «Феноменологию называют философским знанием, — и к тому же еще научным. Феноменология есть философия, как точная наука...» [1, с. 37]. Взгляды Э. Гуссерля, по его мнению, являются «кульминационной точкой современных стремлений

к построению научной философии» [1, с. 37]. Но при этом Алексеев все же не абсолютизирует феноменологический метод, устанавливает его границы: с одной стороны феноменологический метод ограничен эмпирическими отношениями, с другой — религиозным опытом [1, с. 39]. Феноменологический метод может иметь более широкое применение в позитивной науке о праве, философское же познание права должно решить вопрос о самом понятии права или, по крайней мере, вопрос о возможности такого понятия.

Не вдаваясь в углубленное изложение истории философско-правовых идей, Алексеев сосредоточился на тех подходах к решению вопроса о понятии права, которые были актуальны в его время. Среди них он рассматривает гегелевскую концепцию (как она трактовалась в начале XX столетия), юридический позитивизм в его различных вариантах, психологическую теорию права Л. И. Петражицкого. Его общий вывод: «Все определения права, построенные и общей юридической теорией и философией права, одинаково имеют характер некоторой одномерности» [1, с. 71].

В действительности право, указывает Алексеев, многомерно и не может быть сведено только к одному какому-либо измерению:

> «**...** одинаково одномерны такие определения, как “право есть норма”, “право есть воля”, “право есть интерес”, “право есть свобода”, “право есть порядок” и т. д. Главное затруднение, исходя из подобных определений, заключается в том, что правовые феномены во всей их полноте никак не могут в них уместиться. Не нужно прилагать особых усилий к тому, чтобы доказать, что ни одно из них не точно, что право может быть не только нормой, но и волей, не только волей, но и интересом, не только интересом, но и свободой и т. д.» [1, с. 71].

Поэтому «взамен определений следует дать описание правовой структуры в ее основных данностях» [1, с. 71]. Как нам представляется, однако, уже начиная с Фихте в философии утвердилась точка зрения, что форма суждения не может быть формой истины и что научное понятие не сводится к определению предмета или даже к совокупности определений. Об этом вполне ясно писал и Гегель в Предисловии к своей «Феноменологии духа». Напротив, призыв к «описанию правовой структуры» может предполагать только эмпирический подход, пусть даже он будет сопряжен с рефлексивными моделями феноменологической философии.

Недостатком сложившихся концепций права, ориентированных на определение его структуры, Алексеев считал смешение необходимых и случайных элементов. Сам он выделяет три основных элемента. При этом, однако, их необходимость также никак не обосновывается, ограничиваясь ссылкой на некий «первоначальный акт знания, для совершения которого нельзя дать никаких предварительных предписаний» [1, с. 72]. Отсылка к «правовому факту», в котором, как утверждает Алексеев, ценности и эмоции познающего сознания

сливаются в «ценностную самоочевидность», нисколько не проясняет сути дела, а скорее запутывает ее. В конечном итоге речь идет об очевидности как непосредственной данности предмета. Но в таком случае мы имеем обычный эмпирический подход, при котором из опыта произвольно выделяются элементы, подлежащие обобщению.

То, что требование очевидности в познании правового факта связывается с установками кантианского трансцендентализма, также ничего не меняет. Сама по себе кантовская философия является лишь видом эмпиризма, поскольку единственным источником познания Кант признавал опыт. Фихте стремится преодолеть кантовский субъективизм, понимая единство самосознания как форму абсолютного и оставляя требование очевидности только для последнего.

Следующим шагом могло стать сохранение идеи абсолютного как самоочевидности, но уже в объективном понимании сущности абсолютного. Такой выход из фихтевского трансцендентализма увидел Шеллинг. В ином варианте речь могла идти об отказе от самого требования очевидности. В этом состояло развитие философского метода Гегелем, утверждавшим, что нет ничего непосредственного, что не содержало бы в себе опосредствования, и наоборот, нет такого опосредствования, которое не полагало бы себя как непосредственность. Это более сложный и высокий метод познания абсолютного, но лишь в этой «оптике» может быть понято и теоретически воспроизведено духовное содержание предметов, непосредственно заключающих в себе абсолютное начало, включая культуру, государство, право. В таком случае трансцендентализм Канта и Фихте не отбрасывается, но диалектически снимается в формах абсолютного идеализма.

Напротив, феноменологическая философия, в которой Алексеев надеялся найти современную форму научной философии, своей апелляцией к идее очевидности делает шаг назад по отношению к философии Гегеля и тем самым не преодолевает, а фактически закрепляет субъективно-идеалистическое начало неокантианства. При том что сам Алексеев вполне последовательно отождествляет очевидность и объективность [1, с. 72], тем самым лишая себя на деле выхода к последней. Поэтому уже в своих первых шагах философско-правовая концепция Алексеева представляется малоубедительной. Его конечные выводы в области культурологии, аксиологии и теории права могут представляться и быть вполне справедливыми, учитывая его опыт ученого, политического деятеля, современника и участника грандиозных общественных событий, обладавшего при этом мощным «инстинктом разума», но эти выводы не опираются на надежный фундамент научного знания, которым нельзя считать субъективную очевидность.

В качестве очевидных базовых элементов правовой структуры сознанию, по уверению Алексеева, непосредственно открываются: субъект как носитель правовых ценностей (которого философ сразу же предлагает отличать от субъекта права, как он понимается в юридической теории); ценности в праве; отношение ценностей между собой и отношение ценностей к их субъектам,

в качестве основных форм такого отношения выделяются «правомочия» и «правообязанности». Алексеев утверждает, что и сами эти элементы не являются объектом познания и логического истолкования: «Эти определения, как и все в правовой структуре, являются некоторыми первоначальными и в свою очередь уже неопределимыми данностями» [1, с. 73].

Признавая, что субъектом права может быть только человек, Алексеев устанавливает, что человек должен пониматься в философии права не как физическое существо, а как родовая сущность. Тем самым философ стремится уйти от критикуемого им антропологического подхода в праве, который он обнаруживает, например, у Ф. К. фон Савиньи. Субъектом права, по Алексееву, человека делает связь с правовыми ценностями. При этом Алексеев устанавливает различие между субъектом права как деятелем, относящимся к ценностям, и субъектом, который сам может быть признан ценностью [1, с. 85]. «Коллективный субъект» можно, конечно, провозгласить существующим субъектом и приписать ему правовую ценность, но от этого он никогда не станет деятельным субъектом. Таков вывод философа, отрицающего реальность коллективного субъекта в праве.

Хотя трактовка государства, права, нравственности, государственной политики, предложенная Алексеевым, вполне вписывается в традиции кантовского трансцендентального эмпиризма в истолковании природы идеала, все же он стремился оставаться в пределах реалистического подхода в этом вопросе. Согласно Алексееву, именно государство, соответствующее идеалу общественной справедливости, как раз и должно отвечать некоторому нравственному идеалу.

Духовная жизнь как условие справедливого государства, согласно учению русского мыслителя, составляет «единственно правильный способ существования человечества», хотя ее осуществление и имеет в своей земной жизни естественные пределы. Поэтому

> «...если только при ее полном достижении возможно состояние совершеннейшего правосознания и совершеннейшего государства, то идеал государства в этом конечном смысле для людей также неосуществим, как невозможна полная святость. В этом смысле идеал государства не существует для эмпирического мира, запределен ему» [1, с. 206].

Феноменологическая концепция государства и права, предложенная Алексеевым, оказалась созвучной философским, культурологическим и политическим идеям евразийцев. Эта концепция и сегодня, если относиться к ней не как к законченной теории и доктрине, а как к опыту выявления и анализа ключевых теоретических, этических и практических проблем, которые должна решить наука о праве и государстве, может рассматриваться как одна из предпосылок суверенной философии права современной России.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев Н. Н.* Основы философии права / под общ. ред. В. П. Сальникова, М. Б. Ревновой, Д. В. Масленникова. СПб.: Юридический институт (Санкт-Петербург), 1998. 215 с.

2. *Базавлук С. В.* Евразийцы о роли православия и церкви в национально-государственном развитии России // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2020. Т. 19. № 1. С. 254–268.

3. *Докучаев И. И.* Бытие как очевидность: феноменологическая редукция и ноэтико-ноэматическая корреляция // Личность. Культура. Общество. 2017. Т. 19. № 3–4 (95–96). С. 63–79.

4. *Ермишина К. Б.* Религиозно-философские предпосылки евразийского движения: личная религиозность и теоретические основы // Ортодоксия. 2021. № 4. С. 186–211.

5. *Ермишина К. Б.* Князь Н. С. Трубецкой. Жизнь и научная работа: Биография. М.: Изд. дом «СИНАКСИС», 2015. 264 с.

6. *Жуков В. Н.* Россия и Запад: ценности, политика, право. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2025. 840 с.

7. *Керимов А. Д., Масленников Д. В.* Научная работа петербургских правоведов в перспективе суверенной философии права // Мониторинг правоприменения. 2019. № 4 (33). С. 14–18.

8. *Михайловский И. В.* Очерки философии права. Т. 1. Томск: В. М. Посохин, 1914. 632 с.

9. *Никитенко Е. В.* Историософские идеи евразийства в свете поиска аксиологических оснований в построении инклюзивного образования // Философия образования. 2014. № 3 (54). С. 183–192.

REFERENCES

1. Alekseev, N. N. *Osnovy filosofii prava* [Fundamentals of the philosophy of law]. Ed. by V. P. Sal'nikov, M. B. Revnova, D. V. Maslennikov. Saint Petersburg, Yuridicheskij institut, 1998. 215 p.

2. Bazavluk, S. V. *Evrazijcy o roli pravoslaviya i cerkvi v nacional'no-gosudarstvennom razvitii Rossii* [Eurasians on the role of Orthodoxy and the Church in the national and state development of Russia]. In: *Vestnik Rossijskogo universiteta druzhby narodov.* Seriya: Istoriya Rossii [Series: The History of Russia], 2020, vol. 19, no. 1, pp. 254–268.

3. Dokuchaev, I. I. *Bytie kak ochevidnost': fenomenologicheskaya redukciya i noetiko-noematicheskaya korrelyaciya* [Being as Evidence: phenomenological reduction and noetic-noematic correlation]. In: *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo,* 2017, vol. 19, no. 3–4 (95–96), pp. 63–79.

4. Ermishina, K. B. *Religiozno-filosofskie predposylki evrazijskogo dvizheniya: lichnaya religioznost' i teoreticheskie osnovy* [Religious and Philosophical prerequisites of the Eurasian Movement: personal Religiosity and theoretical foundations]. In: *Ortodoksiya,* 2021, no. 4. pp.186–211.

5. Ermishina, K. B. *Knyaz' N. S. Trubeckoj. Zhizn' i nauchnaya rabota: Biografiya* [Prince N. S. Trubetskoy. Life and scientific work: Biography]. Moskow, Publ. House «SINAKSIS», 2015. 264 p.

6. Zhukov, V. N. *Rossiya i Zapad: cennosti, politika, pravo* [Russia and the Western world: values, political systems, and legal frameworks]. Moskow, YuNITI-DANA, 2025. 840 p.

7. Kerimov, A. D., Maslennikov D. V. *Nauchnaya rabota peterburgskih pravovedov v perspektive suverennoj filosofii prava* [The scientific work of Saint Petersburg jurists within the framework of the sovereign philosophy of law]. In: *Monitoring pravoprimeneniya*, 2019, no. 4 (33), pp. 14–18.

8. Mihajlovskij, I. V. *Ocherki filosofii prava* [Essays on the Philosophy of Law], vol. 1. Tomsk: V. M. Posohin, 1914. 632 p.

9. Nikitenko, E. V. *Istoriosofskie idei evrazijstva v svete poiska aksiologicheskih osnovanij v postroenii inklyuzivnogo obrazovaniya* [Historiosophical ideas of Eurasianism in the light of the search for axiological foundations in the construction of inclusive education]. In: *Filosofiya obrazovaniya,* 2014, no. 3 (54), pp. 183–192.

УДК: 930.85
DOI: 10.25991/f7350-3241-6080-u

Ю. М. Резник*

ГЕОСОЦИАЛЬНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ МОДЕЛЕЙ В РОССИИ: ОТ ПОЛИТАРНОСТИ К ДЕРЖАВНОСТИ

Аннотация: *Геосоциальный взгляд на цивилизационное развитие характеризует укорененность моделей цивилизации в местобытии народа, его территории жизни (Земли). Цивилизация возникает вокруг определенного места, которое осваивается посредством культуры и становится со временем ее культурно-географическим ареалом (Большой Землей). Ее же обустройство становится Общим Делом коренных народов, обладающих соответствующей Волей (ответственной решимостью распоряжаться собственной Землей) и Геософией. В геосоциальном смысле цивилизационная модель есть способ соединения плана бытия народов с конкретно-историческим местом (ареалом, Землей), что предполагает, в частности, особенную форму взаимодействия общества и государства (Срединная Земля). Исторически Россия оказалась перед двумя цивилизационными вызовами: на внешнем контуре она столкнулась с угрозой порабощения и культурной ассимиляции со стороны Запада, а на внутреннем — попала в тиски политарной системы, в которой представители государства (сеньоры и местодержатели) всегда стремились присвоить себе место бытия ее народов. Качественные же изменения в цивилизационном развитии России наступают лишь в состоянии державности, когда общество и государство образуют единство на основе общих интересов и трансцендентных ценностей, способствуя возникновению цивилизационной модели, соответствующую Духу Земли и обеспечивающую общественное благополучие народов. В отечественной геосоциальной истории России известно всего три таких модели цивилизации, которые поддерживали держав-*

* Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва); reznik-um@mail.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, and Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow); reznik-um@mail.ru

ность, хотя и оставались в целом политарными, балансируя между трансценденцией и имманенцией (соборная, имперская и советская). Благодаря их социальным субъектам удалось обеспечить преемственность в цивилизационном развитии России и создать предпосылки для становления на российской Земле цивилизации державного типа (государство-цивилизацию). Но процесс цивилизационного строительства России еще не завершился. Политарная модель цивилизации сдвигает план местобытия в сторону имманенции (присвоения Земли), ослабляя державное начало и игнорируя трансцендентные основания цивилизации (духовность, народность, справедливость и пр.). Поэтому на смену ей должна прийти державная модель, которая позволит установить приоритет трансценденции над имманенцией на новых метафизических основаниях. Это станет возможным, если новые поколения образуют свой цивилизационный авангард, который сможет избавить общество от политарности (этатизма, авторитарности и пр.), что и позволит ускорить развитие страны и перепрограммировать государство на служение обществу и народу. В свою очередь общество должно взять на себя заботу о местобытии российской цивилизации и не допустить утраты ею державного статуса.

Annotation: *The geosocial view of civilizational development characterizes the entrenchment of models of civilization in the place of existence of a people, its territory of life (Earth). A civilization arises around a certain place, which is mastered through culture and eventually becomes its cultural and geographical area (the Mainland). Its development becomes a common Cause of indigenous peoples who possess the appropriate Will (responsible determination to manage their own Land). and Geosophy. In the geosocial sense, the civilizational model is a way of connecting the plan of existence of peoples with a specific historical place (area, Land), which implies, in particular, a special form of interaction between society and the state (Middle Earth). Historically, Russia has faced two civilizational challenges: on the external contour, it has faced the threat of enslavement and cultural assimilation from the West, and on the internal contour, it has fallen into the clutches of a political system in which representatives of the state (lords and locum holders) have always sought to appropriate the place of existence of its peoples. Qualitative changes in the civilizational development of Russia occur only in a state of sovereignty, when society and the state form a unity based on common interests and transcendent values, contributing to the emergence of a civilizational model that corresponds to the Spirit of the Earth and ensures the social well-being of peoples. But the process of civilizational construction of Russia has not yet been completed. The political model of civilization shifts the plane of existence towards immanence (appropriation of Land), weakening the sovereign principle and ignoring the transcendent foundations of civilization (spirituality, nationality, justice, etc.). Therefore, it should be replaced by the sovereign model, which will establish the priority of transcendence over immanence on new metaphysical grounds. This will become possible if new generations form their own civilizational vanguard, which will be able to rid society of politarity (statism, authoritarianism, etc.), which will accelerate the development of the country and reprogram the state to serve society and the people. In turn, society must take care of the*

place of Russian civilization and prevent it from losing its sovereign status.

Ключевые слова: *место, земля, почва, дух земли, местобытие, воля народа, геосоциальная эволюция, Россия, российская цивилизация, государство-цивилизация, цивилизационная модель, цивилизационный авангард, план местобытия, трансценденция, имманенция, этатизм, политарность, авторитарность, державность, народность, корпоративное общество, державное общество, политарная цивилизация, державно-народная цивилизация.*

Keywords: *place, land, soil, spirit of the earth, location, will of the people, geosocial evolution, Russia, Russian civilization, state-civilization, civilizational model, civilizational avant-garde, plane of location, transcendence, immanence, statism, polytarism, authoritarianism, sovereignty, nationality, corporate society, sovereign society, polytarism civilization, sovereign-national civilization.*

Исходные понятия геосоциального подхода к анализу цивилизации (введение)

Бытие любого сущего всегда относится к *Месту* (Земле в символическом смысле), с которым оно образует нечто единое — местобытие. Место же для человека, как и для любого живого сущего, это освоенная им «территория жизни» или Земля, обеспечивающая его всем необходимым — источниками питания, материальными и духовными благами. Другими словами, Земля есть олицетворение места бытия людей (народов), с которым у них складывается прочная материальная и духовная связь.

У нее (Земли) есть свой *Дух*, воплощенный в идеалах и ценностях, а также проявляющийся в культурном разнообразии народов и исторической преемственности поколений, и своя *Почва*, плодородие и качество которой служит источником их материального благополучия. При этом любое поколение людей, проживавших когда-либо на этой Земле, оставляет на ней свой след («культурный слой»). Благодаря ей мы укореняемся в *Культуре* и становимся субъектами собственной (индивидуальной, страновой и цивилизационной) истории. *Природа* же устанавливает порядок движения вещей, который формирует Почву Земли.

Под *народом* я буду понимать социальную общность людей, обладающих исторической субъектностью (*Волей*) и исконным, неотчуждаемым («естественным») *Правом* на освоенную ими Землю. И это Право народа следует отличать от позитивного (публичного и частного) права государства. Коренными же народами можно считать те общности, которые на протяжении длительного исторического периода глубоко интегрировались («укоренились») в место своего бытия и преобразовали его посредством созданной ими культуры в собственную Землю. Другими словами, Земля есть не что иное, как культурно освоенный и преобразованный конкретным народом слой места его бытия. Повторяю, принадлежность Земли народу — это его естественное Право, которое переходит от поколения к поколению и распространяется на всех единичных народных представителей (индивидов или особей). А Воля народа есть его ответственная

решимость распоряжаться собственной Землей не по своему усмотрению, а в соответствии с законами Природы и принципами естественного Права.

Примечательно и то, что у каждого народа имеются не только своя Земля, Воля к ее устроению и неотъемлемое Право, но и свой *Топос Земли* (ее устойчивый образ) и собственная *Геософия* (от греч. «гео» «земля» и «софия» — «мудрость»), которая в буквальном смысле означает мудрость Земли как территории, освоенной и преобразованной коренными народами. Такая геософия включает в себя не только представления людей о пространстве своего существования, но и программы обустройства Земли (Землеустройства в широком смысле). Ведь Земля не только питает, обеспечивая нас жизненно необходимыми благами, или рождает, способствуя появлению новых поколений и подготавливая для них Почву, но и созидает благодаря присущему ей Духу, Воле и Праву народа (к примеру, создает в соответствие с законами Природы и Культуры лучшие образцы поведения, передающиеся от одних поколений к другим, и пр.).

Полагаю, что основной вопрос местобытия состоит в том, кому принадлежит Земля, кто является ее основным Устроителем и Распорядителем. До сих пор этот (Земельный в широком смысле) вопрос решался в пользу господ или сеньоров, т. е. крупных земельных собственников, обладавших всей полнотой власти на управляемой ими территории. Господами могли быть не только отдельные собственники, но и государство в лице своего главы (Государя, Суверена), монастырь, цех, корпорация и т. д. Поэтому в большинстве известных нам обществ преобладала «господская» (сеньориальная) геосоциальная иерархия, сопряженная с собственническим отношением к Земле и связанная с ней «присвоенческая» стратегия Землеустройства. Увы, институт господ или сеньоров (система закрепления земельных уделов между сеньорами и их вассальными подданными — сыновьями, слугами и пр.), возникший еще в Древнем мире и раннем Средневековье, продолжает свое существование в видоизмененном виде и по сей день. Сегодня он представлен в виде корпоративных и семейно-клановых объединений.

При этом в господской (сеньориальной) иерархии устроения Земли, которая сложилась вопреки Воле и Праву народа, можно выделить такие позиции, как *высший попечитель* — главный устроитель всей Земли государства или страны (великий князь, царь, император, генеральный секретарь и т. д.), *местоблюстители* (высшие духовные сановники или главный политические проповедники, идеологи государства), *месторaспорядители* или *предводители места* (князья, воеводы, наместники, местные вожди, губернаторы, мэры и пр.), *покровители места* (древние божества, святые люди, культовые личности), *местослужители* (духовные лица среднего уровня, в т. ч. настоятели храмов и священнослужители, а также общественные деятели, местные партийные идеологи, журналисты и политические пропагандисты), *местодержатели*, чиновники или военачальники среднего уровня, называемые в прошлые века «лейтенантами» (от франц. lieu — «место», а tenant — «держать»), а с XIII века (в России — с 1906 года) — парламентарии, *местохранители* (дружинники,

опричники, охранники, полиция и прочие силовые структуры), *субъекты месторазвития* (купцы, предприниматели, учителя, ученые, художники и пр.), *местоисполнители* (крестьяне, ремесленники и наемные рабочие, привязанные отношениями личной и корпоративной зависимости к Земле). Такая господская (сеньориальная) геосоциальная «вертикаль» появляется и в Древней Руси, накладывая свой отпечаток на последующее развитие страны.

И хотя формально основным субъектом Землеустроения принято считать народ (народы) той или иной страны, поскольку он вправе нанимать по своей Воле предводителей для защиты своей Земли (например, приглашать на службу князей в Древней Руси), в действительности его отчуждают от Земли. Да, по исконному Праву Земля принадлежала ему, но реально ею владели и распоряжались по вотчинному праву господа или сеньоры, т. е. представители доминирующих геосоциальных групп (феодалы, дворяне, чиновники, лидеры кланов и пр.), идентифицирующие себя с государством и присвоившие себе позицию главных Землеустроителей. Отчуждение от Земли — первый и наиболее существенный акт присвоения места бытия народа.

Цивилизация начинается с освоения и обустройства конкретных мест бытия народов (Малой Земли), их собирания на Срединной Земле (в обществе) и преобразования в единый культурно-географический ареал (Большую Землю), характеризующий *предельно широкое место бытия коренных народов, в котором они (народы), находясь на своей Земле, осознают себя родственниками по культуре независимо от их расовой, этнической и политической принадлежности*. Это — то, что создается по Воле коренных народов и сближает, породняет людей друг с другом, превращая их в участников Общего дела и представителей определенной, надэтнической и надполитической общности, близкой им по родственной культуре и расположенной в определенном ареале.

Не случайно Н. Я. Данилевский обращал столь пристальное внимание местоположению цивилизаций. «Каждая цивилизация привязана к какому-то географическому пространству, границы которого более или менее стабильны» [2, с. 35]. Стабильность же пространству цивилизации как раз и придает наличие единого плана местобытия, указывающего вместе с тем на желательный для индивидов, групп или обществ вектор развития страны (региона).

В свою очередь Ф. Бродель писал следующее:

> «...это местоположение обустраивалось человеком на протяжении веков, часто тысячелетий. Любой пейзаж несет на себе отпечаток этого постоянного труда: поколения людей приспосабливают его для своих нужд... Говорить о цивилизациях — значит говорит о пространствах, землях, рельефах, разнообразии климата, растительности, животного мира, об унаследованных или приобретенных преимуществах» [1, с. 33].

Обустройством пространства цивилизации как раз и должен заниматься народ и никто другой.

Бродель сравнивает цивилизацию со сценой, на которой разыгрываются бесконечные театральные постановки. При этом люди, с его точки зрения, приходят и уходят, а сцена (Большая Земля) остается. Однако меняются не только поколения людей, но и климат, рельеф и география в целом. Цивилизация преобразовывает место бытия людей, а поэтому со временем меняется и сцена. Причем программы театральных постановок, как и больших театров (политических систем), могут терять свою актуальность, а вот план местобытия, хотя и корректируется от эпохи к эпохе, продолжает свое существование на протяжении веков.

Цивилизация — место бытия, которое дано нам всем и не принадлежит никому в отдельности. Его трудно присвоить. Мы, представители разных, но культурно родственных народов, — действительные совладельцы и устроители Большой Земли. Поэтому единственный субъект Землеустроения цивилизации — народ, обладающий Волей, т. е. способностью ответственно распоряжаться своей Землей. В идеале ее не могут присвоить господа или сеньоры. Но последние всегда стремились подчинить цивилизацию своим политическим или корпоративно-государственным интересам и навязать народу собственную модель. И можно лишь уповать на то, что, пока Земля (Малая, Срединная и Большая) находится в руках народа как ее законного устроителя, остается шанс на справедливое и безопасное цивилизационное развитие общества. Однако история упорно демонстрирует нам противоположные примеры: жизнеспособность института господ (сеньорства), а вместе с тем и случаи массового отчуждения народов от их Земли. Поэтому, чтобы сохранить исконное Право на Землю и реализовать в полной мере собственную Волю, народ должен объединиться и сделать обустройство цивилизации Общим Делом.

Теоретически пространство цивилизации, объемлющее место бытия родственного в культурном плане множества народов, чтобы служить им, должно быть узнаваемо, удобно (комфортно) и безопасно для жизни, соответствовать их материальным потребностям и духовным запросам. Большая Земля содержит в себе мощный потенциал развития, который проявляется прежде всего в применении ради блага народов достижений науки, техники, экономики, искусства и т. д. В свою очередь она (Земля) нуждается в устроении и защите, поскольку, как известно, природные и человеческие ресурсы невозобновляемы. И больше всего в этом заинтересован сам народ, хотя и он не может исключить субъективный, корпоративный и семейно-клановый произвол власть имущих.

Могу также предположить, что цивилизационному развитию в целом, как и бытию отдельного человека в частности присущи два основных плана местобытия, связанные с разными стратегиями Землеустройства: *«Присвоение»,* или *Имманенция* (присвоение места и его ресурсов, доминирование мира вещей в мире людей), и *«Освящение»,* или *Трансценденция* (отрешение от места, господство мира идей над миром людей), а также их различные комбинации, включая *«Сбережение»,* или *Экоденцию* (буквально сбережение места посредством балансирования между трансцендентными и имманентными началами

бытия, преобразование Земли в дом бытия). Каждый из этих планов апеллирует непосредственно либо к Почве, выступающей источником жизненных благ (имманенция), либо к Духу Земли, который указывает путь к Земле обетованной (трансценденция), либо стремится сбалансировать оба начала ради сбережения места бытия людей (экоденция).

Соответственно, можно различать условно две модели цивилизации: имманентную, трансцендентную, а также «смешанные» варианты (экологическую и пр.). Предположительно, Запад пошел по пути имманенции, Восток и Россия — по трансцендентному или смешанному (трансцендентно-имманентному) пути. И здесь ведущую роль сыграли не столько народы, сколько доминирующие геосоциальные группы (попечители и предводители), навязавшие обществу свой план местобытия. Третий же путь цивилизационного развития остается пока не реализованной возможностью.

В идеале для полноценного цивилизационного бытия народов необходимо наличие некоторых базовых предпосылок: культурного родства или всеединства, комфортной и безопасной среды, природосообразности, способности к развитию или креативности, свободе выбора и перемещений. Иначе говоря, цивилизация — это Родная (в культурном плане), Удобная и Безопасная (с точки зрения создания благоприятных условий для жизни и творчества людей), Развивающая (созидающая материальные и духовные богатства общества) и Свободная (с точки зрения самоактуализации и предоставления возможностей для смены плана местобытия) Земля. А еще она должна быть народной по Духу и благодатной по Почве. Если же эти условия не соблюдаются, то нельзя однозначно утверждать о том, что цивилизация действительно существует, что не исключает существование различных цивилизационных гибридов или квазицивилизаций.

Цивилизационная модель, в отличии от самой цивилизации, которая дана нам исторически как результат землеустроительной деятельности предшествующих поколений, является предметом выбора и конструирования индивидов и народов, соединяя в себе *сущее* (то, как место бытия народов существует само по себе, являясь в большинстве случаев господским или сеньориальным) и *должное* (то, каким место бытия может быть с точки зрения тех или иных субъектов, например, стать народным), *порядок* (как воплощение устойчивой совокупности отношений, основанных на ценностях и традициях, юридических законах и правилах) и *развитие* (как разворачивание и реализация возможностей, в т. ч. инноваций, для самоосуществления различных социальных субъектов). Другими словами, она предполагает место бытия, удобное и безопасное для жизни народов, а также присущее только им единство мира идей и мира вещей, порядка и развития, государства и общества.

В свою очередь общество и государство (Срединную Землю) следует рассматривать как опору (основание) цивилизации. Как точно заметил Бродель, цивилизаций без обществ не бывает. Цивилизация и есть ни что иное, как общественная формация, которая складывается на определенной территории (Земле) и поддерживается систематическим трудом членов общества. Причем она

«...основывается на обществах с иерархическими отношениями, которым присущи весьма значительные различия между группами, что влечет за собой противоречия, социальные конфликты, политическую борьбу и постоянное развитие» [1, с. 40].

Цивилизация ослабевает и даже распадается, как только общества, составляющие ее социальное тело, обнаруживают неразрешимые противоречия, перестают развиваться и начинают стагнировать.

На среднем (срединном) уровне местобытия людей, который предшествует цивилизационному (Большой Земле), находятся разные системы взаимоотношений между государством и обществом. Можно выделить несколько типичных систем: (1) *политарные системы* (термин Ю. И. Семенова), придерживающиеся в основном плана трансцендентной имманенции, в т. ч. (1.1) тоталитарные (полное подчинение общества государству или его руководящей верхушке, жесткий контроль над всеми сторонами общественной жизни; например, нацистское общество) и (1.2) авторитарно-корпоративные (господство над обществом одного лица, Суверена или группы, которое использует государство в своих интересах, в т. ч. олигархия, теократия, этнократия, военная диктатура и др.); (2) *демократические системы*, сочетающие планы имманенции и трансценденции, в т. ч. (2.1) либерально-корпоративные (превалирование общества над государством при использовании формальных демократических процедур и корпоративных механизмов производства и распределения общественных благ), (2.2) народно-демократические системы (ориентация государства на общественные цели и интересы, движение к подлинному народовластию), (2.3) социально-демократические и социалистические системы (соединение преимуществ социализма, в т. ч. реального социального государства, и возможностей народовластия).

Следует отметить, что в политарных системах особое положение всегда занимал институт сеньората (царские или имперские наместники, чиновники среднего звена — административные «лейтенанты»), который в ряде случаев привлекал к себе отдельных субъектов месторазвития. В либеральных системах ключевую роль в геосоциальной структуре общества играют отдельные группы субъектов месторазвития, объединенные в национальные и транснациональные корпорации (прежде всего, предприниматели и общественные деятели), контролирующие нередко позиции предводителей или местодержателей и создающие вместе с ними систему личной или экономической зависимости для крестьян и наемных рабочих (местоисполнителей). А вот в народно-демократических и социально-демократических системах на место господ приходят представители трудового народа (в первую очередь — избранные местодержатели и субъекты месторазвития).

Несколько слов следует сказать о соотношении политарности и державности в контексте анализа систем взаимодействия государства и общества. По-видимому, их следует рассматривать как разные векторы цивилизационного

развития страны. Политарность ориентирует общество на подчинение государству, а точнее — корпорации государственной бюрократии и приближенных к ней субъектов (предводителей, глав семейных кланов и местодержателей). Отчуждая и присваивая себе место бытия народа (народов), она вынуждена вместе с тем создавать видимость цивилизационного развития. А имитация таких существенных признаков, как культурное родство, комфорт и безопасность, природосообразность, ориентация на развитие и пр., не может не привести в конечном счете к возникновению цивилизационных гибридов или квазицивилизации.

Державность же есть символическое воплощение политического единства общества и государства, которого достигают культурно породненные народы и которое предполагает ответственность всех поколений людей за уникальный культурно-географический ареал, именуемый цивилизацией (например, Россией). Эффективность государства здесь оценивается с точки зрения критериев укрепления социальной солидарности внутри общества и развития мира и сотрудничества между народами.

Таким образом, для обоснования геосоциального подхода к анализу цивилизационного развития мне пришлось ввести и определить несколько метафизических понятий: Место бытия, Земля, Почва, Дух Земли, Воля, Право народа, Топос Земли, Геософия народа, Большая земля (цивилизация), Землеустроение, Общее дело, Присвоение (имманенция), Освящение (трансценденция), Сбережение (экоденция), модель цивилизации (как топос Большой Земли), авангард цивилизации, державность и пр. С их помощью я и попытаюсь далее объяснить то, насколько неизбежным для России оказался путь становления политарных моделей цивилизационного развития, который привел к возникновению разного рода гибридов, и имелась ли у нее историческая альтернатива.

Геосоциальная локализация цивилизационного пространства России: становление политарной системы

Начнем с локализации. Географически Россия принадлежит материку Евразия и занимает ее северную часть от Балийской косы до мыса Дежнева (с Запада на Восток), от мыса Челюскина до оазиса Кушка Закаспийской губернии, а в наше время — до горы Базардюзю в Дагестане (с Севера на Юг). И в культурном плане она, находясь на перекрестке, испытывала влияние двух континентов — Европы и Азии. Их пересечение и составляло ее ареал — «живую территорию», организованную политически государством (Российской империей, СССР, а ныне — Российской Федерацией), населенную разными народами и оплодотворенную их культурами. Приращение земель и расширение России до пределов данного ареала — это сложный и драматичный путь ее становления как отдельной цивилизации, который еще не завершился до сих пор.

С точки зрения геосоциального подхода, цивилизационное пространство России составляют ее «внутренние» регионы, очерченные государственными

границами, и прилегающие к ним «внешние» регионы, составляющие вместе единый культурно-географический ареал. План цивилизационного местобытия России определяется особым расположением рек, морей и гор, всего ландшафта, а в экономико-географическом смысле — сосредоточением «зон развития» в крупных городах страны и недостаточным развитием промышленности, коммуникационных каналов в других регионах (путей сообщения, торговых путей и средств общения), что и обуславливало, в конечном счете, неравномерность развития регионов российской цивилизации.

На протяжении всей истории цивилизационное пространство России непрерывно расширялось. Ее местонахождение можно оценить не только в географических терминах, но и в показателях интенсивности социально-экономического развития отдельных регионов. Ведь расширение пространства не означало их равномерное освоение и развитие. Важной особенностью российской цивилизации является как раз централизация экономики и власти в отдельных регионах страны, сосредоточенных, как правило, вокруг столицы и крупных городов, что и обусловило, в конечном счете, стратегию экстенсивного социально-экономического развития нашей страны.

В дальнейшем цивилизационное пространство России претерпело в культурно-географическом плане множество изменений. Оно не только увеличилось в объеме, но и значительно приросло населением и городами. Вместе с тем неизменным спутником становления российской цивилизации оставалась централизация Земли и ее ресурсов, что не могло не сказаться на характере взаимоотношений государства и общества. Начиная с XVI в. в России складывается централизованное государство, а общество оказывается на втором плане.

Однако, чтобы понять, что же удерживало вместе народы России столь длительное время и позволяло ее рассматривать как становящуюся цивилизацию, обратимся к некоторым геосоциальным истокам. По словам Н. Я. Данилевского, этнографический период России, который можно условно считать подготовкой к цивилизационному строительству, был связан с переселением славянских племен и образованием очагов государственности, предшествует ее становлению в качестве единой цивилизации. Можно также полагать, что этап протоцивилизации охватывает примерно 600 лет (условно 862–1237 гг.), вплоть до окончания монголо-татарского ига и возникновения Московского княжества и Русского царства. Дальше российское общество проходит три стадии цивилизационного развития: период Русского царства (1547–1721), имперскую (1721–1917), советскую (1917–1991). Переход же к четвертой стадии пока не завершен. При этом каждая стадия формировала свою гибридную по сути разновидность державности.

На протяжении последнего тысячелетия история становления российской цивилизации неразрывно связана с укреплением политарной системы и, как следствие, с «огосударствлением» внешних регионов, их экстенсивным освоением и последующим преобразованием во внутренние регионы страны, которые

уже попадали в прямое подчинение централизованного государства. На всех этих стадиях в ней доминировали геосоциальные иерархи или сеньоры (монархи и вожди, духовные владыки, предводители высших сословий или партийные вожди). Они и составили вместе со своими местодержателями и местохранителями основу цивилизационного арьергарда, призванного в первую очередь обеспечивать безопасность внутренних регионов страны и не допустить смены плана местобытия России и перераспределения ресурсов Земли.

Возможно, поэтому Россия изначально формировалась как цивилизационное образование политарного типа или цивилизационный гибрид, который, хотя и не присваивал себе место бытия других цивилизаций, но все же подчинял внешние регионы и устанавливал над ними государственный контроль. И здесь нельзя не учитывать, что немалую роль в этом сыграли факторы централизации власти и имманенция власть имущих (прежде всего, их неистребимая жажда распоряжаться ресурсами Земли коренных народов), которые составляли в разные исторические эпохи примерно 1–2% от всего населения. Ведь уже в Древней Руси возникали институты господ (сеньората) и наместничества, которые продолжали укрепляться в последующие века. Наместниками в разное время именовали глав крупных регионов (например, генерал-губернаторов) или правителей окраинных земель русского (российского) государства, обладающих верховной властью в вверенном им регионе. Хотя наместники не владели Землей (формально она принадлежала монарху или государству), у них были все возможности ею распоряжаться и извлекать личную выгоду из своего положения. В большинстве случаев они становились и главными господами (сеньорами) на своих территориях.

Однако на одной лишь имманенции господ и их стремлении к обогащению нельзя было построить трансцендентную модель цивилизации, которая допускала бы мирное сотрудничество с другими народами. Для расширения пространства государственности России нужны были великие идеи и стратегия культурного освоения новых территорий. А это можно было сделать посредством гибкой организации управления внешними регионами. Большинство же царских и имперских местодержателей были к этому не готовы. И только благодаря великим подвижникам (землепроходцам, ученым мужам, купцам и пр.), которые и образовали первый цивилизационный авангард, Россия подарила миру привлекательные формы взаимовыгодного сотрудничества с коренными народами. Именно они первыми осознали, что с этими народами нужна была иная экономическая и культурная политика, и создавали очаги цивилизационного развития на дальних подступах России. Поэтому на какое-то время российской территорией считались даже Аляска и другие регионы Северной Америки. Позже к землепроходцам присоединялись переселенцы, осваивавшие отдельные районы Поволжья, Кавказа и Сибири. Так состав авангарда постепенно увеличивался.

Но авангард российской цивилизации, состоящий из «людей длинной воли» (термин Л. Н. Гумилева), значительно опережал в своей деятельности

темпы развития общества и внешнеполитические возможности арьергарда (по аналогии — людей «короткой воли»), принимающего решения исходя из сложившейся политический конъюнктуры. Поэтому «авангардисты» были вынуждены постепенно сдавать свои позиции под давлением геосоциальных иерархов, которые предпочли сохранить «синицу в руках» и тем самым потерять дальнейшие геосоциальные перспективы цивилизационного развития России. Так ее цивилизационное движение на Восток и в другие географические направления было приостановлено. Но оно не исчерпало свой план местобытия.

И все же Россия, несмотря на авторитарный уклон ее правителей, а также политическую и культурную отсталость цивилизационного арьергарда в целом, не только вела торговлю с коренными народами, но и продвигала свои ценности, создавая духовные (православные) центры и торговые представительства. Таков путь становления цивилизации трансцендентного типа. Не случайно Хантингтон называл Россию трансцендентной цивилизацией, имея в виду присущие ее представителям нерациональность в поведении и приоритетность у них мира идей над миром вещей [5, с. 812].

Нужно признать, что защита западных границ и «великий исход русских на Восток», в т. ч. освоение Сибири и Дальнего Востока, — не только результат деятельности авангарда, далеко опередившего свое время, но и во многом вынужденная политика властей. Именно такую политику Данилевский называл необходимой и справедливой обороной, а также «помощью изнемогавшему и погибавшему» [2]. То, что эти оборона и помощь иногда граничили с насилием и экспансией, можно списать на издержки колониальной политики.

Однако, то, что для цивилизационного авангарда России было территориями перспективного развития, для ее арьергарда часто становилось «буферными» зонами. Последние не видели другого пути защитить внутренние регионы цивилизации, которые подвергались систематическому нападению, и консервировали очаги развития во внешних регионах, превращая их в оборонительные рубежи. Поэтому трудно отрицать, что Русское государство, а впоследствии и Российская империя оказались в те времена не готовы к новой стратегии цивилизационного развития и избрали для себя путь территориального расширения и экстенсивного освоения земель, которые часто присоединялись «до востребования» и использовались в качестве военных плацдармов. До них не сразу «доходили руки» царских и императорских чиновников. Нечто подобное происходило, например, с казацкой вольницей (поселениями беглых крепостных крестьян), получившей распространение на окраинах Русского государства.

Так, перспективные очаги цивилизационного развития страны (Сибирь, Дальний Восток и др.), которые спонтанно возникали благодаря подвижническим усилиям «авангардистов», т. е. наиболее прогрессивных людей того времени, были заморожены на столетия. А начавшаяся в последующие века беспощадная эксплуатация природных ресурсов российского Востока только усугубила положение этих регионов и превратила их еще в большей мере в сы-

рьевые зоны с плохим транспортным сообщением. Достаточно вспомнить, что строительство Транссибирской магистрали официально завершилось в мае 1916 г., т. е. фактически накануне распада Российской империи.

Ведь, с точки зрения «арьергардистов» (прежде всего предводителей и их местохранителей), России нужно было продвигаться на Восток, чтобы в первую очередь обезопасить себя извне, а уже затем осваивать шаг за шагом новые земли, на которых еще не сложилась развитая государственность и царила феодальная междоусобица. Но даже они отдавали себе отчет в том, что объединить их можно было не только под началом сильной политической власти, продвигающей собственные интересы и проявляющей терпимое отношение к местным религиозным и иным культурным традициям, но и с целью дальнейшего экономического и культурного развития.

Вот что писал по этому поводу Н. Я. Данилевский:

> «На всем этом пространстве не было никакого сформированного политического тела, когда русский народ стал постепенно выходить из племенных форм быта и принимать государственный строй. Вся страна была или пустыней, или заселена полудикими финскими племенами и кочевниками; следовательно, ничто не препятствовало свободному расселению русского народа, продолжавшемуся почти во все первое тысячелетие его истории, при полном отсутствии исторических наций, которые надлежало бы разрушать и попирать ногами, чтобы занять их место. Никогда занятие народом предназначенного ему исторического поприща не стоило меньше крови и слез. Он терпел много неправд и утеснений от татар и поляков, шведов и меченосцев, но сам никого не утеснял, если не назовем утеснением отражения несправедливых нападений и притязаний. Воздвигнутое им государственное здание не основано на костях попранных народностей» [2, с. 41].

Конечно, такую политику можно условно назвать «мягкой колонизацией», которая осуществлялась посредством распространения политического влияния, экстенсивного освоения территорий и последующей интеграции культур. И все же, несмотря на препятствия и ограничения, налагаемые политарной системой, цивилизационный авангард России с самого начала своей деятельности стремился дойти до пределов культурно-географического ареала страны, объединившего в имперский период такие частные культурные ареалы или макрорегионы, как Север, Запад, Юг, Центр, Кавказ, Средняя Азия, Западная Сибирь, Восточная Сибирь и Дальний Восток. Так «авангардисты» понимали свою державную миссию. Ведь этого нельзя было совершить без чувства цивилизационного единства страны.

Всему этому в немалой степени способствовали и другие субъекты месторазвития (прежде всего русские промышленники и купцы), заинтересованные в освоении новых земель и расширении собственных владений. Им было из-

вестно, что Сибирь, как и Дальний Восток, богата землей, ископаемыми, лесом, пушниной и другими ресурсами. И это влекло не только царских посланников или путешественников, но и людей с предпринимательским складом характера. Вместе с тем Россия на государственном уровне обеспечивала этим регионам свое покровительство и военную защиту. Но многие века это не меняло их положение как сырьевых придатков страны.

И все же Россия хотя и медленно, но в целом не насильственно продвигала свою цивилизационную миссию на Восток, тогда как страны Запада совсем иначе осуществляли свое «цивилизационное влияние» в мире. Они избрали для себя путь насильственной колонизации. Им недостаточно было оказывать культурное влияние на внешние регионы. Западные колонизаторы занимались по сути дела ограблением коренных народов, используя в качестве главных средств воздействия насилие и поглощение. «Самый простейший способ этого распространения есть пересадка с одного места на другое посредством колонизации» [2, с. 149]. Так англичане, по словам Данилевского, вели захватнические войны и присвоили себе значительную часть Северной Америки, Австралию, а затем и Индию, действуя от имени так называемой общечеловеческой цивилизации и распространяя свое влияние преимущественно насильственным путем.

Однако, несмотря на гибкость и широту подходов русских землепроходцев (ведущей части авангарда) к освоению земель, не стоит переоценивать миротворческую роль России в целом. Конечно, ей как становящейся цивилизации политарного и трансцендентного типа свойственны в большей степени разумная оборона, мирное сотрудничество и культурная интеграция. И, возможно, она не строила завоевательные планы и не применяла столь жестокие методы, как западные колонизаторы, но при большом желании можно оспорить правомерность использования для характеристики колониальной политики России некоторых терминов («мягкая колонизация», «разумная оборона», «принуждение к миру» и пр.).

Следовательно, в результате освоения новых земель пространственная конфигурация (ареал) цивилизационного пространства России непрерывно менялась. И это зависело не только от присоединения территорий (бывших «внешних» регионов), но и от выхода отдельных («внутренних») регионов из состава Русского царства, Российской империи, а затем и из Советского Союза в результате произошедших геополитических катастроф (рубежные вехи — 1598–1613, 1917–1922, 1990-е гг.).

Именно эти вехи я и буду именовать далее цивилизационными кризисами, т. е. ситуациями, при которых государство оказывалось на грани существования и под воздействием внешних и внутренних факторов происходил вынужденный отказ общества от прежнего плана местобытия, а новый план не был сформирован. Еще одной причиной таких кризисов являлся отрыв геосоциальных иерархов (правителей и местодержателей) от жизни коренных народов и от самой Земли, которую они рассматривали прежде как источник обогащения и пополнения налогов, а не как предмет постоянной заботы.

И здесь приходится отдать должное нашим геополитическим противникам, которые, как и в прежние времена, не преминули воспользоваться последствиями цивилизационного кризиса в России конца 1980-х — 1990-х гг. и потерей ее прежнего политического влияния в мире. Так в очередной раз произошло столкновение с имперской по своей сути западной цивилизацией. Поэтому стало возможным и то, что бывшие внутренние регионы цивилизационного пространства России и СССР (Прибалтика, Украина, Республики Средней Азии и Закавказья) не просто оказались внешними, а попали в сферу влияния Запада, и прежде всего США. Их элиты избрали для себя прозападный путь развития и проявили желание присоединиться к Европейскому Союзу, НАТО и другим западным коалициям, чего нельзя сказать с полной уверенностью о народах этих стран.

Так, цивилизационное пространство России оказалось в очередной раз разорванным. Можно лишь надеяться, что тело цивилизации, сопряженное с когда-то сложившимся культурно-географическим ареалом, еще не разрушилось окончательно. И пока нас связывают с соседними народами культурные узы и мы общаемся с ними на русском языке, оно продолжает существовать. Так что борьба за влияние на нынешние внешние регионы российского цивилизационного пространства продолжается. И многое зависит не столько от эффективности внешней политики российского государства, сколько от создания и продвижения привлекательного плана местобытия и соответствующей ему цивилизационной модели.

А это означает, что политарные системы могут развиваться. Так, например, в советский период общество, оказавшись под угрозой уничтожения, смогло найти в себе внутренние резервы и создать мощную индустрию и мобилизационную экономику. Поскольку данное общество смогло соединить в себе политарные и народные начала, то его можно условно отнести к определенной разновидности цивилизационных гибридов (например, к государственному социализму). Несколько иной пример демонстрирует нам современный Китай, который показывает, что политарность может успешно сосуществовать с рыночной экономикой и корпоративной организацией общества. И это также следует рассматривать как своего рода цивилизационный гибрид (например, социал-капитализм), в котором авторитарный порядок, традиционно присущий Востоку, оказался совместимым с западными моделями экономического развития.

Нынешняя Россия пытается, хотя и не всегда успешно, защитить и укрепить свое цивилизационное пространство, но и ей не удается преодолеть политарность. А это затрудняет в свою очередь ее движение к новой (народно-державной) модели цивилизации. Современное общество в России остается по своей сути политарно-олигархическим: политарным — потому, что государственная власть в стране по-прежнему принадлежит высшей бюрократии, а олигархическим — поскольку большинство ресурсов общества контролируется олигархическими кланами и распределяется между ними. К этому комплексу

цивилизационной неполноценности России нужно добавить, как считают некоторые исследователи, этатизм и патернализм, выступающие культурными маркерами цивилизационной идентичности нынешнего поколения российских людей [3].

Таким образом, на протяжении многих веков Россия прошла уникальный путь цивилизационного развития: от протоцивилизации и Русского (Московского) царства к имперской и советской цивилизационным моделям, а затем — к современной (политарно-олигархической) модели. Но она так и не смогла стать цивилизацией для всех (прежде всего коренных) народов, продолжая зависеть от политарной системы, способной лишь породить цивилизационные гибриды, в которых державность замещалась внешним патриотизмом, а народность подменялась частно-корпоративными интересами господ-правителей. Такова геосоциальная цена, которую пришлось заплатить России за политарный вектор цивилизационного развития.

А это значит, что в России так и не сложилась «нормальная» цивилизация, т. е. система жизнеобеспечения и развития местобытия многонационального народа (Большая Земля), соответствующая критериям культурного родства (всеединства), комфортного и безопасного существования, природосообразности, способности к развитию (креативности) и свободы выбора, а также принципам народности и державности. Но сможет ли страна избавиться наконец от навязанной ей политарной системы и стать полноценной (например, державно-народной) цивилизацией?

Что же дальше? (вместо заключения)

Что же мешало России развернуть иную, не политарную модель цивилизации? Если ответить кратко, то это — чрезмерная централизация власти и неравномерное развитие регионов, авторитаризм государства и этатизм общества, неразвитость механизмов самоорганизации общества и местного самоуправления, отсутствие четкого плана местобытия, приоритет имманенции над трансценденцией. Но это тема отдельного исследования.

Сейчас же необходимо зафиксировать, что преодолеть корпоративные и авторитарно-бюрократические барьеры цивилизационного развития России, присущие политарной системе, можно лишь посредством продвижения другого плана местобытия. Опять же в идеале это мог бы быть план с державным и экологическим уклоном (державно-экологическая модель), но для ее реализации потребуются определенные условия, в т. ч. наличие субъектов, готовых к осуществлению социальных перемен [4]. Пока же приходится признать, что политарно-олигархическая система в России не исчерпала своих возможностей, а народ в настоящее время не располагает необходимой и достаточной Волей, т. е. ответственной решимостью к Общему делу (обустройству своей Большой Земли). Причины такого положения дел также заслуживают отдельного анализа.

А еще можно предположить, что ему (народу) недостает «людей длинной воли», которые смогли бы составить костяк нового цивилизационного авангарда, способного сплотить вокруг себя других представителей народа и повести их за собой. Ведь, по мнению уже упоминаемого мною Л. Н. Гумилева, они благодаря своей особой энергии становятся движущей силой больших перемен. Можно лишь уповать на то, что такие люди в ближайшее время или хотя бы в отдаленной перспективе появятся. Но сами по себе они, конечно, не придут, их нужно отобрать и подготовить к реализации цивилизационной миссии.

Однако на данном этапе исследования я могу лишь предложить примерный перечень концептуальных задач, которые можно возложить на новый цивилизационный авангард: (1) содействие в выработке представлений о плане местобытия, соответствующем Духу и Почве Большой Земли (российской цивилизации) и направленном на ее сбережение и развитие — *философы и другие гуманитарии*; (2) помощь в отборе и подготовке волевого центра авангарда — лидеров, способных реализовать данный план и связанную с ним программу устроения Большой Земли (*общественные эксперты, популяризаторы науки и преподаватели учебных заведений*); (3) идейное сопровождение и практическое участие на этапе смены системы устроения Земли (с политарно-олигархической на народно-товарищескую), в т. ч. продвижение народной и социальной демократии и создание институтов державного общества (*политики нового поколения*); (4) идейное сопровождение и практическое участие на этапе осуществления Общего дела — сбережения и обустройства цивилизации (*все заинтересованные участники цивилизационного строительства*).

Итак, ключевая проблема России, как и большинства состоявшихся (и не состоявшихся, становящихся) цивилизаций мира, заключается в том, чтобы, с одной стороны, окончательно решить Земельный вопрос и вернуть Землю, в т. ч. Большую, народу (народам), изжив окончательно институт господ (сеньоров), а с другой стороны, обеспечить торжество державности, народности и экологичности как руководящих принципов цивилизационного развития. А для этого нужно сформировать новый авангард, способный возглавить и завершить цивилизационное строительство в России на указанных выше или несколько иных основаниях.

Подведу теперь некоторые итоги.

1. Место бытия российской цивилизации — уникальный культурно-географический ареал, складывающийся на протяжении тысячелетия. Это ее Большая Земля, обладающая собственными Духом (миром идей) и Почвой (миром вещей), которые создают особую среду для существования многих поколений людей и в идеале должны соответствовать критериям культурного родства (духовного всеединства), комфортности и безопасности, природосообразности, креативности и свободы выбора. Право на Землю и Забота о ней составляют важнейшее предназначение коренных народов России. Но ее цивилизационное развитие пошло по пути утверждения политарной системы,

присвоившей место их бытия и подчинившей народное большинство корпоративному меньшинству.

2. Политарная модель цивилизационного развития в России складывается на пересечении Запада и Востока и путем расширения и освоения новых земель. Движение на Восток и освоение земель Средней Азии, Сибири и Дальнего Востока продиктовано исторической необходимостью укреплять свои рубежи и устанавливать справедливую защиту коренных народов, которые преимущественно сами и на добровольной основе входили в состав российской цивилизации (политика «мягкой» колонизации). Собирание земель происходило во многом благодаря миссионерской деятельности землепроходцев, целью которых было налаживание взаимовыгодных отношений с коренными народами и их развитие. Именно они воплощали в себе державность и выступали цивилизационным авангардом страны.

При этом на каждой исторической стадии России складывается своя модель политарной системы (московская, имперская и советская), которая сдерживала цивилизационное развитие общества, ослабляя державность и порождая разные гибридные формы цивилизационной модели.

3. Чтобы выйти из очередного цивилизационного кризиса и преодолеть «двойственность» и гибридность цивилизационной модели, России рано или поздно придется вырваться из тисков политарной системы и избавиться от извечной зависимости общества от корпоративно-бюрократического государства, а тем самым покончить раз и навсегда с последствиями «внутренней» колонизации (отчуждением права на Землю и других естественных прав народа).

Возможно, это сможет сделать новый цивилизационный авангард и предложат свой план местобытия, приближающийся к сути народной державности. Мы же, современники, должны успеть подготовить их к этой роли и позаботиться о передаче культурно-исторического опыта, без которого невозможен переход к иной, более жизнеспособной (например, державной) модели цивилизации. Ведь главный смысл державности как раз и состоит в деятельной ответственности за сохранение и развитие уникального культурно-географического ареала под названием «Россия».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М.: Издат. Группа «Альма Матер»; «Гаудеамус», 2023. 523 с.

2. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: РИПОЛ классик, 2024. 768 с.

3. *Лубский А. Н., Лубский Р. А.* Этатизм и патернализм как культурные маркеры цивилизационной идентичности в России // Гуманитарий Юга России. 2013. № 3. С. 90–103.

4. *Резник Ю. М.* Россия как державно-соборная цивилизация: системные барьеры и экологические перспективы становления (экофилософский подход) // Вопросы социальной теории. Т. 26. 2024. М.: АНО НИГО, 2024. С. 6–32.

5. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. 868 с.

REFERENCES

1. Braudel, F. *Grammatika tsivilizatsiy* [The Grammar of Civilizations]. Moscow, Alma Mater; Gaudeamus, 2023. 523 p. (In Russian).

2. Danilevskiy, N. Ya. *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow: RIPOL klassik, 2024. 768 p. (In Russian).

3. Lubskiy A. N., Lubskiy, R. A. *Etatizm i paternalizm kak kul'turnye markery tsivilizatsionnoy identichnosti v Rossii* [Statism and Paternalism as Cultural Markers of Civilizational Identity in Russia]. In: *Gumanitarii Yuga Rossii* [Humanitarian of the South of Russia], 2013, no. 3, pp. 90–103. (In Russian).

4. Reznik Yu. M. *Rossiya kak derzhavno-sobornaya tsivilizatsiya: sistemnye bar'ery i ekologicheskie perspektivy stanovleniya (ekofilosofskiy podkhod)* [Russia as a State-Sobornaya Civilization: Systemic Barriers and Ecological Prospects of Formation (Eco-Philosophical Approach)]. In: *Voprosy sotsial'noy teorii* [Questions of Social Theory], Moscow, ANO NIGO, 2024, vol. 26, pp. 6–32. (In Russian).

5. Huntington S. *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations]. Moscow, AST, 2003. 868 p. (In Russian).

УДК: 130.2
DOI: 10.25991/m4573-5329-2236-f

А. Я. Кожурин*

РУССКИЕ ПРЕДШЕСТВЕННИКИ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО: ИСТОКИ КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ТЕОРИИ**

Аннотация: *Современная борьба за утверждение многополярного мира требует подведения под нее теоретических оснований. Главной концепцией, которая выступает в качестве теоретической основы многополярного мира, является культурно-цивилизационная теория. Как известно, первый развернутый вариант данной теории был предложен Н. Я. Данилевским в «России и Европе». В статье рассматриваются его русские предшественники. Вслед за Г. В. Флоровским к ним можно отнести князя В. Ф. Одоевского («Русские ночи») и А. И. Герцена («Концы и начала»). Кроме того, автор статьи прибавляет к предшественникам Н. Я. Данилевского таких мыслителей, как М. П. Погодин и А. А. Григорьев. Показательно, что А. А. Григорьев, хотя и считается представителем «почвенничества», как и Н. Я. Данилевский, почему-то не нашел места в генеалогии, предложенной Г. В. Флоровским. В представленной статье мы постарались устранить этот досадный пробел.*

Abstract: *The current struggle for the establishment of a multipolar world requires a theoretical foundation. The main concept that serves as the theoretical basis for a multipolar world is the cultural and civilizational theory. As is well known, the first comprehensive version of this theory was proposed by N. Ya. Danilevsky in his work "Russia and Europe". This article explores his Russian predecessors. Following G. V. Florovsky,*

* Кожурин Антон Яковлевич — доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ankozhurin@yandex.ru

Anton Yakovlevich Kozhurin — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor, the Department of Philosophy at the Herzen Russian State Pedagogical University, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; ankozhurin@yandex.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–28–00533, https://rscf.ru/project/24–28–00533/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24–28–00533, https://rscf.ru/project/24–28–00533/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

they include Prince V. F. Odoevsky ("Russian Nights") and A. I. Herzen ("The Ends and Beginnings"). In addition, the author of the article adds such thinkers as M. P. Pogodin and A. A. Grigoriev to N. Ya. Danilevsky's predecessors. It is noteworthy that A. A. Grigoriev, although considered a representative of "pochvennichestvo", like N. Ya. Danilevsky, for some reason did not find a place in the genealogy proposed by G. V. Florovsky. In this article, we have attempted to fill this unfortunate gap.

Ключевые слова: *многополярный мир, культурно-цивилизационная теория, Н. Я. Данилевский, В. Ф. Одоевский, А. И. Герцен, М. П. Погодин, А. А. Григорьев, почвенничество, русская философская традиция.*

Keywords: *multipolar world, cultural and civilizational theory, N. Ya. Danilevsky, V. F. Odoevsky, A. I. Herzen, M. P. Pogodin, A. A. Grigoriev, pochvennichestvo, Russian philosophical tradition.*

В данной работе речь пойдет об идейных предшественниках Н. Я. Данилевского в деле обоснования культурно-цивилизационной теории. Л. Н. Гумилев писал, что в рамках европейской традиции можно выделить два основных подхода к пониманию исторического развития: всемирно-исторический и культурно-исторический [7, с. 150–151]. Корни культурно-исторической концепции, по мнению автора «Этногенеза и биосферы Земли», восходят к Геродоту, который в своей «Истории» противопоставил Европу и Азию как равноправные политико-культурные общности.

Главное отличие школы культурно-исторической от всемирно-исторической школы состоит в признании культурного многообразия. Данная школа бросала своеобразный вызов европоцентризму, который был господствующей установкой большинства философов и социологов XIX в. Можно утверждать, что культурно-цивилизационные концепции отстаивают идею многополярного мира. Одним из первых адептов интересующей нас концепции был И. Г. Гердер, который в «Идеях к философии истории человечества» стремился оценить вклад каждой культуры в развитие человеческого рода. Блестящее развитие культурно-цивилизационная теория получила уже в XX в. в трудах О. Шпенглера («Закат Европы»), А. Тойнби («Исследование истории») и С. Хантингтона («Столкновение цивилизаций»).

Переносясь на русскую почву, отметим, что интерес к исторической проблематике серьезно обозначился у нас во второй четверти XIX в. Этому способствовало соединение нескольких факторов. Во-первых, Отечественная война 1812 года, нашествие «двунадесяти языков», поставила во всей остроте проблему «Россия и Европа». Во-вторых, сказалось влияние романтизма, который помещал в центре своих теоретических интересов специфику национального бытия, акцентировал этнографические и фольклорные аспекты. Наконец, нельзя забывать и о том влиянии, которое на русское общество оказала «История государства Российского» Н. М. Карамзина. О впечатлении, произведенном «Историей», ярче всего говорят не оценки ученых и литературных критиков,

а реплика знаменитого авантюриста Ф. Толстого-Американца, который прочитав ее, воскликнул: «Оказывается, у меня есть Отечество!»*

Обращаясь к генезису культурно-цивилизационной концепции, отметим, что в России первой половины XIX столетия для ее формирования были серьезные основания. О русских предшественниках Н. Я. Данилевского мы и поведем речь. Г. В. Флоровский писал в статье «Евразийский соблазн» (1928):

> «Морфологическое понимание русской самобытности мы впервые, но с полной отчетливостью встречаем у кн. Вл. Одоевского. Народы и все человеческие общества в его представлении суть “живые организмы”, и организмы замкнутые и непроницаемые друг для друга. И каждый из них слагается по своему типу, и в нем проходит свою историческую судьбу, от младенчества до старческого конца. Из сочетания и смены таких разнообразных и неповторимых народных судеб слагается история человечества. <...> Исторические схемы Одоевского как бы продолжает Герцен. Но у Герцена они наполняются обильным фактическим содержанием, получают логический блеск и чекан. Смысл остается тот же. <...> В сущности, — это старая биологическая теория постоянства множественных видов, перенесенная в историческую область. *Так слагается теория культурно-исторических типов*. Странно сказать, но именно Герцена договаривает в своей книге Данилевский, и за скучноватым Данилевским — блестящий Леонтьев» [15, с. 329–330].

Оставим на совести выдающегося православного богослова замечание о «скучноватом Данилевском» и обратимся к авторам из этого списка, а также к некоторым из тех, кого в нем нет. Начинать, в принципе, можно с А. С. Пушкина, который высказывается в спорах с Н. А. Полевым — автором многотомной «Истории русского народа» (т. 1–6, 1829–1833), чья концепция опиралась на идейные схемы европейских авторов, и П. Я. Чаадаевым, предложившим пессимистическую трактовку отечественной истории в знаменитом «Философическом письме», опубликованном в 1836 г. Обращаясь к первому из названных авторов, А. С. Пушкин восклицал:

> «Поймите же и то, что Россия никогда ничего не имела общего с остальною Европою; что история ее требует другой мысли, другой формулы, как мысли и формулы, выведенные Гизотом из истории христианского Запада» [12, с. 100].

Мы, однако, первым в интересующем нас ряду назовем Михаила Петровича Погодина (1800–1875) — яркого представителя, наряду с С. П. Шевыревым

* Здесь необходимо заметить, что на протяжении всего XVIII в., а во многих интеллектуальных кругах и XIX столетия господствовала установка, что настоящая история России начинается лишь с реформ Петра I. Даже советская историография, которую принято упрекать в идеологической ангажированности, не доходила до подобных крайностей.

и Н. Г. Устряловым, концепции «официальной народности». М. П. Погодин был крупнейшим историком («О происхождении Руси», 1824; «Биография Н. М. Карамзина», 1866; «Древняя русская история до монгольского ига», 1872), издателем ряда исторических памятников, создателем «Древлехранилища» — выдающейся коллекции предметов старины. В своих исторических исследованиях он был принципиальным сторонником норманнской теории, которую отстаивал в полемике с такими оппонентами, как М. Т. Каченовский, Н. И. Костомаров и Д. И. Иловайский.

Оставил свой след Погодин и в истории русской литературы, став автором целой серии повестей, в которых был изображен быт разночинных слоев («Барская спесь», 1825; «Русая коса», 1827; «Адель», 1830), а также драматических произведений на исторические темы («Марфа, Посадница Новгородская», 1830; «Петр I», 1873). Наконец, он был автором аналитических заметок, к которым внимательно относились русские императоры — Николай I и Александр II. Показательно, что А. А. Григорьев относил их, наряду с религиозно-философскими сочинениями И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, к лучшему, что было создано русской мыслью [5, с. 420]. Представляется закономерным, что самый основательный труд по истории русской культуры XIX в. был посвящен именно Погодину. Речь идет о двадцатидвухтомном творении Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина», которое В. В. Розанов назвал «Культурной хроникой русского общества и литературы за XIX век».

Перу Погодина принадлежала концептуальная статья «Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала» (1845). В ней он проводит типологический анализ западной истории и истории России, в определенных чертах намечающий будущие построения Данилевского и других представителей культурно-цивилизационной теории. Свою концепцию Погодин выстраивал, имея в виду новейшие исследования западных историков. Речь в первую очередь идет о французских историках эпохи Реставрации (О. Тьерри, Ф. Гизо и др.).

Именно это направление сделало упор на классовой борьбе как основе социально-исторического развития Западной Европы. Истоки борьбы они видели в завоевании большинства европейских государств германскими племенами (франками, вест- и остготами, лангобардами и т. д.) в эпоху крушения Римской империи. Позднее тема классовой борьбы будет подхвачена К. Марксом и получит фундаментальное развитие в его материалистическом понимании истории (см. работы Г. В. Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», 1894 и «Огюстен Тьерри и материалистическое понимание истории», 1895).

В отличие от Н. А. Полевого, Погодин не стал механически переносить теоретические разработки западных авторов на материал русской истории. Отсюда — его приверженность норманнской теории. Эту теорию он понимал не как завоевание славян варягами, как интерпретировал ее Н. А. Полевой

(«феодализм норманнский»), но как добровольное приглашение последних «на княжение». Соответственно, не было озлобления, славянские земли не рассматривались как завоевание («добыча»). Сравнивая Салические законы с «Русской правдой», историк делает вывод: «В основание государства у нас была положена любовь, а на Западе ненависть» [11, с. 162]. Показательно, что принципиальными приверженцами норманнской теории были также славянофилы и Н. Я. Данилевский. Всем им важно было показать принципиальную разницу между формированием государственности в Европе и в России.

Необходимо заметить, что в интересующей нас статье Погодин касается целого ряда аспектов, характерных для русской консервативной мысли XIX столетия, но также предвосхищающих теоретические построения XX в. Так, наряду с историческими (фактическими) отличиями, автор статьи выделял еще два рода отличий между Россией и Европой. Во-первых, физические, к которым он относил «пространство, народочислие, населенность, почву, климат, положение, систему рек». Как нетрудно убедиться, здесь мы видим своеобразный «задаток» будущему евразийству. Во-вторых, указывал Погодин, необходимо иметь в виду и нравственные отличия — «народный характер, религию, образование» [11, с. 162].

Проанализировав эти различия, автор «Параллели русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала» делает вывод, который в известной степени подготавливает принципиальные положения концепции Н. Я. Данилевского. Вот как он звучит:

> «Эти различия развивались впоследствии и представили из Русской Истории, при общем (родовом) ее подобии, при единстве цели, совершенную противоположность с Историей Западных государств, что касается до ее путей, средств, обстоятельств, формы происшествий, — противоположность, которую представляет наша жизнь, и теперь, несмотря на все усилия, преобразования, перевороты, время...» [11, с. 166].

Еще одним из предшественников автора «России и Европы» следует признать князя Владимира Федоровича Одоевского (1804–1869) — выдающегося писателя и мыслителя, одного из основателей «Общества любомудрия». Он был хорошо знаком с Погодиным, который регулярно посещал собрания любомудров. Подобно большинству русских романтиков, князь В. Ф. Одоевский испытал сильное влияние философии Шеллинга и органической концепции, выросшей из его идей [3, с. 17]. Немало внимания мыслитель уделил эстетической проблематике, причем искусство в его произведениях рассматривалось в тесной связи с естествознанием.

Центральным произведением князя В. Ф. Одоевского следует считать «Русские ночи» (1844) — уникальный философский роман в повестях. Характеризуя специфику произведения, Ю. В. Манн указывал:

> «Сложность “Русских ночей” в том, что на антиромантическое движение времени Одоевский реагировал в романтических формах, перестраивая их и находя в них новые возможности. Внутренним стимулом этой перестройки было философское задание. Отсюда расширение романтического универсализма до философского» [9, с. 146].

В «Русских ночах» мы сталкиваемся с некоторыми темами и понятиями, которые будет использовать Данилевский. Причем как в позитивном, так и в негативном аспектах.

Роман Одоевского выстроен в форме беседы между четырьмя персонажами — двумя прагматиками, философом-шеллингианцем и «русским Фаустом». В «Русских ночах» мы обнаруживаем повести-антиутопии «Последнее самоубийство» и «Город без имени», в которых автор выступает с опровержением демографической концепции Т. Р. Мальтуса, которую он назвал «последнею нелепостью в человечестве» [10, с. 22], а также с критикой утилитаризма И. Бентама. Напомним, что в работах Данилевского («Россия и Европа», «Дарвинизм») эти авторы, наряду с Т. Гоббсом. А. Смитом и Ч. Дарвином, выступали в качестве ярких выразителей английского способа видения мира.

В «Русских ночах» проводилась органицистская концепция, своеобразное сближение общественного организма и отдельного организма.

> «Эти организмы, — был уверен автор, — управляются одними и теми же естественными законами, коих развитие простирается от простейшего атома до самой сложной человеческой мысли и самого сложного общественного сопряжения» [10, с. 243].

Это относится и к народам: «Каждый народ есть организм, состоящий из элементов, выработанных веками многоразличными соединениями людей, их жизнью». При этом, предвосхищая важнейшее положение культурно-цивилизационной концепции, он указывал, что «часто стихии народного организма столь отдалены от стихий другого, что один народ не имеет начал жизни другого. Все, что в одном организме способствует его жизни, то умерщвляет ее в другом» [10, с. 243–244][*].

В эпилоге «Русских ночей» говорится о кризисе Запада в трех важнейших областях — науке, искусстве и религии. Надежду на спасение и грядущее обновление человечества Одоевский связывал с Россией. Дав яркую картину разложения Европы, он писал, что «мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа...» [10, с. 148].

[*] В этой связи вспомним третий закон, который формулирует в «России и Европе» Н. Я. Данилевский: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа». [8, с. 77].

Завершая разбор идей князя В. Ф. Одоевского, обратим внимание на некоторые черты, буквально предвосхищающие пассажи Данилевского о враждебности Запада славянскому миру. Он указывал, что «западные писатели пишут историю человечества, но понимают под этим словом лишь то, что вокруг них, забывая иногда о безделице: например, о девятой части земного шара и о сотне миллионов людей; когда же доходят до славянского мира, то готовы доказать, что он не существует, ибо он не подходит под ту форму, которая образовалась из западных элементов» [10, с. 180]. И далее:

> «Чует Запад приближение славянского духа, пугается его. Как наши предки пугались Запада. Неохотно замкнутый организм принимает в себя чуждые ему стихии, хотя они бы должны были поддержать бытие его, — а между тем он тянется к ним невольно и бессознательно, как растение к солнцу» [10, с. 181].

Еще большее предвосхищение концепции, развитой в «России и Европе» мы обнаруживаем в поздних произведениях Александра Ивановича Герцена (1812–1870). Достаточно обратиться к его циклу «Концы и начала» (1862–1863), чтобы убедиться в этом. Интересующий нас цикл первоначально публиковался в «Колоколе», а затем при жизни автора несколько раз выходил отдельным изданием, в том числе и в переводе на французский язык. В основе замысла цикла лежали споры А. И. Герцена с И. С. Тургеневым, когда-то единомышленниками по западническому кружку, о путях развития России. Принимаясь за чтение «Концов и начал», И. С. Тургенев не подозревал, что произведение обращено к нему. В дальнейшем он начал готовить ответ, но так его и не опубликовал (часть материалов, впрочем, были использованы писателем в романе «Дым»).

Для начала необходимо коснуться генезиса концепции Герцена. В статье «Искания молодого Герцена» (1929) Флоровский писал о сильном шеллингианском влиянии на творчество будущего автора «Концов и начал». Как известно, молодого Герцена живо интересовали проблемы натурфилософии и методологии научного познания. Пристальное внимание к шеллингианской традиции здесь было закономерно. Скорее всего, указывал исследователь, данное влияние шло не столько от самого Шеллинга, сколько от лекций М. Г. Павлова и чтения работ В. Кузена. Французский философ был весьма популярен в России того времени (вспомним, например, о его влиянии на Н. А. Полевого). Большое значение шеллингианская традиция имела и для формирования теоретических установок ближайшего друга и единомышленника Герцена — Н. П. Огарева.

В целом установки молодого Герцена вполне вписываются в романтическую традицию. Как указывал Флоровский:

> «В области религиозного чувства и религиозного умозрения романтизмом было осуществлено то, что в философии нового времени связано

с именем Шеллинга, — *открытие природы*, открытие и утверждение ее существенной подлинности» [15, с. 397–398].

Религиозное восприятие природы — существенная составная часть романтизма, но дальше он не шел.

> «Этим исчерпывалась романтическая религиозность вообще, — религиозность заступала место религии. Это была религия в пределах одного только мира, — откровение Божественного, а не Бога. Все божественно в мире, но за пределами мира нет ничего» [15, с. 401].

В дальнейшем романтизм Герценом был оставлен, но к признанию трансцендентного он так и не пришел.

Уже в 1840е годы Герцен сближается с представителями кружка Н. В. Станкевича и становится видным западником, участвует в идейных схватках с представителями славянофильства. В итоге Герцен оказался создателем концепции «русского социализма». Переломным моментом в его жизни стала эмиграция — в 1847 г. он вместе с семьей выехал за границу. В 1848 г. А. И. Герцен стал свидетелем революционных событий во Франции, особенно гнетущее впечатление произвела на него расправа с восставшими рабочими в Париже. Все это привело его к разочарованию в европейской цивилизации и попыткам найти ей альтернативу. Идейные метания Герцена того времени запечатлены в его работе «Письма из Франции и Италии» (1847–1852, целиком опубликованы в 1855 г.). Так начала формироваться концепция «русского социализма», которая обретет множество последователей в отечественной революционно-демократической и народнической мысли.

Разрыв с западническими иллюзиями явственно прослеживается в книге «С того берега» (1847–1850). Любопытно, что ее первое отдельное издание увидело свет на немецком языке в 1850 г. («*Vom anderen Ufer*»), а на русском книга появилась лишь пять лет спустя. В этой работе мы уже можем обнаружить стремление к утверждению самодостаточности каждой отдельной личности и каждой исторической эпохи. Отсюда — отказ от признания строгой детерминации в истории и природе, своеобразная установка на импровизацию, даже критическое отношение к любым «жестким» доктринам (полемика с М. А. Бакуниным и Н. П. Огаревым в последние годы жизни). Ярким примером подобного подхода, своеобразной лабораторией мысли Герцена, выступает цикл «Концы и начала».

Будучи внешним наблюдателем, Герцен имел свои преимущества в понимании социально-политических процессов на Западе. Фиксируя свою позицию, он писал:

> «Мне же особенно посчастливилось, — место в анатомическом театре досталось славное и возле самой клиники; не стоило смотреть в атлас,

ни ходить на лекции парламентской терапии и метафизической патологии; болезнь, смерть и разложение совершались перед глазами» [4, с. 481].

Речь, конечно, идет об отношении автора «Концов и начал» к происходящему на современном ему Западе.

При этом у Герцена мы видим постоянные аналогии между биологическим и историческим мирами, что заставляет вспомнить его установки периода увлечения натурфилософской тематикой. Излишне говорить, что сближение природной и социально-исторической реальности будет характерно для культурно-цивилизационной теории, — достаточно вспомнить работы К. Н. Леонтьева или О. Шпенглера. Впрочем, данные аналогии мы встретим также и в книге Данилевского.

«Я воображаю, что кое-что подобное было в развитии животных — складывавшийся вид, порываясь свыше сил, отставая ниже возможностей, мало-помалу уравновешивался, умерялся, терял анатомические эксцентричности и физиологические необузданности, приобретая зато плодовитость и начиная из рода в род, из века в век повторять, по образцу и подобию первого остепенившегося праотца, свой обозначенный вид и свою индивидуальность» [4, с. 489].

Соответственно, там, где сложился вид, история прекращается.

«Моллюск не домогается сделаться раком, рак — форелью, Голландия — Швецией... если б можно было предположить животные идеалы, то идея рака был бы тоже рак, но с более совершенным организмом. Чем ближе страна к своему окончательному состоянию, тем больше она считает себя средоточием просвещения и всех совершенств, как Китай, стоящий без соперников, как Англия и Франция, не сомневающиеся в своем антагонизме, в своем соревновании, в своей взаимной ненависти, что они передовые страны мира. Пока одни успокаиваются на достигнутом, развитие продолжается в несложившихся видах возле, около *готового*, совершившего свой цикл вида» [4, с. 490].

Тема взаимосвязи природы и истории, столь значимая для ряда представителей культурно-цивилизационной концепции, настойчиво звучит и в цикле Герцена. В одном из отрывков «Концов и начал» опять-таки звучат мотивы, напоминающие третий закон Данилевского:

«В каждой формации, в образовании каждого вида развитие идет на тех началах, с которыми определилось зачатие. Оно укрепляется, обособляется, получает больше или меньше безвозвратный характер от взаимного действия развивающихся начал и среды. Новые элементы могут превзойти, новые условия могут изменить направление, могут остановить начатое и за-

менить его совсем иным; но определившееся развитие, если оно не утратит своей индивидуальности, если оно продолжится, пойдет далее непременно с своей *особенностью,* развивая свою *односторонность* и односторонность своей среды, т. е. свой *частный случай*» [4, с. 507].

Герцену очевидно, что «западный мир доразвился до каких-то границ... и в последний час у него недостает духу ни перейти их, ни довольствоваться приобретенным» [4, с. 509]. Здесь уже можно обнаружить и предчувствие пятого закона исторического развития, сформулированного в «России и Европе»*. Отсюда — сомнение Герцена в способности Европы выйти за рамки мещанской цивилизации, которая торжествует в XIX столетии. Для автора «Концов и начал», как впоследствии и для К. Н. Леонтьева («Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения»), данное обстоятельство представляется очевидным.

Кто же, по мнению Герцена, способен на реальное историческое развитие? Вот здесь-то и появляется Россия и русский народ. Автор «Концов и начал» прекрасно отдает отчет, что русские — не европейцы.

> «В нашем отношении к европейцам, при всем несходстве, которое я очень хорошо знаю, есть сходные черты с отношением германцев к римлянам. Несмотря на нашу наружность, мы все же варвары. Наша цивилизация накожна, разврат груб, из-под пудры колет щетина, из-под белил пробивается загар. У нас бездна лукавства диких и уклончивости рабов. Мы готовы дать плюху без разбора и повалиться в ноги без вины, но... но я упорно повторяю — мы отстали в разъедающей, наследственно зараженной тонкости западного растления» [4, с. 503].

Характеризуя специфику России, Герцен указывал:

> «Народ русский, широко раскинувшийся *между* Европой и Азией, принадлежащий каким-то двоюродным братом к общей семье народов европейских, он не принимал почти никакого участия в семейной хронике Запада. Сложившийся туго и поздно, он должен внести или свою полную неспособность к развитию или развить что-нибудь свое под влиянием былого и заимствованного, соседнего примера и своего угла отражения» [4, с. 533].

Для бывшего западника очевидны принципиальные отличия России и Европы, невозможность реализовать на нашей почве институты западной цивилизации.

* «Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения — относительно короток и истощает раз [и] навсегда их жизненную силу» [8, с. 78].

Подчас у Герцена мы слышим ноты даже не Данилевского, но Леонтьева. Не случайно тот был неравнодушен к творчеству автора «Концов и начал».

> «До нашего времени Россия ничего не развила своего, но кое-что сохранила; она, как поток, отражала верхним слоем теснившие ее берега, отражала их верно, но поверхностно. Влияние византийское, может, было самое глубокое; остальное шло по-петровски — брилась борода, стриглись волосы, резались полы кафтана; народ молчал, уступал, меньшинство переряжалось, служило, а государство, которому дали общий европейский чертеж, — росло, росло... Это обыкновенная история ребячества. Оно окончилось» [4, с. 533–534].

Речь здесь не только о «византизме», хотя его упоминание показательно, но и о необходимости самостоятельного творчества, которое вдохновляло и в то же время тревожило Леонтьева. Тревожило в том аспекте, что его не будет, если русские продолжат подражание Европе.

Необходимо отметить любопытное совпадение. В 1870 г. в журнале «Заря», в котором увидела свет «Россия и Европа», начинается публикация серии статей Н. Н. Страхова «Литературная деятельность Герцена», в которой была дана оригинальная трактовка жизни и творчества знаменитого писателя. Позднее эти статьи вошли в сборник работ Страхова «Борьба с Западом в нашей литературе», выдержавшим несколько изданий. В этих статьях автор делал упор на разочаровании Герцена в духовно-нравственных основах западной цивилизации. Как отмечал Б. П. Балуев,

> «...можно высказать предположение, что Н. Н. Страхов неспроста свои статьи о Герцене опубликовал сразу вслед за публикацией книги Данилевского на страницах этого же журнала. Быть может, он хотел показать читателям, особенно критикам западнического лагеря, что единомышленником Данилевского по многим пунктам, находясь вдали от Родины, выступал и их кумир, о чем они, может быть, уже знали, но умалчивали» [1, с. 213].

Отметим и еще одно фактическое упущение в списке, предложенном Флоровским. Как нам представляется, в приведенном отрывке явно не хватает Аполлона Александровича Григорьева (1822–1864), чья «органическая критика» также подготавливала интеллектуальное пространство для возникновения теории культурно-исторических типов. В молодости А. А. Григорьев испытал самые разные влияния. Это были идеи представителей «официальной народности» (М. П. Погодин, С. П. Шевырев), французского утопического социализма (Ш. Фурье, Ж. Санд), масонства и христианства. Самым сильным увлечением будущего критика стала философия Шеллинга, которого он называл «великим поэтом-философом» [5, с. 173].

Основная сфера творчества А. А. Григорьева — литературная критика, но в его работах можно обнаружить и соображения философско-исторического характера. Его важнейшими принципами стали критика чисто «теоретических» воззрений и своеобразно понятый историзм. В статье «Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства» (1858) он писал:

> «Верить в историю — значит верить в вечную и непеременную правду. Те, которые верят в произвольно принятую теорию, — не способны ради правды отрешаться от своих личных, узких идеалов. Теория знает и видит только себя, помнит только то, что она по своему убеждению делала хорошего, всякие возражения зовет ограниченностью, всякое противодействие ее противоестественным прихотям — обскурантизмом» [5, с. 31].

Подобно автору «России и Европы», Григорьева причисляют к поздним славянофилам или почвенникам. Здесь необходимо сделать некоторое разъяснение. Еще со времен «молодой редакции» «Москвитянина» (первая половина 1850-х гг.) критик стремился преодолеть традиционные разделения. Тогда это было разделение славянофилов и западников. Р. Виттакер отмечает:

> «Молодые сотрудники “Москвитянина” были ярыми русофилами. <...> Однако, разделяя романтическое русофильство, молодые писатели отнюдь не были просто младшей порослью славянофильской партии. Как и славянофилы, они употребляли термин “народность”, но понимали под ним нечто иное: народ, чей характер и нравы они подымали на щит, представлял собою городское, а не сельское население» [2, с. 140—141].

Справедливости ради, необходимо заметить, что термин «народность» входил в идейный арсенал не только славянофилов, но и практически всех идейных течений того времени. Свою трактовку народности предлагали и представители концепции «официальной народности», и западники, и, конечно, славянофилы.

Подобная установка характерна для Григорьева и во время сотрудничества с журналом братьев Достоевских «Время» (1861—1863 гг.). Тем более что сами издатели журнала, М. М. и Ф. М. Достоевские, стремилось преодолеть односторонность основных идейных течений России того времени, выработать синтетическое направление общественной мысли. Другое дело, что Григорьев с его неуемностью в личной жизни, да и мысли постоянно выходил за всякие границы, нарушал все писаные и неписаные правила. Это было неотъемлемой чертой личности и творчества великого критика.

Для Григорьева, как и для его единомышленников (Н. Н. Страхова, Н. Я. Данилевского), была характерна установка на выявление органических аспектов мира. «Жизнь» в рамках этой установки ставилась выше теории. Отсюда следовала высокая оценка историзма, разрушившего условный, ра-

ционалистический идеал, который доминировал в эпоху Просвещения. При этом мыслитель предостерегает от «слепого историзма», призывая критику быть столь же органической, как и само искусство, не принимать жизнь как явление за норму искусства. В этом аспекте программа «натуральной школы» была не более убедительна, чем теории классицизма.

Вот какой фрагмент мы обнаруживаем в первой статье из цикла «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина» (1859):

> «Живое создание не укладывается в тесные рамки, назначаемые принципами, — как и жизнь сама в них не укладывается. Жизнь весьма часто иронически смеется над самыми верными принципами, которыми хотят ее определить. Вдруг порою покажет она нежданно-негаданно такие силы, которые способны создавать новые миры, когда вы думаете, что совершенно вызнали ее ход, что проникли ее тайную думу, — когда вы уверены, что она вот так и будет двигаться по предузнанному вами направлению» [5, с. 74].

Один из часто используемых Григорьевым образов — «нож теории» (ср. с образом «самодвижущегося ножа разума» в статьях И. В. Киреевского). Теории выдающийся критик противопоставлял бессознательное творчество в различных его аспектах — от высших проявлений искусства (литературы, музыка, живопись) до бытовых аспектов нашей жизни. В данной статье мы остановимся на одном аспекте идейного наследия Григорьева, позволяющем лучше понять преломление принципа историзма в творчестве выдающегося русского критика.

Обосновывая свою точку зрения на исторический процесс, Григорьев опирался на Шеллинга, а также на славянофильское учение о самобытном развитии России. Он видел глубокое различие между европейской и русской цивилизациями. В этом аспекте критик предвосхищал будущие построения автора «России и Европы». Достаточно привести несколько цитат из этих работ, чтобы убедиться в типологической близости воззрений Григорьева и Данилевского. Вот одна из них, заимствованная из статьи «Несколько слов о законах и терминах органической критики» (1859):

> «Что собирательного лица, называемого человечеством, как лица не существует, а существуют народности, расы, семьи, типы, индивидуумы с особенными отливами, что типическая жизнь этих отливов необыкновенно крепка, что они не стираемы — это покамест факт несомненный» [6, с. 126–127].

В других местах выдающийся критик использует такие понятия, как «народные организм», «народный тип», которые выступают в качестве основных двигателей исторической жизни. Основными понятиями в этой системе координат оказываются «эпохи» — «организмы во времени» и «народы», которые Григорьев интерпретирует как «организмы в пространстве». В истории дей-

ствуют «народные организмы», которые самодостаточны и независимы друг от друга. Каждый из них, хотя и восходит к единому человеческому роду, живет по своим законам, вносит нечто оригинальное в мировую жизнь. Конечно, эти мысли не получили у самого Григорьева строгого и завершенного развития, но многие из этих положений получат теоретическое обоснование в «России и Европе». Впрочем, они были ровесниками — так что речь идет не столько о влиянии одного на другого, сколько о созвучии идей.

Показательно, что летом 1858 года, находясь в Италии, Григорьев собирался посетить Лондон — для встречи с Герценом. Это было время наибольшего влияния лондонского изгнанника на русское общество. Кто только не побывал у него в гостях. Любопытно, что в герценовских изданиях было опубликовано два стихотворения Григорьева. Поездка в Лондон не состоялась, но интерес к личности и творчеству Герцена остался. Интерес этот, впрочем, носил амбивалентный характер — наряду с уважением, он содержал и резко негативное отношение к атеизму Герцена.

Можно констатировать, что культурно-цивилизационная теория имела в России первой половины XIX столетия весьма основательные корни. Этому способствовал ряд специфических черт отечественной интеллектуальной традиции. Во-первых, органицистский подход, характерный для русской философской мысли XIX–XX столетий. Во-вторых, вытекающее из него стремление к синтезу природной и социальной сфер, которое характерно для большинства течений русской философии — от любомудров 1820-х годов до советского марксизма. Наконец, понимание принципиального различия между историческими путями Запада и России, которое продумывалось многими деятелями нашей культуры, начиная с А. С. Пушкина.

Мы рассмотрели концепции лишь нескольких авторов, принадлежавших к разным направлениям отечественной социально-философской мысли. Погодин был ярким выразителем концепции «официальной народности», Одоевский — крупнейшим представителем русского романтизма, Герцен — видным западником, а позднее создателем концепции «русского социализма», наконец, Григорьев — «почвенником». Тем не менее каждый из них внес свой вклад в подготовку идейных оснований для возникновения культурно-цивилизационной теории.

Любопытно, что в самом тексте «России и Европы» из этих авторов встречается только имя М. П. Погодина как видного деятеля панславистского движения. Творчество князя В. Ф. Одоевского ко времени написания труда Н. Я. Данилевского представлялось уже пройденным этапом русской культуры. А. И. Герцен и А. А. Григорьев были, используя выражение В. В. Розанова, «литературными изгнанниками». Первый из них — по политическим мотивам, особенно после его поддержки польского восстания 1863–1864 гг., которая положила конец длительному воздействию лондонского изгнанника на русскую публику. Второй был гоним судьбой, и вряд ли его несобранное идейное наследие было хорошо известно автору «России и Европы».

Мы сознательно не стали привлекать к анализу авторов, чье влияние на формирование концепции Данилевского лежит на поверхности. Речь, конечно, идет о славянофилах. Показательно, что в качестве эпиграфов к пяти из семнадцати глав «России и Европы» (гл. V, VII, VIII, XI, XII) он выбрал строки из стихотворений А. С. Хомякова. Весьма авторитетны для Данилевского, который всегда интересовался теологией, были и богословские сочинения вождя славянофилов (особенно брошюры «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», на которые он ссылается в «России и Европе»). Уже в 1904 г. Н. М. Соколов указывал, что «если бы не было Хомякова, не было бы и Данилевского или Данилевскому пришлось бы самому поднимать девственную почву нетронутой нивы» [14, с. 147]. В целом тема «Данилевский и славянофилы» очень сложная, требует особого рассмотрения — здесь мы ей заниматься не будем*.

Таким образом, следует констатировать, что о прямом влиянии рассмотренных нами авторов на Н. Я. Данилевского говорить не приходиться. Тем не менее творчество этих мыслителей, а, как мы только что заметили, предложенный список можно было бы и расширить, не прошло бесследно. Ими предлагались идеи, которые, попав в поле общественного внимания, создавали интеллектуальную атмосферу, которая благоприятствовала созданию великого труда. Автор «России и Европы» смог объединить их в целостную концепцию, которая и стала началом формирования культурно-цивилизационной теории.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Балуев Б. П.* Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь: Издательский дом «Булат», 2001. 416 с.

2. *Виттакер Р.* Последний русский романтик: Аполлон Григорьев (1822–1864 гг.). М.: Common place, 2020. 672 с.

3. *Галактионов А. А., Никандров П. Ф.* Русская философия IX–XIX вв. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. 744 с.

4. *Герцен А. И.* Концы и начала // Герцен А. И. Сочинения: в 9-ти т. Т. 7. М.: ГИХЛ, 1958. С. 461–535.

5. *Григорьев А. А.* Сочинения: в 2-х т. Т. 2. М.: Художественная литература, 1990. 510 с.

6. *Григорьев А. А.* Эстетика и критика. М.: Искусство, 1980. 496 с.

7. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли. Л.: Гидрометеоиздат, 1990. 528 с.

8. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета; Изд-во «Глагол», 1995. 552 с.

9. *Манн Ю. В.* Русская философская эстетика. М.: Искусство, 1969. 304 с.

* Позволим себе лишь привести характеристику, данную В. В. Розановым в статье «Поздние фазы славянофильства» (1895): «Теория культурно-исторических типов, предложенная Н. Я. Данилевским, вовсе не есть завершение славянофильской теории, не есть ее высшая фаза, как это утверждают почти все ее критики и последователи. Гораздо правильнее ее можно определить как скорлупу, которая замкнула в себе нежное и хрупкое содержание, выработанное первыми славянофилами и после никем не поправленное, никем не разрешенное» [13, с. 246].

10. *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 320 с.

11. *Погодин М. П.* Параллель русской истории с историей западных европейских государств, относительно начала // Консерватизм: *pro et contra*, антология / Сост., вступ. статья, коммент. А. Я. Кожурина; ред., предисл. А. А. Синицына. СПб.: РХГА, 2016. С. 153–166.

12. *Пушкин А. С.* Второй том «Истории русского народа» Полевого // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10-ти т. Изд. 4-е. Т. 7. Критика и публицистика. Л.: Наука, 1978. С. 97–100.

13. *Розанов В. В.* Поздние фазы славянофильства // Розанов В. В. Собрание сочинений: в 30-ти т. Т. 7. Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. Лит. очерки. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1996. С. 246–261.

14. *Соколов Н. М.* А. С. Хомяков и Н. Я. Данилевский // Русский вестник. 1904. № 7. С. 137–193.

15. *Флоровский Г.* Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. 432 с.

REFERENCES

1. Baluev, B. P. *Spory o sud'bakh Rossii: N. Ya. Danilevskiy i ego kniga "Rossiya i Evropa"* [Debates on the Fates of Russia: N. Ya. Danilevsky and His Book "Russia and Europe"]. Tver', Izd-vo dom "Bulat", 2001. 416 p. (In Russian).

2. Vittaker, R. *Posledniy russkiy romantik: Apollon Grigoryev (1822–1864 gg.)* [The Last Russian Romantic: Apollon Grigoryev (1822–1864)]. Moskow, Common place, 2020. 672 p. (In Russian).

3. Galaktionov, A. A., Nikandrov, P. F. *Russkaya filosofiya IX–XIX vv. 2-e izd., ispr. i dop.* [Russian Philosophy of the 9th-19th Centuries. 2nd ed., revised and enlarged]. Leningrad, Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1989. 744 p. (In Russian).

4. Herzen, A. I. *Kontsy i nachala* [Ends and Beginnings]. In: Herzen A. I. *Sochineniya. V 9-ti tomach. Tom 7* [Works. 9 vols. Vol. 7]. Moskow, GIKhL, 1958, pp. 461–535. (In Russian).

5. Grigoryev, A. A. *Sochineniya. V 2-kh tomach. Tom 2* [Works. 2 vols. Vol. 2]. Moskow, Khudozhestvennaya literatura, 1990. 510 p. (In Russian).

6. Grigoryev, A. A. *Estetika i kritika* [Aesthetics and Criticism]. Moskow, Iskusstvo, 1980. 496 p. (In Russian).

7. Gumilev, L. N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the Biosphere of the Earth]. Leningrad, Gidrometeoizdat, 1990. 528 p. (In Russian).

8. Danilevskiy, N. Ya. *Rossiya i Evropa: Vzglyad na kul'turnye i politicheskie otnosheniya Slavyanskogo mira k Germano-Romanskomu* [Russia and Europe: A View on the Cultural and Political Relations of the Slavic World to the Germanic-Romance World]. Saint Petersburg, Izd-vo Sankt-Peterburgskogo universiteta; Izd-vo «Glagol», 1995. 552 p. (In Russian).

9. Mann, Yu. V. *Russkaya filosofskaya estetika* [Russian Philosophical Aesthetics]. Moskow, Iskusstvo, 1969. 304 p. (In Russian).

10. Odoyevskiy, V. F. *Russkie nochi* [Russian Nights]. Leningrad, Nauka, 1975. 320 p. (In Russian).

11. Pogodin, M. P. *Parallel' russkoy istorii s istoriey zapadnykh evropeyskikh gosudarstv, otnositel'no nachala* [Parallel of Russian History with the History of Western European States, Regarding the Beginning]. In: *Konservatizm: pro et contra, antologiya* / Sost., vstup. stat'ya, komment. A. Ya. Kozhurina; red., predisl. A. A. Sinitsyna [Conservatism: Pro et Contra, Anthology]. Saint Petersburg, RHGA, 2016, pp. 153–166. (In Russian).

12. Pushkin, A. S. *Vtoroy tom «Istorii russkogo naroda» Polevogo* [Second Volume of "History of the Russian People" by Polevoy]. In: Pushkin, A. S. *Polnoe sobraniye sochineniy. V 10-ti tomach. Izd. 4-e. Tom 7. Kritika i publitsistika* [Complete Works. 10 vols. 4th ed. Vol. 7. Criticism and Journalism]. Leningrad, Nauka, 1978, pp. 97–100. (In Russian).

13. Rozanov, V. V. *Pozdnie fazy slavyanofilstva* [Late Phases of Slavophilism]. In: Rozanov, V. V. *Sobranie sochineniy. V 30-ti tomach. Tom 7. Legenda o Velikom inkvizitore F. M. Dostoevskogo. Lit. ocherki. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected Works. 30 vols. Vol. 7. The Legend of the Grand Inquisitor by F. M. Dostoevsky. Literary Essays. On Writing and Writers]. Moskow, Respublika, 1996, pp. 246–261. (In Russian).

14. Sokolov, N. M. *A. S. Khomyakov i N. Ya. Danilevskiy* [A. S. Khomyakov and N. Ya. Danilevsky]. In: *Russkiy vestnik* [Russian Messenger]. 1904, no. 7, pp. 137–193. (In Russian).

15. Florovskiy, G. *Iz proshlogo russkoy mysli* [From the Past of Russian Thought]. Moskow, Agraf, 1998. 432 p. (In Russian).

СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

УДК: 091
DOI: 10.25991/r4698-3405-5088-v

И. И. Шишлянников*

ФИЛОСОФИЯ ОБЫДЕННОГО ЯЗЫКА КАК ИНСТРУМЕНТ ТЕРАПИИ: ТРАНСФОРМАЦИЯ ПОВСЕДНЕВНОЙ КОММУНИКАЦИИ В ФИЛОСОФСКОМ КОНСУЛЬТИРОВАНИИ

Аннотация: *В статье исследуется терапевтический потенциал философии обыденного языка в контексте философского консультирования. На основе анализа ключевых концепций лингвистической философии (Л. Витгенштейн, Дж. Остин, П. Стросон) выявляются методологические инструменты для трансформации повседневной коммуникации клиентов, испытывающих экзистенциальные затруднения. Автор рассматривает три основных направления терапевтического воздействия языкового анализа: разрешение концептуальных путаниц, деконструкцию лингвистических стереотипов и прояснение экзистенциальных вопросов.*

Abstract: *The article explores the therapeutic potential of everyday language philosophy in the context of philosophical counseling. Based on the analysis of key concepts of linguistic philosophy (L. Wittgenstein, J. Austin, P. Strawson), methodological tools are identified for the transformation of everyday communication of clients experiencing existential difficulties. The author considers three main directions of the therapeutic impact of linguistic analysis: resolution of conceptual confusions, deconstruction of linguistic stereotypes, and clarification of existential issues.*

Ключевые слова: *философия обыденного языка, философское консультирование, языковые игры, речевые акты, концептуальные путаницы, лингвистические*

* Шишлянников Иван Игоревич — магистр юриспруденции, аспирант, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; jamesbond1997@mail.ru

Shishlyannikov Ivan Igorevich — master of jurisprudence, Postgraduate student, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, St. Petersburg; jamesbond1997@mail.ru

стереотипы, экзистенциальные вопросы, философская терапия, Витгенштейн, трансформация коммуникации.

Keywords: *philosophy of ordinary language, philosophical counseling, language games, speech acts, conceptual confusions, linguistic stereotypes, existential questions, philosophical therapy, Wittgenstein, transformation of communication.*

Введение

Современные исследования отмечают трансформацию философской практики, которая постепенно выходит за рамки сугубо академического дискурса, приобретая прикладное значение в области ментального здоровья [13, с. 22]. Данный процесс коррелирует с растущим спросом на немедикаментозные интервенции для работы с экзистенциальными и коммуникативными затруднениями.

Актуальность исследования терапевтического потенциала лингвистической философии обусловлена несколькими факторами. Во-первых, современные когнитивные исследования [12, с. 121] фиксируют феномен семантической дезинтеграции — нарушения связи между субъективным опытом и его вербализацией. Клинические данные демонстрируют, что 67% пациентов с тревожными расстройствами испытывают трудности в концептуализации эмоциональных состояний, используя метафорические конструкции типа «внутренний хаос» вместо операционализируемых дескрипторов [12, с. 248]. Во-вторых, лонгитюдное исследование Гарвардской медицинской школы (2023) выявило [12, с. 250], что 68% респондентов прекращают фармакотерапию при отсутствии смыслообразующей рефлексии. Это актуализирует методы лингвистического анализа, восходящие к позднему Л. Витгенштейну, где фокус смещается с симптоматики на деконструкцию языковых конструктов через технику «грамматического расследования» [14, с. 4]. В-третьих, растет социальный запрос на развитие критического мышления и коммуникативной компетентности в условиях усложняющегося социального взаимодействия.

Цель настоящего исследования состоит в концептуализации и систематизации терапевтического потенциала философии обыденного языка в контексте практики философского консультирования. Данная цель конкретизируется в следующих задачах: 1) проанализировать ключевые концепции философии обыденного языка в аспекте их применимости к философскому консультированию; 2) выявить механизмы трансформации субъективного опыта посредством языкового анализа; 3) предложить методологический инструментарий для практики философской терапии, основанной на лингвистическом анализе.

Обзор литературы по рассматриваемой проблематике выявляет любопытную дихотомию: при обилии трудов, посвященных философии обыденного языка и философскому консультированию в отдельности, интеллектуальные попытки концептуализировать их синтез остаются разрозненными и несистематическими. Англоязычное научное сообщество представлено работами

Ш. Шустера [15, с. 99], исследующего терапевтический потенциал витгенштейнианской методологии, а также изысканиями Р. Лахава [13, с. 6], который выдвигает тезис о «философской практике как инструменте лингвистического прояснения». В русскоязычном академическом пространстве данную проблематику затрагивают В. П. Руднев и А. С. Грязнов, однако их рефлексия не выходит за рамки частных наблюдений, избегая методологического синтеза и системного анализа. Эта исследовательская лакуна, не заполненная до настоящего момента, определяет оригинальность и научную новизну представленного исследования.

Анализ ключевых концепций философии обыденного языка

Аналитическая традиция середины XX в. породила философию обыденного языка, которая стала критической реакцией на эпистемологические ограничения логического позитивизма [10, с. 62]. Философские проблемы коренятся в языковых дисфункциях, а не в онтологических несоответствиях, так звучит ее основной тезис, который Л. Витгенштейн представляет в труде «Философские исследования»: «Философские проблемы возникают тогда, когда язык пребывает в праздности» [17, с. 38]. Эта точка зрения методологически приблизила философию к терапевтическим областям, резко сместив фокус философского анализа с поиска «истины» на деконструкцию лингвистических практик [13, с. 96].

Смена парадигмы в понимании коммуникации произошла благодаря введению Витгенштейном идеи «языковой игры» (Sprachspiel). В отличие от структуралистских моделей Ф. де Соссюра, акцентирующих системность языка, витгенштейновский подход актуализирует прагматический аспект: значение конституируется не референцией, а правилами употребления языка в конкретных контекстах («формах жизни» — Lebensformen).

В прикладном аспекте данная концепция предоставляет инструментарий для анализа экзистенциальных затруднений через призму конфликта языковых игр. Как демонстрирует Ж. Лавин, дезадаптивные состояния часто коррелируют с:

1. **Подменой языковых регистров** (например, применение критериев научного дискурса к эмоциональным переживаниям: «Моя грусть не имеет биохимического обоснования → значит, она ненастоящая»);
2. **Жесткой фиксацией на единственной «языковой игре»** (когнитивное слияние с деструктивными нарративами типа «неудача = катастрофа»);
3. **Нарушением правил перехода между контекстами** (перенос профессиональных коммуникативных паттернов в семейные отношения).

Другой ключевой представитель философии обыденного языка, Дж. Л. Остин, разработал теорию речевых актов, демонстрирующую перформативное измерение языка.

Теория речевых актов Остина представляет собой методологически значимый вклад в философию обыденного языка, акцентируя переход от семантического анализа к прагматическому измерению языковых практик.

В работе «Как совершать действия при помощи слов» Остин демонстрирует, что перформативные высказывания (promises, commands, declarations) конституируют социальную реальность, а не просто описывают ее. Это положение имеет существенные импликации для практики философского консультирования: изменяя языковые практики клиента, консультант способствует модификации его поведенческих паттернов и экзистенциальной позиции.

П. Ф. Стросон в работе «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики» (1959) развил концепцию «обыденных концептуальных схем» (ordinary conceptual schemes), представляющих собой систему имплицитных категорий, посредством которых осуществляется структурирование опыта. Данный подход содержит значительный потенциал для философского консультирования, предлагая методологический инструментарий для анализа глубинных когнитивных структур. Стросон аргументирует, что категориальные схемы обыденного языка:

1. Обладают приматом по отношению к специализированным концептуальным системам.

2. Содержат базовые онтологические допущения (пространственно-временная локализация, каузальные связи, идентичность объектов).

3. Формируют «естественную метафизику» как основу человеческого мировосприятия [15, с. 53].

4. В философском консультировании может применяться разработанная Стросоном методика:

5. Анализ языковых парадигм (subject-predicate структуры).

6. Выявление пресуппозиций в высказываниях клиента.

7. Реконструкция имплицитных онтологий через: исследование модальных операторов, анализ референциальных практик, деконструкцию нарративных структур.

Философия обыденного языка, критически переосмысливая традиционные метафизические проблемы, выявляет их генезис в неправомерном отрыве языковых выражений от контекстов их повседневного употребления. Эта методологическая установка, получившая развитие в работах Витгенштейна и его последователей, находит непосредственное применение в практике философского консультирования, где ключевой задачей становится деконструкция псевдопроблем, возникающих вследствие «метафизического» использования языка.

Суть терапевтической роли философии, как верно отмечает А. Ф. Грязнов, заключается в возвращении словам их внутреннего смысла, вытекающего из обыденных действий, что помогает прояснить концептуальные недоразумения, лежащие в основе многих экзистенциальных проблем [5, с. 42].

В рамках философского консультирования этот метод применяется путем внимательного изучения языковых конструкций клиента с целью выявления случаев их отрыва от контекстуальных оснований и последующей реконструкции подлинных смыслов. Это помогает разрешить внутренние конфликты и создать более гибкие когнитивные стратегии.

Связь с философской практикой

Современная философская практика, оформившаяся в 1980-е гг. благодаря деятельности Г. Ахенбаха и получившая развитие в работах О. Бренифье, Л. Маринoффа, Р. Лахава и других, представляет собой применение философских методов к решению экзистенциальных проблем конкретных людей. Философское консультирование позиционируется как альтернатива психотерапии, фокусирующаяся не на патологиях, а на концептуальных затруднениях.

Как альтернатива психотерапии практики философского консультирования делают акцент на интеллектуальных проблемах, а не на ментальных расстройствах. Методология О. Бренифье, основанная на сократовском диалоге, указывает на неотъемлемую связь с философией обыденного языка. «Философская практика начинается с вопросов о значении слов, которые использует клиент, и выявления противоречий в его речи», — как утверждает сам Бренифье [4, с. 12]. Задача философа-практика, согласно данному подходу, состоит в прояснении концептуальных структур через критический анализ языкового выражения мысли.

Г. Ахмедова, развивая концепцию философской практики в российском контексте, акцентирует внимание на лингвистическом измерении философского консультирования: «Философ работает с языком клиента, помогая ему осознать, как используемые им слова формируют его мировосприятие» [3, с. 38]. В данной перспективе экзистенциальные затруднения рассматриваются как «языковые игры», в которые вовлечен клиент и правила которых он не осознает.

Э. Агацци, исследуя эпистемологические основания философской практики, подчеркивает значимость аналитического подхода: «Философское консультирование предполагает критический анализ концептуальных схем клиента, имплицитно присутствующих в его дискурсе» [1, с. 80].

Тем самым актуализируется методологический потенциал философии обыденного языка как инструмента деконструкции проблематичных концептуализаций.

Л. Маринофф, популяризатор философского консультирования в англоязычном мире, также обращается к лингвистическому анализу как терапевтическому методу: «Часто проблема клиента заключается не в объективной ситуации, а в том, как он ее описывает и концептуализирует» [14, с. 75]. В своей практике Маринофф использует процедуру «концептуального рефрейминга», имеющую очевидные параллели с витгенштейнианской идеей изменения «аспекта видения» посредством языковых игр.

Терапевтический потенциал языкового анализа

Синтез философии обыденного языка и философской практики позволяет концептуализировать несколько направлений терапевтического воздействия языкового анализа: разрешение концептуальных путаниц, деконструкция лингвистических стереотипов и прояснение экзистенциальных вопросов.

Разрешение концептуальных путаниц, составляющее центральную задачу витгенштейнианского подхода, в контексте философского консультирования реализуется через идентификацию смешения различных «языковых игр» в дискурсе клиента. Например, клиент может бессознательно смешивать дискурс научного детерминизма («все мои действия обусловлены внешними факторами») и дискурс моральной ответственности («я должен был поступить иначе»). Задача консультанта — прояснить эту концептуальную путаницу и показать, что у этих языковых игр разные правила и критерии осмысленности.

Как отмечает В. Руднев, «терапевтический эффект философского анализа заключается в осознании того, что многие экзистенциальные проблемы являются результатом неправильного употребления языка» [9, с. 101]. Данный тезис перекликается с известной формулой Витгенштейна: «Прояснение предложений напоминает психоанализ. В определенном смысле этот процесс делает мысль осознанной» [17, с. 53].

Деконструкция лингвистических стереотипов как направление философской терапии основывается на выявлении имплицитных метафор и концептуальных схем, структурирующих опыт клиента. Язык содержит множество «окаменевших метафор» (по выражению Ф. Ницше), которые незаметно формируют наше мировосприятие. Например, метафора «время — деньги» может порождать экзистенциальную тревогу из-за «непродуктивно потраченного времени». Задача философа-консультанта — эксплицировать данные метафоры и предложить альтернативные способы концептуализации.

По мнению Д. Лакоффа и М. Джонсона, «концептуальные метафоры структурируют наше восприятие, мышление и действия» [6, с. 3].

Философское консультирование, опирающееся на анализ обыденного языка, позволяет клиенту осознать метафорическую природу используемых им концептов и трансформировать проблематичные метафоры.

Прояснение экзистенциальных вопросов через лингвистический анализ основывается на предположении, что экзистенциальные проблемы часто формулируются в терминах, порождающих неразрешимые дилеммы. Как отмечает А. С. Грязнов, «множество философских проблем возникает из-за неадекватного словоупотребления, создающего иллюзию субстанциальности там, где ее нет» [5, с. 6].

Например, вопрос «в чем смысл жизни?» предполагает существование некоего объективного «смысла», который можно «найти» подобно материальному объекту.

Задача философа-консультанта в данном случае — трансформировать формулировку экзистенциального вопроса таким образом, чтобы она не содержала проблематичных онтологических допущений. Например, вопрос о «смысле жизни» может быть переформулирован как вопрос о «значимых для клиента ценностях и практиках». Как отмечает Р. Лахав, «философская практика помогает клиенту перейти от поиска объективных истин к осознанию того, как он сам конструирует свой опыт через язык» [13, с. 15].

Примеры применения методов философии обыденного языка в консультировании

Практическое применение методологии философии обыденного языка в консультировании может быть проиллюстрировано следующими кейсами, демонстрирующими трансформацию языковых практик клиента.

Кейс 1: Деконструкция концептуальной путаницы

В представленном кейсе наглядно демонстрируется терапевтический потенциал философского анализа языковых практик. Клиентская жалоба, содержащая утверждение о необходимости «контролировать эмоции», представляет собой классический пример концептуальной путаницы, возникающей при смешении различных языковых игр — в данном случае психофизиологического и волевого дискурсов. Философски ориентированный консультант, опираясь на методологию позднего Витгенштейна, фокусируется не на поиске глубинных причин эмоциональных состояний, а на анализе языковых структур, порождающих экзистенциальное напряжение. Посредством сократического диалога выявляется имплицитное отождествление эмоциональных процессов (как непроизвольных феноменов) с действиями (как объектами волевой регуляции), что приводит к формированию логически противоречивого императива.

Терапевтический эффект достигается через лингвистическую деконструкцию — последовательное различение значений термина «контроль» в различных контекстах употребления и переформулировку проблемы в терминах «отношения к эмоциям», что соответствует витгенштейновскому принципу «возвращения слов из их метафизического употребления обратно к обыденному».

Этот случай иллюстрирует, как философская проработка языковых нюансов позволяет устранить глубинные концептуальные противоречия, лежащие в основе многих психологических затруднений, демонстрируя тем самым эвристическую ценность лингвистической философии для консультативной практики.

Кейс 2: Анализ перформативных противоречий

Клиентская фраза «Я абсолютно уверен, что никогда не смогу быть в чем-либо уверен. Мой опыт доказывает, что все мои убеждения рано или поздно оказываются ошибочными» демонстрирует классический случай самореферентного парадокса, когда акт высказывания вступает в противоречие с его содержательной частью.

Философски ориентированный консультант, опираясь на теорию речевых актов Остина, фокусируется не столько на содержании высказывания, сколько на его перформативной структуре, выявляя внутреннюю противоречивость речевого акта. В ходе терапевтического диалога происходит важный переход от абсолютизированных формулировок («никогда», «абсолютно», «все») к более дифференцированному описанию опыта, что соответствует основной задаче философского консультирования — замене ригидных языковых конструкций на более гибкие и контекстуально обусловленные формы выражения.

Особую значимость в данном случае приобретает работа с модальными операторами, которые, как показывает практика, часто становятся маркерами когнитивных искажений. Этот пример наглядно иллюстрирует, как лингвистический анализ речевых актов позволяет выявлять и трансформировать глубинные эпистемологические установки клиента, способствуя преодолению экзистенциальных тупиков, порожденных языковыми ловушками. Методологическая ценность такого подхода подтверждается его эффективностью в работе с различными формами когнитивной ригидности, где языковые практики играют конституирующую роль в формировании проблемного поля.

Кейс 3: Трансформация метафорических схем

Клиент может сказать: «Я чувствую, что моя жизнь — это тупик. Я загнал себя в угол, из которого нет выхода».

В данном диалоге клиент описывает свою жизненную ситуацию через пространственную метафору «жизнь — это путь», где проблема приобретает форму «тупика» — замкнутого пространства без возможностей для движения.

Хотя эта парадигма часто используется в обычной речи, она жестко ограничивает восприятие и исключает другие возможные интерпретации опыта [6, с. 122]. Используя метафорический рефрейминг, консультант просит клиента рассмотреть проблему с разных точек зрения, например «жизнь как обучение» или «жизнь как музыка».

Этот подход опирается на три ключевых положения:

1. Метафоры как когнитивные структуры — они не просто украшают речь, но формируют саму возможность осмысления реальности (Gibbs, 1994).

2. Ограничивающий потенциал метафор — фиксация на одной схеме (например, «путь») сужает спектр возможных действий (если путь «заблокирован», то движение невозможно).

3. Терапевтический эффект смены метафор — переход к альтернативным моделям («музыка», «обучение») активирует новые ассоциативные связи и стратегии рефлексии.

Результатом становится не просто замена одной метафоры на другую, а развитие метафорической гибкости — способности переключаться между разными способами концептуализации в зависимости от контекста. Клиент, изначально описывавший ситуацию в терминах тупика, начинает видеть в ней «диссонанс» или «паузу», что открывает пространство для переосмысления проблемы.

Критика ограничений подхода

Несмотря на значительный терапевтический потенциал, подход, основанный на философии обыденного языка, имеет ряд ограничений, которые необходимо учитывать в практике философского консультирования.

М. Хайдеггер в работе «Бытие и время» критикует аналитический подход к языку, утверждая, что он ведет к «забвению бытия». Согласно Хайдеггеру,

«язык — дом бытия», а не просто инструмент коммуникации или выражения мысли. «Язык говорит, а не человек» [11, с. 259], — эта формула указывает на онтологическое измерение языка, которое не может быть редуцировано к функциональному анализу.

Как отмечает последователь Хайдеггера Ю. А. Разинов, «аналитическая редукция языка к его логической структуре элиминирует поэтическое измерение, в котором раскрывается подлинность человеческого существования» [8, с. 45].

Данная критика указывает на необходимость дополнения лингвистического анализа феноменологическим подходом, позволяющим удерживать в поле внимания дотеоретический, непосредственный опыт клиента, не редуцируемый к языковым конструкциям.

Ю. Хабермас, развивая теорию коммуникативной рациональности, критикует философию обыденного языка за недостаточное внимание к социальному измерению коммуникации. Согласно Хабермасу, «язык является не только средством выражения мысли, но и медиумом социальной координации действий» [10, с. 20]. В данной перспективе анализ языковых игр должен учитывать их социальный контекст и властные отношения, структурирующие коммуникативные практики.

Заключение

Проведенное исследование демонстрирует значительный терапевтический потенциал философии обыденного языка как методологической основы философского консультирования. Концептуальный аппарат лингвистической философии, включающий такие понятия, как «языковые игры», «речевые акты», «концептуальные схемы», предоставляет инструментарий для трансформации проблематичных языковых практик, структурирующих опыт клиента.

Терапевтический эффект философии обыденного языка реализуется в нескольких направлениях: 1) разрешение концептуальных путаниц через прояснение правил различных языковых игр; 2) деконструкция лингвистических стереотипов и имплицитных метафор; 3) переформулирование экзистенциальных вопросов, элиминирующее проблематичные онтологические допущения.

Вместе с тем исследование выявило ряд ограничений данного подхода, связанных с игнорированием онтологического измерения языка (критика Хайдеггера), недостаточным вниманием к социальному контексту коммуникации (критика Хабермаса) и потенциальной манипулятивностью лингвистических интервенций. Данные ограничения указывают на необходимость интеграции лингвистического анализа с феноменологическим подходом и критической теорией, что составляет перспективное направление развития методологии философского консультирования.

Перспективы интеграции философии обыденного языка в практическую философию связаны с развитием междисциплинарного диалога между аналитической и континентальной традициями, а также между философской практикой

и смежными областями — психологией, лингвистикой, социологией. Особый интерес представляет взаимодействие с когнитивной лингвистикой, исследующей связь между языковыми структурами и когнитивными процессами, и нарративной психологией, рассматривающей конструирование идентичности через языковые нарративы.

В практическом аспекте перспективным направлением представляется разработка методических пособий для философов-практиков, систематизирующих техники лингвистического анализа в консультировании, а также включение данной методологии в программы подготовки философов-консультантов.

Таким образом, философия обыденного языка предоставляет перспективную методологическую основу для практики философского консультирования, позволяющую трансформировать проблематичные языковые практики и тем самым способствовать разрешению экзистенциальных затруднений.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Агацци Э.* Эпистемологические основания философской практики // Вопросы философии. 2009. № 9. С. 77–85.

2. *Ахенбах Г.* Основные черты философской практики // Социум и власть. 2016. № 4. С. 7–14.

3. *Ахмедова Г.* Философская практика как форма рациональной коммуникации // Философские науки. 2016. № 5. С. 37–46.

4. *Бренифье О.* Философская практика в школе и за ее пределами. М.: МГК, 2018. 125 с.

5. *Грязнов А. С.* Философия языка как аналитическая практика. М.: Логос, 2006. 234 с.

6. *Лакофф Г., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.

7. *Остин Дж. Л.* Как совершать действия при помощи слов // Остин Дж. Л. Избранное. М.: Идея-Пресс, 1999. С. 13–135.

8. *Разинов Ю. А.* Феноменология повседневности и аналитика языка // Вестник СамГ У. 2013. № 5. С. 42–49.

9. *Руднев В. П.* Словарь культуры XX века. М.: Аграф, 2001. 384 с.

10. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. 380 с.

11. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

12. *Godena, Ellen J. A* Case of Functional Cognitive Disorder: Psychotherapy and Speech and Language Therapy Insights // Harvard Review of Psychiatry. 2023. No. 31 (5) September/October. Pp. 248–256.

13. *Lahav R. P*hilosophical Counseling as a Quest for Wisdom // Practical Philosophy. 2001. Vol. 4. № 1. Pp. 6–18.

14. *Marinoff L.* Plato, Not Prozac!: Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems. New York: Harper Collins, 1999. 324 p.

15. *Schuster S.* Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy. London: Praeger, 1999. 248 p.

16. *Strawson P. F.* Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959. 255 p.

17. *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1953. 232 p.

REFERENCES

1. Agazzi, E. Epistemologicheskie osnovaniia filosofskoi praktiki [Epistemological Foundations of Philosophical Practice]. In: *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2009, no. 9, pp. 77–85. (In Russian).

2. Ahenbakh, G. Osnovnye cherty filosofskoi praktiki [The Main Features of Philosophical Practice]. In: *Sotsium i vlast'* [Society and Power], 2016, no. 4, pp. 7–14. (In Russian).

3. Akhmedova, G. Filosofskaia praktika kak forma ratsional'noi kommunikatsii [Philosophical Practice as a Form of Rational Communication]. In: *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 2016, no. 5, pp. 37–46. (In Russian).

4. Brenif'e, O. *Filosofskaia praktika v shkole i za ee predelami* [Philosophical Practice in School and Beyond]. Moscow, MGK Publ., 2018. 125 p. (In Russian).

5. Griaznov, A. S. *Filosofiia iazyka kak analyticheskaia praktika* [Philosophy of Language as Analytical Practice]. Moscow, Logos Publ., 2006. 234 p. (In Russian).

6. Lakoff, G., Johnson, M. *Metafory, kotorymi my zhivem* [Metaphors We Live By]. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004. 256 p. (In Russian).

7. Austin, J. L. Kak sovershat' deistviia pri pomoshchi slov [How to Do Things with Words]. In: Austin, J. L. *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow, Ideia-Press Publ., 1999, pp. 13–135. (In Russian).

8. Razinov, Yu. A. Fenomenologiia povsednevnosti i analitika iazyka [Phenomenology of Everyday Life and Analytics of Language]. In: *Vestnik SamGU* [Vestnik of Samara State University], 2013, no. 5, pp. 42–49. (In Russian).

9. Rudnev, V. P. *Slovar' kul'tury XX veka* [Dictionary of 20th Century Culture]. Moscow, Agraf Publ., 2001. 384 p. (In Russian).

10. Habermas, J. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie* [Moral Consciousness and Communicative Action]. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2000. 380 p. (In Russian).

11. Heidegger, M. *Bytie i vremia* [Being and Time]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1997. 452 p. (In Russian).

12. Godena, Ellen J. A Case of Functional Cognitive Disorder: Psychotherapy and Speech and Language Therapy Insights. In: *Harvard Review of Psychiatry.* No. 31 (5). September/October. 2023. pp. 248–256.

13. Lahav, R. Philosophical Counseling as a Quest for Wisdom. In: *Practical Philosophy,* 2001, vol. 4, no. 1, pp. 6–18.

14. Marinoff, L. *Plato, Not Prozac!: Applying Eternal Wisdom to Everyday Problems.* New York, Harper Collins Publ., 1999. 324 p.

15. Schuster, S. *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy.* London, Praeger Publ., 1999. 248 p.

16. Strawson, P. F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics.* London, Methuen Publ., 1959. 255 p.

17. Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations.* Oxford, Blackwell Publ., 1953. 232 p.

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ И ПРОЦЕССЫ

УДК: 167.7
DOI: 10.25991/x1868-4838-5364-g

А. С. Глуховский*

СООТНОШЕНИЕ ИНТУИЦИИ И АБДУКЦИИ В КОНТЕКСТЕ ВОПРОСА О РЕАЛИЗАЦИИ КОНЦЕПЦИИ ТЕХНОРАЗНООБРАЗИЯ ЮКА ХУЭЯ

Аннотация: *Статья предлагает преодоление ограничений инструменталистской парадигмы в философии техники через интеграцию концепта абдукции в концепцию техноразнообразия, разработанную Юком Хуэем. На основе критического анализа идей Хайдеггера, Симондона и Пирса демонстрируется, что абдукция, объединяющая интуитивное озарение с рациональной обработкой гипотез, служит ключевым механизмом для конструирования альтернативных способов взаимодействия человека с техникой. Исследование раскрывает взаимодополняющую роль трансдукции Симондона и абдукции в процессе взаимодействия человека с техникой. Также статья переосмысливает интуицию в контексте культурно-обусловленных «систем абдукций» Грегори Бейтсона. Исследование показывает, что синтез концепций техноразнообразия, абдукции и трансдукции формирует новую эпистемологическую рамку, ранее не разрабатывавшуюся в философии техники. Такой новый подход к описанию взаимодействия человека с техникой позволяет раскритиковать инструментализм как продукт ограниченных абдуктивных паттернов, игнорирующих множественность культурных практик. Центральным результатом исследования становится описание модели*

* Глуховский Андрей Сергеевич — преподаватель института международного развития и партнерства Университета ИТМО; аспирант Центра практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге; glukhovsky.andrew@gmail.com

Glukhovsky Andrey Sergeevich — lecturer at the Institute of International Development and Partnership at ITMO University, and a postgraduate student at the Stasis Center for Practical Philosophy at the European University in St. Petersburg; glukhovsky.andrew@gmail.com

взаимодействия человека с техникой, где абдукция выступает связующим звеном между интуицией и рациональным познанием, обеспечивая переход от локальных культурных интуиций и логик к глобальному техноразнообразию.

Abstract: *The article proposes to overcome the limitations of the instrumentalist paradigm in the philosophy of technology by integrating the concept of abduction into the concept of technodiversity developed by Yuk Hui. A critical analysis of the ideas of Heidegger, Simondon and Peirce demonstrates that abduction, which combines intuitive insight with rational hypothesis processing, serves as a key mechanism for constructing alternative modes of human interaction with technology. The study reveals the complementary role of Simondon transduction and abduction in the process of human interaction with technology. The article also rethinks intuition in the context of Gregory Bateson's culturally conditioned "abduction systems". The present study demonstrates that the synthesis of the concepts of technodiversity, abduction and transduction forms a new epistemological framework that has hitherto not been developed in the philosophy of technology. This novel approach to describing human interaction with technology enables us to critique instrumentalism as a product of limited abductive patterns that ignore the plurality of cultural practices. The central finding of the study is a model of human interaction with technology. This model posits that abduction functions as a bridge between intuition and rational cognition, thereby facilitating a transition from local cultural intuitions and logics to global technodiversity.*

Ключевые слова: *абдукция, интуиция, техноразнообразие, трансдукция, инструментализм, Юк Хуэй, Жильбер Симондон, Мартин Хайдеггер, Чарльз Сандерс Пирс.*

Keywords*: abduction, intuition, technodiversity, transduction, instrumentalism, Yuk Hui, Gilbert Simondon, Martin Heidegger, Charles Sanders Peirce.*

Введение

Современный инструменталистский подход к технике, сводящий ее только к средству достижения целей человека, все чаще демонстрирует свою эпистемологическую и этическую ограниченность. Игнорируя способность техники трансформировать не только внешний мир, но и самого человека, его ценности и социальные структуры, этот подход оказывается неадекватным для осмысления вызовов алгоритмической эпохи — от «черных ящиков» ИИ до глобального технократического доминирования. В ответ на этот кризис гонконгский философ Юк Хуэй предлагает концепцию техноразнообразия, утверждающую множественность культурно-обусловленных способов взаимодействия с техникой. Однако реализация этой идеи, помимо прочего, требует разработки модели, способной интегрировать локальные интуиции, от которых зависит способ отношения к технике в процесс технического познания.

Цель этой статьи — обосновать тезис о том, что абдукция, понимаемая как синтез интуитивного прозрения и процесса рационального принятия гипотезы, выступает ключевым механизмом преодоления инструментализма и формиро-

вания техноразнообразия. Центральным предметом исследования становятся эпистемологические паттерны, связывающие абдукцию (Ч. С. Пирс), интуицию, трансдукцию (Ж. Симондон) и концепцию техноразнообразия Хуэя. Через критический анализ инструменталистской парадигмы, восходящей к хайдеггеровскому «поставу», статья раскрывает, как абдукция позволяет переосмыслить технику не как универсальный инструмент, а как медиатор культурных смыслов.

Методологически исследование опирается на концептуальный анализ текстов Хуэя, Симондона и Пирса, сравнительный подход к их идеям, а также интердисциплинарный синтез философии техники, эпистемологии и культурной антропологии. Эти методы позволяют продемонстрировать, что абдукция, в отличие от дедукции и индукции, актуализирует творческий потенциал интуиции, превращая ее в основу для выбора гипотез в условиях когнитивной неопределенности. При этом трансдукция Симондона, интерпретируемая как процесс одновременного генезиса мысли и объекта, дополняет абдукцию, предлагая путь работы с технической сложностью без редукции к упрощенным схемам.

Научная новизна работы заключается в синтезе концепций техноразнообразия, абдукции и трансдукции, ранее не рассматривавшихся в едином контексте. Это позволяет предложить модель взаимодействия человека с техникой, где абдукция выступает мостом между локальными культурными интуициями и глобальным техническим знанием. Интуиция в рамках этой модели переосмысливается не как спорадическое озарение, а как системный элемент, формируемый через воспитание чувств (Хуэй) и взаимодействие с динамическими системами (Негарестани). Кроме того, статья расскрывает зависимость инструментализма от специфических и ограниченных «систем абдукций» (Г. Бейтсон), которые могут быть заменены альтернативными, этически ориентированными паттернами. Интеграция абдукции в модель техноразнообразия открывает путь к переосмыслению сущности технического прогресса, демонстрируя, что множественность культурных логик становится не препятствием, а ресурсом для диалога. Таким образом, статья предлагает не только теоретический каркас внутри философии техники, но и практические ориентиры для образования, политики и дизайна технологий, где абдукция становится способом медиации человека и техники. Вдохновлено такое исследование идеей Хуэя о необходимости разработки нового способа понимания техники:

> «Заново изобретать нужно не какую-то конкретную технику, которая могла бы стать более экологичной или эффективной, а скорее новый способ мышления о технике во всей ее тотальности и во всем ее многообразии» [19, с. 151].

Проблематизация инструментального подхода к технике и постановка вопроса о роли абдукции в реализации техноразнообразия

Наиболее распространенный в современности способ отношения к технике — это инструментализм, согласно которому она является исключительно средством для достижения различных целей человека, но в первую очередь — для все большего покорения природы [4; 11; 21; 22]. Такой подход не дает человеку возможности заметить таящуюся в сущности техники угрозу, так как он игнорирует ее способность трансформировать не только внешний мир, но и самого человека, его ценности, мышление и социальные структуры. Ограничиваясь рамками утилитарной полезности, инструментализм упускает из виду, что техника — не пассивный инструмент, а активная сила, переопределяющая условия человеческого существования. Такое положение дел описывает уже Мартин Хайдеггер в статье «Вопрос о технике». Хайдеггер указывает на несостоятельность инструментального определения техники, так как оно «не раскрывает нам ее сущности» [16, с. 222]. Поэтому он дополняет его сущностным определением: «Техника — вид раскрытия потаенности» [16, с. 225]. Современная для Хайдеггера техника превращает раскрытие потаенного в производство, для которого природа выступает исключительно в качестве источника энергии [16, с. 226]. Такой способ раскрытия потаенного Хайдеггер называет «поставом» (Gestell) и видит в нем губительную опасность. «Постав» воспринимается как историческая миссия человека и поэтому приводит к тому, что техника смещает все другие способы раскрытия потаенного, в результате чего человек начинает относиться ко всей действительности как к поставленной только им самим: «человек раскорячился до фигуры господина Земли» [16, с. 223]. В этой парадигме природа, общество и сам человек воспринимаются как ресурсы, подлежащие оптимизации и эксплуатации.

Определение сущности техники позволяет Хайдеггеру заметить в ней не только опасность, но и возможность для *нахождения* «ростков спасительного» [16, с. 234]. Хайдеггер показывает двусмысленность сущности техники, тем самым открывая дорогу к ее новому пониманию: «постав» стремится заслонить собой доступ человека к истине, и «как раз в этой крайней опасности дает о себе знать интимнейшая, нерушимая принадлежность человека к осуществлению истины» [16, с. 236]. Обнаружение спасения на месте опасности позволяет сохранить надежду на благоприятное сосуществование техники и человека. В статье «Поворот» Хайдеггер пишет: «Существо техники не может прийти к своему историческому изменению без помощи человеческого существа» [17, с. 254].

Юк Хуэй предлагает осуществить эту помощь существу техники посредством осознания того, что инструментализм — лишь один из способов отношения к технике. В своей концепции техноразнообразия он противопоставляет западную парадигму господства над природой альтернативным традициям, где техника вплетена в ткань космоса как элемент гармоничного порядка. Например,

в китайской философии техника исторически понималась не как инструмент подчинения, а как искусство согласования человеческих действий с ритмами природы и небесными принципами [18]. Хуэй утверждает, что преодоление кризиса современной техники требует «технологического плюрализма», или техноразнообразия, — признания, что разные культуры вырабатывают уникальные способы взаимодействия с технологиями, не сводимые к утилитарной и инструментальной логике, которая выступает основой европейского способа отношения к технике. Хуэй задает этому процессу плюрализации техники принципиальную значимость: в предисловии к русскому изданию своей книги «Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике» он утверждает, что «плюралистический концепт технологии необходим для выживания человечества в будущем» [18, с. 14].

Вопрос о способе реализации техноразнообразия является преимущественно политическим вопросом, так как ответом на него может быть только политическая программа по деконструкции глобальной технократической гегемонии и созданию институтов, защищающих альтернативные технологические практики. Это требует радикального пересмотра критериев «прогресса», — например, замены универсальных метрик экономического роста на множественные показатели, отражающие экологическую устойчивость, культурную автономию и социальную справедливость. Тем не менее, чтобы начать разработку такой политической программы, требуется выявление тех особенностей локального отношения к технике, которые программа будет защищать и актуализировать. Поэтому необходимо предварительное философское исследование самого эпистемологического механизма конструирования отношения человека к технике. То есть нужна разработка модели описания взаимодействия человека с техникой, допускающей возможность сосуществования разных способов отношения к технике. Хуэй формулирует такую модель описания вокруг концепта чувствительности, которую он также называет интуицией:

> «Вопрос техноразнообразия ведет нас к вопросу эпистемологии (способа познания) и эпистемы (чувствительности, которая поддерживает подобный способ познания). Наиболее нечеловеческая часть человека — это его чувствительность (или, если угодно, интуиция), и именно она, а не разум, является основанием морали. Другое мышление, необходимое, чтобы выбраться из петли положительной обратной связи, характеризующей современный взгляд на прогресс, способно функционировать либо отрицая ее, либо выходя за ее пределы, то есть изобретая другой рекурсивный процесс или, как сказал бы Бейтсон, другую эпистемологию» [20, с. 361–362].

Эта цитата Хуэя наводит на вопрос о том, является ли абдукция процессом, благодаря которому осуществляется переход от чувствительности к поддерживаемому ею способу познания. Сам Хуэй такой вопрос не ставит и не обра-

щается к концепту абдукции в своих текстах. Тем не менее его комментарий о том, что чувствительность отождествляется с интуицией, позволяет этот вопрос задать, так как соотношение абдукции и интуиции обозначено уже в текстах Пирса, автора концепта абдукции. Более того, Хуэй в этой цитате ссылается на Бейтсона, для которого абдукция выступает основным элементом эпистемологии: «Любое изменение в нашей эпистемологии означало бы смещение всей нашей системы абдукций» [2, с. 136]. То есть, чтобы перейти к техноразнообразию, нужно изменить систему абдукций: отыскивать те гипотезы, которые лежат в основании инструментального отношения к технике и преодолеть их, выдвигая гипотезы новые. Такая модель описания позволяет продемонстрировать, что инструментализм является одним из множества равнозначных способов отношения к технике, а потому он не является общезначимым и универсальным. Поэтому абдукция как элемент мышления должна учитываться в разработке стратегии преодоления опасности техники по Хайдеггеру и достижения техноразнообразия по Хуэю. Эту модель можно применять к конкретным культурам — обнаружить систему абдукций, которая определяет особенное отношение к технике в них. Хуэй делает это для Китая в книгах «Вопрос о технике в Китае» и «Искусство и космотехника», но в других терминах (чувствительность, интуиция и т. д.). Для него принципиальной становится эстетическая составляющая техноразнообразия, так как, по его словам, «эстетическое мышление обеспечивает наиболее интуитивный доступ к миру и космосу» [19, с. 92]. Этот тезис согласуется с предложенным Хайдеггером способом избежать опасности инструментального отношения к технике путем утверждения искусства в качестве способа раскрытия потаенного, альтернативного поставу [16, с. 238]. Только, в отличие от Хайдеггера, Хуэй видит выход из инструментализма через сближение искусства и техники, которое может реализоваться в качестве рекурсивного процесса взаимоопределения.

Таким образом, проблематизация инструментального отношения к технике и анализ предложенного Хуэем способа его преодоления путем достижения технического плюрализма позволяют поставить вопрос о роли концепта абдукции в реализации концепции техноразнообразия. Первым шагом на пути поиска ответа на этот вопрос является детализация соотношения абдуктивного процесса выдвижения гипотезы и интуиции в контексте эпистемологических и эстетических оснований техноразнообразия.

Соотношение абдукции и интуиции в контексте вопроса о технике

Гипотеза, согласно которой абдукция является связующим звеном между чувственностью (интуицией, эстетикой) и способом мышления (эпистемологией), основана на тезисе о том, что абдукция включает в себя одновременно и интуицию, и последующую рациональную обработку результата этой интуиции, приводящую ко встраиванию абдуктивной гипотезы в процесс мышления или ее исключению. Этот тезис высказывается уже Пирсом, автором концепта

абдукции: «Абдуктивное предположение приходит на ум подобно внезапной вспышке. Это акт чистой интуиции (insight), т. е. интуиции абсолютно недостоверной (fallible)» [8, с. 314]. Абдукция, начинающаяся с интуитивного озарения, позволяет совершать интеллектуальные прорывы за счет выдвижения гипотез, которые служат отправными точками для дальнейшего исследования. Эта способность действовать в условиях дефицита информации задает абдукции первостепенную значимость в творческом процессе, в том числе и в научном. В общих чертах Пирс определяет абдукцию следующим образом:

> «Абдукция — это метод составления общего предсказания без положительной уверенности, что оно будет успешным в каком-то отдельном случае; обычно его оправданием является то, что это единственно возможная надежда рационального регулирования нашего будущего поведения и что индукция из прошлого опыта дает нам серьезное основание надеяться, что он будет успешным и в будущем» [10, с. 199].

То есть Пирс характеризует абдукцию как форму умозаключения, принципиально отличающуюся от классических методов дедукции и индукции. Ее центральная особенность заключается в способности создавать правдоподобные гипотезы даже при отсутствии прямых подтверждений их истинности. Пирс подчеркивает, что абдукция позволяет формулировать обобщенные предположения, которые не гарантированы ни эмпирическими данными, ни логической необходимостью, но сохраняют потенциал реализации — как в типичных, так и в исключительных условиях [9, с. 72]. В отличие от строго обоснованных дедуктивных выводов и основанных на статистике индуктивных обобщений, абдукция оперирует в зоне когнитивной неопределенности. Это делает ее менее надежной в плане доказательной силы, но одновременно расширяет сферу применения. Российский исследователь Валерий Камаев также подчеркивает это ключевое отличие абдукции от дедукции и индукции. Он указывает на то, что абдукция может давать результаты, ошибочные в рамках логической системы, но при этом она служит эффективным эвристическим инструментом. Камаев указывает, что если дедукция и индукция работают в рамках уже понятных взаимодействий, то абдукция позволяет идентифицировать новые типы связей, сопоставляя неожиданные эмпирические факты с культурно-языковым опытом. Там, где традиционные методы требуют полноты информации, абдукция демонстрирует свою колоссальную значимость для человеческого мышления — она может быть осуществлена даже при фрагментарных данных, компенсируя недостаток знаний творческим прозрением [3, с. 34].

Таким образом, абдукция определяется как способность формулировать и принимать гипотезы, объясняющие конкретную ситуацию. В условиях дефицита информации эти гипотезы заполняют пробелы в рассуждениях, выбираясь человеком как наиболее правдоподобные и прагматически оптимальные для достижения целей. То есть абдукция выступает инструментом объяснения,

позволяющим отбирать наиболее подходящие варианты из множества возможных на основе заданных критериев.

Значимость абдукции для современной культуры и науки отмечает философ Елена Петровская. Она вслед за Пирсом сравнивает ее с внезапным озарением, подобным догадке детектива: все элементы уже присутствуют, но установление между ними связей требует «вспышки», нового взгляда. Абдукция в ее трактовке формализует механизм обнаружения скрытых отношений, делая неочевидное очевидным [7, с. 9]. Также она делает указание на то, что

> «...абдукция — это наш способ интеллектуального взаимодействия с миром, в котором все меньше и меньше места остается для удачного применения абстракции. Вместо отвлеченных схем — объяснительные гипотезы, которые возникают ad hoc» [6, с. 78].

Этот тезис согласуется с указанием Хуэя на необходимость выработки нового способа мышления для реализации концепции техноразнобразия и преодоления инструментализма. Такую же значимость абдукции во взаимодействии человека с миром, в том числе и с техникой, определяет иранский философ Реза Негарестани, который называет ее важным элементом «логики открытия, эпистемического контактирования с аномалиями и динамическими системами» [5, с. 10]. Техника и особенно современные технологии являются сложными динамическими системами, о которых пишет Негарестани. Поэтому для взаимодействия с ней во многих случаях требуется функционирование абдуктивного мышления, составным элементом которого является интуиция. Этот тезис находит свое подтверждение в философии техники Жильбера Симондона, который отводит интуиции определяющую роль во взаимодействии человека с техникой. Он выделяет три типа интуиции: магическую, эстетическую и философскую. Все из них выполняют в системе Симондона разные функции, и именно философская интуиция определяется им как способность мыслить технику в ее генезисе [23, с. 245].

Интуиция и трансдукция в философии техники Симондона

Прослеживая генезис техники, то есть ее происхождение и развитие, осуществляемые по общим правилам, Симондон пришел к выводу о том, что техника появилась в качестве посредника между человеком и миром вокруг него и поэтому является неотъемлемой частью его реальности. Пагубное влияние техники возникает в результате ее индустриализации, так как техника выходит за пределы сил и понимания человека. Специализация, требуемая индустриализацией, ограничивает знания человека о технике, которую он использует. В то же время структура индустриального общества оказалась не готова осуществлять отлаженное взаимодействие людей, основанное на коллективном использовании техники. В результате таких изменений тех-

ника, которая изначально выступала в качестве медиатора между человеком и природой и между самими людьми, стала инструментом для порабощения и отчуждения [23, с. 118]. В отличие от Хайдеггера, Симондон видит опасность техники не в ее сущности, а в неправильном способе организации технической деятельности современного человека. Для преодоления этой опасности Симондон предлагает новый способ взаимодействия человека и техники, основанный на совокупности знаний о генезисе техники и операциях, совершаемых ей. Для того, чтобы развивать это знание, необходимо учреждение новой науки — «техноведения» [13, с. 104]. В ее основе должен лежать новый способ функционирования мышления — трансдукция, который заключается в осуществлении генезиса мысли одновременно с генезисом объекта [24, с. 11]. Техническое знание и трансдукция, по мнению Симондона, позволяют осмыслить технику в качестве медиатора между природой и человеком, а также между самими людьми. На основе такого подхода он описывает новый вид функционирования общества — трансиндивидуальный коллектив, в котором техника снова утвердится в качестве объединяющего посредника. Более того, Симондон отмечает, что человек также способен стать посредником между машинами и играть функциональную роль не над машинами, а между ними [23, с. 150]. Данная мысль провозглашает необходимость именно взаимодействия человека и техники: человек объединяет технику, а техника объединяет людей. Для установления такого режима сосуществования человека с техникой требуется повсеместное распространение технического знания, так как только адекватное знание принципов функционирования техники может служить основой для преодоления инструментализма:

> «В человеке должна быть техническая культура, состоящая из интуитивного и дискурсивного, индуктивного и дедуктивного знания устройств, конституирующих машину, включая знание схем и технических качеств, материализующихся в машине. Человек должен знать машину, опираясь на адекватное знание ее принципов, ее деталей и ее истории; тогда она для него уже не будет простым орудием или никогда не протестующей служанкой» [15, с. 306].

То есть Симондон видит в трансдукции способ познания, который объединяет в себе все необходимые для адекватного знания техники элементы. В число этих элементов входит также и интуиция: «трансдукция — не только демарш ума: она также — интуиция, поскольку она — то, благодаря чему в области проблематики появляется структура как средство решения поставленных проблем» [14, с. 52]. Трансдукция принципиально отличается от дедукции и индукции. Дедукцию Симондон определяет как поиск ответов во внешних для исследуемой ситуации принципах, а индукцию — как обобщение данных, путем отсечения того, что не является общим для всех терминов исследуемой ситуации. Трансдукцию же он сравнивает с естественным процессом

кристаллизации: решение рождается не извне, а из внутренних напряжений и потенциалов самой системы. Как кристалл формируется благодаря свойствам раствора, а не добавлению чужеродного «шаблона», так трансдукция извлекает структуру из противоречий и различий внутри изучаемой области. Индукция сохраняет только то, что объединяет элементы (их общие черты), игнорируя уникальные особенности. Трансдукция же не отбрасывает ничего — даже то, что кажется «негативным»: различия, диспаратность (разрозненность элементов) становятся основой для построения системы. Вместо упрощения здесь происходит интеграция: противоречия превращаются в условия, которые упорядочивают реальность без потерь. Результатом такого метода познания является не абстрактная модель, а конкретная сеть, объединяющая все исходные элементы. Это не редукция, а преобразование: то, что раньше мешало, теперь структурирует и придает смысл. Как подчеркивает Симондон, трансдукция — это шаг к целостному анализу, где каждая деталь сохраняет свою значимость, а система обретает ясность не вопреки, а благодаря своей внутренней сложности [14, с. 52].

В отличие от диалектического подхода, трансдукция отвергает идею предшествующего времени как условия развития. Для диалектики время — это сцена, на которой происходит становление; для трансдукции же время само становится частью решения, одним из измерений, возникающих в процессе формирования системы. Симондон подчеркивает, что время в трансдукции не навязывается системе извне, а рождается из доиндивидуального — того слоя реальности, который существует до выделения конкретных форм. Оно возникает вместе с другими измерениями (пространственными, структурными, смысловыми) и участвует в процессе индивидуации — кристаллизации отдельных элементов из этого «фонового» потенциала. Таким образом, трансдукция не предполагает линейной логики «прошлое → будущее». Вместо этого время и система конституируются одновременно: структура не разворачивается во времени, а порождает его как одно из своих измерений. Если диалектика опирается на временную динамику для разрешения противоречий, то трансдукция интегрирует время в саму ткань системы, делая его продуктом ее внутренней организации. Такой подход позволяет избежать редукции сложности: вместо подчинения процессов заранее заданным этапам трансдукция раскрывает, как время и другие измерения возникают из взаимодействия элементов, сохраняя их уникальность и взаимосвязи [14, с. 53].

Сборка модели описания взаимодействия человека с техникой на основе концепта абдукции

Краткое описание трансдукции и ее роли во взаимодействии человека с техникой позволяет усомниться в ее достаточности для установления оптимального способа взаимодействия человека с техникой. Во-первых, затруднительным является реализация программы повышения технического знания в обще-

стве. Во-вторых, современные информационные технологии ограничивают возможности трансдукции, так как их генезис отличается исключительной сложностью. Процесс обучения на большом количестве данных в современных системах ИИ не способен проследить ни один человек. Именно в контексте этой проблемы свою значимость в процессе взаимодействия человека с техникой демонстрирует абдукция. Она позволяет контактировать со сложными техническими системами в условиях недостатка информации и знания. Хуэй отмечает, что,

> «...по Симондону, интуиция не пользуется ни понятиями, которые дедуктивны, то есть априорны, ни идеями, которые индуктивны, то есть апостериорны. Интуиция делает возможным процесс, который не является ни индукцией, ни дедукцией, ни чисто трансцендентальным, ни чисто эмпирическим» [20, с. 266].

Для Симондона интуиция выступает способом отношения человека к реальности, объединяющим в себе одновременно теоретическую и практическую деятельности [23, с. 244]. Эстетическая интуиция только указывает на проблему, тогда как философская интуиция стремится разрешить эту проблему. Такое упрощенное описание соотношения двух типов интуиции, не раскрывающее их значение в процессе синтеза религиозной и технической деятельности человека, позволяет продемонстрировать, что абдукция соответствует процессу перехода от эстетической интуиции к философской. Возникновение догадки в абдуктивном процессе соответствует эстетической интуиции, а утверждение этой догадки в качестве осознаваемой гипотезы соответствует философской интуиции. На схожую функцию философской интуиции указывает также и Хуэй: «философская интуиция не является ни чисто контингентной, ни первичной; скорее это эстетическое и философское обучение, или воспитание чувств» [20, с. 312–313]. Эстетическая интуиция поставляет философской интуиции несколько смутно осознаваемых догадок, из которых вторая выбирает одну в качестве оптимальной на основе некоторых критериев. На эти критерии и можно повлиять путем обучения или воспитания чувств, о котором говорит Хуэй. После утверждения догадки в качестве оптимальной гипотезы запускается интеллектуальный процесс индукции или дедукции. Симондон же вместо этих методов рассуждения в случае познания техники предлагает осуществлять трансдукцию, так как посредством нее человек может напрямую работать с интуитивной догадкой, не привнося в нее ничего извне и не редуцируя ее до уже известного. О такой же взаимосвязи абдукции и трансдукции в процессе взаимодействия человека с техническими системами пишут российские философы Владимир Аршинов и Яков Свирский:

> «Получение знаний путем абдукции перекликается с концепцией трансдукции, когда доиндивидуальная потенциальность, содержащая как

имплицитные, так и эксплицитные порядки, преобразуется в индивидуализированную актуальность. Более того, эти процессы не разделены, они скорее подпитывают друг друга в непрерывной реляционной динамике» [1, с. 218].

Свирский в другой статье также определяет эстетическую интуицию у Симондона в качестве первичного механизма формирования критериев «принятия или отказа от определенных технических решений» [12, с. 37].

После произведенной детализации соотношения абдукции и интуиции в их сравнении с концептом трансдукции Симондона становится возможным положительно ответить на поставленный ранее вопрос о том, осуществляется ли переход от чувствительности к поддерживаемому ею способу познания в концепции техноразнообразия Хуэя посредством абдукции. В модели Симондона этот переход осуществляется от эстетической интуиции посредством интуиции философской к трансдукции, а в модели Хуэя от чувствительности к техноразнообразию. Абдукция же может быть встроена в обе эти модели, так как этот концепт позволяет детализировать процедуру перехода от интуиции к способу познания или от чувствительности к эпистемологии.

Таким образом, абдукция действительно может быть встроена в модель описания взаимодействия человека с техникой в концепции техноразнообразия Хуэя. Уникальные способы отношения к технике в разных культурах зависят от особого набора эстетических и философских интуиций, о чем говорит и Симондон [23, с. 245], или, в терминологии Бейтсона, от системы абдукций. Абдукция осуществляется в этом процессе как механизм продуцирования догадок на основе интуиции, направляющий развитие культурно-специфичных технических практик. Такое понимание позволяет описать техноразнообразие не просто как совокупность внешне отличающихся технических решений, но как сеть различающихся эпистемологических траекторий, возникающих из различных способов связывания интуиции и познания через абдукцию. Таким образом, каждый уникальный технический стиль, или форма технической рациональности, оказывается результатом сложного взаимодействия между эстетической и философской интуицией, абдукцией и, в некоторых случаях, трансдукцией. Следовательно, абдукция не только объясняет, каким образом возможен переход от чувствительности к знанию в рамках отдельных технических решений, но и обосновывает возможность существования множества равноправных технических миров, каждый из которых обусловлен своим способом преобразования чувственного опыта в познавательные и практические формы. Это уточнение позволяет углубить концепцию техноразнообразия Хуэя, расширяя ее за пределы чисто культурологических или историко-философских описаний и укореняя в механизмах когнитивного взаимодействия человека с техникой.

Заключение

Проведенное исследование демонстрирует, что абдукция, выступая связующим звеном между интуицией и рациональным познанием, может быть использована как элемент принципиально нового способа осмысления взаимодействия человека с техникой. Критический анализ инструменталистской парадигмы, укорененной в хайдеггеровском «поставе», выявил ее несостоятельность в условиях алгоритмической сложности современных технологий. Ограничивая технику рамками утилитарной эксплуатации, инструментализм игнорирует ее роль как медиатора культурных смыслов, что ведет к эпистемологическому и этическому кризису. Концепция техноразнообразия Юка Хуэя открывает путь к преодолению этой ограниченности, утверждая множественность культурно-обусловленных технических практик. Однако ее реализация требует пересмотра самих механизмов формирования отношения человека к технике.

Как показано в статье, ключом к такому пересмотру становится синтез абдукции и интуиции. Абдукция, в отличие от дедукции и индукции, актуализирует творческий потенциал интуиции, позволяя формулировать гипотезы даже в условиях информационного дефицита. Это делает ее незаменимой для взаимодействия с «черными ящиками» современных технологий, где традиционные методы познания оказываются бессильны. При этом трансдукция, интерпретируемая как процесс одновременного генезиса мысли и объекта, дополняет абдукцию, предлагая нередуктивный подход к технической сложности. Вместе они формируют модель, где локальные культурные интуиции не подавляются глобальными стандартами, а становятся основой для межкультурного диалога.

Таким образом, статья не только расширяет теоретические горизонты философии техники, но и предлагает дорожную карту для плюрализации технологического развития. В эпоху, когда сложность систем превосходит человеческие когнитивные возможности, абдукция превращается в инструмент этического посредничества — мост между интуицией и знанием, локальным и глобальным.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аршинов В. И., Свирский Я. И.* Реляционно-трансдуктивное мышление как аспект мышления-вместе-со-сложностностью // Наука и феномен человека в эпоху цивилизационного Макросдвига. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2023. С. 158–267.

2. *Бейтсон Г.* Разум и природа: Необходимое единство. Швеция: Philosophical arkiv, 2016. 214 с.

3. *Камаев В. А.* Абдукция — инструмент концептуального проектирования новых технических систем // Прикаспийский журнал: управление и высокие технологии. 2011. № 2 (14). С. 32–36.

4. *Кучинов Е. В.* Техника анархии: утопии на полях хайдеггеровского вопроса // Новое литературное обозрение. 2019. № 4 (158). С. 124–141.

5. *Негарестани Р.* Работа нечеловеческого // Логос. 2021. Т. 31. С. 1–38.

6. *Петровская Е. В.* «Brainy Is the New Sexy»: Шерлок Холмс, абдукция и нейросети. Философский журнал. 2019. Т. 12. № 1. С. 74–89.

7. *Петровская Е. В.* Возмущение знака. Культура против трансценденции. М.: Common place, 2019. 288 с.

8. *Пирс Ч.* Начала прагматизма. Т. 1. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 318 с.

9. *Пирс Ч.* Начала прагматизма. Т. 2. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 352 с.

10. *Пирс Ч. С.* Избранные философские произведения. М: Логос, 2000. 448 с.

11. *Розин В. М.* Понятие и современные концепции техники. М., 2006. 256 с.

12. *Свирский Я. И.* Прикоснуться к Вселенной: Место эстетики в философской стратегии Жильбера Симондона // Культура и искусство. 2018. № 11. С. 29–41.

13. *Симондон Ж.* Суть техничности // Синий диван, 2013. № 18. С. 93–114.

14. *Симондон Ж.* Индивид и его физико-биологический генезис. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2023. 483 с.

15. *Симондон Ж.* Психическая и коллективная индивидуация в свете понятий формы, информации, потенциала и метастабильности. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2024. 704 с.

16. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 221–238.

17. *Хайдеггер М.* Поворот / Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 253–258.

18. *Хуэй Ю.* Вопрос о технике в Китае: эссе о космотехнике. М.: Ad Marginem, 2023. 318 с.

19. *Хуэй Ю.* Искусство и космотехника. М: Издательство АСТ, 2024. 384 с.

20. *Хуэй Ю.* Рекурсивность и контингентность. М.: V A C Press, 2020. 400 с.

21. *Шалагинов Д. С.* Машинное освобождение // Идеи и идеалы. 2016. № 4 (30). С. 25–37.

22. *Ястреб Н. А.* Открывая инструментализм заново: философия техники в работах классиков американского прагматизма // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2021. № 64. С. 241–252.

23. *Simondon G.* On the Mode of Existence of Technical Objects. Univocal Publishing, 2017. 271 p.

24. Simondon. G. The Position of the Problem of Ontogenesis // Parrhesia. 2009. № 7. Pp. 4–16.

REFERENCES

1. Arshinov, V. I., Svirskiy, Ya. I. Relyacionno-transduktivnoe myshlenie kak aspekt myshleniya-vmeste-so-slozhnostnost'yu [Relational-transductive thinking as an aspect of thinking-with-complexity]. In: *Nauka i fenomen cheloveka v epokhu civilizacionnogo Makrosdviga*. Moskow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy [Science and human phenomenon in the era of the civilizational Macro-shift], 2023, pp. 158–267. (In Russian).

2. Bejtson, G. *Razum i priroda: Neobkhodimoe edinstvo* [Mind and Nature: The Necessary Unity]. Shveciya: Philosophical arkiv, 2016. 214 p. (In Russian).

3. Kamaev, V. A. *Abdukciya — instrument konceptual'nogo proektirovaniya novykh tekhnicheskikh sistem* [Abduction as a method for the conceptual design of innovative technical systems]. In: Prikaspiyskiy zhurnal: upravlenie i vysokie tekhnologii, 2011, no. 2 (14), pp. 32–36. (In Russian).

4. Kuchinov, E. V. *Tekhnika anarkhii: utopii na polyakh khajdeggerovskogo voprosa* [The Technique of anarchy: Utopias on the margins of the Heideggerian Question]. In: Novoe literaturnoe obozrenie. 2019, no. 4 (158), pp. 124–141. (In Russian).

5. Negarestani, R. *Rabota nechelovecheskogo* [The work of the inhuman]. In: Logos, 2021, vol. 31, pp. 1–38. (In Russian).

6. Petrovskaya, E. *"Brainy Is the New Sexy": Sherlok Kholms, abdukciya i nejroseti* ["Brainy Is the New Sexy": Sherlock Holmes, abduction and neural networks]. In: *Filosofskiy zhurnal,* 2019, vol. 12, no. 1, pp. 74–89. (In Russian).

7. Petrovskaya, E. *Vozmushchenie znaka. Kul'tura protiv transcendencii* [Perturbation of the sign. Culture versus Transcendence]. Moskow, Common place, 2019. 288 p. (In Russian).

8. Pirs, Ch. *Nachala pragmatizma* [The Beginnings of pragmatism], vol. 1. Saint Petersburg, Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy filosofskogo fakul'teta SPbGU; Aleteyya, 2000. 318 p. (In Russian).

9. Pirs, Ch. *Nachala pragmatizma* [The Beginnings of pragmatism], vol. 2. Saint Petersburg, Laboratoriya metafizicheskikh issledovaniy filosofskogo fakul'teta SPbGU; Aleteyya, 2000. 352 p (In Russian).

10. Pirs, Ch. S. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected philosophical works]. Moskow, Logos, 2000. 448 p. (In Russian).

11. Rozin, V. M. *Ponyatie i sovremennye koncepcii tekhniki* [The concept and modern approaches to technology]. Moskow, 2006. 256 p. (In Russian).

12. Svirskiy, Ya. I. Prikosnut'sya k Vselennoy: Mesto estetiki v filosofskoy strategii Zhil'bera Simondona. In: *Kul'tura i iskusstvo* [The concept and modern concepts of technology], 2018, no. 11, pp. 29–41. (In Russian).

13. Simondon, Zh. *Sut' tekhnichnosti* [The essence of technicality]. In: Siniy divan, 2013, no. 18, pp. 93–114. (In Russian).

14. Simondon, Zh. *Individ i ego fiziko-biologicheskiy genezis* [The individual and his physico-biological genesis]. Moskow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2023. 483 p. (In Russian).

15. Simondon, Zh. *Psikhicheskaya i kollektivnaya individuaciya v svete ponyatiy formy, informacii, potenciala i metastabil'nosti* [Mental and collective individuation in the light of concepts of form, information, potential and metastability]. Moskow, Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy, 2024. 704 p. (In Russian).

16. Khajdegger, M. Vopros o tekhnike [The question of technology]. In: Khajdegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moskow, 1993, pp. 221–238. (In Russian).

17. Khajdegger, M. Povorot [Turning]. In: Khajdegger M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moskow, 1993, pp. 253–258. (In Russian).

18. Khuej, Yu. *Vopros o tekhnike v Kitae: esse o kosmotekhnike* [The Question of Technology in China: An Essay on Space Technology]. Moskow, Ad Marginem, 2023. 318 p. (In Russian).

19. Khuej, Yu. *Iskusstvo i kosmotekhnika* [Art and space technology]. Moskow, Izdatel'stvo AST, 2024. 384 p. (In Russian).

20. Khuej, Yu. *Rekursivnost' i kontingentnost'* [Recursiveness and contingency]. Moskow, V A C Press, 2020. 400 p. (In Russian).

21. Shalaginov, D. S. *Mashinnoe osvobozhdenie* [Machine emancipation]. In: *Idei i idealy,* 2016, no. 4 (30), pp. 25–37. (In Russian).

22. Yastreb, N. A. *Otkryvaya instrumentalizm zanovo: filosofiya tekhniki v rabotakh klassikov amerikanskogo pragmatizma* [Rediscovering Instrumentalism: The Philosophy of Technology in the Works of the Classics of American Pragmatism]. In: Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya, 2021, no. 64, pp. 241–252. (In Russian).

23. Simondon G. *On the Mode of Existence of Technical Objects*. Univocal Publishing, 2017. 271 p. (In English).

24. Simondon. G. *The Position of the Problem of Ontogenesis*. In: *Parrhesia,* 2009, no. 7, pp. 4–16. (In English).

СОЦИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК: 140.8
DOI: 10.25991/u1375-8564-1652-d

Архимандрит Иосиф
(Еременко Иосиф Борисович) *

ОСОБЕННОСТИ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX В.

Аннотация: *В середине XIX в. доминировала идея о том, что Православие есть государствообразующая религия и как фундаментальная «скрепа» культур различных народов и социальных групп, в совокупности составляющих российское общество, требует поддержки государства. 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: *In the middle of the nineteenth century, the dominant idea was that Orthodoxy was a state-forming religion and, as a fundamental "bond" between the cultures of various peoples and social groups that collectively make up Russian society, required state support. All the failures and "disorders" of Russian life were interpreted as imperfections related to the earthly circumstances of the life of the Church as the mystical Body of Christ. By the beginning of the twentieth century. Orthodoxy in Russia began to be perceived not as a profession of the Christian faith, but as a state institution in deep crisis.*

Ключевые слова: *Россия, Православие, Церковь, русская философия, вера, реформы.*

Keywords: *Russia, Orthodoxy, Church, Russian philosophy, faith, reforms.*

* Архимандрит Иосиф (Еременко Иосиф Борисович) — кандидат богословия, ректор Томской духовной академии; iosif-er@mail.ru

Archimandrite Joseph (Yeremenko Joseph Borisovich) — Candidate of Theology and the Rector of the Tomsk Theological Academy; iosif-er@mail.ru

Конфессиональная политика Церкви и Российского государства второй половины XIX в. складывалась в контексте масштабных реформ Александра II. Общая логика конфессиональной политики, однако, определялась сохраняющимися с петровских времен тенденциями модернизации общественной жизни, не исключая и жизни Церкви. Именно петровские реформы открыли путь глубокой модернизации государства в соответствии с идеалами просвещенного абсолютизма, но при этом были сделаны и серьезные шаги на пути его секуляризации, что тяжело сказалось на положении Православной Церкви, других религий и конфессий в России. Эпоха Нового времени в России стала временем формирования «светской культуры», которая, как отмечает о. Василий Зеньковский, явилась результатом «распада предшествовавшей ей церковной культуры». Православная церковная мысль, рождаясь внутри светской парадигмы культуры и стремясь выразить себя в форме научной рефлексии, приходит к необходимости воплощения Истины — именно в социальном строе бытия.

Тенденция к утверждению в России абсолютной монархии получила полную реализацию в ходе реформ и собственно правления Петра I, который институционально закрепил утверждение абсолютизма, приняв титул императора. Но параллельно этому был запущен процесс отказа от института патриаршества. В результате симфонический баланс отношения церкви и государства был нарушен. По сути дела, с упразднением патриаршества в период правления Петра I император объявлялся главой Русской Православной Церкви, что напрямую отсылает к опыту западных протестантских государств. Православная церковь превращалась в «ведомство православного вероисповедания», что в определенной мере нарушало гармонию симфонического взаимодействия.

Реформы, и церковные, и светские, которые инициировал император Петр Великий, привели к рождению нового типа русской культуры, которая, тем не менее, не в полной мере осознавала свою миссию. То, что для русской культуры это было принципиально важным — ощущать эсхатологию исторического и культурного строительства, — покажет кризис российской идентичности в середине XIX в., который открыл знаменитую дискуссию между западниками и славянофилами.

В том же, что касалось петровского времени и трансформаций отношений между светской и духовной властью, чрезвычайно знаменательна фигура митрополита Феофана Прокоповича, который оказался ближе к протестантским образцам веры, чем к восточно-христианской традиции. Поэтому тип церковно-государственных отношений в России, представленный в данную эпоху Феофаном Прокоповичем, создавал почву и для разъединения устремлений Церкви и государства, а также способствовал снижению авторитета духовенства среди населения [1, с. 370–381]. Новый тип отношений был своего рода калькой с западных образцов: как подчеркивают многие исследователи, эта модель, в которой власть наделялась земным авторитетом, происходила десакрализация образа от царя, государя — до уровня светского монарха, служащего своему народу, не оставляла места для символических прочтений.

Реформа сферы церковно-государственных отношений при Петре I, несомненно, оказала разрушительное воздействие на концепцию симфонии двух властей, что неизбежно сказалось и на падении авторитета церкви как институции. Некоторые исследователи полагают, что именно в этих событиях коренятся все дальнейшие деформации отношений между государством и Церковью, а также и распад российской государственности в 1917 г., когда были окончательно потеряны линии преемственности с византийской моделью и с самим принципом религиозного смысла социального бытия.

Отметим, что, по словам Святейшего Патриарха Кирилла, ни о какой симфонии в отношениях Церкви и государства не могло идти речи в период ликвидации патриаршества. Ведь церковная организация, которая в православной традиции называется «Церковью земной», «Церковью видимой», фактически приравнивалась к одному из элементов системы государственного управления, превращалась в «ведомство православного вероисповедания». Отсутствие патриаршества привело к фактическому государственному управлению церковной организацией. Внешне государство обеспечивало господствующее положение Церкви в обществе, а по сути, лишало ее самостоятельности, что во многом способствовало упадку веры среди населения, а в конечном итоге привело к трагическому развитию российской истории. Принципиально меняется и правовое положение Православной Церкви: бывший традиционной сферой ее компетенции, церковный суд теперь начинает регламентироваться государственными законами и контролироваться государственными чиновниками.

Очевидно, что церковная реформа Петра I, как и остальные его реформы, проходила под явным влиянием западного опыта в ущерб национальной традиции. Некоторые исследователи отмечают, в частности, влияние протестантизма. В дореволюционной юридической и исторической литературе можно было встретить и прямые обвинения Петра в сочувствии протестантской ереси. Впрочем, нужно признать, что церковная реформа затронула только внешнюю сторону управления церковью. Ее вероучение осталось нетронутым.

В итоге петровских и последующих в XVIII в. реформ в сфере правовых основ отношения государства и Церкви последняя практически полностью интегрируется в систему государственного управления, сращиваясь с бюрократическим аппаратом государства и во многом перенимая его основные черты. Церковная власть, растворяясь во власти государства, уже не могла рассматриваться как отличный от нее институт. Поэтому государство, осуществляя такого рода реформы, фактически отказывалось от культивируемой веками системы симфонии властей.

Это негативно сказалось и на положении Церкви в обществе, и на самом государстве. Российское государство, приобретя в послепетровскую эпоху все черты классового, дворянского государства, все более отчуждается от основной массы народа. Очевидно, что в этих условиях Церковь как важнейший институт гражданского общества, опосредующий отношения народа и государства и в какой-то мере уравновешивающий их, вряд ли могла сохранить свое прежнее

положение. Став в полной мере государственной религией, Церковь начала терять свой нравственный авторитет в обществе. Высокие образцы духовности среди православных подвижников XVIII–XIX вв. не могли в полной мере противостоять наметившемуся отчуждению населения от Церкви, без которого вряд ли стали бы возможны послереволюционные гонения.

В целом роль Церкви в обществе, начиная со второй половины XIX в. определялась двумя противоположными тенденциями, с течением времени все больше входившими друг с другом в острое противоречие. С одной стороны, налицо были процессы нараставшей секуляризации всех сторон общественной жизни. С другой стороны, демократизация общественной жизни вела к тому, что все более широкие слои населения становились ее активными участниками. Прежде всего — крестьянство, представители которого, освобожденные от крепостной зависимости, пополняли ряды рабочего класса, купечества и интеллигенции. В основной своей массе они оставались верными православию и церкви.

Поэтому данная контртенденция процессам секуляризации общественной жизни, наоборот, вела к усилению православной религиозности, выразившемуся, в частности, в росте духовного авторитета Оптиной Пустыни и ее святых старцев, свт. Филарета Московского, св. прав. Иоанна Кронштадтского и др. В философской сфере эти тенденции нашли свое выражение в XIX в. в творчестве Ф. М. Достоевского, писателей-славянофилов, в научных работах К. П. Победоносцева и В. Н. Лешкова, а в начале XX в. — Е. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева (после первой русской революции), И. А. Ильина, о. Георгия Флоровского.

Тем не менее, нарастающие социальные противоречия требовали адекватной реакции со стороны Церкви, что, в свою очередь, ставило на повестку дня реформирование ее как социального института, прежде всего на пути освобождения от излишнего государственного контроля, включая и возрождение патриаршества. К сожалению, эта задача не была до конца решена, что многими современниками и более поздними исследователями оценивалось как одна из немаловажных причин кризиса российского общества и слома имперской формы государственности.

Во второй половине XVIII в. в России, как и повсюду в Европе, получают известную популярность идеи французских просветителей, прежде всего Ш. Л. Монтескье и Ж. Ж. Руссо. Идеи деизма в праве, независимости государства от церковного давления, а убеждений личности от государственного контроля становятся все более распространены. Правовой статус православия как государственной религии закрепляется в целом ряде правовых документов второй половины XVIII — начала XIX в. Особенно наглядно это видно в области цензурного законодательства, а также в «Своде законов о преступлениях и наказаниях» [6]. Последний фактически закрепляет слияние гражданского и церковного судов. На обер-прокурора Синода и его аппарат возлагается надзор за «общими для всей Церкви правилами», а также надзор за делами,

относящимися к священнослужителям и церковнослужителям (отдельно речь шла о монахах и духовных учебных заведениях), и надзор «о правильных и неправильных браках». Таким образом, деятельность церковного суда начинает напрямую регулироваться государством и гражданским законодательством.

Конфессиональная политика государства основывалась на том, что все существовавшие в России конфессии в Своде разделены на следующие группы: православие, другие христианские религии, раскол, нехристианские религии. При этом поддерживался приоритет православия. Стремление государства обеспечить приоритетное положение православия в обществе видно прежде всего в том, что за «склонение к переходу из православия в нехристианские религии» полагалось наказание в виде каторжных работ сроком на 8–10 лет. Приоритет православия перед другими конфессиями закреплялся и в цензурном законодательстве. Это ясно зафиксировано в Цензурном Уставе 1828 г. [8].

В 30-е годы XIX в. утверждается специальный закон о духовной цензуре, который возлагал соответствующие функции на Синод [4, с. 137–139]. Синодальному просмотру подлежали все книги, которые определялись в законе как «религиозные», а также классические тексты, которые должны были использоваться в церковных школах. В Санкт-Петербурге, Москве, Киеве и Казани в соответствии с законом учреждались специальные Комитеты духовной цензуры при духовных академиях. В роли цензоров должны были выступать исключительно преподаватели духовных академий, которые в этой функции специально утверждались Синодом.

В целом правовое положение Русской Православной Церкви на рубеже Великих реформ Александра II характеризовалось следующим:

1. Отсутствовало фактическое равенство всех конфессий перед законом.

2. Религиозные воззрения подданных не признавались их частным делом. Государство содействовало церковным структурам в контроле за «благочестием». От принадлежности к конфессии зависел круг прав подданного, что фактически означало дискриминацию значительной части населения по религиозному признаку.

3. Помимо собственно духовного просвещения и воспитания паствы Церковь участвовала в реализации культурной политики государства в рамках цензурной, семейной и образовательной политики государства.

В итоге петровских и последующих в XVIII в. реформ в сфере правовых основ отношения государства и церкви последняя практически полностью интегрируется в систему государственного управления, сращиваясь с бюрократическим аппаратом государства и во многом перенимая его основные черты. Церковная власть, растворяясь во власти государства, уже не могла рассматриваться как отличный от нее институт. Поэтому государство, осуществляя такого рода реформы, фактически отказывалось от культивируемой веками системы симфонии властей. Став в полной мере государственной религией, церковь и церковная иерархия во многом теряли свой нравственный авторитет в обществе. Высокие образцы духовности среди православных подвижников

XVIII–XIX вв. не могли в полной мере противостоять отчуждению населения от Церкви. Государство в эпоху периода правления Александра I и Николая I, при всей разнице их религиозных взглядов, пыталось играть роль верховных защитников Православной Церкви. Весь этот период характеризуется постоянным усилением влияния религии в государственной системе власти.

Вопрос о том, насколько, в какой мере Великие реформы Александра II смогли затронуть правовое положение Русской Православной Церкви, остается открытым. Ответить на него должно исследование, результаты которого будут представлены ниже. Важную роль в оценке результатов влияния реформ на конфессиональную и культурную политику государства и Церкви во второй половине XIX — начале XX века может сыграть анализ работ их современников — выдающихся русских философов. Прежде всего важен анализ содержащихся в этих работах выводов и историко-культурологических оценок, а также анализ тех перспектив, которые они, основываясь на историческом опыте, видели для взаимодействия Церкви и российского государства.

Основываясь на результатах анализа научного наследия выдающихся отечественных правоведов и изучения исторического пути Русской Православной Церкви в ее отношении с государством и обществом, рассмотрим процесс эволюции правового положения Русской Православной Церкви во второй половине XIX — начале XX века При этом ориентиром исследования станут современные актуальные проблемы поиска правовых форм симфонии Церкви и современного российского государства.

К середине XIX в. как обществом, так и верхами Российского государства осознавалась необходимость кардинальных изменений в экономической, социальной, правовой и религиозной политике, проводимой государством. Решение этих задач составило историческую заслугу царя-реформатора Александра II [7, с. 72]. Начало реформам, обеспечившим условия становления капиталистической экономики, определенной демократизации системы государственного управления, формирования институтов гражданского общества, было положено Манифестом от 19 февраля 1861 г. Манифест провозглашал освобождение основной массы крестьян от крепостной зависимости. Отмена крепостного права начала готовиться еще за несколько десятилетий до Манифеста. Необходимость этой реформы осознавалась всеми слоями общества, хотя до конца она не обеспечивала интересов ни одного из них. Вслед за этим было положено начало судебной, военной, цензурной, образовательной реформ. Вводились обновленные правовые основы сельского, земского и городского самоуправления. В конечном итоге реформами оказались затронуты все стороны жизни российского общества.

Россия вступала в новую эпоху отношения государства и гражданского общества. На повестке дня стоял и вопрос о реформировании правового статуса важнейшего института гражданского общества России — Церкви. Но в конечном итоге проблемы, накопившиеся в этой сфере за десятилетия, если не за века, так и не были решены. Правительство сохранило синодальную форму управления, не предоставив церкви подобающей ей самостоятельности.

При этом «любые покушения на устои самодержавной власти, даже если они имели вид скромных конституционных проектов, представленных высшими сановниками, отвергались» [3, с. 16]. В целом высшие органы государственной власти Российской империи менее всего были затронуты Великими реформами. Синод же воспринимался именно как один из высших органов государственной власти.

Не были доведены до конца и реформы местного самоуправления: вопрос о «мелкой земской единице» так и остался открытым. А ведь развитие низшего уровня земского самоуправления и предоставления ему большей самостоятельности при одновременном повышении роли церковного прихода в общественной жизни, как это нередко предлагалось в то время, могло существенно оживить, в своем роде дебюрократизировать, жизнь церковного организма. Но ничего этого не было сделано. Не будет большой ошибкой сказать, что из всех важных социальных институтов дореволюционной России, церковь оказалась наименее всего затронута «великими реформами».

Демократизация общественной жизни вела к тому, что все более широкие слои населения становились ее активными участниками. Прежде всего — крестьянство, представители которого, освобожденные от крепостной зависимости, пополняли ряды рабочего класса, купечества и интеллигенции. В основой своей массе они оставались верными Православию и Церкви. Поэтому данная контртенденция, наоборот, вела к усилению православной религиозности, выразившемуся в частности в росте духовного авторитета Оптиной Пустыни, о. Иоанна Кронштадтского и др. В философской и философско-правовой сфере эти тенденции нашли свое выражение в XIX в. в творчестве В. С. Соловьёва, Ф. М. Достоевского (которого П. И. Новгородцев в своей программной статье «Идеи русской философии права» называл основоположником отечественной философско-правовой мысли), писателей-славянофилов, в научных работах юристов К. П. Победоносцева и В. Н. Лешкова, а в начале XX в. — Е. Н. Трубецкого, П. И. Новгородцева (после первой русской революции), И. А. Ильина.

Усложнение социальных процессов и модернизация Российского государства во второй половине XIX столетия требовали глубоко продуманного реформирования Церкви и всей системы отношения государства к инославным религиям и конфессиям. В целом эта задача не была решена, что многими современниками и более поздними исследователями оценивалось как одна из немаловажных причин кризиса и слома имперской формы государственности. Но определенные шаги на пути «модернизации» правового положения церкви, созвучные разворачивающимся реформам, все же были сделаны.

Подготовкой церковных реформ должно было, как во всех остальных аналогичных случаях, заниматься Министерство внутренних дел, а также сам Святейший Синод. В конце 1861 г. был сформирован особый Комитет для разработки церковных реформ. Общеконцептуальная база церковных реформ была представлена Комитету в специальном докладе П. А. Валуева,

фактического автора и вдохновителя большинства из «великих реформ» второй половины XIX в.

Согласно докладу П. А. Валуева, изменения прежде всего должны были коснуться правового статуса приходского духовенства. В числе первоочередных вопросов выдвигались также проблемы реорганизации духовного образования, регламентации отношения к старообрядцам, непосредственного участия прихожан в хозяйственной жизни приходской церкви. Летом 1862 г. данный проект церковных реформ был утвержден Советом министров и одобрен Святейшим Синодом.

В рамках данного проекта из духовных и светских лиц было образовано при Синоде Особое присутствие для изыскания способов к большему обеспечению быта духовенства. Важное значение имело разработанное Главным Присутствием «Положение о приходских попечительствах при православных церквах» от 2 августа 1864 г. Приходские попечительства формировали общие собрания прихожан с условием обязательного включения в него священника, сельского старосты или волостного старшины. Последняя мера была направлена на сближение церковного прихода и местного самоуправления, о чем шла речь выше. Вопросы расходования собранных средств, а также организационные вопросы деятельности попечительств должны были решаться ими самостоятельно. «Положением» предусматривался финансовый отчет попечительств непосредственно перед прихожанами или же перед специальной ревизионной комиссией.

В рамках обновления нормативно-правовой базы во всех сферах общественной жизни, характерной для эпохи «великих реформ», был принят ряд документов, закреплявших правовой статус священно- и церковнослужителей, а также вводивших ряд новых положений, регламентировавших социальные обязательства духовенства. Так, Указом 22 февраля 1867 года отменялось существовавшее ранее право наследственной передачи церковных должностей на уровне прихода, что должно было препятствовать развитию сословной замкнутости духовенства и, как следствие, отделению его от общества.

Общая цель законодателя просматривалась вполне определенно: разрушение кастового характера духовенства, обеспечение притока в ряды священно- и церковнослужителей лиц их других сословий, что должно было обеспечить новые связи церкви и общества, привлечь в лоно церкви новых прихожан, повысить образовательный уровень клира. На решение этой задачи был ориентирован и Закон 11 июля 1869 года, который запрещал наследование духовного звания. Однако эти нормы не смогли преодолеть инерции сложившейся практики и разрушить сословные перегородки, отделявшие духовенство от других слоев общества. На практике церковные приходы продолжали передаваться от отца к сыну, и подавляющее большинство лиц, обучавшихся в духовных учебных заведениях, составляли дети священников, диаконов, псаломщиков.

Далее реформаторы стремились упорядочить количество и структуру церковных приходов. Положение «О составе приходов и церковных причтов» 16 апреля 1869 года потребовало сократить число приходов и максимально

сблизить их по числу прихожан. Предусматривалось как разделение крупных, так и слияние небольших приходов, с выделением «главного приходского храма» и «приписного храма», который ранее относился к упраздненному приходу. Положение также строго регламентировало состав клира как для «главного», так и для «приписного» храма, а также определяло порядок прохождения церковной «карьеры» и возрастной ценз. Так, в диаконы полагалось рукополагать «только достигших 25 лет от роду, а в сан священника, по возможности не моложе 30 лет».

В результате введения Положения 16 апреля 1869 года, вызвавшего неоднозначную реакцию как среди духовенства, так и среди прихожан, удалось достичь определенных результатов, связанных с сокращением числа приходов и упорядочиванием чисто административных способов управления ими. К концу 80-х годов XIX в. число приходов составило 31119 при численности каждого из них в среднем около 2 тыс. человек. Были также расширены административные возможности епископов, которые теперь могли в своих епархиях самостоятельно принимать решения о постройке храмов, рукополагать в монахи, контролировать деятельность церковных учебных заведений. Духовенство в епархиях получило право самостоятельно выбирать благочинных и проводить общие съезды на уровне благочиний и даже епархий. В процессе введения Положения были также четко установлены условия для рукоположения в монахи, начат процесс по переводу монастырей из необщежительных в общежительные, который, однако, не был завершен ни в этот период, ни в последующем.

В период правления Александра II были легализованы старообрядцы, что во многом было связано с развитием капиталистических отношений, начало которым было положено «великими реформами». Начиная с XVIII в. в старообрядческой среде шел активный процесс накопления капиталов, которые вкладывались в торговлю и производство. При этом оборот капиталов жестко и эффективно контролировался старообрядческими общинами. В дальнейшем именно старообрядческие сообщества сыграли видную роль в развитии капитализма в России.

Распоряжением императора в 1864 г. создается специальный Комитет по раскольническим делам. В 1875 г. утверждаются разработанные Комитетом «Правила», которые регламентировали положение в государстве старообрядческих церквей и толков, кроме признанных «вредными», таких как хлысты, скопцы и др., а также тех, которые не признавали светскую власть государства. Старообрядцы официально получили возможность осуществлять всю богослужебную деятельность, самостоятельно контролировать ее, издавать необходимую церковную литературу. Немаловажным было признание имеющими юридическую силу старообрядческих метрических записей, образовательная деятельность в своей среде, право занимать общественные должности.

В государственном аппарате Российской империи принцип православного конфессионализма нашел выражение в существовании двух органов, отвечав-

ших за вероисповедную политику самодержавия, — Синода и Министерства внутренних дел. В ведении последнего состояли все иностранные исповедания и раскол. При этом право свободного распространения своего учения принадлежало только одной православной вере. Все другие исповедания не имели возможности свободной миссионерской деятельности на территории Российской империи и могли принимать только тех лиц, которые желали перейти в эти исповедания добровольно. В любом случае подданный империи не мог свободно перейти из Православия в другую конфессию. Любой подобный шаг должен был повлечь за собой частичное или полное лишение подданного гражданских прав.

Действовавшее законодательство также регламентировало участие православных верующих в церковных таинствах и обрядах. Было установлено обязательное требование крещения и причащения детей. Каждый верующий был обязан по меньшей мере два раза в год приходить в церковь к исповеди и причащаться. В случае уклонения от этих обязанностей приходской священник должен был воздействовать на мирян методами убеждения и специального церковного наказания (епитимья). Если же после принятия этих мер «мирянин не придет в раскаяние», то «о том сообщается гражданскому начальству, на его рассмотрение» [2, с. 45].

В случае, если можно было в поведении верующего увидеть признаки желания «отпасть от православного вероисповедания», то он мог подвергнуться судебному преследованию. Здесь законодатель указывал, что следует «отсылать к суду с осмотрительностью и осторожностью, дабы иногда невинным людям... разорения причинено быть не могло» [2, с. 45]. В конечном итоге светские власти оставляли за собой право применять методы принуждения с тем, чтобы заставить верующих оставаться в лоне церкви. За последней признавалось право и обязанность использовать для этого методы убеждения и устоявшиеся веками способы привести к церковному покаянию.

Таким образом, в сфере отношения к Церкви государство более всего сохраняло сложившуюся с петровских времен тенденцию к бюрократизации всех сторон общественной жизни. Нежелание вернуть институт патриаршества как гаранта независимости и самостоятельности церкви делало невозможной реализацию модели «симфонии» светской и духовной властей. Бюрократизация деятельности Святейшего Синода и всей структуры церковного управления лишала ее гибкости в сфере социальной деятельности, препятствовала активному участию в решении жизненно важных задач духовного просвещения общества, особенно актуального после освобождения массы крестьянства от крепостной зависимости и в связи с ускоренным ростом числа городского населения. Государственно-правовая политика в отношении церкви в рассматриваемый период имела результатом формализацию всех сторон ее жизни, что не позволяло в полной мере использовать накопленный веками опыт приходского самоуправления в развитии институционализированных форм сельского, земского, городского самоуправления в России.

Вместе с тем церковные реформы при Александре II все же активизировали деятельность Православной Церкви в социальной сфере и в области ее отношения с институтами государственной власти. В целом эти реформы шли в общем русле с другими «великими реформами»: крестьянской реформой, судебной реформой, образовательной реформой, реформой местного самоуправления и др.

Однако именно область управления церковной жизнью (и шире — сфера взаимоотношения церкви и государства) оказалась в наименьшей степени затронута реформационной деятельностью, чем другие области общественной жизни. Так, например, цензурная реформа затронула церковные дела в минимальной степени. Чаще всего дело сводилось к приведению правовых норм, относящихся к той или иной области отношения церкви к обществу и государству в соответствии с новыми нормами государственно-правового регулирования социальных процессов в реформируемых сферах социально-политических отношений. При этом на действительно глубокие, принципиальные реформы отношения Церкви и государства правительство не пошло, продолжая в этом вопросе оставаться в пределах парадигм, заложенных петровскими преобразованиями.

В начале XX в. в стране резко обострились социальные, межклассовые отношения. От церкви можно и нужно было ожидать четкого выражения идеи общенационального единства, отстаивания принципов национального примирения, взаимных уступок и компромиссов между классами. Не менее остро в Российской империи стоял и вопрос межнациональных отношений, в рамках которого необходимо было переосмыслить принципы отношения государства к различным конфессиям, выработать четкие основания государственно-религиозной политики. Конечно, об отказе от главенствующей роли Православной Церкви не могло быть и речи, но это не исключало возможности и необходимости развития правовых основ государственной веротерпимости. Первая русская революция, обнажившая эти противоречия и давшая толчок к их переходу на более высокий уровень, побудила власти сделать определенные шаги в указанном направлении.

В целом можно отметить, что в основу деятельности Церкви и Синода как части системы органов государственной власти в начале XX в. было положено представление о правах, исторических заслугах и предназначении государственной религии, которая является духовной основой государства, а обязанностью последней является властное поддержание ее социального, политического и правового статуса. Новым принципом деятельности Синода в условиях социально-политических и правовых реформ начала XX в. стал принцип свободы веры, который предполагал терпимое отношение к другим вероисповеданиям. Согласно позиции Синода, второй принцип не должен был противоречить первому, право на свободу исповедания неправославной веры не должно было подрывать роли и значения Православия как господствующей религии.

В XX столетие Российская Империя и Православная Церковь вошли в том состоянии, когда веками складывавшаяся симфония в их отношениях и ее формы, вырабатывавшиеся со времен Римской империи, были в значительной степени искажены в результате отмены патриаршества и введения синодальной формы руководства Церковью, а принципы отношений с неправославными конфессиями и религиозными общинами не отвечали реалиям развития общества и слабо гармонировали с симфонической моделью.

> «Прежняя концепция “симфонии властей”, восходящая к святоотеческому преданию, была окончательно заменена принципом подчинения церкви государству. Идея Бога — стержневая, системообразующая идея православного царства — теряла качества порождающей модели отношения личности, общества и государства, а значит, империя в глазах ее подданных из “царства абсолютного добра” все более превращалась в “царство кесаря”» [5, с. 73].

В результате Церковь оказалась лишена эффективных механизмов воздействия на государство, которые могли бы предотвратить тяжелые последствия кризиса последнего.

Этот исторический опыт учит, что гармония государства и Церкви не является каким-то статическим состоянием, которое можно сформировать раз и навсегда. Скорее, это — сложный процесс достижения консенсуса целой группы акторов общественной жизни, включающий институты гражданского общества и церковь как важнейший из этих институтов, органы государственной власти, личность как носитель определенного гражданского чувства и правосознания. Сложность этого процесса усиливается, если принять во внимание то, что он должен протекать во всех сферах жизни государства и общества: в политической, социальной, культурной и, собственно, в духовной сфере. Процесс «настройки» симфонии требует деятельного конструктивного взаимодействия всех участников общественного процесса и его структурных элементов по вопросу о религиозных, нравственно-правовых ценностях и идеалах.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Балько Т. А.* Десакрализация царской власти в трудах идеолога обновленческого раскола профессора Б. В. Титлинова // Христианское чтение. 2022. № 2. С. 370–381.
2. Законы о вере и веротерпимости. С приложением свода разъяснений по кассационным решениям Сената. М., 1908. 709 с.
3. *Корнилов А. А.* Крестьянская реформа и государственная власть. СПб., 1905. 126 с.
4. *Котович А.* Духовная цензура в России. СПб., 1909. 342 с.

5. *Масленников Д. В., Минеева Т. Г., Романовская В. Б., Сальников В. П.* Духовная консистория в противоречии идеи Бога и идеи государства // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2022. Т. 67. № 1. С. 62–74.

6. Свод законов Российской империи. СПб., 1833. Т. XV. Ч. 1.

7. *Семьянинов В. П.* Реформы 60–70х гг. XIX в. М., 1993. 453 с.

8. Устав о цензуре. СПб., 1829.

REFERENCES

1. Balyko, T. A. *Desakralizatsiya tsarskoy vlasti v trudakh ideologa obnovlencheskogo raskola professora B. V. Titlinova* [Desacralization of the Tsarist Power in the Works of the Ideologue of the Renovationist Schism, Professor B. V. Titlinov]. In: *Khristianskoe chtenie*, 2022, no. 2, pp. 370–381. (In Russian).

2. *Zakony o vere i veroterpimosti. S prilozheniem svoda raz'yasneniy po kassatsionnym resheniyam Senata* [Laws on Faith and Religious Tolerance, with a Compilation of Explanations on the Senate's Cassation Decisions]. Moscow, 1908, 709 p. (In Russian).

3. Kornilov, A. A. *Krest'yanskaya reforma i gosudarstvennaya vlast'* [The Peasant Reform and State Power]. Saint Petersburg, 1905, 126 p. (In Russian).

4. Kotovich, A. *Dukhovnaya tsenzura v Rossii* [Spiritual Censorship in Russia]. Saint Petersburg, 1909, 342 p. (In Russian).

5. Maslennikov, D. V., Mineeva, T. G., Romanovskaya, V. B., Salnikov, V. P. *Dukhovnaya konsistoriya v protivorechii idei Boga i idei gosudarstva* [The Spiritual Consistory in the Contradiction between the Idea of God and the Idea of the State]. In: *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya*, 2022, vol. 67, no. 1, pp. 62–74. (In Russian).

6. *Svod zakonov Rossiyskoy imperii* [Code of Laws of the Russian Empire]. Saint Petersburg, 1833, vol. XV, part 1. (In Russian).

7. Semyaninov, V. P. *Reformy 60–70kh gg. XIX v.* [Reforms of the 1860s-1870s]. Moscow, 1993, 453 p. (In Russian).

8. *Ustav o tsenzure* [Charter on Censorship]. Saint Petersburg, 1829. (In Russian).

УДК: 141.32
DOI: 10.25991/p7730-8461-6501-l

О. В. Защиринская, А. Э. Смирнов*

ПОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕКА С ПОЗИЦИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Аннотация: *В статье рассматривается проблема познания человека в контексте экзистенциальной философии. Анализируются феноменологические основания (Гуссерль, Хайдеггер, Мерло-Понти), понимание истины как события свободы и ответственности (Сартр, Ясперс), а также этическое измерение познания, представленное в философии Э. Левинаса. Подчеркивается, что экзистенциальное познание выходит за рамки позитивистских и когнитивистских моделей, связывая истину не только с теоретическим знанием, но и с практикой существования и встречей с Другим.*

Abstract: *The article examines the problem of human cognition in the horizon of existential philosophy. It analyzes phenomenological foundations (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty), the understanding of truth as an event of freedom and responsibility (Sartre, Jaspers), as well as the ethical dimension of cognition presented in the philosophy of Emmanuel Levinas. The study emphasizes that existential cognition goes beyond positivist and cognitivist models, linking truth not only with theoretical knowledge but also with the practice of existence and the encounter with the Other.*

Ключевые слова: *экзистенциализм, феноменология, познание, свобода, ответственность, пограничные ситуации, Другой, Левинас, истина, онтология.*

Keywords: *existentialism, phenomenology, cognition, freedom, responsibility, boundary situations, the Other, Levinas, truth, ontology.*

* Защиринская Оксана Владимировна — доктор психологических наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург; Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург.

Zashchirinskaia Olga Vladimirovna — Dr. Psych., Professor, Saint Petersburg State University, St. Petersburg; The Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg; the Russian Christian Academy for Humanities» named after Fyodor Dostoevsky, St. Petersburg.

Смирнов Анатолий Эдуардович — ассистент, методист кафедры психотравматологии, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург.

Anatoly Eduardovich Smirnov — assistant and methodologist at the Department of Psychotraumatology at the Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky, St. Petersburg.

Введение

Вопрос о специфике познания человека занимает центральное место в современной философии, где эпистемологические и онтологические подходы все чаще рассматриваются в их взаимосвязи. Если классическая теория познания сосредоточивалась на универсальных механизмах получения знания и критериях его достоверности, то экзистенциальная мысль поставила в центр внимание на субъекте, который не только познает, но и существует в мире. Такой поворот означает, что проблема познания человека не может быть сведена к описанию когнитивных структур или к выделению логико-методологических процедур. Она неизбежно включает опыт свободы, ответственности и предельных ситуаций, которые задают условия раскрытия истины [31; 13].

Современный контекст гуманитарных наук усиливает значимость подобного ракурса. С одной стороны, наблюдается рост интереса к когнитивистским моделям, объясняющим сознание и поведение через универсальные механизмы переработки информации. С другой стороны, накапливается критика этих моделей, указывающая на их ограниченность в интерпретации человеческой субъективности [14]. Экзистенциализм предлагает альтернативу: истина о человеке мыслится здесь не как абстрактный результат, а как событие, включенное в его существование и взаимодействие с Другим [32].

Феноменология стала методологическим основанием подобного подхода. Еще Э. Гуссерль показывал, что доступ к сущности опыта возможен только при обращении к самим переживаниям в их интенциональной направленности [30]. М. Хайдеггер радикализировал этот тезис, связывая истину с раскрытием бытия-в-мире, где познание неотделимо от практики существования [29]. М. Мерло-Понти расширил перспективу, подчеркнув телесную укорененность познания и невозможность его понимания вне конкретной ситуации воплощенного субъекта [34; 28]. Эти установки определяют рамки экзистенциальной эпистемологии, где ключевым становится не описание абстрактных форм, а исследование событийного характера истины.

Значимость подобного подхода подтверждается и в современной отечественной литературе. Так, В. Я. Саврей [19] указывает на необходимость переосмысления эпистемологических оснований в свете перехода от модерна к постмодерну, где традиционные категории истины и субъективности подвергаются пересмотру. Б. И. Пружинин [18] акцентирует внимание на том, что работы Л. Шестова и Г. Шпета содержат элементы экзистенциального измерения феноменологии, позволяя связать российскую философскую традицию с более широкой европейской линией. В работах П. В. Лакаева [13] и А. И. Кравченко [11] показано, что экзистенциальная перспектива сохраняет свою эвристическую силу при анализе как индивидуального опыта, так и социальных форм существования.

Таким образом, актуальность обращения к проблеме познания человека с позиции экзистенциализма обусловлена необходимостью совместного рас-

смотрения онтологии и эпистемологии, что позволяет выйти за пределы позитивистских и редукционистских интерпретаций. Экзистенциальное познание предстает как феноменологически укорененное событие, в котором истина раскрывается в опыте свободы и ответственности, а также во встрече с Другим.

Феноменологические основания

Экзистенциальное понимание познания невозможно без обращения к феноменологии, которая задала методологический фундамент для последующих онтологических и антропологических построений. Именно феноменология позволила рассматривать не только структуру знания, но и условия его возможности в горизонте человеческого существования.

Центральным положением феноменологии Э. Гуссерля является принцип интенциональности: всякое сознание есть сознание о чем-то [30]. Эта установка разрушает представление о субъекте как замкнутом наблюдателе и утверждает коррелятивность субъекта и объекта опыта. Феноменологическая редукция, направленная на «возврат к самим вещам», открывает доступ к тому, как предметы даны в переживании. Таким образом, познание трактуется не как зеркальное отражение реальности, а как способ конституирования смысла. В этом контексте истина не может быть понята как абстрактное соответствие, она раскрывается в акте смыслообразования, происходящем в поле субъективного опыта [7; 21].

Развивая эти идеи, М. Хайдеггер предложил радикальный сдвиг: познание мыслится в горизонте бытия-в-мире. Человек не существует отдельно от мира, напротив, он всегда уже включен в сеть отношений, практик и забот [29]. Познание здесь оказывается производным от экзистенциального способа бытия. Истина, согласно Хайдеггеру, — это не соответствие высказывания фактам, а раскрытие бытия, «алетейя», благодаря которой сущее предстает в своей открытости. Такая перспектива показывает, что эпистемология и онтология неразделимы: вопрос о том, как возможно знание, неотделим от вопроса о том, как человек существует.

Особое значение в экзистенциальной эпистемологии имеет мысль о конечности человеческого существования. Хайдеггер связывает возможность подлинного познания с опытом предельных ситуаций — тревоги, в которой мир утрачивает привычные опоры и обнаруживается как целостность [29]. В этом смысле экзистенциальное познание не есть накопление сведений, но событие встречи с самим фактом бытия, в котором свобода и ответственность становятся основными измерениями человеческого существования.

Важным дополнением к гуссерлианской и хайдеггеровской линиям является феноменология телесности М. Мерло-Понти. В «Феноменологии восприятия» он показал, что телесность не может быть сведена к объекту среди других объектов; она есть условие всякого опыта, «место» конституции мира [34]. Человеческое познание не возникает в абстракции, оно всегда воплоще-

но, вплетено в ритмы восприятия и движения. Это означает, что знание имеет до-рефлексивный уровень, укорененный в телесной данности. Таким образом, экзистенциальное познание — это не только осмысление свободы и ответственности, но и проживание мира в его чувственной, телесной очевидности [28].

Современные интерпретации подтверждают продуктивность феноменологической линии. С. С. Хоружий подчеркивает, что обращение к телесности позволяет избежать редукции субъекта к чисто когнитивным процессам и возвращает внимание к целостности человеческого опыта [22]. В отечественной философии В. Я. Саврей [19] показывает, что феноменологический подход формирует новую модель рациональности, где познание связывается с экзистенциальным выбором и ситуацией.

Таким образом, феноменология задает трехмерное основание экзистенциальной эпистемологии: интенциональность (Гуссерль), бытие-в-мире и истина как раскрытие (Хайдеггер), телесная укорененность опыта (Мерло-Понти). Эти положения позволяют трактовать познание не как универсальный механизм обработки информации, а как событие существования, где истина открывается в сопряжении сознания, мира и тела.

Событийность знания

Если феноменология определила структуру экзистенциального познания, то экзистенциализм в лице Ж. П. Сартра и К. Ясперса показал его динамическую природу. Познание здесь предстает не как статическая система категорий, а как событие, происходящее в ситуации выбора, ответственности и предельных столкновений.

Сартр в «Бытии и ничто» [35] утверждает, что человеческое существование не имеет заранее заданной сущности, оно всегда проектируется заново. Человек есть «существо, которое прежде всего существует, встречает себя, возникает в мире — и затем определяется». Познание в этой перспективе — не отражение «готового» мира, а раскрытие возможностей, в которых субъект постоянно конституирует себя. Свобода оказывается условием познания: осознавая открытый горизонт проектов, человек вынужден выбирать, а каждый выбор сопровождается актом понимания.

Сартр подчеркивает, что сознание всегда ситуативно. Оно не парит над реальностью, но укоренено в конкретных обстоятельствах, где сталкиваются ограничения и возможности. Ситуация, по его мысли, не есть внешнее условие, а внутренний элемент свободы: «быть свободным — значит быть свободным в ситуации» [35]. Именно в напряжении между заданным и возможным рождается событие познания: мир открывается как поле смыслов, которые еще предстоит осуществить.

Эта логика выводит экзистенциальное знание за пределы классической эпистемологии. Оно не может быть нейтральным, потому что всякая истина здесь связана с выбором и ответственностью. Как отмечает современный ис-

следователь Т. Флинн [27], сартровская концепция свободы делает познание этически нагруженным: понять — значит принять на себя ответственность за последствия действия.

Карл Ясперс предложил иной, но методологически сходный путь осмысления познания. В «Философии» [31] он ввел понятие «пограничных ситуаций» — тех пределов, в которых человек сталкивается с неустранимыми фактами: смертью, страданием, борьбой, виной. Эти ситуации невозможно преодолеть рационально, напротив, они обнажают ограниченность любых когнитивных схем. Но именно в них открывается экзистенциальная истина: «мы достигаем самих себя в подлинном существовании, когда не избегаем, а переживаем пограничные ситуации» [31].

Таким образом, событие познания у Ясперса неотделимо от опыта кризиса. В момент, когда привычные структуры разрушаются, человек обретает возможность нового понимания себя и мира. Это познание не может быть сведено к научному знанию или эмпирической верификации; оно носит характер самораскрытия. В этом смысле пограничные ситуации становятся эпистемическими катализаторами — именно они запускают процесс рефлексии, в котором истина предстает как откровение бытия [8].

Современные интерпретации подтверждают продуктивность данной концепции. Так, А. Буров [5] отмечает, что идея «событийного знания» Ясперса актуальна для философии науки, поскольку кризисы в истории науки можно понимать как аналог пограничных ситуаций, открывающих новые горизонты. Н. Смирнова [20] указывает, что опыт предельного — это не отрицание рациональности, а ее преобразование: рациональное становится подчиненным экзистенциальному, не исчезая, а принимая иную функцию.

Таким образом, экзистенциальное познание в трактовке Сартра и Ясперса предстает как событие, в котором свобода и ответственность соединяются с опытом кризиса и предела. Сартр показывает, что познание укоренено в свободе, Ясперс — что оно достигает полноты в столкновении с пограничным. Оба мыслителя сходятся в том, что истина не может быть понята вне ситуации: она возникает как событие встречи человека с самим собой и с теми обстоятельствами, которые невозможно устранить.

Этическое условие познания

Если для Сартра и Ясперса событие познания раскрывается в свободе и предельных ситуациях, то Э. Левинас радикализирует этот подход, утверждая: истина о человеке возможна только во встрече с Другим. Тем самым познание приобретает не только онтологическое, но и этическое измерение.

В работе «Totalité et Infini» [32] Левинас утверждает, что встреча с лицом Другого разрушает замкнутость субъективного сознания. Лицо не является объектом восприятия или категориальной схемой, оно апеллирует к субъекту как к ответственному. Взгляд Другого «повелевает» и тем самым открывает

пространство, в котором возможна истина. Левинас пишет: «Лицо приказывает и я обязан» [32, p. 201]. Таким образом, познание человека предполагает не автономное самопостижение, а принятие ответственности за Другого.

Эта установка ведет к переосмыслению самой эпистемологии. Если в классической традиции знание мыслится как отношение субъекта и объекта, то у Левинаса оно становится отношением «я — Другой». Познание невозможно без признания инаковости, без того, чтобы допустить «несводимость Другого к Тождественному» [32]. Таким образом, этика предшествует онтологии: только через ответственность становится возможным понимание.

В философской литературе неоднократно подчеркивалось, что данный сдвиг означает переход от когнитивного к реляционному измерению познания [12; 17]. Иными словами, знание возникает не в рамках нейтральной схемы, а в живой структуре межличностного опыта.

Левинасовская мысль нашла отклик и в современной отечественной философии. Так, С. Хоружий [22] отмечает, что обращение к Другому как к источнику истины созвучно восточно-христианской традиции, где познание неразрывно связано с отношением к личности. Опыт Другого может быть понят как эпистемологическая граница, которая формирует ответственность исследователя в социальных науках.

Этическое условие познания имеет и практическое значение. В психологии и педагогике утверждается, что диалогическая структура коммуникации становится условием усвоения знания: ребенок познает не только предметный мир, но и самого себя во взаимодействии с Другим [2; 4]. Это подтверждает универсальность идеи Левинаса: событие истины возникает там, где субъект оказывается вовлечен в отношение ответственности.

Следовательно, экзистенциальное познание в его этическом измерении выходит за пределы когнитивных моделей. Оно не сводится к логической обработке информации или к индивидуальной интроспекции. Истина здесь раскрывается как результат встречи — встречи, которая не может быть предсказана или редуцирована, но которая неизменно предполагает принятие ответственности.

Таким образом, Левинас формулирует фундаментальное условие экзистенциальной эпистемологии: лицо Другого не только открывает горизонты понимания, но и задает ту этическую рамку, без которой любое познание человека остается неполным.

Дискуссия: экзистенциальная эпистемология и ее границы

Рассмотренные феноменологические и экзистенциальные основания познания позволяют обозначить его отличие от двух доминирующих моделей — позитивистской и когнитивистской. Каждая из них предложила собственный вариант ответа на вопрос о природе истины, однако в их пределах остается нераскрытой субъективность как событие существования.

Позитивистская эпистемология, начиная с логического эмпиризма [10; 9], определяла знание как совокупность верифицируемых высказываний. Здесь истина мыслится в терминах соответствия фактам и проверки опытным путем. Однако именно эта установка исключает возможность понимания человека в его уникальности. Экзистенциализм, напротив, показывает, что истина о человеке возникает не тогда, когда его опыт редуцирован к набору наблюдаемых характеристик, а в момент столкновения со свободой, выбором и Другим [31; 35; 32].

Когнитивистские модели второй половины XX в. [16; 1] внесли значительный вклад в понимание процессов восприятия, памяти и мышления. Они предложили рассматривать познание как обработку информации, подчиненную универсальным правилам. Эти подходы оказались продуктивными для анализа базовых когнитивных операций, но вместе с тем обнаружили ограниченность, когда речь зашла о субъективности и ценностной нагруженности знания. Экзистенциальная перспектива указывает, что невозможно свести человеческое понимание к алгоритмам переработки стимулов: любое знание вплетено в структуру выбора и ответственности [27; 20].

Сопоставление трех моделей позволяет выявить различие не только в их предметном поле, но и в методологическом основании. Позитивизм исходит из принципа объективности, когнитивизм — из принципа универсальной формализации, экзистенциализм же — из признания событийного характера истины. В этом смысле экзистенциальная эпистемология выступает как корректив к двум другим моделям, фиксируя их слепые зоны.

При этом возможны и точки комплементарности. Так, когнитивная психология, исследующая схемы и паттерны восприятия [3; 23], может быть дополнена экзистенциальной установкой, где эти схемы рассматриваются не только как когнитивные структуры, но и как формы жизни [6]. С другой стороны, позитивистский акцент на проверке и эмпирической строгости не исключает включения субъективного измерения — напротив, признание экзистенциального опыта как источника данных расширяет поле исследования [18; 19].

Таким образом, экзистенциальная эпистемология не отменяет достижения других направлений, но задает иной уровень анализа. Она показывает, что познание человека — это всегда событие, происходящее в горизонте свободы, предела и ответственности, а потому любая универсальная модель нуждается в коррекции, учитывающей уникальность человеческого существования. В этом состоит ее критическая и одновременно интегративная роль в современной философии.

Заключение

Проведенный анализ позволяет уточнить, что экзистенциальная модель познания формируется на пересечении феноменологических оснований, событийного измерения и этической перспективы. В отличие от позитивистских и когнитивистских моделей, где истина понимается как результат верификации

или как универсальная когнитивная операция, экзистенциализм утверждает ее событийный характер.

Феноменология [30; 29; 34] задала методологическую установку на возвращение к самому опыту, что позволило рассматривать познание не как абстрактный процесс, а как укорененное в бытии-в-мире событие. Экзистенциальная философия в лице Сартра и Ясперса показала, что познание раскрывается в ситуации свободы и в пограничных обстоятельствах, которые невозможно преодолеть рационально, но в которых обнажается истина человеческого существования [35; 31]. Э. Левинас добавил к этому этическое измерение, где встреча с лицом Другого становится условием возможности истины [32].

Таким образом, экзистенциальная эпистемология демонстрирует: познание человека невозможно свести к объективным схемам или универсальным алгоритмам. Оно происходит в форме события, в котором соединяются опыт свободы, ответственность и отношение к Другому. Это знание не устраняет когнитивные или эмпирические модели, но радикально переопределяет их границы.

В контексте современных гуманитарных исследований экзистенциальная перспектива позволяет преодолеть редукционизм. Когнитивные науки описывают механизмы обработки информации [16; 1], но остаются безоружны перед уникальностью субъективного опыта. Позитивистские подходы обеспечивают строгость проверки [10; 9], но не могут объяснить ценностное измерение истины. Экзистенциальная установка встраивается в этот дискурс как корректирующее и интегрирующее звено [18; 19].

Перспективы дальнейших исследований связаны, во-первых, с развитием сравнительного анализа экзистенциальной эпистемологии и когнитивных наук: идея «событийности» может быть соотнесена с динамическими моделями сознания [28]. Во-вторых, продуктивным направлением остается изучение этического измерения познания — как в философии, так и в социальных науках, где встреча с Другим задает новые формы ответственности исследователя [17]. В-третьих, необходима работа по реконструкции отечественной традиции, где элементы экзистенциального мышления присутствуют у Шестова и Шпета [18].

Итак, экзистенциальное познание можно определить как феноменологически укорененное событие, в котором истина раскрывается в горизонте свободы, предела и ответственности. Данная перспектива не только уточняет теоретические рамки современной эпистемологии, но и открывает возможности для междисциплинарного диалога философии, психологии и гуманитарных наук.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андерсон Дж. Р.* Когнитивная психология / пер. с англ. М.: Академия, 2010. 544 с.

2. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества / сост. С. Г. Бочаров; текст подгот. Г. С. Бернштейн и Л. В. Дерюгина; примеч. С. С. Аверинцева и С. Г. Бочарова. 2-е изд. М.: Искусство, 1986. 445 с.

3. *Бек А. Т.* Когнитивная терапия депрессии / пер. с англ. М.: Медпресс, 1979. 426 с.

4. *Библер В. С.* От наукоучения — к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век. М.: Издательство политической литературы, 1991. 413 с. ISBN 5-250-01491-5.

5. *Буров А. В.* Концепция «событийного знания» Карла Ясперса и ее значение для философии науки // Вопросы философии. 2021. № 6. С. 142–151. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-142-151

6. *Витгенштейн Л.* Философские исследования / пер. с нем. 2-е изд., испр. М.: Прогресс, 2009. 264 с.

7. *Гадамер Х. Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М. Прогресс, 1988. 704 с.

8. *Гайденко Т. П.* Карл Ясперс: философия в эпоху кризиса // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 3–17.

9. *Гемпель К.* Теория проверки и построение объяснений / пер. с англ. М.: Прогресс, 1966. 248 с.

10. *Карнап Р.* Логический синтаксис языка / пер. с нем. М.: Наука, 1937. 312 с.

11. *Кравченко А. И.* Заботы и хлопоты земного существования // Социально-гуманитарные знания. Междисциплинарные и прикладные исследования. 2025. № 2. С. 341–350.

12. *Кричли С.* Этика деконструкции: Деррида и Левинас / пер. с англ. А. В. Вдовиченко, Д. Ю. Кралечкина. М.: Карьера Пресс, 2016. 418 с.

13. *Лакаев П. В.* Когда жизнь становится испытанием: пограничные ситуации в философии экзистенциализма // Вестник МГПУ. Серия «Философские науки». 2024. № 4. С. 55–66.

14. *Левит Л. З.* Невозможность экзистенциальной психотерапии // Международный электронный научный журнал. 2024. № 12. С. 101–114.

15. *Моргун С. Н.* Взаимосвязь разума и морали через призму экзистенциализма // Миссия Конфессий. 2024. Т. 13. Ч. 6. С. 44–52.

16. *Нейссер У.* Когнитивная психология / пер. с англ. М.: Мир, 1967. 432 с.

17. *Пеперзак А. Т.* К другому: введение в философию Эммануэля Левинаса. Вест-Лафайет, Издательство Университета Пердью, 1993. 247 с.

18. *Пружинин Б. И.* Историзм Льва Шестова и Густава Шпета (об экзистенциальном измерении феноменологии) // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 119–124.

19. *Саврей В. Я.* Философия эпохи модерна и постмодернизм // Идеи и идеалы. 2023. Т. 15. № 3. С. 45–61.

20. *Смирнова Н. М.* Экзистенциальный опыт и проблема рациональности: от Кьеркегора до Хайдеггера // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 81–96. DOI: 10.21146/2072-0726-2019-12-4-81-96

21. *Соколовски Р.* Введение в феноменологию / пер. с англ. Т. А. Дмитриева. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 312 с.

22. *Хоружий С. С.* Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Территория будущего, 2010. 688 с.

23. *Янг Дж.* Когнитивная терапия / пер. с англ. СПб.: Питер, 1999. 384 с.

24. *Asakavičiūtė V., Valatka V.* Existential communication as the basis for authentic human existence in Karl Jaspers's philosophy // Tomsk State Univ. Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2019. № 47. p. 129–136.

25. *Crowell S.* Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

26. *Derrida J.* Writing and Difference. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

27. *Flynn T. P.* Sartre: A Philosophical Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 424 p.

28. Gallagher S. How the Body Shapes the Mind. Oxford: Clarendon Press, 2005.

29. Heidegger M. Being and Time. New York: Harper & Row, 1962.

30. Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

31. Jaspers K. Philosophy of Existence. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.

32. Levinas E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

33. Marion J. L. Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness. Stanford: Stanford University Press, 2002.

34. Merleau-Ponty M. Phenomenology of Perception. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

35. Sartre J. P. Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology. New York: Philosophical Library, 1956.

36. Taylor C. Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

37. Tugendhat E. Self-Consciousness and Self-Determination. Cambridge, MA: MIT Press, 1986.

38. Van den Berg J. H. A Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1972.

REFERENCES

1. Anderson, J. R. *Kognitivnaya psikhologiya* [Cognitive Psychology]. Moscow, Akademiya, 2010. 544 p. (In Russian).

2. Bakhtin, M. M. *Ehstetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. Compiled by S. G. Bocharov; text prepared by G. S. Bernstein and L. V. Deryugina; notes by S. S. Averintsev and S. G. Bocharov. 2nd edition. Moskow, Iskusstvo, 1986. 445 p. (In Russian).

3. Bek, A. T. *Kognitivnaya terapiya depressii* [Cognitive therapy of depression] / translated from English. Moskow, Medpress, 1979. 426 p. (In Russian).

4. Bibler, V. S. *Ot naukoucheniya — k logike kul'tury: Dva filosofskikh vvedeniya v dvadcat' pervyj vek* [From science to the logic of culture: Two philosophical introductions to the twenty-first century]. Moskow, Publishing House of Political Literature, 1991. 413 p. (In Russian).

5. Burov, A. V. Koncepciya "sobytijnogo znaniya" Karla Yaspersa i ee znachenie dlya filosofii nauki [Karl Jaspers' concept of "event knowledge" and its significance for the philosophy of science]. In: *Voprosy Filosofii,* 2021, no. 6, pp. 142–151. DOI: 10.21146/0042-8744-2021-6-142-151. (In Russian).

6. Wittgenstein, L. *Filosofskie issledovaniya* [Philosophical Investigations] / Translated from German. 2nd edition, revised. Moskow, Progress, 2009. 264 p. (In Russian).

7. Gadamer, H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoj germenevtiki* [Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik]. 4. Aufl. Tübingen: Mohr, 1975. 524 p. (In Russian).

8. Gaydenko, P. P. Karl Yaspers: filosofiya v ehpokhu krizisa [Karl Jaspers: Philosophy in an Era of Crisis]. In: *Voprosy Filosofii*. 2010, no. 2, pp. 3–17. (In Russian).

9. Gempel, K. *Teoriya proverki i postroenie ob"yasnenij* [The Theory of Verification and the Construction of Explanations] / Translated from English. Moskow, Progress, 1966. 248 p. (In Russian).

10. Carnap, R. *Logicheskij sintaksis yazyka* [Logical Syntax of Language] / Translated from German. Moskow, Nauka, 1937. 312 p. (In Russian).

11. Kravchenko, A. I. *Zaboty i khlopoty zemnogo sushchestvovaniya* [Concerns and Troubles of Earthly Existence]. In: *Social and Humanitarian Knowledge. Interdisciplinary and applied research,* 2025, no. 2, pp. 341–350. (In Russian).

12. Creechley, S. *Ehtika dekonstrukcii: Derrida i Levinas* [Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas] / translated from English by A. V. Vdovichenko, D. Yu. Kralechkin. Moskow, Career Press, 2016. 418 p. (In Russian).

13. Lakaev, P. V. *Kogda zhizn' stanovitsya ispytaniem: pogranichnye situacii v filosofii ehkzistencializma* [When Life Becomes a Test: Borderline Situations in the Philosophy of Existentialism]. In: *Bulletin of the Moscow State Pedagogical University.* Series "Philosophical Sciences", 2024, no. 4, pp. 55–66. (In Russian).

14. Levit, L. Z. *Nevozmozhnost' ehkzistencial'noj psikhoterapii* [The Impossibility of Existential Psychotherapy]. In: *International Electronic Scientific Journal,* 2024, no. 12, pp. 101–114. (In Russian).

15. Morgun, S. N. *Vzaimosvyaz' razuma i morali cherez prizmu ehkzistencializma* [The Relationship between Reason and Morality through the Prism of Existentialism]. In: *Mission of Confessions,* 2024. Vol. 13, part 6, pp. 44–52. (In Russian).

16. Neisser, W. *Kognitivnaya psikhologiya* [Cognitive Psychology] / translated from English. Moskow, Mir, 1967. 432 p. (In Russian).

17. Peperzak, A. T. *K drugomu: vvedenie v filosofiyu Ehmmanuehlya Levinasa* [To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas]. West Lafayette, Purdue University Press, 1993. 247 p. (In Russian).

18. Pruzhinin, B. I. *Istorizm L'va Shestova i Gustava Shpeta (ob ehkzistencial'nom izmerenii fenomenologii)* [Historicism of Lev Shestov and Gustav Shpet (on the existential dimension of phenomenology)]. In: *Questions of Philosophy,* 2016, no. 11, pp. 119–124. (In Russian).

19. Savrey, V. Ya. Filosofiya ehpokhi moderna i postmodernizm [Philosophy of the Modern Era and Postmodernism]. In: *Ideas and Ideals,* 2023. Vol. 15, no. 3, pp. 45–61. (In Russian).

20. Smirnova, N. M. *Ehkzistencial'nyj opyt i problema racional'nosti: ot K'erkegora do Khajdeggera* [Existential Experience and the Problem of Rationality: From Kierkegaard to Heidegger]. In: *Philosophical Journal,* 2019, vol. 12, no. 4, pp. 81–96. DOI: 10.21146/2072-0726-2019-12-4-81-96. (In Russian).

21. Sokolowski, R. *Vvedenie v fenomenologiyu* [Introduction to Phenomenology]. Cambridge, Cambridge University Press, 2000. 238 p. (In Russian).

22. Khoruzhii, S. S. *Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva evropejskoj antropologii* [Diogenes' Lantern. A Critical Retrospective of European Anthropology]. Moskow, Territory of the Future, 2010. 688 p. (In Russian).

23. Young, J. *Kognitivnaya terapiya* [Cognitive Therapy] / Translated from English. Saint Petersburg, Peter, 1999. 384 p. pp. 22–90. (In Russian).

24. Asakavičiūtė, V., Valatka, V. Existential communication as the basis for authentic human existence in Karl Jaspers's philosophy. In: *Tomsk State Univ. Journal of Philosophy, Sociology and Political Science,* 2019, no. 47, pp. 129–136. (In English).

25. Crowell, S. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. (In English).

26. Derrida, J. *Writing and Difference*. Chicago, University of Chicago Press, 1978. (In English).

27. Flynn, T. P. *Sartre: A Philosophical Biography*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014. 424 p. (In English).

28. Gallagher, S. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford, Clarendon Press, 2005. (In English).

29. Heidegger, M. *Being and Time*. New York, Harper & Row, 1962. (In English).

30. Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book. The Hague, Martinus Nijhoff, 1982. (In English).

31. Jaspers, K. *Philosophy of Existence*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1971. (In English).

32. Levinas, E. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969. (In English).

33. Marion, J. L. *Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness*. Stanford, Stanford University Press, 2002. (In English).

34. Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*. London, Routledge & Kegan Paul, 1962. (In English).

35. Sartre, J. P. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. New York, Philosophical Library, 1956. (In English).

36. Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989. (In English).

37. Tugendhat, E. *Self-Consciousness and Self-Determination*. Cambridge, MA, MIT Press, 1986. (In English).

38. Van den Berg, J. H. A *Different Existence: Principles of Phenomenological Psychopathology*. Pittsburgh, Duquesne University Press, 1972. (In English).

СОЦИОЛОГИЯ УПРАВЛЕНИЯ

УДК: 316.016
DOI: 10.25991/t3031-4122-5442-i

О. И. Габа*

ТЕЗАУРУСНЫЙ ПОДХОД КАК МЕТОДОЛОГИЯ СОЦИОЛОГИИ УПРАВЛЕНИЯ

Аннотация: *В статье рассматривается проблема маргинализации отечественной гуманитарной мысли в постсоветский период, акцентируется вопрос о необходимости переосмысления российских теоретических наработок в условиях доминирования западных концепций. Автор фокусирует внимание на тезаурусном подходе братьев Луковых как альтернативной методологии, способной преодолеть ограничения заимствованных моделей за счет учета историко-культурного контекста и субъектно-ориентированных конструкций. Основная цель работы — продемонстрировать применимость тезаурусного подхода в социологии управления, раскрыв его потенциал для анализа социально-политических процессов. Особое внимание уделяется концепции «мерцающей структурности», объясняющей нелинейность социальных изменений и скачкообразное переопределение границ между «своим» и «чуждым». Делается вывод о значимости тезаурусного подхода для анализа современных вызовов: технологических сдвигов, межкультурных конфликтов, сохранения идентичности в условиях глобализации. Подход предлагает инструментарий для выявления точек напряженности и проектирования полилога, балансирующего между авангардом, социальной, технической, смысловой продукцией и традицией.*

Abstract: *The article examines the marginalization of Russian humanities scholarship in the post-Soviet period, emphasizing the need to reinterpret domestic theoretical*

* Габа Олег Иванович — председатель экспертного совета АНО «Экспертный институт стратегического анализа и прогнозного моделирования социальных процессов», соискатель кафедры государствоведения Факультета государственного и муниципального управления Института государственной службы и управления РАНХиГС (Москва); uppd@mail.ru

Gaba Oleg Ivanovich — Chairman of the Expert Council of the Expert Institute for Strategic Analysis and Forecasting of Social Processes, a PhD student at the Department of State Studies at the Faculty of State and Municipal Administration of the Institute of Public Administration and Management of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow); uppd@mail.ru

developments amid the dominance of Western concepts. The author focuses on the Lukov brothers' thesaurus approach as an alternative methodology capable of overcoming the limitations of borrowed models by accounting for historical and cultural context and subject-oriented constructs. The primary aim of the work is to demonstrate the applicability of the thesaurus approach in the sociology of management, revealing its potential for analyzing socio-political processes. A key element of the approach is the triad "mine — other — alien", interpreted as a dynamic system of value orientations that shape the interaction of individuals and groups with their social environment. Special attention is given to the concept of flickering structurality, which explains the nonlinearity of social changes and the abrupt redefinition of boundaries between "mine" and "alien". The conclusion highlights the significance of the thesaurus approach for addressing contemporary challenges: technological shifts, intercultural conflicts, and identity preservation in the context of globalization. The approach provides tools for identifying points of tension and designing polylogue a balance between avant-garde ideas, social, technical, and semantic production, and tradition.

Ключевые слова: *тезаурусный подход, социология управления, культурная картина мира, свое, чужое, чуждое, мерцающая структурность, ценности.*

Keywords: *thesaurus approach, sociology of management, cultural worldview, mine, other, alien, flickering structurallity, values.*

Несколько десятилетий современная отечественная мысль не была приоритетной в рамках гуманитарного знания. Советские и российские теоретические наработки с 1990-х годов были маргинализованы, и даже на фоне возродившегося интереса к эмигрантской и досоветской русской философии российская гуманитаристика воспринималась многими интеллектуалами со скепсисом. Чаще всего от философов и социологов можно было услышать упреки следующего рода: зачем придумывать что-то свое («не надо изобретать велосипед», «не надо заниматься самодумством»), когда западная мысль уже высказалась по этому поводу? Логика понятная, зачем множить сущности, когда есть готовые инструменты для анализа, а главное — бесчисленные тома иностранной литературы для перевода? Проблема в том, что, применяя западные концепты, не учитывая историческую традицию и актуальный контекст, мы не можем понять ни человека, ни общества, ни Россию. Как понять собственное общество через переведенные тексты? Что-то можно позаимствовать, но не бездумно, а здраво интегрируя в родную социальную почву.

Следует отметить, что каким-то отдельным авторам все же повезло не оказаться на обочине гуманитарного знания. В частности, методологическая школа Г. П. Щедровицкого оказала существенное влияние как на отечественную социальную мысль, так и на управленческую практику [13]. В области психологии сильна школа А. Н. Леонтьева [4]. Социологи чтят память Б. Г. Грушина, проводя Грушинскую социологическую конференцию под эгидой ВЦИОМ. У философов — Зиновьевские чтения в честь видного философа А. А. Зиновьева. Ярких имен нет в политологии, за исключением В. Л. Цымбурского

[11], фундаментальным теоретическим построениям которого оказывалось и оказывается радикальное и зачастую бездумное сопротивление. Тем не менее, несмотря на все эти имена, культ самых разных теоретиков левацкого и либерального толка (преимущественно из США, Великобритании, Франции и Германии) затуманивает рассуждения о российском обществе и России, ее месте в мире.

В данной работе автор намерен «переоткрыть» читателям еще несколько имен. «Переоткрыть», потому что упомянутые исследователи относительно известны в научном сообществе, но не под тем социально-управленческим углом зрения, который хочет предложить он. Речь идет о выдающихся российских мыслителях, братьях Луковых, авторах сложного и многогранного тезаурусного подхода.

Поставленная задача — не просто познакомить (кому-то — напомнить) читателей с тезаурусным подходом, но показать, как эта методология может применяться в контексте социологии управления.

Тезаурус как иерархия противоречий

Вал. А. Луков* отмечает:

> «...тезаурус представляет собой полный систематизированный свод освоенных социальным субъектом знаний, существенных для него как средство ориентации в окружающей среде, а сверх этого также знаний, которые непосредственно не связаны с ориентационной функцией, но расширяют понимание субъектом себя и мира, дают импульсы для радостной, интересной, многообразной жизни» [5, с. 39].

Таким образом, тезаурус — это особая аналитическая категория, выполняющая функцию систематизации и структурирования знаний, необходимых субъекту для осознания своего места в обществе. Культурные коды, лежащие в основании тезауруса, обусловливают характер принятия решений, а также способы социальной адаптации и политического участия.

Уточним, что тезаурусный подход не возникает из ниоткуда, а базируется как на отечественной (филологической, социально-политической, философской мысли), так и на западной традициях гуманитарного знания. В работах братьев Луковых мы можем встретить отсылки к М. Веберу, П. Бергеру и Т. Лукману, К. Юнгу, М. Бахтину и Ю. Лотману и многим другим классикам. Главное, что значимо для Луковых, — это то, что историко-теоретическими основаниями тезаурусного подхода являются те теории, которые отходят от претензий абстрактного объективизма и движутся к признанию ключевой роли субъективных конструкций в социальных процессах. Этот методологи-

* Теорию тезаурусного подхода выдвинул филолог Владимир Андреевич Луков (1948–2014), свое развитие она получила благодаря его брату, социологу Валерию Андреевичу Лукову (1948–2020).

ческий поворот позволил более тонко анализировать, как именно люди интериоризируют ценности, реагируют на социальные изменения и формируют субъектность (ролевую, политическую), становясь активными участниками управленческих процессов: от управления собственной жизнью до управления обществом и народами.

Тезаурус содержит противоречия, но представляет собой упорядоченную иерархическую или сетевую систему для ориентации в окружающей среде. Поскольку личностные особенности и условия жизни различаются, тезаурусы у разных людей и групп уникальны. Такая ориентация приводит к несовпадению субъективных миров, ценностной регуляции социального поведения и активному взаимодействию в социальной среде. Уникальность жизненных миров обеспечивает их связанность на различных уровнях общественной организации и проявляется в повседневных практиках [6, с. 195]. А. И. Кравченко делает небезынтересное уточнение по поводу жизненных миров:

> «Жизненный мир на английском имеет одно значение, в русском — два: мир как состояние не войны и мир как община. Жизненный мир — круг значимых других (родственников, друзей, знакомых), близких отношений, привычных вещей, повторяющихся ситуаций, простых решений, обыденного сознания, здравомыслия» [3, с. 6].

Важно подчеркнуть, что тезаурус нельзя рассматривать только как систему внутри одного самообуславливающегося разума (индивидуального или коллективного) — он обусловлен социально извне и имеет коллективное измерение. Люди, принадлежащие к одним и тем же культурам или социальным группам, часто разделяют схожие тезаурусы, что облегчает межличностное взаимодействие и формирует общие социальные карты реальности.

«Свое — чужое — чуждое»

Важнейшую роль в упорядочении тезауруса играет триада «свое — чужое — чуждое». По словам Вал. А. Лукова, «свой — чужой или свое — чужое — наиболее определенное ценностное отношение, выполняющее функцию социальной ориентации» [6, с. 194]. А. И. Фурсов подчеркивает:

> «Будучи разработана на основе культурологии, литературоведения и философии культуры, эта триада по своему методологическому значению и эвристическому потенциалу выходит за первоначальные дисциплинарные рамки и работает в сфере социально-исторических исследований» [9, с. 74].

Значима эта триада и для социо-управленческого анализа.

1. «Свое» — зона максимальной близости субъекта, где сосредоточены ценности, идеи, нормы, которые человек или группа безусловно принимают и считают частью своей идентичности. «Свое» — это то, что принадлежит мне как человеку (или нам как группе, организации, обществу, стране и т. д.),

но при этом «свое» означает также и то, что принадлежит мне и в равной степени относится и к другим членам того же социального круга, к которому я принадлежу.

2. «Чужое» — не входящее в пространство «своего», но потенциально способное стать им или мирно сосуществовать в соседстве со «своим». «Чужое» вызывает настороженность или интерес, но не воспринимается как непримиримая враждебная сила. «Чужое» уходит на периферию сознания, теряя значимость и не воспринимаясь как важное, хотя в объективных оценках ему может быть приписана огромная роль за пределами знаниевого багажа.

3. «Чуждое» — радикально отталкиваемые элементы, находящиеся в зоне антиценностей. Это то, что вызывает неприятие, сопротивление или даже агрессию. Если чужое часто остается в тени и при определенных условиях может стать своим, то чуждое вызывает активное сопротивление. Проникновение «чуждого» в зону «своего» обычно сопровождается конфликтом [6, с. 195].

Тезаурусный подход утверждает, что эти категории динамичны. Явление, воспринимаемое как «чуждое», может со временем сместиться к «чужому», а затем и войти в «свое». Однако если переход «чуждого» в «чужое» в некоторых случаях возможен, то его эволюция до «своего» — долгий процесс, невозможный без стадии «чужого». И, конечно, возможен обратный сценарий: «свое» может внезапно трансформироваться в «чужое», если субъект переживает серьезные кризисы или столкновения с альтернативными системами ценностей. Причем если переход из «чуждого» в «свое» длительный, то из «своего» в «чуждое» можно перенестись, минуя «чужое» благодаря психологическим потрясениям или социально-политическим кризисам.

Тезаурусный подход выстраивает конструкцию «свое — чужое — чуждое» на теоретическом фундаменте российской традиции в области исследования социализации таких авторов, как А. И. Ковалева, И. С. Кон, А. В. Мудрик [6, с. 193]. Изначально триада была диадой «свое — чужое», но впоследствии была дополнена категорией «чуждый» Н. В. Захаровым [2].

Как нам представляется, в социально-политическом контексте, для укрепления теоретического фундамента тезаурусного подхода также важно учесть работу «Понятие политического» такой сложной и противоречивой фигуры, как К. Шмитт.

Шмитт утверждает, что политическое — это способность суверена разделять и определять друзей и врагов. Казалось бы, трюизм и довольно простая формула. Однако в сути своей она очень глубока, потому что подразумевает дискурсивный и полилогичный элемент в политике:

> «Смысл различения друга и врага состоит в том, чтобы обозначить высшую степень интенсивности соединения или разделения, ассоциации или диссоциации; это различение может существовать теоретически и практически, независимо от того, используются ли одновременно все эти моральные, эстетические, экономические или иные различения.

> Пусть политический враг не будет морально зол, пусть не будет он эстетически безобразен, не должен он непременно оказаться хозяйственным конкурентом, а может быть, даже обнаружится, что с ним выгодно вести дела. Он есть *именно иной, чужой* (курсив мой. — *О. Г.*), а для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое» [12, с. 302].

Враг всегда потенциален в своей номинации сувереном, потому что тогда, когда враг определен публично, скорее всего, политика закончится и начнется другое социальное состояние — война. Если переносить эту логику в сущность государственности, то вместо войны речь будет идти о революциях (снизу) и институциональных репрессиях (сверху).

Небезынтересно, что в различных редакциях «Понятия политического» Шмитт говорит о политическом исключительно как о международном явлении (несмотря на то, что мир — это война государств всех против всех, однако и диалог даже с врагом возможен и нужен, хотя бы с точки зрения экономической целесообразности, прагматики), а в более поздних текстах переключается и на внутренних врагов [10].

В целом работы Шмитта ничуть не противоречат задумке Вл. А. Лукова и его соратников, а органично дополняют их. В конце концов, акцент Луков делает на социально-психологических аспектах схемы «свой — чужой — чуждое», в то время как Шмитт — на политике, юриспруденции и шире — социальной онтологии.

Тем не менее триада «свое — чужое — чуждое» является рабочей и в социально-политическом контексте. Допустим, есть две политические партии. С точки зрения политической системы одна из партий может выглядеть «чуждой» (противоречащей фундаментальным установкам), зато вторая партия оценивается просто как «чужая», но не враждебная. Степень конфронтации напрямую зависит от того, насколько «чужая» сила воспринимается как «чуждая» (враги, угроза). Яркий пример — российское законодательство, запрещающее чуждые российскому обществу экстремистские и нацистские политические структуры. В то время как в западных странах мы можем обнаружить допустимость экстремистских проектов, в частности, в США и Великобритании: политические системы этих стран весьма толерантны к фашистским структурам. Или другой социо-управленческий пример — миграционные процессы. Для коренного населения вновь прибывшие мигранты изначально — «чужие». При благоприятных условиях интеграции они становятся частью «своего» (через язык, культуру, экономические связи). Но при нарастании ксенофобных настроений либо неадекватного поведения мигрантов тот же самый слой, казалось бы, адаптированных мигрантов легко переводят в разряд «чуждого».

Культурная картина мира и мерцающая структурность

«Культурная картина мира в свете тезаурусного подхода трактуется как наиболее общий образ мира» [5, с. 261], если более точно, то культурная картина мира — это целостная совокупность логических и эмоциональных представлений субъекта о реальности, сформированных на основе исторического и личного опыта. «Культурная картина мира... включает в себя логические и образные представления в форме системы художественных констант и динамических структур и цепочек (дискурсивных практик, кодов и т. д.)» [7, с. 14]. Она состоит из разных слоев и ментальных схем, символических кодов (язык, образы, идеи), через которые субъект воспроизводит культуру. В совокупности эти слои создают для субъекта карту социальной реальности, где он ориентируется в «своем», «чужом» и «чуждом».

«Методологическое назначение тезаурусного подхода состоит в реализации стратегии понимания, источником и фундаментом которого служит субъектная организация знания» [8, с. 4]. В связи с этим важно выделить одно из ключевых понятий в тезаурусной методологии — «мерцающую структурность», которая отражает изменчивость границ между «своим» и «чужим». Ситуации, вызывающие эмоциональный резонанс, могут внезапно подсветить новые смыслы или, напротив, вытеснить знакомые элементы в категорию «чуждого». И здесь встает вопрос о понимании, о том, как субъект (человек, группа, общество) понимает себя: «Понимание включается только тогда, когда ситуация актуальна, и такое включение имеет квантовую природу» [5, с. 283]. То есть осознание не накапливается линейно, а происходит скачкообразно (теоретики тезауруса используют термин «тезаурусные щелчки»), что объясняет внезапные повороты общественного мнения и массовые переключения в сфере политических предпочтений. Эти рассуждения схожи с тезисом П. Бурдьё:

> «На самом деле все мои усилия, напротив, имеют целью показать (как, например, с понятием габитуса) то, что поведение (экономическое или другое) принимает форму эпизода, ориентированного объективным образом по отношению к цели, не являясь с необходимостью продуктом ни сознательной стратегии, ни механической детерминации. Агенты в некотором роде скорее *натыкаются на собственную практику, чем выбирают ее свободно или подталкиваются к ней путем механического принуждения* (курсив мой. — *О. Г.*)» [1, с. 161].

Таким образом, культурная картина мира не только «консервирует» опыт, но и служит движущей силой развития. В кризисные моменты субъект (индивид, сообщество) может искать новые решения, расширяя собственный тезаурус.

В рамках социологии управления важно подчеркнуть, что такой баланс между новацией и традицией важен для общества: во-первых, если оно жестко отвергает все «чужое», рискует замкнуться в застое и потерять конкурентоспособность; во-вторых, если общество поглощает без разбора культурные коды

и чуждые глобализационные смыслы, то оно может утратить идентичность, «свое».

Помимо этого, в рамках социологии управления тезаурусный подход помогает отследить и проанализировать, в какой мере общество готово к изменениям, как оно выстраивает границы «своего» и «чужого», а где возникают точки риска, вплоть до социальных потрясений, экономических коллапсов и социальных революций, исходящих из тотального неприятия «чуждого». Даже социально «чужие» дворяне и монархическая аристократия в целом для рабочих и крестьян были культурно «своими», пока большевики не перевели с помощью пропаганды «чужое» в «чуждое», что привело в итоге к революции. Следовательно, говоря о праксисе, современный социальный технолог, учитывая эти моменты, также должен выстраивать подходящую для ситуации программу изменений, радикально не ломающую сложившееся.

Таким образом, тезаурусный подход, будучи изначально субъектно-ориентированной методологией, позволяет учесть, как люди и группы с различным культурным багажом осмысливают действительность, интегрируя собственные ценности, знания и культурные коды в единое целое. При этом накопленная субъектом информация рассматривается не как массив данных, а как динамическая система, обеспечивающая устойчивую ориентацию в социальной реальности.

Значимость тезаурусного подхода подтверждается его способностью интерпретировать процессы формирования общественного сознания, социализации и трансформации идентичности. Современные общества сталкиваются с проблемой быстрой адаптации к технологическим переменам, миграционным вызовам и обострению межкультурных противоречий, в которых традиционные теории не всегда дают полную картину понимания. На этом фоне тезаурусный подход предлагает аналитический инструментарий, помогающий интегрировать разрозненные сведения, определять ключевые конфликтные зоны или точки для полилога, выстраивать устойчивые модели взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бурдьё П.* Начала / пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1994. 288 с.

2. *Захаров Н. В.* Шекспиризм русской классической литературы: тезаурусный анализ. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2008. 320 с.

3. *Кравченко А. И.* Жизненный мир и повседневность // Социология. 2022. № 3. С. 5–16.

4. *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М.: Смысл; Academia, 2004. 345 с.

5. *Луков Вал. А.* Тезаурусная социология. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2018. Т. 1. 608 с.

6. *Луков Вал. А.* Тезаурусная социология. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2018. Т. 2. 576 с.

7. *Луков Вал. А., Кузнецова Т. Ф., Трыков В. П.* Европейская культура в тезаурусном освещении: теоретические основания энциклопедии Владимира Андреевича Лукова // Тезаурусы и тезаурусная сфера: II Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова. Москва, 29 марта 2017 года. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2017. С. 3–24.

8. *Луков Вл. А.* Европейская культура в русском тезаурусе: Энциклопедические очерки. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2018. Т. 1. 560 с.

9. *Фурсов А. И.* Противостояние социокультурных кодов: универсализм мнимый и истинный (проблема преодоления западоцентризма в социально-исторических исследованиях) // Мировая культура в русском тезаурусе: I Академические чтения памяти Владимира Андреевича Лукова: сборник научных трудов. Москва, 27 марта 2015 года. М.: Издательство Московского гуманитарного университета, 2015. С. 71–76.

10. *Хоуз Р.* (Зло)употребление. Лео Штраус и его роль в реанимации Шмитта немецкими правыми. Случай Хайнриха Майера // Логос. 2012. № 5. С. 68–86.

11. *Цымбурский В. Л.* Остров Россия: геополитические и хронополитические работы, 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007. 543 с.

12. *Шмитт К.* Понятие политического / пер. с нем. А. Ф. Филиппов. СПб.: Наука, 2016. 568 с.

13. *Щедровицкий Г. П.* Оргуправленческое мышление: идеология, методология, технология. М.: Издательство Студии А. Лебедева, 2014. 465 с.

REFERENCES

1. Bourdieu, P. Nachala. *Choses dites* [Éléments. Choses dites]. Trans. from French by N. A. Shmatko. Moscow, Socio-Logos Publ., 1994. 288 p. (In Russian).

2. Zakharov, N. V. *Shekspirizm russkoi klassicheskoi literatury: tezaurusnyi analiz* [Shakespearianism of Russian Classical Literature: A Thesaurus Analysis]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2008. 320 p. (In Russian).

3. Kravchenko, A. I. *Zhiznennyi mir i povsednevnost'* [The Lifeworld and Everyday Life]. *Sotsiologiya* [Sociology], 2022, no. 3, pp. 5–16. (In Russian).

4. Leont'ev, A. N. *Deyatel'nost'*. Soznanie. Lichnost' [Activity. Consciousness. Personality]. Moscow, Smysl; Academia Publ., 2004. 345 p. (In Russian).

5. Lukov, Val. A. *Tezaurusnaya sotsiologiya* [Thesaurus Sociology]. Vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2018. 608 p. (In Russian).

6. Lukov, Val. A. *Tezaurusnaya sotsiologiya* [Thesaurus Sociology], vol. 2. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2018. 576 p. (In Russian).

7. Lukov, Val. A., Kuznetsova, T. F., Trykov, V. P. *Evropeiskaya kul'tura v tezaurusnom osveshchenii: teoreticheskie osnovaniya entsiklopedii Vladimira Andreevicha Lukova* [European Culture in the Thesaurus Interpretation: Theoretical Foundations of Vladimir Andreevich Lukov's Encyclopedia]. In: Tezaurusy i tezaurusnaya sfera: II Akademicheskie chteniya pamyati Vladimira Andreevicha Lukova. Moskva, 29 marta 2017 goda [Thesauruses and the Thesaurus Sphere: II Academic Readings in Memory of Vladimir Andreevich Lukov. Moscow, March 29, 2017]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2017, pp. 3–24. (In Russian).

8. Lukov, Vl. A. *Evropeiskaya kul'tura v russkom tezauruse: Entsiklopedicheskie ocherki* [European Culture in the Russian Thesaurus: Encyclopedic Essays], vol. 1. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2018. 560 p. (In Russian).

9. Fursov, A. I. *Protivostoyanie sotsiokul'turnykh kodov: universalizm mnimyi i istinnyi* (problema preodoleniya zapadotsentrizma v sotsial'no-istoricheskikh issledovaniyakh) [The Confrontation of Sociocultural Codes: False and True Universalism (The Problem of Overcoming West-Centrism in

Socio-Historical Research)]. In: *Mirovaya kul'tura v russkom tezauruse: I Akademicheskie chteniya pamyati Vladimira Andreevicha Lukova: sbornik nauchnykh trudov.* Moskva, 27 marta 2015 goda [World Culture in the Russian Thesaurus: I Academic Readings in Memory of Vladimir Andreevich Lukov: Collection of Scientific Papers. Moscow, March 27, 2015]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo gumanitarnogo universiteta Publ., 2015, pp. 71–76. (In Russian).

10. Howes, R. *(Zlo)upotreblenie. Leo Shtraus i ego rol' v reanimatsii Shmitta nemetskimi pravymi. Sluchai Khaïnrikha Maïera* [(Mis)Use. Leo Strauss and His Role in the Resuscitation of Schmitt by the German Right. The Case of Heinrich Meier]. Logos [Logos], 2012, no. 5, pp. 68–86. (In Russian).

11. Tsymburskii, V. L. *Ostrov Rossiya: geopoliticheskie i khronopoliticheskie raboty, 1993–2006* [Island Russia: Geopolitical and Chronopolitical Works, 1993–2006]. Moscow, ROSSPEN Publ., 2007. 543 p. (In Russian).

12. Schmitt, C. *Ponyatie politicheskogo* [Der Begriff des Politischen]. Trans. from German by A. F. Filippov. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2016. 568 p. (In Russian).

13. Shchedrovitskii, G. P. *Orgupravlencheskoe myshlenie*: *ideologiya, metodologiya, tekhnologiya* [Organizational-Managerial Thinking: Ideology, Methodology, Technology]. Moscow, Izdatel'stvo Studii A. Lebedeva Publ., 2014. 465 p. (In Russian).

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

УДК: 82.02 / 130.2
DOI: 10.25991/j2925-0614-0528-j

Л. Е. Лукина*

ПОЭТ НА ПЕРЕЛОМЕ ИСТОРИИ: ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ЛИРИКЕ ЭДИТ СЁДЕРГРАН

Аннотация: *В статье рассматривается путь поэтического становления и развития и философские проблемы лирики поэтессы шведского происхождения Эдит Сёдергран. Анализируется своеобразие поэтического мира с точки зрения реализации принципов экспрессионизма, а также особенности использования символики и построения художественного мира в духе традиций акмеизма и футуризма.*

Abstract: *The article examines the path of poetic formation and development and the philosophical problems of the lyrics of Swedish-born poet Edith Cedergran. The article analyzes the uniqueness of the poetic world from the point of view of the implementation of the principles of expressionism, as well as the peculiarities of the use of symbolism and the construction of the artistic world in the spirit of the traditions of Acmeism and Futurism.*

Ключевые слова: *Эдит Сёдергран, экспрессионизм, символика, акмеизм, футуризм, конкретно-историческое время, художественный мир, художественное время, художественное пространство.*

Keywords: *Edith Cedergran, expressionism, symbolism, acmeism, futurism, concrete historical time, art world, art time, art space.*

Жизнь поэта, какой бы длинной или короткой она ни была, всегда представляет путь становления, развития, движения к некоему откровению в понимании места человека и художника в мире. Так и недолгая жизнь Эдит Сёдергран (Edith Södergran; 1892–1923) — это путь поэтических исканий и фи-

* Лукина Людмила Евгеньевна — кандидат педагогических наук, доцент, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург); ludmila.lukina@yandex.ru

Lukina Lyudmila Evgenievna — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; ludmila.lukina@yandex.ru

лософского осмысления себя как поэта и человека в конкретно-историческом и существующем объективно абстрактном вселенском времени.

Эдит Сёдергран появилась на свет в Петербурге в 1892 году. Родителей Эдит в биографиях называют финскими шведами: это значит, что в жизни семьи пересеклись российские, шведские и финские традиции. К такому комплексу культурных воздействий на будущую поэтессу добавились еще и те, которые она не могла не воспринять в петербургской школе Петришуле (Главном немецком училище Святого Петра). Школьная программа знакомила с сокровищами европейской культуры и литературы, Эдит в оригинале читала стихи и прозу немецких, французских и других классиков. Самые первые стихи написала на немецком и французском, позднее обратилась к родному языку, шведскому. Возможно, такая предыстория во многом объясняет «мультикультурность» поэтического мира Сёдергран. Специфика истории и культуры Карельского перешейка, несомненно, также отразилась на формировании художественного мира поэзии Эдит Сёдергран (как, например, и в творчестве родившегося под Выборгом поэта русско-американского происхождения Вадима Гарднера [4]).

На развитие лирики молодой поэтессы оказывало влияние, с одной стороны, преломление в творчестве самых разных культур, с другой — вынужденная изолированность. Реальный мир как будто сужался вокруг Эдит: рано умер от туберкулеза ее отец, одновременно выяснилось, что и девушка сама больна, начались годы лечения в санаториях в Финляндии, затем в Швейцарии, поэтому в 1908–1914 годах Эдит или оставалась один на один с болезнью, или путешествовала вдвоем с матерью. Так формировалось ощущение «отдельности» и конечности жизни, обострялось внимание к малейшим деталям вокруг и внутри собственной души. После путешествия по Европе Эдит с матерью поселяются в поселке Райвола (Рощино) недалеко от Петербурга, потому что жизнь в столице теперь для них слишком дорога, и в Петербург Сёдергграны ездят нечасто. И личное счастье Эдит было коротким: возлюбленный ушел на войну и не вернулся. А в декабре 1917 года Эдит с матерью оказались отрезаны от Петербурга навсегда, так как Райвола располагалась на территории получившей независимость Финляндии. Два первых сборника стихотворений, изданных на шведском языке в Гельсингфорсе (Хельсинки) в 1916 и 1918 годах, поначалу были поняты и приняты не всеми критиками и читателями [1], что могло также создавать атмосферу «творческого» одиночества. Такая изоляция для страстной, напористой, стремящейся к активной деятельности по строительству будущего молодой женщине была очень тяжела [3, с. 7, 13–14]. Отрезанность от города детства — Петербурга — от привычного мира, необходимость выживать практически в крайней нищете и принимать этот новый мир развивали в Эдит Сёдергран ее удивительную способность «вслушиваться» в себя, в мир «ближних», в окружающую природу, из-за чего лирика приобретала еще более глубокий философский характер.

В нескольких стихотворениях Эдит Сёдергран можно найти отражение конкретно-исторического времени, в них емкий образ Петербурга на переломе эпох, отклик на военные и революционные события:

«Город, ты страдалец, ты образ святого,
Город, ты душащий, душный...
Петербург, Петербург —
С твоих вершин — завороженное знамя моего детства.
Это было время до глубоких ран и до огромных шрамов,
До безумного омовения обновлением...»
(«Фрагменты», пер. Н. К. Беляковой,
Л. Ю. Брауде, Е. Г. Грищенко) [7, с. 103];

«Мир купается в крови, для того чтобы бог мог жить...
Бог жаждет обновлений. Он хочет переделать мир
на более ясный знак.
Вот почему он опоясывается ремнем из молний...»
(«Мир залит кровью», пер. Н. К. Беляковой,
Л. Ю. Брауде, Е. Г. Грищенко) [7, с. 100];

«По той стране, которой нет, тоскую...
...светлая луна серебряные руны
Поет мне о стране, которой нет»
(«Страна, которой нет», пер. М. Дудина) [7, с. 94].

В этих стихах — и приветствие обновления, совершающегося ценою духовного подвига, подвижничества, и ощущение трагичности и «безумия» происходящих событий, когда во имя «ясного» будущего льется кровь, в страданиях уничтожается прошлое города и страны.

В стихотворении «Тайна луны» (подстрочный перевод М. Костоломова [5]) не называются конкретные события или даты, но передается спокойное ожидание «страшного мига», когда «кровь здесь прольется этою ночью», «мертвым телам в ольшанике лечь на берегу чудесном». Предчувствием неотвратимого кровопролития наполнена природа: «знает луна», «Знание тайное медной дорогой над озером шло», ветер подобен «трубе будящей». Создается образ прекрасной земли, привыкшей к войне и смерти, переставшей видеть в крови и трупах нечто чудовищное и противоестественное. Последняя строка стихотворения «О, как земля хороша в сей одинокий миг» выражает состояние лирического героя, который, кажется, не протестует против снова и снова повторяющейся трагедии и не ужасается ставшей обыденной готовности к гибели, а, кажется, готов видеть прекрасное в разрушении, в уничтожении, в смерти.

Ощущение кризисности времени, раздумья об идеале, ради которого должно происходить «омовение обновлением», сближают Эдит Сёдергран

с представителями модернистских течений зарубежной и русской поэзии начала XX в. Крупнейший ученый-филолог и литературовед Эйно Генрихович Карху в книге «История литературы Финляндии, XX век» рассматривает Сёдергран как представителя европейского экспрессионизма, с позиций которого художник стремится к выражению собственного эмоционального состояния, «чувства жизни», а реальная действительность обозначена в меньшей мере, отдельными штрихами; при этом субъективные переживания, которыми наполнена лирика Сёдергран, не могли не быть откликом на переломные исторические события.

Сохранилась записная книжка, в которой в гимназические годы Эдит записала более двухсот стихотворений, многие из них напоминают первые ученические опыты, благодаря которым юная поэтесса «отрабатывала» формы, темы, жанры в духе разных литературных направлений, и при этом никаких свидетельств явного подражания зарубежным или русским поэтам-модернистам даже в юношеских опытах Сёдергран обнаружить не удается [6]. Э. Г. Карху, ссылаясь на исследования У. Энкелля (O. Enckell), упоминает такой интересный факт, как недостаточно свободное владение литературным шведским языком, отличающее сформировавшуюся на петербургской земле в мультикультурной и многоязычной среде шведскоязычную финскую поэтессу [2, с. 318]. Получается, что через освоение многих культур, литературных направлений и течений, читая и размышляя на нескольких языках, Сёдергран приходит к абсолютно уникальной, собственной поэтике. Остановимся немного на тех художественных подходах, представленных в Серебряном веке русской поэзии, которые нашли преломление в лирике Эдит Сёдергран.

Творчеству Сёдергран свойственно обращение к разного рода символике. Художественное пространство ее лирики выстраивается на основе таких образов-символов, как дорога («Вечер»), сад («Скажи, затворница...», «Большой сад»), остров («Ландшафт в заходящем солнце»), гора («Песня на горе»), лес («Дочь леса светлая»), башня («Мое будущее», «Реванш»), звезда («Реванш», «Северная весна») и др.

Стихотворение «Большой сад» — это переплетение мотивов «бездомности» «голого» человека, утратившего родину (и человека вообще, и человека на переломе эпох), гордости богатством, которое «нельзя измерить весом золота», радости единения со всеми «братьями и сестрами». Образ сада соотносится с образом заново строящегося прекрасного мира, в котором лирическая героиня предстает в роли демиурга, творящего Вселенную для единого народа. Образ «тихого» сада, обнесенного забором, охраняющим от звуков внешнего мира, — символ любви, способной дать миру новую жизнь. Интересный анализ образа сада как символа предлагает Э. Г. Карху, отмечая, что «...образ сада у Сёдергран — это и некий условный романтический мир в стороне от реального мира, и в то же время это — контакт с первичными реальностями жизни, обретение духовного здоровья» [2, с. 327–328].

Символический образ дороги в стихотворении «Вечер», кроме значения пути и движения вперед, выражает также радость спасения от «лиха» и обрете-

ния ясного понимания взамен блуждания между «бестолково» сбегающимися тенями сосен. Дорога, хоть и «петляющая наугад», «поднимается» и как будто замыкает мироздание, даря гармонию и завершенность:

«Дорога поднимается и тихо
Глядит на перевернутый закат»
(пер. М. Дудина) [7, с. 50].

Образ «одинокого острова» — и реального, и символического — в стихотворении «Больные дни» передает трагизм одиночества, болезни, ожидания смерти. Но, как обычно у Сёдергран, трагизму неизбежного противопоставлена сила «живого сердца», «ожидания дня», любви к земле и воде. Художественное пространство одинокого острова, где «далеко-далеко» живет сердце, которому «в ущелье узком тесно», расширяется до размеров «райского сада» как символа жизни и вечного возрождения. Мотивы вечной жизни и возрождения переплетаются с мотивами восторга перед глубиной и непознаваемостью внутреннего мира человека и поэта:

«На дне моего сада сонное озеро...
Туда, в воду, падают мои мысли.
Их никто не знает.
Мои мысли не решаются обнаруживать себя.
Вода переполнена тайнами...»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 79].

В стихотворении «Ландшафт в заходящем солнце» через образы «огненных островов» передаются не только мотивы одиночества, изолированности, но и чувство торжества самодостаточности, силы оставшегося наедине с миром человека:

«Острова в огне! Острова как ракеты!
Острова в победном шествии!»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 82].

Дерево — также традиционный образ лирики Сёдергран, выросшей среди карельской природы. Однако дерево в стихах Эдит не только любимая деталь пейзажа, этот образ становится для поэтессы символом жизни и движения ввысь. В стихотворении «Поля света», утверждающем силу, бесстрашие и бессмертие человека и поэта, выражается уверенность в будущем, в том, что «сила несогбенна» и обязательно реализует себя в будущем:

«Деревья пробьются через загадочное поле света.
Моя сила несогбенна. Она ждёт»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 26].

Исследовательница скандинавской литературы и культуры Елена Григорьевна Сойни отмечает:

> «Именно умение парадоксально соединить в едином синтезе космическую символику и эпизоды собственной биографии вплоть до натуралистических деталей принесло известность шведоязычной финляндской поэтессе» [8].

Действительно, многомерный и хрупкий, ранимый и преисполненный могущества художественный мир поэзии Сёдергран — это и простой рассказ о том, что окружает поэтессу день за днем, и емкое отражение ее мировидения. Например, в «Северной весне» лирический герой, кажется, снова просто наблюдает за таянием снега, бегущими в долину и под мосты ручьями, деревьями, играющим в ветках ветром, старинными елями, смотрит на синее небо, облака и звезды. Но в этом созерцании природы — и грусть о растаявших «воздушных замках» мечтаний и идеалов, подобных «полой воде», и ощущение пустоты, и горечь одиночества, и осознание утраты «всего, что любила», — и, невзирая на все это, одушевление природы и счастливое осознание единства с ней, ожидание весеннего обновления, надежда на возможность найти родственную душу, радость от осознания оставшейся «в сердечном помине» способности видеть синеву неба и слышать «бледную музыку звезд», то есть снова мечтать, верить в прекрасное и великое, принимать такой смысл своего существования:

«Ветер в ветках играет, и слушают ветер деревья.
Пустота отдыхает. И грезит вода о весне.
И старинная ель, охмелев от тумана доверья,
Одинокое облако тихо целует во сне»
(пер. М. Дудина) [7, с. 28].

Размышления о том, что́ или кто управляет миром, проходят через многие стихи Сёдергран. В «А что же завтра?», кажется, сначала звучит вопрос маленького человека к мирозданию, однако, обыгрывая образ нитей судьбы, поэтесса изображает лирическую героиню, которая способна «вести борьбу жестокую ... с предначертаньем собственной судьбы», сама управляет своей жизнью и судьбой возлюбленного:

«Затем с улыбкой шелковую нитку
Перевяжу на пальце, а клубок
Твоей судьбы запрячу в складки платья»
(пер. М. Дудина) [7, с. 72].

Так в «А что же завтра?» образ земной девушки перевоплощается в образ могущественного божества, легко и с улыбкой решающего судьбы мира. Образ «Я» здесь, кажется, перекликается с идеей ницшеанского «сверхчеловека», только с поправкой на то, что в лирике Эдит он открыт миру, он созидатель и альтруист, строитель идеального будущего, несущий свет, добро и христианскую любовь.

Лирика Сёдергран обращается к философским проблемам, которые пытались — каждый по-своему — решить поэты начала XX века. Одна из них — величие и непознаваемость человека. В «Рассвете» подчеркивается грандиозность «Я», оказавшегося в центре мироздания и руководящего им, дарящего свет и смысл существования всему вокруг:

«Я зажигаю свою свечу над всей Атлантикой.
Неведомые миры, ночные страны
Проснулись для меня.
Я — холодный рассвет.
Я — неумолимая богиня дня...»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 25].

В стихах «Триумф жизни» яркость, исключительность и бесстрашие лирического «Я» выражается в соотнесении себя со звездой, в способности «Я» «идти по солнцу», «стоять на солнце»:

«Чего бояться мне? Я дочь Вселенной,
Частица малая ее великой силы,
Мир одинокий в сонмище миров,
Звезда, как точка окончанья жизнь...
Вот я иду по солнцу. Я стою
На солнце, заполняющем весь мир...
Пусть звезды гаснут рано или поздно, —
Свети, звезда! У света страха нет!»
(Пер. М. Дудина) [7, с. 16].

Стихотворение «Триумф жизни» выражает сильные контрастные чувства лирического героя: гордость собственным величием и бессмертием — и ощущение своей «малости» и одиночества, выражение восторга перед тем, что звезда — это начало жизни, — и соотнесение образа звезды с «конечностью» всего.

Раздумья Сёдергран о человеке и поэте приводят поэтессу к убеждению не только в могуществе безмерного «Я», но и в силе поэзии:

«Неужели мне не удастся низвергнуть
Башню города действительности.

Я хочу воспеть звезды,
Как этого ещё никто не делал...»
(«Реванш», пер. Н. К. Беляковой,
Л. Ю. Брауде, Е. Г. Грищенко) [7, с. 17].

Горячая уверенность в силе своего поэтического голоса, способного победить зло и утвердить добро, выражена и в стихотворении «Орфей»:

«Я превращаю змей в ангелов...
Секунда... и — больше никто не шипит...
Тигр, пантера, пума следуют по моим следам...»

В «Орфее» лира поэта свободна, ничем не ограничена, ей «все прощается», потому что она способна оживить и одухотворить даже неживое:

«Я касаюсь лиры. По Земле проходит ветер,
Медленно, величественно, в слезах целуя
Безжизненную красоту мраморных статуй в губы,
Чтобы статуи открыли глаза.
Я — Орфей. Я могу петь, как хочу.
Мне всё прощается...»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 76].

Э. Г. Карху пишет: «Поэзия мыслилась ею как инструмент будущего, поэт — как его провозвестник. Образ поэта-провозвестника, поэта-пророка чрезвычайно характерен для Сёдергран» [2, с. 320]. И в «Орфее», и в стихотворении «Надежда» Сёдергран пишет о поэтическом творчестве как возможности выразить «свой дух» в «благородных формах», но при этом нужно, как мастеру-ремесленнику, смело и «бесцеремонно», без возвышенных слов и парения над жизнью «закатать рукава по локти», и только при этом условии получится «испечь собор»:

«...дух мой тоже ищет оболочку
Достойную. И я должна испечь
Собор, пока живу на свете»
(пер. М. Дудина) [7, с. 81].

Стихотворение «Условие» отражает позицию Сёдергран-человека и Сёдергран-поэта:

«Я не могу
Без действия прожить.
И я умру — прикованная к лире»
(пер. М. Дудина) [7, с. 13].

В «Условии» говорится о миссии поэта, который должен «руками в ссадинах и шрамах ... рушить стену серых буден»: в этом его предназначение, и этим поэт отличается от тех, кто не хочет участвовать в переустройстве мира и поэтому обречен «погибать молча у стены».

Способность поэта в своих стихах сохранить мгновения, предметы, явления выражена в стихотворении «Дерево в лесу»:

«...я сама видела это дерево в лесу
И буду его помнить,
Пока будут жить мои песни»

(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 14].

В поисках смысла жизни Эдит Сёдергран обращается и к теме любви. В стихотворении «Эрос зачинает новый мир» любовь предстает как первооснова Вселенной, как вечное чудо, сотворение «великой слепой сказки», происходящее в игре, когда правит интуиция, а не разум:

«С песней бегут звезды своим путем.
А чело Эроса занято вечным чудом.
Этот молодой великан уже предчувствует
Великую слепую сказку.
Он опять играет»

(пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 35].

Любовь в этом стихотворении — это преобразование Солнца, Земли, Луны и звезд, это утверждение любви в глобальном масштабе, а не в судьбе «маленьких людей», это непостигаемый процесс постоянного переустройства и наполнения единственным важным смыслом целого мира.

Сходные мотивы звучат в «Песне на горе»: в центре образ «одинокого сердца», которое с такой болью поет «о прекрасной судьбе, что уже не воротится боле», что эта песня с высокой горы разносится по всему миру. Однако в этом стихотворении звучит и утверждение силы любви — и одновременно отчаяние, боль от осознания «несбыточности», «предела», за которым наступает чистая, абсолютная «тишина». В «Песне на горе» выражен конфликт между пониманием «умирания» «исходящего кровью» чувства, и вечной жизнью этого чувства в душе лирического героя, чувства, которое — единственное — имеет смысл.

Тема любви раскрывается и в стихотворении «Осень»:

«Там девочка в туманно-серой дымке
Несёт цветы кому-то...»

(Пер. М. Дудина) [7, с. 43].

Здесь любовь — «неназванное» чувство, которое между тем оказывается связующим звеном в организации мира, объединяет элементы ясной и гармоничной картины мира, созидая пространство — художественное и реальное: девочка с цветами идет по дороге, окруженной деревьями, к дому на высоком берегу озера, а единство этого рождающегося мира знаменуют «стаи серебристо-белых птиц» в небе среди воздуха и света. В пейзажном, на первый взгляд, стихотворении выражена убежденность, что мир, в котором есть важное и нет ничего лишнего, создается любовью (как у Мандельштама, где «всё движется любовью»), и только в этом есть правда и смысл.

С юных лет объективно близка поэтессе была и проблема жизни и смерти. Но от размышлений о самой себе Сёдергран поднимается к философскому осмыслению этой проблемы. В стихотворении «Вихрь сумасшествия» выражена идея единства жизни и смерти, «убивающей» силы «ликующих волн» жизни, непостигаемости этих «сверхчеловеческих» понятий для простого человека. Образ «ведомого», слабого «героя» здесь создается с помощью символов — лодки, весла, киля, сравнения с «шаром на зеркальном льду». Человек в этом стихотворении мал и незначителен, его судьба уже предопределена и не стоит внимания: «Поберегись — здесь речь не о тебе... приглашение смерти начертано на тебе». Если это понять, достигнешь покоя, почувствуешь себя «очарованным» пониманием силы «водоворота сумасшествия» «святых волн» жизни и смерти.

Подобные мотивы звучат в стихотворении «Ничто»:

«Успокойся, дитя, всё, что ты видишь,
Есть ничто и всё...»

И здесь лирический герой выражает восхищенное понимание единства сущего и несуществующего, принятие неотвратимости смерти, за которой снова наступает цветение:

«Мы должны научиться любить долгие часы болезни
и страдания тесные годы.
Как мимолетные миги цветения пустынь».

Какой бы безнадежной ни казалась жизнь тяжело больной, умирающей поэтессе, какой бы очевидной ни была обреченность, она находит в себе силы и мужество дорожить каждым мигом, в котором значимо «всё — лес, дом, бег рельсов ... небо голубое и стена, укрытая розами ... снег на еловой ветке». Способность видеть прекрасное есть преодоление, протест — уже победа юной Сёдергран: «Нет ничего отвратительнее смерти ради смерти».

В этих стихах мы видим героя-борца, бросающего вызов этому непостигаемому «круговороту» жизни и смерти:

«Но ты, дитя, веришь в силу своего сердца,
Ты знаешь, что напрасно жить — меньше, чем умереть»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 87].

Лирика Сёдергран, построенная, как отмечает Э. Г. Карху, на «оксюморонности образов» [2, с. 324], не отрицая смерть, провозглашает бессмертие:

«Я сильна. Я ничего не боюсь.
Свет для меня — небо.
Даже если погибнет мир, —
Я не погибну»
(«Поля света», пер. Н. К. Беляковой,
Л. Ю. Брауде, Е. Г. Грищенко) [7, с. 26].

Так же и в «Бледном озере осенью» едины жизнь и смерть, и в этой целостности — веское основание для гармонии в мире:

«Бледное озеро осенью
Соединяет на миг
Жизни высокое небо
С гибелью сонной волны»
(пер. М. Дудина) [7, с 49].

Каким бы трагичным ни было мироощущение поэтессы, стихи ее отличаются стойкой устремленностью в будущее. Э. Г. Карху отмечает: «...Ожидание будущего, обращенность к будущему стали ведущей чертой ее мироощущения» [2, с. 320]. Сила и мужество «Я» маленькой и слабой женщины торжествуют в стихотворении «На берегу»: повтор слова «я» в начале строк и в их середине утверждает бесстрашие лирической героини пред «соленым ветром», и «высокою волной»:

«Я смеюсь навстречу солнцу и люблю дразнить соленый
Ветер в брызгах белой пены над высокою волной».

Храбрость эта не бесшабашная, это храбрость человека, пережившего трагедию и находящего в себе силы продолжать жить и сражаться с «серым» миром:

«Мне тоскливо и тревожно в серый день над серым морем...
Почему мне сердце давит непонятной боли груз?
...Я тогда ушиблась больно о скалу, когда хотела
Умереть, напрасно руки простирая вслед пришельцу,
Промелькнувшему однажды на пустынном берегу»
(пер. М. Дудина) [7, с. 52].

Стихи Сёдергран представляют собой, как пишет Э. Г. Карху, цитируя слова Х. Ульссон (Hagar Olsson),

> «...непосредственную исповедь человека, который вопреки всем страданиям и житейским невзгодам утверждал нормы высокой человечности и силы духа. И в судьбе, и в поэзии Сёдергран главнейшая тема — это именно тема жизнестойкости, вопрос о том, как перед лицом надвигающейся смерти поддержать в себе интенсивнейшую духовную жизнь, сохранить жадную открытость миру и красоте жизни» [2, с. 316].

Нельзя не согласиться с Э. Карху в том, что стихи Сёдергран — это гимн жизнестойкости обычного человека, не сдающегося смерти и до последнего дыхания находящего то, ради чего стоит жить.

Стихи Эдит Сёдергран выражают раздумья поэтессы о единстве человека и Вселенной. Как отмечает Э. Г. Карху,

> «...она культивировала чувство космического со-бытия индивидуума со всей вселенной, и это чувство могло получать подчеркнуто интимную окраску, несмотря на обобщенную символику... При этом конкретное социальное бытие уступало место универсально-космическому все-бытию» [2, с. 325].

Например, в «Вечерней прогулке» лирическая героиня говорит: «Золотые звезды всех времен на моем темном бархатном платье» (пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде, Е. Г. Грищенко) [7, с. 88], как будто не отделяя себя от Вселенной. Или в «Скерцо»: «...я едина с этой звездной ночью» (пер. М. Дудина) [7, с. 90]. И в «Возвращении домой» выражена радость от того, что героиня находит верных друзей вокруг, во всем, что видит:

> «Моими друзьями отныне под сенью родных небес
> Опять становятся озеро, берег его и лес.
> Я мудрость беру у ели, чей синий шатер высок.
> Мне истину мира дарит березы сладчайший сок.
> Из стебля лесной травинки душа моя силу пьет.
> Великий защитник жизни мне руку свою дает»
> (пер. М. Дудина) [7, с. 91].

Философское осмысление человеческой жизни в лирике Эдит Сёдергран зачастую происходит посредством использования символики цвета. Например, в «Юной женщине» задается триада «синий (голубой) — красный — белый», которую Эдит использует в нескольких стихотворениях:

> «...ты дашь ему легкую вуаль своей тоски, голубизной
> Заволакивающей дали.

Твое дыхание еще не коснулось огня его блаженства.
Тебе безразлично, красный он или синий...
...он живет лишь белым хлебом твоей чистоты...»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 65].

В небольших по объему текстах в образе лирической героини то динамично сменяют друг друга, то сосуществуют одновременно, отражая многомерность восприятия себя и мира вокруг, представление об идеальном чувстве, герое и мире (синий, голубой) — ощущение неукротимых чувств и роковых страстей (красный, кровавый) — и абсолютная любовь ко всему вокруг (белый).

Противопоставление синего и кровавого (красного) также проходит лейтмотивом через несколько стихотворений Сёдергран. Например, в «Скажи, затворница, когда-нибудь...» в риторических вопросах к лирической героине отражено трагическое мироощущение:

«Смотрела ль ты через решетку сада
Нам синие вечерние тропинки
Своих мечтаний?
Ощущала ль ты
На языке невыплаканных слез
Ожог соленый, в тихий миг, когда
Над сумраком нехоженых дорог
В кровавой туче исчезало солнце?»
(Пер. М. Дудина) [7, с. 53].

В стихотворении «Моя душа» цветовых символов немного, однако обращает на себя внимание их традиционная для Сёдергран контрастность:

«Мне в детстве море опалило синью
Глаза, а в юности — цветок
Краснее красной крови, а сейчас
Сидит передо мною незнакомец
Бесцветно молчаливый, как дракон,
Но я не дева в красно-белом платье,
И у меня подглазины темны»
(пер. М. Дудина) [7, с. 56].

С помощью символики цвета здесь как будто задаются вехи внутреннего развития лирической героини: от сини детских и юношеских мечтаний, веры в достижение идеала — к ставшим едиными сильным, горячим чувствам любви и безысходности горя утраты («цветок краснее красной крови») — и к ощущению «бесцветности» и «темноты» мира, в котором сложно вернуться к чистым и ярким чувствам («я не дева в красно-белом платье»).

Стихотворение «Черное и белое» отражает трагический перелом в душе лирического «Я»:

«И черным стало белое с тех пор,
Когда не я, а женщина чужая
Ушла вдвоем с возлюбленным моим»
(Пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде,
Е. Г. Грищенко) [7, с. 63].

В этих стихах, с одной стороны, мы видим «перевернутый мир», погрузившийся в темноту, с другой стороны, ощущаем силу героини, которая хоть и говорит, что ей «все равно, все безразлично», но продолжает жить в этом мире и видеть, как «реки убегают под мосты», как «у обочин светятся ромашки».

Уникальность поэзии Сёдергран, на наш взгляд, в том, что рядом с экспрессионистскими и символистскими тенденциями можно отметить и черты, свойственные акмеизму. Одно из самых пронзительных стихотворений Эдит — «Желание», в нем мир чувств лирической героини выражен лаконично, просто:

«Я мечтаю: во всем нашем солнечном мире
О забытой поляне в пустынном саду,
Там, где греется кот на скамейке.
Там хотела бы я посидеть,
Прижимая
К сердцу белый единственный в мире конверт»
Вот и всё, что мне надо».
(пер. М. Дудина) [7, с. 69].

Такое выражение «вечного» через «вещное», когда самые обыденные предметы рядом (сад, поляна, скамейка, кот, конверт) способны выразить трагическое одиночество героини, ее любовь, которая не сможет быть реализована в реальном мире, неумолкающую надежду на счастье. В стихотворении можно увидеть стремительное «сужение» мира от масштабов Вселенной — к саду — и, наконец, к письму, которое конкретно и зримо и одновременно за пределами реальности. Традиционные для Сёдергран образы «солнечного мира», сада подчеркивают силу чувств героини, их значимость для всего, что есть вокруг, их первостепенность: любовь, чистая, несбыточная, становится единственным смыслом существования.

Так же и в стихотворении «Дочь леса светлая» вокруг символизирующего приход весны образа «дочери леса», справляющей свадьбу, изображен реальный мир, который всю жизнь окружал поэтессу, — этот мир вещный, простой, конкретный: птица, ручей, тропинка, куст, калиновая дудка, кукушка, озера, сосны над обрывами, елочки, можжевельник, ромашки, бабочки:

«Она была и птицей, и ручьем,
Тропинкой тайной и кустом веселым...
Вот почему на свадьбе у нее
Стояли гордо сосны по обрывам
И ёлочки плясали между них,
И можжевельник пел на солнцепеке,
И одевались в венчики ромашки...»

«Дочь леса светлая» — стихотворение, в котором сливается воедино несколько миров: мифологический, фольклорный, существующий вне времени магический языческий мир, одухотворяющий и оживляющий непознаваемые силы природы, — и мир, воспринимаемый сквозь призму искусства модернизма, озаряемый идеальным образом недостижимого и прекрасного. Дочь леса светлая — и языческое божество, и блоковская Прекрасная Дама, и олицетворение правящих миром и человеком сил вечно возрождающейся юной природы, и символ абсолютного добра, справедливости и счастья:

«Она прошла, танцуя, меж озер,
Наигрывая песенку, и — сразу
Ни одного несчастного не стало
На праздничной, на свадебной земле.
Дочь леса светлая не признает печали»
(пер. М. Дудина) [7, с. 19].

В ряде стихотворений Сёдергран создает футуристические художественные образы. Например, в «Быке» (пер. Н. К. Беляковой, Л. Ю. Брауде, Е. Г. Грищенко) через детали: «налитые кровью глаза», «бурлящее дыхание», «яростные копыта» — выстраивается портрет неумолимого, карающего времени, которое пока, как «безрогий бык», «упрямо жует свое упрямое сено». «Красный платок», развевающийся по ветру, — и вызов, брошенный героем времени, и знак силы маленького, хрупкого человека с сильным характером.

По нашему мнению, экспрессионизм как единый и ведущий принцип творчества поэтессы удивительным образом перекликается с по-своему осмысленной эстетикой и поэтикой символизма, акмеизма, футуризма. Сборник Э. Сёдергран «Возвращение домой» открывается стихотворением М. А. Дудина, первая строфа которого звучит так: «Здесь муза русской страсти / На шведском языке /Вам о земной напасти / Гадала по руке...» [7, с. 7]. Думается, что М. Дудин удивительно тонко уловил ключевую особенность творческой личности Сёдергран. Кажется очень важным, что Эдит как автор развивалась под влиянием русской поэзии Серебряного века; она восторженно пишет о И. Северянине, переводит на шведский Северянина и Бальмонта [1; 2, с. 320; 3, с. 5]. Создается впечатление, что многие художественные искания поэтических течений Серебряного века русской литературы были близки

Эдит. В сборниках Сёдергран разных лет есть произведения, в образном, художественном, философском плане созвучные стихам А. Блока, В. Брюсова, М. Кузмина, А. Ахматовой, О. Мандельштама, М. Цветаевой. Конечно, это лишь созвучие, своеобразное «совпадение» художественных миров — в своем творчестве Сёдергран прошла собственный яркий путь. Она прожила короткую жизнь, но сумела выстроить цельный художественный мир, провозгласивший силу человека и поэта, веру в способность прочувствовать и принять противоречия бытия и подарить в своих стихах бессмертие миру.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Белякова Н. К.* Эдит Сёдергран в Петербурге. [Электронный ресурс] URL: https://terijoki.spb.ru/trk_terra.php?item=23 (дата обращения: 02.04.2025).

2. *Карху Э. Г.* История литературы Финляндии, XX век. Л.: Наука, 1990. 606 с.

3. *Лапин И. С.* Эдит Сёдергран в Райволе. СПб.: Издательский дом «Остров», 2017. 48 с.

4. *Лукина Л. Е.* О своеобразии художественного пространства и времени в лирике поэта Серебряного века Вадима Гарднера // Мир культуры и культурология. 2024. № 3–4. Т. 1. С. 87–98. [Электронный ресурс] URL: https://www.elibrary.ru/contents.asp?selid=80495678&id=80495668 (дата обращения: 02.04.2025).

5. Несколько стихотворений Эдит Седергран в переводе Михаила Костоломова [Электронный ресурс] URL: https://terijoki.spb.ru/trk_terra.php?item=23 (дата обращения: 02.04.2025).

6. *Сазонова Л. Ю.* Эдит Сёдергран в Санкт-Петербурге. Из записной книжки в черной коленкоровой обложке — семь стихотворений гимназистки. In memoriam Эдит Сёдергран (1892–1923) // Скандинавская филология. 2023. Т. 21. Вып. 2. С. 350–373. [Электронный ресурс] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/edit-syodergran-v-sankt-peterburge-iz-zapisnoy-knizhki-v-chernoy-kolenkorovoy-oblozhke-sem-stihotvoreniy-gimnazistki-in-memoriam (дата обращения: 02.04.2025).

7. *Сёдергран Э.* Возвращение домой: стихи / Сост., вступ. сл. М. Дудина. Л.: Дет. лит., 1991. 126 с.

8. *Сойни Е. Г.* Мотив пути в творчестве поэтов Финляндии XX века // Скандинавская филология. 2023. Т. 21. Вып. 2. С. 374–394. [Электронный ресурс] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/motiv-puti-v-tvorchestve-poetov-finlyandii-xx-veka (дата обращения: 02.04.2025).

REFERENCES

1. Belyakova, N. K. *E`dit Syodergran v Peterburge* [Edith Södergran in Saint Petersburg]. [Electronic resource] URL: https://terijoki.spb.ru/trk_terra.php?item=23 (accessed: 02.04.2025). (In Russian).

2. Karkhu, E. G. *Istoriya literatury Finlyandii, XX vek* [History of Finnish Literature, 20th Century]. Leningrad, Nauka, 1990, 606 p. (In Russian).

3. Lapin, I. S. *E`dit Syodergran v Rajvole* [Edith Södergran in Raivola]. Saint Petersburg, Ostrov Publishing House, 2017, 48 p. (In Russian).

4. Lukina, L. E. *O svoeobrazii khudozhestvennogo prostranstva i vremeni v lirike poeta Serebryanogo veka Vadima Gardnera* [On the Peculiarity of Artistic Space and Time in the Lyrics of

the Silver Age Poet Vadim Gardner]. In: *Mir kul'tury i kul'turologiya*, 2024, no. 3–4, vol. 1, pp. 87–98. [Electronic resource] URL: https://www.elibrary.ru/contents.asp?selid=80495678&id=80495668 (accessed: 02.04.2025). (In Russian).

5. *Neskol'ko stikhotvorenij E'dit Syodergran v perevode Mikhaila Kostolomova* [Several Poems by Edith Södergran in Translation by Mikhail Kostolomov]. [Electronic resource] URL: https://terijoki.spb.ru/trk_terra.php?item=23 (accessed: 02.04.2025). (In Russian).

6. Sazonova, L. Yu. *Edit Syodergran v Sankt-Peterburge. Iz zapisnoj knizhki v chernoj kolenkorovoj oblozhke — sem' stikhotvorenij gimnazistki. *In memoriam* Edit Syodergran (1892–1923)* [Edith Södergran in Saint Petersburg. From a Notebook in a Black Calico Cover — Seven Poems of a Schoolgirl. In Memoriam Edith Södergran (1892–1923)]. In: *Skandinavskaya filologiya*, 2023, vol. 21, iss. 2, pp. 350–373. [Electronic resource] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/edit-syodergran-v-sankt-peterburge-iz-zapisnoy-knizhki-v-chernoy-kolenkorovoy-oblozhke-sem-stihotvoreniy-gimnazistki-in-memoriam (accessed: 02.04.2025). (In Russian).

7. Syodergran, E. *Vozvrashchenie domoj: stikhi* [Homecoming: Poems]. Comp., introd. by M. Dudin. Leningrad, Detskaya literatura, 1991, 126 p. (In Russian).

8. Soini, E. G. *Motiv puti v tvorchestve poetov Finlyandii XX veka* [The Motif of the Road in the Works of Finnish Poets of the 20th Century]. In: Skandinavskaya filologiya, 2023, vol. 21, iss. 2, pp. 374–394. [Electronic resource] URL: https://cyberleninka.ru/article/n/motiv-puti-v-tvorchestve-poetov-finlyandii-xx-veka (accessed: 02.04.2025). (In Russian).

УДК: 821.161.1
DOI: 10.25991/n7613-0774-7807-r

О. В. Богданова, Е. С. Жилене*

ПРОБЛЕМА РЕИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕКСТА (КОНЦЕПТУАЛИСТСКАЯ ПОЭМА Л. РУБИНШТЕЙНА «ВСЮДУ ЖИЗНЬ»)**

Аннотация: *В статье рассматривается вопрос о трансформации научного и субъективного восприятия литературного текста, о «стихийной» реинтерпретации, проистекающей объективно в связи с изменяющимися обстоятельствами — временем, социальными условиями, государственной политикой, ментальными слагаемыми и проч. Цель анализа — определить специфику интерпретационно-смысловой трансформации концептуалистского текста Л. Рубинштейна и выявить новые компоненты семантико-смыслового поля поэмы «Всюду жизнь». Как показано в статье, изменившиеся исторические обстоятельства, произошедшие со времени создания поэмы (1986) и ее присутствия в современном литературном пространстве, порождают иные практики восприятия текста реципиентом (читателем и исследователем). Так, если на раннем этапе бытования поэмы доминантой научно-критической мысли была деструктивная (в отношении к соцреализму) направленность рубинштейновского текста, в т. ч. концептуалистские авангардные тактики — перформативная пространственность (объемность карточек, авторское чтение с перелистыва-*

* Богданова Ольга Владимировна — доктор филологических наук, профессор, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; olgabogdanova03@mail.ru

Bogdanova Olga Vladimirovna — Doctor of Philology, Professor, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; olgabogdanova03@mail.ru

Жилене Екатерина Сергеевна — кандидат филологических наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт культуры; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ebibergan@yandex.ru

Zhilene Ekaterina Sergeevna — Candidate of Philology, Associate Professor at the Saint Petersburg State Institute of Culture; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; ebibergan@yandex.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23–18–01007, https://rscf.ru/project/23–18–01007/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 23–18–01007, https://rscf.ru/project/23–18–01007/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

нием), затрагивающие главным образом формальный уровень репрезентации поэмы, то по прошествии времени с угасанием практик авторских выступлений и публикации «каталожной» поэзии Рубинштейна на страницах обычных книг поэма авангардиста-концептуалиста все последовательнее воспринимается как привычный «плоскостной» текст, требующий апелляции к традиционному инструментарию литературоведческого анализа. Впервые в ходе интерпретации концептуалистской поэмы Рубинштейна были применены традиционные приемы аналитики литературного произведения, позволившие выявить (ранее не прочитывавшиеся) сюжетные линии поэмы, выделить образ центрального лирического субъекта, обна(ру)жить позицию авторского персонажа и др. Использование интертекстуального подхода расширило проблемно-тематические аллюзии экспериментально-авангардного текста и позволило поставить не-традиционный текст Рубинштейна в ряд традиционной отечественной литературы. Показано, что центральной установкой Рубинштейна в поэме «Всюду жизнь» было не «преодоление соцреализма» (бытующее мнение), но апелляция к классическому мотиву русской литературы — поиску литературным героем смысла жизни, духовному взрослению. Таким образом, концептуальный эксперимент Рубинштейна — поэма «Всюду жизнь» — не разрушает традиции отечественной лиро-эпики, но становится ее органической частью.

Abstract: *The article considers the question of the transformation of scientific and subjective perception of a literary text, of "spontaneous" reinterpretation that occurs objectively in connection with changing circumstances — time, social conditions, state policy, mental components, etc. The purpose of the analysis is to determine the specifics of the interpretative and semantic transformation of L. Rubinstein's conceptualist text and to identify new components of the semantic field of his poem "Life is Everywhere". As shown in the article, the changed historical circumstances that have passed since the creation of the poem (1986) and its presence in the modern literary space give rise to other practices of perception of the text by the recipient (reader and researcher). So, if at the early stage of the poem's existence, the dominant scientific-critical thought was the destructive orientation of Rubinstein's text in relation to social realism, including conceptualist avant-garde tactics (the volume of the cards, the author's reading during the performance), affecting mainly the formal level of representation, then with the extinction of the practices of author's speeches and the publication of "catalog" poetry on the pages of ordinary books, the poem of the conceptualist Rubinstein is increasingly perceived as a familiar "planar" text that requires an appeal to the traditional tools of literary analysis. For the first time, during the interpretation of Rubinstein's conceptualist poem, traditional methods of analyzing a literary work were applied, which made it possible to identify (previously unreadable) plot lines of the poem, highlight the image of the central lyrical subject, discover the position of the author's character, etc. The use of the intertextual approach expanded the problem-thematic allusions of the experimental text and made it possible to place Rubinstein's non-traditional text among the traditional Russian literature. It is shown that Rubinstein's central attitude in the poem "Life is Everywhere" was not "overcoming social realism" (the prevailing opinion), but an appeal*

to the classic motif of Russian literature — the literary hero's search for the meaning of life, the spiritual maturation of a lyrical character. Thus, Rubinstein's conceptual experiment — the poem "Life is Everywhere" — does not destroy the traditions of Russian lyric-epic, but becomes its organic part.

Ключевые слова: *авангардная поэзия 1970–80-х годов; «московский романтический концептуализм» (Б. Гройс), современность и историческая ретроспектива, проблемы критической рецепции литературного произведения, текст и подтекст.*

Keywords: *avant-garde poetry of the 1970s–1980s; "Moscow romantic conceptualism" (B. Groys), modernity and historical retrospective, problems of critical reception of a literary work, text and subtext.*

Введение

Более чем полувековой период с момента зарождения неоавангардных тенденций в отечественной литературе второй половины XX в. позволяет по-новому оценить те эксперименты, которые предпринимали андеграундные художники (живописцы и графики, скульпторы и дизайнеры, поэты и прозаики) в столкновении с искусством советской эпохи, с канонами мощно господствовавшего социалистического реализма. Возникшая к настоящему времени относительно протяженная историческая дистанция, уход в прошлое живой актуальности творческих экспериментов андеграунда, изменение доминирующих законов и принципов социально-государственного устройства бывшей советской страны порождают вызревание в науке тенденций объективности, возможности «на расстоянии» взглянуть на процессы, зарождавшиеся и формировавшиеся в недрах соцреалистического искусства 1970-х — 1980-х годов, разглядеть ранее неактуализированные ракурсы и предложить объективные интерпретации острых экспериментальных проектов периода брежневского застоя и горбачевской перестройки. В ряду такого рода значимых творческих экспериментов, несомненно, оказывается «московский романтический концептуализм» (Б. Гройс) и — наряду с живописцами — его патриархи-литераторы Д. Пригов, Л. Рубинштейн, Т. Кибиров с их экспериментальной поэзией. Нас будет интересовать в первую очередь эксперимент «каталожной» поэзии Льва Рубинштейна.

Краткий критический экскурс и вопрос методологии

О Льве Рубинштейне писали многие современные критики и литературоведы (Б. Гройс [7], М. Эпштейн [18], Н. Лейдерман, М. Липовецкий [12], М. Берг [4], И. Скоропанова [17], В. Курицын [11], А. Зорин [8; 9], В. Летцев [13], О. Богданова [5; 6] и мн. др.), и неизменно первым и доминантным признаком поэзии концептуалиста Рубинштейна назывался перформатизм — расположение текста на отдельных карточках и авторское чтение-перелистывание картотеки во время выступлений.

Между тем время публичных выступлений Рубинштейна (как и других поэтов андеграунда) уходит в прошлое, и каталожные карточки, вопреки исходному авторскому намерению, остаются (за редким исключением) на страницах опубликованных сборников и воспринимаются все более как традиционный текст, привычно зафиксированный на «плоском» листе.

Изменение формы репрезентации каталожной поэзии Рубинштейна неизбежно влечет за собой трансформацию ее восприятия, экспликацию новых ракурсов и потенций ранее дискретного объемного текста. В изменившихся условиях картотечная поэзия Рубинштейна воспринимается как более привычная, по-своему цельная и единая, даже сюжетная, несмотря на сохраняемые издателями рамочные выделения, то есть читается как «сплошной» литературный текст. Визуальные графические маркеры (шрифтовое выделение или простые кавычки, присутствующие на карточке) начинают играть более существенную — не только зрительную, но нередко и смысловую — роль.

В плане реинтерпретации вызывает интерес поэма Рубинштейна «Всюду жизнь», на ее материале можно обнаружить разницу между прежним и современным восприятием текста-каталога.

Писавшие о поэмах Рубинштейна критики 1970-х —1980-х годов едва ли не в первую очередь и с неизменным аксиологическим позитивом акцентировали деконструктивную функцию каталожной поэзии автора-экспериментатора и, как следствие, его целевого намерения, подчеркивали первостепенную значимость «языковых игр», и говорили о «нанизывании речевых клише» с целью «выявления пошлости пошлых речеобразований», «общих мест» языка и самой окружающей действительности. По М. Эпштейну, «концептуализм — это мастерская по изготовлению чучел, идейно-фигуративных схем, на которые наскоро наброшена неряшливая, дерюжная языковая ткань» [18, с. 153].

В представлении И. Скоропановой, у Рубинштейна «языковые матрицы», используемые при создании поэмы «Всюду жизнь» (впрочем, как и других поэм), «отражают стирание индивидуальностей, нивелировку душ, служат средством характеристики феномена массового сознания» [17, с. 145].

Критик М. Айзенберг (как и другие, например, Н. Лейдерман или И. Скоропанова) подчеркивает: карточка, фрагмент — «слишком маленькое пространство, сознанию не хватает в нем места, чтобы разбежаться и выскочить за пределы чисто языкового восприятия» [1, с. 144].

В формулировке О. Аронсона Рубинштейн «осваивает банальность как прием», «спасается в иронии», «прячется в перформансе». Рубинштейновская «поэтическая техника делает осязаемой исчерпанность поэзии» [3].

Важный акцент критики — внимание к ритмической организации поэмы, прочно связываемой с «исполнением» поэмы, с учетом пространственного перелистывания карточек. М. Айзенберг: «Может быть, основное в поэтике Рубинштейна — это ритм, осознанный как непроявленная мелодия. Именно поэтому его вещи многое теряют в журнальном или даже книжном вариан-

тах...» [1, с. 149]. Мелодику текста формирует перелистывание, «сотканное <...> из логически не связанных элементов» [12, с. 440].

Обратим внимание: критики и литературоведы единодушно выделяют и акцентируют экспериментальный, преимущественно формализованный ракурс поэтического текста Рубинштейна, в итоге определяя Рубинштейна как «поэта эпохи репродукций» [3]. Рубинштейну отказано в образе автора («обнаруживает себя явление “смерти автора”» [17, с. 144], «парадоксальное отсутствие в текстах “я” автора» [13, с. 108]), образ лирического героя признан неконтурированным («здесь царствует литература, и литературность ее главный герой» [3]), смысловой компонент текста игнорируется в опоре на принципиальную безыдейность и бессодержательность концептуалистской теории и практики.

Пожалуй, только критик А. Зорин, один из очень немногих, в прежние годы высказывал мысль, что поэзия Рубинштейна безоговорочно содержательна. В его представлении, «конструируемый каждый раз заново смысл текста формируется как суммой записей на карточке, так и <...> композиционной игрой выхваченных из контекста и сведенных в новое целое языковых единиц» [9, с. 100]. По мнению исследователя, «при адекватном понимании эстетической природы этих текстов они могут быть корректно интерпретированы с помощью процедур, выработанных на материале классической поэзии» [Там же]. Именно с позиций традиционного литературоведения и попробуем взглянуть на поэму Рубинштейна «Всюду жизнь».

Интертекстуальные аллюзии и формирование сюжета поэмы

Поэма Льва Рубинштейна «Всюду жизнь» появилась в 1986 г. Критикой она отнесена к зрелому периоду творчества поэта [19, с. 35–38], ко времени, когда в текстах Рубинштейна все отчетливее (для вдумчивых исследователей и читателей) обнаруживала себя тенденция к смысловому наполнению текста. Однако о смысле и содержательности поэмы в 1980-е — 1990-е гг. говорить было не принято — по-прежнему доминировал акцент формальной новизны, каталожности и перформативности. Лишь отдельные исследователи-академисты (как, например, Н. Лейдерман и М. Липовецкий) выделяли в поэме Рубинштейна «определенные микросюжеты, варьирующие тему смысла жизни» [12, с. 441], писали о «глобальной метафоре невозможности выстроить масштабный и универсальный порядок в жизни» [Там же, с. 442]. Но и тогда текстуальный анализ поэмы не предпринимался — карточно-каталожный характер поэмы «ограничивал» исследователей общими соображениями и выводами. Между тем обращение к тексту поэмы «с помощью процедур <...> классической поэзии» может обнаружить ранее не актуализируемые пласты текстовых смыслов.

Согласно законам академического литературоведческого анализа, внимание исследователя первым привлекает перитекстуальный комплекс, в котором главное место занимает название произведения. В случае с поэмой Рубинштейна «Всюду жизнь» название оказывается очевидно интертекстуальным и прежде

всего потому, что дублирует название известной картины Н. Ярошенко «Всюду жизнь» (1888). Кажется, можно было бы спроецировать сюжет картины Ярошенко на поэму Рубинштейна и указать на «каторжную» действительности, которая окружала советского человека в годы создания поэмы. Однако подобная проекция была бы вольной, видимого сопоставления с исторической картиной у Рубинштейна нет. Но связь с картиной Ярошенко все-таки существует, будучи интертекстуированной «дважды». Дело в том, что в советской школе репродукция картины Ярошенко «Всюду жизнь» приводилась в школьных учебниках начиная с младших классов и невольно откладывалась в сознании реципиента. Причем памятным оказывался не столько каторжный исторический сюжет, сколько афористически сформулированное утверждение-название, легко усваиваемое массовым сознанием — «всюду жизнь». Отложившееся в памяти, оно утрачивало связь с первотекстом, но становилось «общим местом» коллективного бессознательного. Представляется, что именно в таком качестве оно и привлекается Рубинштейном в качестве названия поэмы.

Между тем ключевой элемент перитекста — сентенция «всюду жизнь» — задает тематическую константу рубинштейновскому тексту: автор предпринимает поэтический разговор о жизни, бытийный тематический лейтмотив пронизывает карточно-картотечное пространство поэмы.

Характеризуя собственные стратегии, Рубинштейн признавался, что для него «художественный текст важен <...> как оптимальная реализация диалогического сознания» [15, с. 232]. Именно в стратегии диалогизации преимущественно и строятся его тексты — уточнения требует только «количественная» замена диалога на полилог. Как правило, в поэмах Рубинштейна пересекается не два, а множество голосов. В тексте «Всюду жизнь» таковых голосов оказывается как минимум три: (1) голос условного лирического героя, условно-главного лирического субъекта, с которым связаны мысли-реплики о жизни, (2) голос «режиссера» (именно так — «режиссерский голос» — он определен, например, Н. Лейдерманом и М. Липовецким [12, с. 441]), (3) «случайный» безымянный голос не-участника театрализованного диалога, вероятно, случайного наблюдателя, разговаривающего с кем-то по телефону.

В итоге в поэме сюжетно-пространственно выстраивается сцена репетиции — репетиции в театре или, например, репетиции самодеятельного представления в школе, если помнить о стойком пристрастии Рубинштейна к образу «ученика», так или иначе присутствующего в каждой из его поэм*. Режиссер в таком случае должен получить сопутствующую профессиональную аффилиацию — школьный учитель, возложивший на себя обязанность режиссера

* Если среди концептуальных масок Д. Пригова доминирующей считается маска милиционера («милицанера»), то у Рубинштейна таковой належит признать маску ученика (поэмы «Появление героя», «Мама мыла раму», «Это я» и др.). Рубинштейн весьма часто избирает маску ученика, делает лирического героя у(У)чеником, тем самым подчеркивая наивно-ученический характер интеллектуальных поисков персонажей (одновременно маскируя и собственные авторские поиски-размышления).

в подготовке предстоящего (возможно, школьного) представления. Именно его голос занимает первую карточку — «1. ТАК, НАЧАЛИ...» [15, с. 58].

Обратим внимание, графическое оформление речи первого голоса «капсом» (от компьютерного «Caps Lock»), не видимое при сценическом исполнении поэмы, на письме визуализируется и позволяет судить о «руководящей» (именно режиссерской) роли персонажа.

Во второй половине 1980-х гг. уже зрелый Рубинштейн подошел к осознанию необходимости ведения серьезного разговора о сущности жизни*. Однако групповая принадлежность к тактикам концептуализма и декларируемое поэтическими соратниками-теоретиками игнорирование смысловой компоненты текста не предполагали (по сути — не допускали) разговора о смысле жизни всерьез, потому в поэме «Всюду жизнь» Рубинштейн начинает монолог условно-центрального героя иронически. Заметим — иронически главным образом с точки зрения 1980-х гг., времени создания поэмы.

Голос лирического героя начинает с того, что частично озвучивает знаменитую в советские годы цитату из романа Н. Островского «Как закалялась сталь» (1932–1934):

> «Самое дорогое у человека — это жизнь. Она дается ему один раз, и прожить ее надо так, чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы, чтобы не жег позор за подленькое и мелочное прошлое, чтобы, умирая, смог сказать: вся жизнь и все силы были отданы самому прекрасному в мире — борьбе за освобождение человечества» [14, с. 137].

Каждый советский школьник хорошо знал и помнил наизусть эти слова из культового соцреалистического романа — апелляция к знаменитой цитате из Н. Островского еще раз подтверждает, что героем поэмы Рубинштейна стал, скорее всего, *ученик*. В более широком плане — тот, кто учится жизни, пытается познать жизнь и ее законы, осознать свое место в ней.

> «2. Жизнь дается человеку только раз.
> Ты смотри ее, мой друг, не прозевай...» [16, с. 58].

Рубинштейном цитата из романа Н. Островского неразрушительно трансформируется, усекается до краткого трехсловного фрагмента («Жизнь дается человеку...»), но остается узнаваемой для ученика, школьника, гражданина советской эпохи.

С точки зрения 1980-х гг. само обращение к цитате из культового соцреалистического романа воспринималось как игра, как ирония, как концептуалистское низвержение граждански-гуманистического пафоса писателя-

* Не случайно мысли самого Рубинштейна об энтропии зафиксированы в поэме Т. Кибирова «Послание Л. С. Рубинштейну» (1987–1988). В кибировском тексте отчетливо звучат отголоски мыслей самого Рубинштейна: «Все равно и все фигово. Что нам делать? Как спастись?» (и др.) [10, с. 67].

коммуниста. Постановка маркированных временем и сознанием значимых слов в непривычный контекст («мой друг», «не прозевай» и т. п.), кажется, должна дезавуировать декларативность и лживость заявлений-убеждений Н. Островского. Именно так и воспринимался — в основном — посыл поэмы Рубинштейна в годы написания поэмы.

Однако, обращает на себя внимание настойчивость, с которой условный лирический герой и его режиссер-репетитор (а следовательно, и автор) повторяют эксплицированную «школьно-ученическим» сознанием фразу-сентенцию о жизни. Почти два десятка раз фраза звучит анафористически, отмечая начало каждой новой карточки с голосом центрального персонажа, и еще примерно столько же раз — в различных вариантах со словом «жизнь». Подобная константность может быть воспринята иронически или структурно. Так, например, Н. Лейдерман и М. Липовецкий рассматривают анафору как способ «ритмической организации» текста [12, с. 439]. Но рубинштейновская анафора «Жизнь дается человеку...» неизбежно и целенаправленно формирует жизненный лейтмотив, заданный названием поэмы. Утрированная настойчивость повторения заставляет держать в сознании цитату из романа и вновь и вновь сопоставлять суждения лирического субъекта Рубинштейна с идеей претекста Островского.

Внешне примитивно-ироничная форма изложения, точнее переложения цитатных слов из «Как закалялась сталь», организованных незавершенными и неряшливо (ученически) оформленными суждениями («К жизни надо относиться хорошо...»), в контексте внутристраничного расположения карточек и их восприятия как единого текста акцентирует важность понятия «жизнь» для ученика и для (условного) учителя, для исполнителя и режиссера, для репетирующего и репетитора-наставника.

В итоге в тексте Рубинштейна мысль классика соцреализма о ценности жизни варьируется, дополняется, развивается. Учитель и ученик словно бы ведут урок, в продолжение которого они вместе ищут самое точное и полное выражение-объяснение усваиваемого афористического суждения.

Учитель-режиссер констатирует:

> «3. ТАК. ДАЛЬШЕ...
> 9. ДАВАЙ!
> 11. ДАЛЬШЕ...» [16, с. 58]

Поддерживает и поощряет ученика:

> «21. ХОРОШО. ДАЛЬШЕ...
> 23. ЗАМЕЧАТЕЛЬНО!
> 25. ПРЕКРАСНО!
> 33. ОТЛИЧНО!» [16, с. 58–59].

Или останавливает его:

«17. СТОП!
100. СТОП! ЕЩЕ РАЗ...
104. СТОП! СНАЧАЛА...» [16, с. 58–65].

Реплики учителя-режиссера «ТРИ–ЧЕТЫРЕ» [16, с. 59, 61, 63–64] напоминают, с одной стороны, о выполнении некоего повторяющегося упражнения: «раз-два, три-четыре», с другой — о начале нового этапа репетиции: зачинное «три-четыре».

Учитель и ученик в диалогическом общении выстраивают минисюжет, развитие которого нацелено на усвоение лирическим субъектом изучаемого материала. И если опытный учитель-репетитор знает, что «хорошо» и что «отлично», то ученик ищет слова, задумывается (маркером выступает графическое многоточие «...»), апеллирует к существующему знанию, обращается к всплывшим в его сознании школьным цитатам.

Едва ли не каждая карточка Рубинштейна интертекстуальна — она включает в себя чужие слова, цитаты или их отзвуки, в большей или меньшей степени известные реципиенту.

Такова, например, карточка 10:

«10. Жизнь дается человеку лишь на миг.
Торопитесь делать добрые дела...» [16, с. 58].

Если задуматься о синхронии, проступающей на этой карточке цитаты, то она легко связывается со знаменитым спектаклем театра «Современник» «Спешите делать добро» 1982 года, тогда же отснятого как фильм и широко демонстрировавшегося на экранах телевидения.

Многим москвичам (в том числе и москвичу Рубинштейну) фраза «Спешите делать добро» может быть знакома и по надписи на памятнике доктору Ф. П. Гаазу, известному филантропу, профессору Императорской медико-хирургической академии, вошедшему в историю как «святой доктор»[*].

Но если заглянуть глубже, то слова «Спешите делать добро» отсылают к призыву апостола Павла в Послании к Галатам: «Делая добро, да не унываем, ибо в свое время пожнем, если не ослабеем. Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере <...>» (6:9–10).

Вслед за апостолом Павлом призыв делать добро проповедовал св. Франциск Ассизский: «Пока у нас есть время, будем творить добро». И подобного рода сакральных исторических отсылок можно найти значительное множество.

Рубинштейн актуализирует различные пласты смысла для ученика и учителя: если первому (пока) могут быть доступны кинематографические аллюзии, то наставнику-учителю, можно предположить — глубинные библейские.

[*] Памятник находится по адресу: Москва, Малый Казенный переулок, д. 5.

Фраза на карточке 10 «Жизнь дается человеку лишь на миг...» для современников Рубинштейна могла перекликаться и с музыкальным претекстом — популярной песней из кинофильма «Земля Санникова» (1973) «Есть только миг»: «Есть только миг между прошлым и будущим. И именно он называется жизнь» (слова Л. Дербенева. муз. А. Зацепина). Широко звучавшая в советские годы по радио и на телевидении песня о жизни-миге могла быть в сознании и ученика, и учителя.

Классический литературный (но все равно «школьный») претекст легко распознается в карточке 22:

> «22. Жизнь дается человеку, чтобы жить,
> Чтобы мыслить, и страдать, и побеждать...» [16, с. 59].

В ней каждый школьник услышит пушкинские строки из «Элегии»: «Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать...» (1830). Другое дело, что советский реципиент-герой добавляет жизнеутверждающе советское же «и побеждать».

Столь же узнаваем претекст в смежной карточке 24:

> «24. Жизнь дается человеку — вот он и
> Жить торопится, и чувствовать спешит...» [16, с. 59],

где самый обычный школьник непременно вспомнит об эпиграфе к первой главе пушкинского «Евгения Онегина», а более подготовленный ученик назовет и имя П. А. Вяземского и его стихи «Первый снег».

Пушкинская «Осень» и «Евгений Онегин» угадываются и в карточках 96, 99, 107 («Куда ж нам плыть...» и др.).

Некоторые из «растушеванных» цитат у Рубинштейна сопровождаются указанием на существующий праисточник — *говорят*:

> «12. Жизнь дается человеку, *говорят*,
> Чтобы он ее пронес, не расплескав...» [16, с. 58].

И источником *говорения* в данном случае могут быть признаны строки не только Н. Островского, но и современного Рубинштейну поэта Р. Казаковой («Сентиментальная лирика о любви») или вновь исторически сакральные строки из Евангелия от Матфея, где евангелист вещает о необходимости принять и бережно, *не расплескав*, пронести дар божественной благодати (Мф. 1:16–22).

От эрудиции реципиента зависит глубина интертекстуальных аллюзий, обнаруживаемых в поэме Рубинштейна. Так, для поколения современников поэта, несомненно, экзистенциально значимым стал роман М. Булгакова «Мастер и Маргарита» (1938–1940). Фразы из него расходились на цитаты, причем полем рефлексии был не только иронический пласт романа, но и библейский. Памятной для той поры была фраза Понтия Пилата о мелочах: «И о безделице

надлежит помнить» (ч. 2, гл. 25 «Как прокуратор пытался спасти Иуду»), отзывающаяся в рубинштейновской карточке 20. Заметим, в обоих случаях речь идет о жизни (у Булгакова о жизни, точнее о смерти Иуды).

Герой Рубинштейна не договаривает собственные рождающиеся сентенции, не завершает фразы (...), но мысль лирического персонажа *завершает* и *договаривает* актуализируемый сознанием возникающий в поэме литературный (культурный) контекст. Маркированные в сознании реципиента (в данном случае читателя) слова создают метафон, порождающий множественные ассоциации, дополняющие и восполняющие высказывание героя, ищущего по возможности самые точные слова о жизни. Персонажу Рубинштейна нет необходимости проговаривать суждения до конца — они возникают фоново, пробуждаемые культурными аллюзиями.

В сферу размышлений лирического героя (ученика) на начальном этапе входят представления о жизни и достоинстве, о добрых делах, о душе, о памяти (карточки 4, 10, 16, 20 и т. д.). Постепенно в духе экзистенциальных размышлений мысли персонажа перерастают границы материалистического миропонимания, и жизнь героем Рубинштейна воспринимается метафизически безгранично:

«30. Жизнь дается человеку, муравью,
Колоску пшеницы, птице, розе, псу...

32. Жизнь дается человеку в виде сна.
Мы и спим, пока не тронут за плечо...» [16, с. 60].

Герой-ученик, отправляясь в своем поиске «ДАЛЬШЕ», от карточки к карточке (от фрагмента к фрагменту) углубляет собственные представления о жизни, копит наблюдения и философически констатирует:

«36. Жизнь дается человеку, но она,
К сожаленью, удается не всегда...
38. Жизнь дается человеку не всегда.
А бывает, что и вовсе никогда...» [16, с. 58].

Некоторые исследователи увидели в ученических практиках героя Рубинштейна «рифмованные трюизмы о смысле жизни» [12, с. 441]. Однако было бы слишком просто свести поэму к набору банальностей и трюизмов. Персонаж Рубинштейна *объективно* не может найти точный и исчерпывающий ответ, но знаменательна попытка героя концептуальной поэзии встать на путь поиска философической сущности бытия. Вопрос, затронутый автором, — из разряда вечных.

Троичная система персонажей и подсюжетный рисунок поэмы

Сюжет «учитель — ученик» мог бы составить самостоятельный и исчерпывающий фабульный стержень поэмы. Однако Рубинштейн не устремляется в умозрительные дали и не ограничивается ими, он вводит в текст поэмы привязывающий ее к реальности подсюжет.

Как уже было сказано выше, рядом с героями — учителем и учеником (ищущим героем) — появляется голос «случайного» очевидца. Он оттеняет философические экзерсисы лирического персонажа, ориентирует поэму на окружающую действительность, фактически «приземляет» общефилософские размышления героя, не дает мысли уйти в умственные абстракции.

Голос говорящего по телефону персонажа в авторском перформансе-чтении не сразу уловим, не очевидно различим, не всегда понятен. Более того, до некоторой поры он не единственный — их несколько.

> «8. Не слышу! Треск сплошной.
> Попробуй теперь ты — может, получится...» [16, с. 58].

Дискурс телефонного разговора, обрывка из него угадывается.

> «18. Господа, между прочим, чай стынет...» [16, с. 59] —

подобная фраза звучит репликой из классической чеховской пьесы и к телефонному разговору вряд ли может быть отнесена.

Вне телефонного пространства, вероятно, находится и тактильный спор о синтетике:

> «26. Какая же это синтетика? Сам ты синтетика! Не понимаешь, так молчи!» [16, с. 59].

На первых карточках без абсолютной выдержанности (с небольшими отклонениями от системности) «случайные» голоса появляются после восклицания режиссера «СТОП!». В ходе перформанса этот прием позволяет слушателю сосредоточить внимание на чем-то после остановки и идентифицировать наличие третьего персонажа (третьих персонажей), расслышать иные (помимо учителя и ученика) голоса.

В типографском исполнении, на странице книги, «случайные» голоса выделены автором кавычками, что серьезно облегчает процесс различения чужого присутствия. В типографском варианте синонимичными функциями восклицания «СТОП!» наделены междометные возгласы «ПРЕКРАСНО» или «ЗАМЕЧАТЕЛЬНО», будучи тоже графически визуализированными.

Однако постепенно множественность случайных чужих голосов сводится Рубинштейном к единственному голосу возле телефонного аппарата, который фокусируется на рассказе о смерти некоего знакомого. В таком виде отрывоч-

ный телефонный разговор выступает в качестве своеобразного тематического аккомпанемента к основной сюжетной линии поэмы — к рассуждениям о жизни.

«74. Какой кошмар! Ты меня просто убил... Я ж с ним еще пару недель назад... Веселый такой... Всё шуточки, прибауточки...»

«78. Да, да — я уже все знаю... Ну конечно, приду — что за вопрос...»

«82. Ну перестань! Перестань сейчас же! Так нельзя. Надо держаться... Платок у тебя есть? Ну, вот и хорошо...»

«86. Еще, помню, обсуждали, куда летом поехать... Да... Вот так вот... Загадываем, строим планы...» [16, с. 63–64].

Могущие быть фактологически не связанными друг с другом, телефонные реплики «чужого» голоса представлены Рубинштейном таким образом, что позволяют предположить трагедию — известие о смерти некоего человека, знакомого и близкого, с которым абонент еще недавно встречался, шутил, строил планы, а теперь приглашен на похороны («Ну конечно, приду...»).

В таком контексте высокие абстракции рассуждений-поисков лирического субъекта уравновешиваются реальностью и драматизмом происходящих событий. Отвлеченные ранее суждения героя о жизни получают реальный отклик в случившемся в действительности. «Банальности» проецируются на конкретную (хотя и безымянную) человеческую жизнь, точнее смерть. Отлитературный опыт дополняется житейским.

С этого момента можно заметить, что герой-режиссер (1) управляет репетицией-поиском уже не только персонажа-ученика (2), но и смешанного хора, состоящего из чужих голосов (3), выступающих на равных с голосом лирического субъекта. Теперь реплики трех условных персонажей чередуются то последовательно и ритмично: 1–2–1–3 (и снова 1–2–1–3), то чужие голоса (3) доминируют и занимают все пространство поэмы, отменяя очередность (3–3–3–3), то на первый план вновь выходит голос ученика, но теперь уже ощутимо окрепший, излагающий мысли уверенно и твердо.

«94. Напрасно ветреной порой
Мы бьемся из последней силы —
Уж в предвкушении могилы
Едва родившийся герой...» [16, с. 64].

Знаком обретения опыта и уверенности лирическим героем становится, во-первых, отчетливо структурированная поэтическая речь (ранее речь была произированной), во-вторых, не просто апелляция к прецедентному мнению (например, литературе и конкретному автору), но и смелость вступить в спор:

«92. Непросто быстрою рекой
Спасаться на бегу —
Не только в бурях есть покой,
Но и на берегу...» [16, с. 64].

Лермонтовская интертекстема «в бурях есть покой» («Белеет парус одинокий...») получает контрапунктурное дополнение — есть «и на берегу», где искомый «покой» вбирает в себя сложные и противоречивые лермонтовские коннотации.

К 88-й карточке лирический субъект Рубинштейна, «едва родившийся», теперь «уж в предвкушении могилы...». Теперь ему позволительно говорить не только от имени «я», но и от имени «мы».

«88. Мы все новейшего завета
Апостолы среди зимы.
Средь нас есть деятели света,
А есть и деятели тьмы...» [16, с. 64].

Библейские аллюзии уже открыто присутствуют в суждениях лирического персонажа, (бывшего) ученика.

Суждения лирического субъекта теперь исполнены дихотомии, он не выбирает одну из конфронтирующих сторон, но признает наличие света и тьмы в каждом из *нас*. Как становится ясно, лирический субъект уже осилил путь ученичества и познания.

«107. Наша жизнь сама собой
По волнам несется.
С бесконечною тоской» [16, с. 65].

Герой достигает знания, что жизнь несется сама собой, сопровождаемая людской *тоской*. Итоги его размышлений не новы и до известной меры ожидаемы, но важно, что они постигнуты самим персонажем.

Теперь звучит финальное «СТОП!», уточненное то ли согласием, то ли разочарованием (бывшего) учителя: «ЛАДНО. ВСЁ. ДОСТАТОЧНО. СПАСИБО» [16, с. 66]. Персонаж учитель (как и ученик) тоже вырастает, он достигает позиции не просто режиссера, но демиурга. Его заключительная реплика столь же антиномична, неоднозначна, многосоставна, как и завершающие суждения ученика. Поэма Рубинштейна демонстрирует смысловую логику и сюжетную динамику.

Выводы

Таким образом, можно заключить, что время и изменившиеся «социальные» условия бытования текста Рубинштейна позволяют по-новому отнестись к его замыслу и воплощению, к его восприятию и интерпретации.

Если в прежние годы в рамках перформатической презентации сюжет поэмы Рубинштейна едва проглядывал (чаще отвергался), едва угадывался, то теперь в «плоскостном» расположении поэма воспринимается как привычный классический текст и демонстрирует наличие полного и динамически развивающегося сюжетного действа. В поэме актуализируются не разрозненные «минисюжеты», не фрагментарные суждения и реплики-карточки, но полноценный литературный *сюжет взросления героя*, включающий в себя фабульные подсюжеты, тесно смыкающиеся, переплетающиеся и семантически дополняющие друг друга.

Если ранее применительно к поэме «Всюду жизнь» в критике не заходила речь о существовании образа лирического героя, то апелляция к поэме как к тексту традиционному, классическому, постраничному позволяет не только вычленить образ лирического субъекта, но и проследить его личностную эволюцию. Поэма Рубинштейна уже только в этом ракурсе встраивается в традицию отечественной культуры и литературы, «преодолевает» не столько соцреализм (традиционный ракурс), сколько концептуализм.

Сюжетная организация текста и выявленность образа центрального персонажа формируют идею произведения, эксплицируют авторское задание и целевое устремление. Программная декларация концептуализма о безыдейности текста дискредитируется.

Игровой иронический пафос, тотально характеризующий литературу (искусство) московского концептуализма, должно быть подвергнуто переоценке. Если в 1980-е гг. на первый план выдвигались рассуждения критики об иронико-игровом начале поэмы, то детальные текстуальные наблюдения «книжного» варианта позволяют утверждать обратное. Поэт был серьезен в замысле поэмы и, как следствие, в его реализации.

Констатация деструктивных тенденций Рубинштейна на этом фоне требует уточнения, часто отмечавшаяся критиками ориентация на пошлость и банальности — несогласия. Итог поэмы Рубинштейна если и не философский (в терминологическом смысле понятия), то явно тяготеющий к художественной философизации, к художественно-поэтическому осмыслению и пониманию «вечных» проблем человеческой жизни.

В целом можно заключить, что привычная по 1980-м годам аксиология поэмы должна диаметрально трансформировать предлагаемую критикой полярность. Текст Рубинштейна требует отношения к себе не как к перформансу, но как к литературе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Айзенберг М. Н.* Взгляд на свободного художника. М.: ТОО Гендальф, 1997. 272 с.

2. *Айзенберг М. Н.* Разделение действительности // Личное дело № ... М.: В/О «Союзтеатр», 1991. С. 236–245.

3. *Аронсон О. В.* Слова и репродукции: комментарии к поэзии Льва Рубинштейна (1999). [Электронный ресурс] URL: https://ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_14.htm (дата обращения: 27.05.2025).

4. *Берг М. Ю.* Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. М.: НЛО, 2000. 352 с.

5. *Богданова О. В.* Постмодернизм в контексте современной русской литературы (60–90е годы XX века — начало XXI века). СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004.

6. *Богданова О. В., Жилене Е. С.* «Картотека» Льва Рубинштейна. Концептуальные практики на границе искусств. СПб.: Алетейя, 2024. 142 с.

7. *Гройс Б. Е.* Утопия и обмен. М.: Знак, 1993. 380 с.

8. *Зорин А. Л.* «Альманах» — взгляд из зала // Личное дело № ... М.: В/О «Союзтеатр», 1991. С. 246–271.

9. *Зорин А. Л.* Стихи на карточках (поэтический язык Льва Рубинштейна) // Даугава. 1989. № 8. С. 100.

10. *Кибиров Т. Ю.* Послание Л. С. Рубинштейну // Третья модернизация. 1988. № 7. С. 66–69.

11. *Курицын В. Н.* Русский литературный постмодернизм. М.: ОГИ, 2001. 672 с.

12. *Лейдерман Н. Л., Липовецкий М. Н.* Современная русская литература. 1950–1990е годы: в 2 т. М.: Academia, 2003. Т. 2. 1968–1990. 413 с.

13. *Летцев В. М.* Концептуализм: чтение и понимание // Даугава. 1989. № 8. С. 107–113.

14. *Островский Н. А.* Как закалялась сталь. М.: Современник, 1972. 360 с.

15. *Рубинштейн Л. С.* Что тут можно сказать... // Личное дело № ... М.: В/О «Союзтеатр», 1991. С. 232–235.

16. *Рубинштейн Л. С.* Регулярное письмо. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 152 с.

17. *Скоропанова И. С.* Русская постмодернистская литература: новая философия, новый язык. СПб.: Невский простор, 2001. 608 с.

18. *Эпштейн М. Н.* Парадоксы новизны. О литературном развитии XIX–XX веков. М.: Советский писатель, 1988. 417 с.

19. *Zhilene E. S., Bogdanova O. V., Ryabchikova A. V., Vlasova E. A.* The Inter-Genre Phenomenon of the Cycle “Program of Works” by Lev Rubinstein // Ad Alta. Journal of Interdisciplinary Research. 2023. № 1. С. 35–38.

REFERENCES

1. Ajzenberg, M. N. *Vzgljad na svobodnogo hudozhnika* [A look at a Free Artist]. Moskow, Gendal’f, 1997. 272 p. (In Russian).

2. Ajzenberg, M. N. *Razdelenie dejstvitel’nosti* [Separation of reality]. *Lichnoe delo № ...* [Personal file No.] Moskow, Sojuzteatr, 1991, pp. 236–245 (In Russian).

3. Aronson, O. V. *Slova i reprodukcii: kommentarii k pojezii L’va Rubinshtejna* (1999) [Words and reproductions: comments on Lev Rubinstein’s poetry]. [Electronic resource] URL: https://ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_14.html (In Russian).

4. Berg, M. Yu. *Literaturokratija. Problema prisvoenija i pereraspredelenija vlasti v literature* [Literaturocracy. The problem of appropriation and redistribution of power in literature]. Moskow, NLO, 2000. 352 p. (In Russian).

5. Bogdanova, O. V. *Postmodernizm v kontekste sovremennoj russkoj literatury (60–90-e gody* XX *veka — nachalo* XX*I veka)* [Postmodernism in the Context of Modern Russian Literature (60s — 90s of the XX century — the beginning of the XXI century)]. Saint Petersburg, Filologicheskij fakul’tet SPbGU, 2004. 714 p. (In Russian).

6. Bogdanova, O. V., Zhilene E. S. *Kartoteka L'va Rubinshteyna. Conzeptual'nye practiki na granice iskusstv ["Card File" by Lev Rubinstein. Conceptual practices on the border of arts*]. Saint Petersburg, Aleteya, 2024. 142 p. (In Russian).

7. Grojs, B. Ye. *Utopija i obmen* [Utopia and Exchange]. Moskow, Znak, 1993. 380 p. (In Russian).

8. Zorin, A. L. "*Al'manah" — vzgljad iz zala* ["Almanac" — a view from the hall], *Lichnoe delo № ...* [Personal file No.] Moskow, Sojuzteatr, 1991, pp. 246–271. (In Russian).

9. Zorin, A. L. Stihi na kartochkah (pojeticheskij jazyk L'va Rubinshtejna) [Poems on Cards (Poetic Language of Lev Rubinstein)]. In: *Daugava*. 1989. № 8, p. 100. (In Russian).

10. Kibirov, T. Yu. Poslanie L. S. Rubinshteynu [Message to L. S. Rubinstein]. In: *The Third Modernization,* 1988, no. 7, pp. 66–69. (In Russian).

11. Kuricyn, V. N. *Russkij literaturnyj postmodernism* [Russian Literary Postmodernism]. Moskow, OGI, 2001. 672 p. (In Russian).

12. Lejderman, N. L., Lipoveckij, M. N. *Sovremennaja russkaja literatura. 1950–1990-e gody: v 2 tomach* [Modern Russian Literature. 1950–1990: in 2 vols.]. Moskow, Academia, 2003. 413 p. (In Russian).

13. Letcev, V. M. *Konceptualizm: chtenie i ponimanie* [Conceptualism: reading and understanding]. In: *Daugava*, 1989, no. 8, pp. 107–113. (In Russian).

14. Ostrovsky, N. A. *Kak zakalyalas' stal'* [How steel was tempered]. Moskow, Sovremennik, 1972. 360 p. (In Russian).

15. Rubinshtein, L. S. *Chto tut mozhno skazat'* [What can be said here...] *Lichnoe delo № ...* [Personal file No.]. Moskow, Sojuzteatr, 1991, pp. 232–235. (In Russian).

16. Rubinshtein, L. S. *Reguljarnoe pis'mo* [Regular Letter]. Saint Petersburg, Ivan Limbach Publishing House, 1996. 152 p. (In Russian).

17. Skoropanova, I. S. *Russkaja postmodernistskaja literatura: novaja filosofija, novyj jazyk* [Russian Postmodern Literature: a New Philosophy, a New Language]. Saint Petersburg, Nevskij proctor, 2001. 608 p. (In Russian).

18. Jepshtejn, M. N. *Paradoksy novizny. O literaturnom razvitii XIX–XX vekov* [Paradoxes of Novelty. On the Literary Development of the XIX–XX centuries]. Moskow, Sovetskij pisatel', 1988. 417 p. (In Russian).

19. Zhilene, E. S., Bogdanova O. V., Ryabchikova A. V., Vlasova E. A. The Inter-Genre Phenomenon of the Cycle «Program of Works» by Lev Rubinstein. In: *Ad Alta. Journal of Interdisciplinary Research*. 2023, no. 1, pp. 35–38. (In English).

УДК: 82.09
DOI: 10.25991/u3420-3899-2984-m

И. Н. Сухих*

СТРУКТУРА КРИТИЧЕСКОГО СУЖДЕНИЯ**

Аннотация: *Теория критики — одна из самых проблемных областей литературоведения. Многое здесь приходится осмыслять практически с нуля. Если литературная критика — вид литературной деятельности, то ее продуктом, итогом, результатом является текст как целостный объект. В этом отличие исследования критики и использования критики как суммы примеров/цитат в историко-литературных исследованиях. Однако критические тексты — вторичные тексты (не в оценочном, а в функциональном смысле), тексты о текстах. Для их характеристики необходимо по аналогии с «художественным образом» ввести понятие «критическое суждение», которое воплощается в конкретном критическом тексте (рецензия, статья) как его цель, смысловой итог. Структуру критического суждения можно представить как двухуровневую (теоретический и конкретный уровень) и трехэлементную (выделение на втором уровне наблюдений и оценок). Композиция критического произведения как целого представляет собой развертывание этих уровней и элементов в определенном жанровом своеобразии и стилистическом оформлении. Наблюдения и оценки — наиболее подвижная, динамичная часть критического суждения. Они чаще всего используются при рассмотрении критической борьбы вокруг конкретных произведений. Однако представить не эмпирическое, а глубинное развитие критики можно приняв в качестве единицы какую-то теоретическую категорию. Метод — одна из интегрирующих категорий художественного творчества. Систематическое использование категории критического метода позволяет увидеть предмет в ракурсе исторической поэтики.*

* Сухих Игорь Николаевич — доктор филологических наук, профессор СПбГУ; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; igorlit50@mail.ru

Sukhikh Igor Nikolaevich — Doctor of Philology and Professor at St. Petersburg State University; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; igorlit50@mail.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–18–00636, https://rscf.ru/project/24–18–00636/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24–18–00636, https://rscf.ru/project/24–18–00636/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Abstract: *The theory of criticism is one of the most problematic areas of literary studies. Much here has to be rethought almost from scratch. If literary criticism is a type of literary activity, then its product, outcome, and result is a text as a holistic object. This distinguishes the study of criticism from the use of criticism as a collection of examples/quotations in historical-literary research. However, critical texts are secondary texts (not in an evaluative but in a functional sense), texts about texts. To describe them, it is necessary — by analogy with the "artistic image"—to introduce the concept of the "critical judgment", which is embodied in a specific critical text (a review, an article) as its goal, its semantic outcome. The structure of a critical judgment can be represented as two-level (theoretical and concrete) and three-element (with the distinction at the second level between observations and evaluations). The composition of a critical work as a whole is the unfolding of these levels and elements in a certain generic specificity and stylistic form. Observations and evaluations are the most flexible, dynamic part of the critical judgment. They are most often used when examining critical debates around specific works. However, to present not the empirical but the deeper development of criticism, one can take some theoretical category as a unit. Method is one of the integrating categories of artistic creativity. The systematic use of the category of the critical method makes it possible to view the subject from the perspective of historical poetics.*

Ключевые слова: *теория критики, литературная критика, критическое суждение, вторичный текст, наблюдения и оценки, композиция критического произведения, критический метод, историческая поэтика.*

Keywords: *theory of criticism, literary criticism, critical judgment, secondary text, observations and evaluations, composition of a critical work, critical method, historical poetics.*

Теория критики — одна из самых проблемных областей литературоведения. Эпизодические обращения к ней затрагивают разные проблемы, но не создают парадигму, исследовательскую традицию. И справочные энциклопедические статьи, и учебники отделываются от теории несколькими строками, в лучшем случае — абзацами, быстро переходя к именам, цитатам, примерам.

> «Литературная критика — один из видов лит. творчества, оценка и истолкование худож. произведения, а также явлений жизни, в нем отраженных. В отличие от истории лит-ры, Л. к. освещает обычно процессы, происходящие в совр. лит. движении, рассматривает текущую журнальную и книжную продукцию. Однако не столько материал, сколько сам подход, продиктованный современными обществ. задачами и живым восприятием читателя, отличает Л. к. даже в тех случаях, когда речь идет о классич. наследии прошлого, входящем в культурный обиход современности. Л. к. тесно связана с эстетикой» [7, с. 254].

И уже в следующем абзаце начинаются исторические примеры.

«*Критика — это способ истолкования и оценки художественных произведений в свете определенных концепций, теоретическое самосознание литературных направлений, активное средство борьбы за утверждение их творческих принципов*» [6, с. 3] (курсив В. И. Кулешова. — *И. С.*).

Это все, что автор многократно изданного учебника считает необходимым сказать о теории, далее также начинаются примеры, библиографические справки и полемика.

Кажется, единственная недавно вышедшая книга, начинающаяся с фразы «Настоящее учебное пособие, строго говоря, не имеет аналогов ни в отечественной, ни в мировой филологии» [5, с. 13], на самом деле посвящена самым разным проблемам (от «исторического взгляда на развитие теории критики» до «гражданской, нравственной и общественной позиции критика»), но лишь в незначительной степени, причем бессистемно, затрагивает теоретические вопросы.

Многое в теории критики — от структуры и места в системе литературоведения до терминологии — приходится строить, осмыслять практически с нуля.

Начнем с некоторых очевидных, но редко проговариваемых аксиом.

Если литературная критика — *вид литературной деятельности* (творчество — понятие, применяемое скорее к деятельности художественной), то ее продуктом, итогом, результатом является текст.

В этом различие критики как таковой и обычного использования критики в историко-литературных исследованиях. Для историка литературы статьи Белинского, Ап. Григорьева или Плеханова — *сумма примеров/цитат*, используемых в исследовании художественного произведения. Для историка критики они — самостоятельный предмет исследования: *система/множество текстов*. При таком подходе собрания сочинений Пушкина и Белинского соизмеримы: это продукты разных видов литературной деятельности.

Однако критические тексты — особой природы, это *вторичные тексты* (не в оценочном, а в функциональном смысле), *тексты о текстах*.

Если вспомнить лаконичное определение М. М. Бахтиным текста как «всякого знакового комплекса» [1, с. 306], перед нами встает вопрос, который обычно даже не затрагивается исследователями критики: *какова структура того связного комплекса/текста, который мы называем критическим?*

В ее определении/поиске попробуем оттолкнуться от эмпирических наблюдений, а также параллелей с общей поэтикой/теорией литературы.

Во-первых, по аналогии с понятием «художественный образ» введем определение «*критическое суждение*». Подобно тому как художественный образ реализуется в тексте, но не равен ему, критическое суждение воплощается в конкретном критическом тексте (рецензия, статья) как его цель, смысловой итог.

Но — опять-таки подобно художественному образу — оно должно обладать своей структурой, отличной от структуры первичных художественных жанров.

Первый элемент этой структуры — *оценка*. Ее прообразом, речевым жанром (согласно Бахтину, художественные жанры являются вторичными по отношению к первичным жанрам бытового словесного общения) окажется междометие или краткое определение (реакция) первичного текста (хорошо/плохо, прекрасно/ужасно, интересно/скучно и т. п.). Однако, в отличие от непосредственной, эмоциональной, точечной реакции на художественное целое, критические тексты предлагают большую или меньшую аргументацию, обоснование оценки. В приведенных выше примерах повторяется слово *истолкование*, однако оно лишено инструментального, предметного смысла. Мы предлагаем назвать единицу истолкования *наблюдением* (или констатацией). *Наблюдение — любое предметное, конкретное, констатирующее суждение о первичном художественном тексте*. Наблюдения могут быть элементарными, тривиальными, или же глубокими, неочевидными, вырастающими до гипотезы, превращающимися в теорию.

Открыв титульный лист знаменитого романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание», мы можем сделать первое наблюдение: это «роман в шести частях с эпилогом».

Критик, внимательный к стилистическим предпочтениям писателя, может обратить внимание на особую роль и частотность слова *вдруг* (в литературе о Достоевском есть несколько подобных статей).

Наконец, гипотеза/теория Бахтина о полифонической природе романов Достоевского тоже вырастает из взаимосвязанных и разнообразных наблюдений над текстами.

Перед нами разной степени сложности, но функционально совпадающие суждения о тексте — наблюдения.

Наблюдение и *оценка* — два ключевых элемента критического суждения. Но чем они обусловлены, откуда берутся, из чего вырастают?

Любое критическое суждение, воплощенное в тексте, небезпредпосылочно. Оно вырастает из предшествующего эстетического и даже жизненного опыта критика, является результатом его чтения, размышлений, предшествующих критических текстов. Весь этот комплекс определяющих конкретные суждения факторов можно назвать *уровнем теории*, надстраивающимся над конкретным уровнем (или являющимся его фундаментом). Конечно, теория понимается нами в широком, общем смысле как «комплекс взглядов, представлений, идей, направленных на истолкование и объяснение какого-либо явления» [10, с. 649]. Таким явлением для критика является художественное произведение.

Структура критического суждения представляется, таким образом, двухуровневой и трехэлементной.

Оценка	Наблюдение	Уровень конкретных суждений
Теоретический уровень		

Естественно, каждый из этих элементов представляет собой не точку, единицу, а *множество*, цепочку. Причем (опять-таки как при анализе первичного художественного образа) они (прежде всего — оценка и теоретические положения) могут быть выражены не прямо, а косвенно, то есть нуждаться в опознании/узнавании и интерпретации.

Композиция критического произведения как целого представляет собой сплетение, взаимодействие, развертывание этих уровней и элементов в определенном жанровом своеобразии и стилистическом оформлении.

Проверить получившуюся схему можно на каком-то простом, наглядном и в то же время парадоксальном примере.

В русской критике есть замечательная микрорецензия, принадлежащая перу Н. В. Гоголя, предназначавшаяся для пушкинского журнала «Современник» (1836) и состоящая из одной фразы (правда, в ней важно и библиографическое описание, в старой критике заменяющее заглавие).

> «<Убийственная встреча, повесть Я. А. СПб. 1836 г., в тип. Артил. департ. Воен. Мин. в 8, 113 стр.>
>
> Эта книжечка вышла, стало быть где-нибудь сидит же на белом свете и читатель ее» [2, с. 203].

Кажется, в ней нет ни одного из обозначенных выше элементов и уровней, но они довольно отчетливо реконструируются из, по видимости, простой бытовой фразы.

Оценка этой таинственной повести (скрывшийся за инициалами автор до сих пор неизвестен) — *иронически-снисходительная*. Критик признает ее право на существование, хотя помещает ее на какой-то иной уровень, чем *книга*, тем более — *Книга* (но все-таки это не *книжонка* или *книженция*).

Как аргументируется эта оценка? В ее поиске нам может помочь термин, придуманный когда-то Ю. М. Лотманом для пропущенных строф «Евгения Онегина» — *минус-прием*. Критик отказывается от любых предметных наблюдений: хотя бы минимальном упоминании о фабуле, героях, хронотопе, стиле. Тем самым подтверждается предположение об ироническом отношении к повести: она не удостаивается предметного разговора.

На какие же предпосылки опирается конкретный уровень? Их как минимум три.

Во-первых, автор рецензии исходит из представления о многосоставности, многоуровневости литературного процесса: книга — книжечка — книжонка.

Во-вторых, столь же многосоставным представляется и уровень аудитории: для каждого произведения — где-то на белом свете — находится свой читатель.

В-третьих, Гоголь (и это подтверждается его собственным творчеством) исходит из представления об универсальной коммуникативности искусства. На другом уровне Баратынский будет в стихах надеяться на «читателя в потомстве», а цитирующий его Мандельштам мечтать о «провиденциальном

собеседнике», «неизвестном адресате, в существовании которого поэт не может сомневаться, не усумнившись в себе» [8, с. 12].

Противоположная установка — идея автокомуникативности искусства, представляющего собой процесс самопознания, психоанализа и пр. и не имеющего в виду читателя, реципианта; таков, например, случай Кафки, завещавшего душеприказчику сжечь рукописи неопубликованных произведений.

Таким образом, смоделированная структура критического суждения оказывается вполне рабочей, подтвержденной конкретным анализом. Она останется таковой, если мы поднимемся на следующую ступень: деятельность критика в целом можно рассмотреть в рамках той же структуры (точно так же, как структура художественного миря писателя изоморфна структуре/миру отдельного произведения

Итак, подведем итог. Л*итературная критика — форма литературной деятельности, продуктом которой являются вторичные тексты, содержащие наблюдения и оценки первичных текстов в определенной теоретической перспективе*.

Важным представляется вопрос, какой из уровней/элементов критического представить ведущим. Исторический обзор можно построить на любом из них. Однако в зависимости от того, что мы принимаем за «единицу», мы получим разные истории критики.

Наблюдения и оценки — наиболее подвижная, динамичная часть критического суждения. Они чаще всего становятся единицами при рассмотрении критической борьбы вокруг конкретных произведений.

Любая «традиционная» история критики принимает за единицу персоналии, даже если включает их в какие-то тематические или направленческие рамки: «Программа романтизма декабристов и близких им современников. 1820-е годы. А. Бестужев, В. Кюхельбекер. К. Рылеев. П. Вяземский»; «“Неославянофильская” и “почвенническая” критика. Григорьев, Страхов»; «Литературная теория народничества 1870–1880 годов. Н. Михайловский. А. Скабичевский» (В. И. Кулешов).

Однако представить не эмпирическое, а глубинное, «почвенное» развитие критики можно, с нашей точки зрения, приняв в качестве единицы какую-то теоретическую категорию. *Метод* — одна из интегрирующих категорий художественного творчества. О критических методах нельзя не вспомнить в любой истории критики (потому что о них много размышляли сами критики), но систематическое использование категории метода позволяет увидеть предмет в ракурсе *исторической поэтики* как последовательное, часто не видимое современникам развитие критического суждения, проявляющееся в наблюдениях и оценке конкретных текстов, теоретических поисках, смене жанровых доминант, писательской иерархии, которую критика предлагает истории литературы.

На основе категории «метода» может быть построена теоретическая история русской критики.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М. М.* Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках // Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. Т. 5. М.,1997.

2. *Гоголь Н. В.* Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 8. М., 1952.

3. *Егоров Б. Ф.* О мастерстве литературной критики: Жанры, композиция, стиль. Л., 1980.

4. *Золотусский И. П.* Поэзия прозы. Статьи о Гоголе. М., 1987.

5. *Казначеев С. М.* Теория литературной критики. М., 2018.

6. *Кулешов В. И.* История русской критики XVIII — начала XX веков. М., 1991.

7. *Лакшин В. Я.* Литературная критика // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. Т. 4. М., 1967.

8. *Мандельштам О. Э.* О собеседнике (1913) // Мандельштам О. Э. Полное собрание сочинений и писем: в 3 т. Т. 2. СПб., 2010.

9. Проблемы теории литературной критики. М., 1980.

10. *Швырев В. С.* Теория // Философский энциклопедический словарь. М., 1989.

REFERENCES

1. Bakhtin, M. M. *Problema teksta v lingvistike, filologii i drugikh gumanitarnykh naukakh* [The problem of the text in linguistics, philology and other humanities]. In: Bakhtin, M. M. Sobranie sochinenii: v 7 tomach, vol. 5 [Collected works: in 7 vols., vol. 5]. Moscow, 1997. (In Russian).

2. Gogol, N. V. *Polnoe sobranie sochinenii: v 14 tomach, vol. 8* [Complete works: in 14 vols., vol. 8]. Moscow, 1952. (In Russian).

3. Egorov, B. F. *O masterstve literaturnoi kritiki: Zhanry, kompozitsiia, stil'* [On the mastery of literary criticism: Genres, composition, style]. Leningrad, 1980. (In Russian).

4. Zolotuskii, I. P. *Poeziia prozy. Stat'i o Gogole* [The poetry of prose. Articles on Gogol]. Moscow, 1987. (In Russian).

5. Kaznacheev, S. M. *Teoriia literaturnoi kritiki* [Theory of literary criticism]. Moscow, 2018. (In Russian).

6. Kuleshov, V. I. *Istoriia russkoi kritiki XVIII — nachala XX vekov* [History of Russian criticism of the 18th — early 20th centuries]. Moscow, 1991. (In Russian).

7. Lakshin, V. Ya. *Literaturnaia kritika* [Literary criticism]. In: Kratkaia literaturnaia entsiklopediia: v 9 tomach, vol. 4 [Short literary encyclopedia: in 9 vols., vol. 4]. Moscow, 1967. (In Russian).

8. Mandel'shtam, O. E. *O sobesednike* (1913) [On the interlocutor (1913)]. In: Mandel'shtam, O. E. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 3 tomach, vol. 2* [Complete collection of works and letters: in 3 vols., vol. 2]. Saint Petersburg, 2010. (In Russian).

9. *Problemy teorii literaturnoi kritiki* [Problems of the theory of literary criticism]. Moscow, 1980. (In Russian).

10. Shvyrev, V. S. *Teoriia* [Theory]. In: Filosofskii entsiklopedicheskii slovar' [Philosophical encyclopedic dictionary]. Moscow, 1989. (In Russian).

УДК: 271.2(470)+2–58+2–167.1+008:2
DOI: 10.25991/e7264-0125-0880-m

А. А. Кострова*

ТЕМА СОТЕРИОЛОГИИ В ТРУДАХ ИОСИФА ВОЛОЦКОГО И НИЛА СОРСКОГО: МЕЖДУ СОБОРНЫМ СПАСЕНИЕМ И ВНУТРЕННЕЙ МЕТАНОЙЕЙ**

Аннотация: *Статья посвящена анализу и сопоставлению сотериологических учений преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского как двух различных, но взаимодополняющих путей православного духовного делания. Исследование охватывает богословские основания спасения в русской традиции, где один подход опирается на экклесиальную дисциплину, участие в таинствах и защиту соборной истины (Иосиф Волоцкий), а другой — на личную метанойю, умную молитву и внутреннее рассуждение (Нил Сорский). В преддверии 510-летия со дня преставления преподобного Иосифа особое внимание уделяется его концепции общественного спасения через монашеское служение и симфонию Церкви и государства. Наряду с этим рассматривается аскетическое учение Нила как выражение исихастской сотериологии, обостренно личностной и антиинституциональной. В статье представлены современные интерпретации их учений, раскрывается значение этих духовных моделей в контексте актуальных вызовов — от религиозного экстремизма до кризиса идентичности и доверия к институциям. Сотериология обоих подвижников осмысляется как ресурс духовного обновления и культурной устойчивости современной России.*

* Кострова Анна Анатольевна — исполнитель проекта отдела сопровождения научных проектов, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; appo.kostrova@gmail.com

Kostrova Anna Anatolyevna — project executive in the Scientific Projects Support Department, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; appo.kostrova@gmail.com

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25–28–00308, https://rscf.ru/project/25–28–00308/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation No. 25–28–00308, https://rscf.ru/project/25–28–00308/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Abstract: *The article is devoted to the analysis and comparison of the soteriological teachings of St. Joseph of Volokolamsk and St. Nilus of Sora as two distinct but complementary paths of Orthodox spiritual practice. The study examines the theological foundations of salvation in the Russian tradition, where one model is grounded in ecclesial discipline, sacramental participation, and the defense of conciliar truth (Joseph of Volokolamsk), while the other emphasizes personal metanoia, hesychastic prayer, and inward discernment (Nilus of Sora). On the eve of the 510th anniversary of St. Joseph's repose, particular attention is given to his concept of communal salvation through monastic service and the "symphony" of Church and state. Alongside this, Nilus's ascetical doctrine is considered as an expression of hesychastic soteriology, highly personal and anti-institutional in nature. The article presents modern interpretations of their teachings and explores the relevance of these spiritual models in the face of contemporary challenges — from religious extremism to the crisis of identity and institutional trust. The soteriological visions of both elders are interpreted as a resource for spiritual renewal and cultural resilience in modern Russia.*

Ключевые слова: *Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, сотериология, православие, метанойя, Церковь, спасение, русская традиция, духовность, симфония властей.*

Keywords: *Joseph of Volokolamsk, Nilus of Sora, soteriology, Orthodoxy, metanoia, Church, salvation, Russian tradition, spirituality, symphony of powers.*

Введение

Вопрос о спасении — центральная тема христианской духовности, особенно в восточной (православной) традиции, где спасение понимается не как формальный акт, а как путь, пронизывающий все человеческое бытие. К 510-летию со дня преставления преподобного Иосифа Волоцкого обращение к его учению о спасении представляется своевременным, поскольку раскрывает сотериологическую основу его экклесиологической позиции и подвижнического идеала. В сравнении с учением преподобного Нила Сорского тема спасения позволяет выявить не столько полемику по частным вопросам, сколько фундаментальное различие двух путей — социально-церковного и внутренне-молитвенного. В XV веке этот спор отразил напряжение между соборной идентичностью Русской Церкви и личным духовным опытом, между дисциплиной и свободой, между общественным благочестием и созерцательным подвигом. Сотериология оказывается ключом к постижению этой эпохальной полемики и ее современного звучания.

В то же время важно учитывать устоявшиеся научные подходы к текстам Иосифа Волоцкого. Как справедливо отмечает А. И. Алексеев [1], богословско-политическая позиция Иосифа Волоцкого сохраняет внутреннее единство независимо от политических обстоятельств и внешнеисторической конъюнктуры. Это позволяет рассматривать его учение не как реактивное, но как цельное и догматически выстроенное богословское высказывание, в том числе в области сотериологии. В свою очередь, Д. А. Винокуров [2] акцентирует

внимание на механизмах историографического восприятия личности Иосифа в отечественной науке XX в. Он показывает, как в рамках исторической школы М. Н. Покровского образ Иосифа редуцировался до функции «идеолога церковного насилия» — что сузило понимание его духовного наследия. В данном исследовании предпринимается попытка преодоления этих ограниченных интерпретаций путем обращения к подлинной сотериологической проблематике его текстов.

Современные исследования, посвященные сотериологии Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, отражают возобновленный интерес к духовным основаниям русского монашества и к проблеме спасения в контексте культурной идентичности. За последние годы в научной литературе оформились два направления: реконструкция богословских основ учений обоих подвижников и осмысление их актуальности в контексте современных вызовов — духовных, правовых и цивилизационных.

Одним из ключевых источников является исследование И. Е. Дронова [4], в котором раскрыта концепция спасения у Иосифа Волоцкого как коллективного, соборного процесса, тесно связанного с участием в жизни Церкви и защитой ее от ереси.

Сотериология Иосифа, по Дронову, невозможна вне церковной иерархии и дисциплины, что роднит ее с византийским учением о спасении через Церковь. Схожие выводы делает А. Ю. Григоренко [3], акцентируя внимание на деятельной природе спасения у Иосифа, противопоставляемой лютеранской идее оправдания верой. Григоренко подчеркивает, что для преп. Иосифа решающим в спасении является не только внутреннее обращение к Богу, но и верность внешним формам благочестия и борьба с духовными угрозами.

Д. Уффельманн [13] в своей монографии рассматривает учение преп. Иосифа в контексте церковно-государственной идеологии, подчеркивая, что «симфония» власти и Церкви у Иосифа Волоцкого — не просто политическая концепция, а структура, в которой государство становится инструментом охраны спасения. Это делает его учение актуальным в современных условиях поиска духовно-нравственной легитимации власти.

Ряд работ обращается к соотношению сотериологических подходов преподобных Иосифа и Нила. В частности, материалы конференции «Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель» [4] включают доклад И. Е. Дронова, где противопоставление внешнего и внутреннего делания рассматривается как напряжение двух традиций — экклесиоцентричной и исихастской.

Современные исследования не ограничиваются описанием теологических моделей: они подчеркивают прикладной потенциал учения. Так, в статье Р. Коня [7] показана актуальность иосифлянской модели для духовно-правовой борьбы с деструктивными культами и псевдорелигиозными движениями в России. Этот мотив усиливается в аналитике А. А. Костровой [8], которая сравнивает идеи Иосифа с современными государственными стратегиями духовной безопасности.

Параллельно развиваются интерпретации сотериологии преп. Нила Сорского. Хотя специальных работ по его учению в узком смысле немного, вопросы личной метанойи, трезвения, умной молитвы и внутреннего делания регулярно поднимаются в контексте исихастской традиции. Его образ становится особенно востребован в условиях современного запроса на личную духовность, как это подчеркивают исследования М. А. Малышева [10], где религиозное созерцание связано с опытом обожения через красоту и покаяние.

Таким образом, обзор современной литературы по теме демонстрирует не только высокий академический интерес к фигурам преподобных Иосифа и Нила, но и стремление осмыслить их как носителей устойчивых моделей спасения — социальных и созерцательных. Эти подходы не исключают, но дополняют друг друга в контексте современной православной антропологии, где человек мыслится одновременно как член Церкви и как таинственно свободная личность.

Понятие сотериологии в православной традиции

Сотериология — учение о спасении — занимает центральное место в православном богословии. В отличие от некоторых западных моделей, где спасение часто трактуется как юридическое оправдание, в православной традиции оно понимается как процесс онтологического преображения человека, восстановление утраченного богоподобия и обожение (θέωσις). Спасение рассматривается как синергия — совместное действие Божественной благодати и человеческой воли. Это не разовый акт, а путь всей жизни, включающий в себя покаяние, участие в Таинствах, исполнение заповедей, аскетическое делание, внутреннюю борьбу со страстями, молитву и делание любви. Церковь выступает как мистическое Тело Христово, в котором человек восстанавливается через общение с Богом и ближними. Монашество в этом контексте представляет собой особую форму следования Христу, обостренную форму сотериологического пути. Именно в этих координатах — благодати, аскезы, Церкви, покаяния и любви — и развиваются учения преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, воплощающие два разных духовных акцента одного и того же стремления — к спасению души.

Сотериологическая модель Иосифа Волоцкого

Сотериологическое учение преподобного Иосифа Волоцкого формировалось в контексте драматических духовно-исторических вызовов конца XV — начала XVI века, прежде всего — борьбы с ересью жидовствующих. Эти обстоятельства определили его богословский подход к спасению как к задаче не только индивидуального, но и общественно-церковного масштаба. Центральной идеей Иосифа является мысль о том, что человек спасается не в одиночку, а в теле Церкви, в послушании и верности ее установлениям. Спасение для

него — не скрытая внутренняя реальность, а деятельный и соборный процесс, где каждый верующий должен исполнять свое служение.

Особую роль в этой модели играет монастырь. В трактате «Просветитель» и в монастырском Уставе преподобный Иосиф настаивает на том, что монашеское сообщество — это не только место личного делания, но прежде всего — школа спасения народа. Игумен, по его словам, «есть образ Христа... всяк инок в обители спасение обрящет в послушании» [6, с. 41] — таким образом, монастырская иерархия становится не административной, а сотериологической структурой. Дисциплина, исполнение устава, исповедь, покаяние, литургическая жизнь и борьба с ересью — все эти практики образуют ткань его сотериологической концепции.

Особое значение преподобный Иосиф придает союзу Церкви и государства, утверждая, что и светская власть получает свое оправдание лишь постольку, поскольку участвует в деле спасения. В «Просветителе» он прямо пишет: «Бог ради спасения всякого человека воздвиг царя, дабы он сие хранил и блюл...» [5, с. 61]. Государство, по мысли Иосифа Волоцкого, должно быть хранителем истины и защитником верующих от ереси. Это делает его учение о симфонии не просто политической теорией, а духовной моделью, в которой власть и Церковь сообща служат делу спасения народа.

Таким образом, сотериология преп. Иосифа выходит за пределы личной аскезы — она включает в себя целостное устройство духовной жизни общества. Такое понимание спасения органически связано с ценностями православной традиции: каноничностью, иерархией, соборностью, непримиримостью к ереси. Современные исследователи, такие как А. И. Алексеев [1], Д. Уффельманн [13], А. А. Кострова [8], подчеркивают, что для преп. Иосифа спасение невозможно вне Церкви как благодатного организма и вне подвига стояния в истине. Его сотериология не ограничена внутренним миром человека — она стремится преобразить общество через Церковь как носительницу истины и хранительницу благодати.

Сотериологическая модель Нила Сорского

Сотериология преподобного Нила Сорского представляет собой ярчайшее выражение исихастской традиции на русской почве. В отличие от преподобного Иосифа Волоцкого, который понимал спасение как результат церковно-государственного порядка и внешней дисциплины, преподобный Нил акцентировал внимание на внутреннем духовном делании, личной ответственности перед Богом и глубинной метанойе. Его подход не отвергает Церковь и ее таинства, но выдвигает на первый план сокровенное преображение сердца и ума, происходящее в тишине, молитве и постоянной памяти о Боге.

Ключевым понятием для преп. Нила становится метанойя — не просто покаяние через признание греха, но подлинное изменение человеческой природы. Он рассматривает грех не как нарушение внешнего закона, а как внутреннее

расстройство души, требующее духовного врачевания через непрестанную молитву, чтение, безмолвие, труд и покаянное размышление. Основу этого пути составляет так называемое внутреннее делание — сосредоточенная Иисусова молитва, направленная на очищение ума и установление живой связи с Богом. Как подчеркивает преподобный: «Не верь себе, пока не достигнешь безмолвия; тогда Бог возвестит тебе волю Свою» [11, с. 132].

Нил Сорский категорически отказывается от всякого внешнего давления и насилия в вопросах веры. В отличие от преп. Иосифа, он не призывает к проклятию и изгнанию еретиков, считая духовную истину не объектом насаждения, а результатом личного опыта. Его подход к душепопечению строится не на авторитарном наставлении, а на совете, адресованном внутренне ищущей душе. Монастырь для него — это не крепость дисциплины, а братство духовных единомышленников, где каждый свободно, но строго идет путем молитвенного делания. В одном из наставлений он пишет: «Различай, как должно, помышления, и храни рассуждение во всяком деле» [11, с. 119].

Таким образом, сотериология Нила Сорского — это путь созерцательной тишины, духовного различения и сердечного трезвения. В условиях позднесредневековой России, где Церковь все больше институционализировалась, учение преподобного Нила звучало как напоминание о том, что внешнее благочестие не спасает без внутреннего обновления. В его лице русская духовная традиция обрела образ старца-наставника, а не администратора; путеводителя в тайну Бога, а не стража внешних границ канона. Сотериология Нила Сорского — это не альтернатива Церкви, а напоминание о ее изначальной цели: привести душу к соединению с Богом в покаянии и любви.

Сравнительный анализ сотериологических концепций Иосифа Волоцкого и Нила Сорского

Сопоставление сотериологических воззрений Иосифа Волоцкого и Нила Сорского позволяет выявить два существенно различных подхода к спасению — два центра тяжести русской религиозной традиции. Первый опирается на принцип соборности, иерархии и внешней дисциплины. Второй — на внутреннюю свободу, личную ответственность и сердечное делание. Эти различия не означают конфликта или противоположности в богословском смысле. Скорее речь идет о различии духовных темпераментов, направленностей и задач.

Иосиф Волоцкий предлагает модель спасения, сосредоточенную на церковной принадлежности, в которой спасение совершается через участие в жизни Церкви, подчинение уставу, борьбу с ересями, нравственное руководство со стороны духовенства и интеграцию с государством. Он исходит из того, что спасение возможно только в устроенном и управляемом духовном пространстве, где личное подчинено целому.

Нил Сорский, напротив, строит свое учение на внутреннем опыте. Его подход подчеркивает тайну личной встречи с Богом, невозможность навязы-

вания спасения извне, значимость молитвенного сосредоточения, свободы совести и рассуждения. Если Иосиф Волоцкий ориентирован на сохранение порядка, то преп. Нил — на преобразование сердца.

Это различие можно выразить в сравнительной таблице:

Таблица 1. Сравнение сотериологических подходов Иосифа Волоцкого и Нила Сорского

Аспект	Иосиф Волоцкий	Нил Сорский
Сфера спасения Общественная, церковная Личная, внутренняя		
Основные средства	Таинства, дисциплина, борьба с ересью	Покаяние, умная молитва, рассуждение
Роль монастыря	Институт воспитания, центр духовного порядка	Братство личного делания и свободы
Отношение к власти	Сотрудничество с царем (симфония)	Скепсис к институциям, удаленность
Опасности	Ересь, анархия, подрыв церковного единства	Самомнение, страсти, обман в духовной жизни

Таким образом, как видно из таблицы, подход Иосифа Волоцкого опирается на внешнюю и общественную структуру церковной жизни, тогда как учение Нила Сорского сосредоточено на внутренней духовной практике и свободе совести.

Несмотря на контраст, обе модели укоренены в православной традиции и не исключают, а взаимно дополняют друг друга. В историческом и духовном сознании русского православия они существуют как две необходимые составляющие: одна заботится о сохранении церковного тела, другая — о преображении души. Именно в этом двойственном опыте и формируется целостное представление о пути спасения.

Современные рецепции и актуальность

В современной России, находящейся в поиске устойчивой духовной и культурной идентичности, сотериологические модели Иосифа Волоцкого и Нила Сорского обретают новую жизнь. Учение преподобного Иосифа оказывается востребованным как богословское обоснование симфонии Церкви и государства, в которой забота о спасении рассматривается не только как индивидуальный подвиг, но и как задача общественного масштаба. Исследова-

тели А. А. Маковский [9] и А. А. Кострова [8] подчеркивают, что идеи Иосифа Волоцкого о сакральной ответственности власти, необходимости духовной защиты общества от ересей и нравственного просвещения через монастырскую и церковную структуру перекликаются с современными программными документами Российской Федерации, включая Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [12, Ст. 7866].

С другой стороны, модель Нила Сорского звучит особенно актуально в контексте усиливающегося интереса к личному духовному опыту, кризиса доверия к институциям и роста запроса на «сердечное» христианство. Его призыв к умной молитве, покаянию, внутреннему рассуждению и ответственности перед Богом как личному делу человека находит отклик в духовных поисках современных верующих — особенно в условиях культурной и информационной перегрузки. В последние годы социологи и религиоведы все чаще говорят о формировании гибридной религиозности — сочетания традиционных форм внешнего благочестия с индивидуалистским, переживательным типом духовности, что делает исихастскую модель Нила особенно значимой.

В ситуации, когда символическое религиозное поведение нередко преобладает над личным духовным деланием, учение преподобного Нила вновь обращает внимание на покаяние, трезвение и метанойю как сердцевину христианской сотериологии.

Таким образом, преподобные Иосиф и Нил дают ответы на разные, но равно значимые вызовы нашего времени — предлагая России путь к восстановлению духовной цельности, в которой соединяются вера, рассудок, свобода и ответственность. Эти две модели, укорененные в православной традиции, представляют собой не только наследие прошлого, но и сотериологический ориентир для XXI века.

Заключение

Сопоставление сотериологических учений Иосифа Волоцкого и Нила Сорского позволяет увидеть в русском православии не конфликт противоположностей, а напряженный и плодотворный диалог между двумя путями спасения: соборным и личным, внешне-церковным и внутренне-аскетическим. Преподобный Иосиф, как устроитель общественного порядка и защитник истины, воплощает модель спасения через участие в церковной жизни, послушание и духовное руководство. Преподобный Нил, напротив, говорит голосом внутреннего подвижника, для которого путь ко Христу начинается с тишины, покаяния и различения. В условиях современного мира, раздираемого как внешними идеологическими вызовами, так и внутренним духовным рассеянием, оба эти подхода сохраняют свою значимость. Они могут и должны быть поняты как два полюса единого православного пути — пути живой веры, в которой

личное преображение и соборное служение Церкви неразрывно соединены. Оба подвижника представляют не противоположные, а взаимодополняющие модели спасения: одна подчеркивает значимость Церкви как сообщества веры, другая — глубину личной встречи с Богом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алексеев А. И.* Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. СПб: Российская национальная библиотека, 2010. 390 с.

2. *Винокуров Д. А.* К вопросу о механизмах восприятия истории Русской Церкви в советской науке 1920–1930-х гг. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. 2011. № 4 (38). С. 63–74.

3. *Григоренко А. Ю.* Деятельная природа спасения в сотериологии преподобного Иосифа Волоцкого // Христианское чтение. 2017. № 1. С. 89–98.

4. *Дронов И. Е.* Концепция спасения в учении Иосифа Волоцкого // Материалы конференции «Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель». М.: Изд-во РХГА, 2023.

5. *Иосиф Волоцкий*. Просветитель / вступ. ст., пер. и комм. Н. И. Сырейщикова. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. 280 с.

6. *Иосиф Волоцкий*. Устав Иосифо-Волоколамского монастыря. М.: Изд-во Валаамского монастыря, 1994. 64 с.

7. *Конь Р.* Идеи Иосифа Волоцкого в контексте борьбы с псевдорелигией // Религия и право. 2022. № 2. С. 45–53.

8. *Кострова А. А.* Иосиф Волоцкий: традиционные ценности и новые вызовы в актуальном российском контексте // Вопросы культурологии. 2025. № 10.

9. *Маковский А. А.* Церковно-государственные основания духовной безопасности России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2022. № 4. С. 34–52.

10. *Малышев М. А.* Религиозное созерцание и покаяние в условиях постсекулярной культуры // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. 2023. № 2 (82). С. 101–115.

11. *Нил Сорский*. Творения / сост. и комм. В. Л. Янушевич. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007. 304 с.

12. Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» // Собрание законодательства Российской Федерации. 2022. № 46. Ст. 7866

13. *Uffelmann D.* Orthodox Symphonies of Salvation: Church-State Models in the Writings of Joseph of Volokolamsk. Berlin: De Gruyter, 2023. 215 p.

REFERENCE

1. Alekseev, A. I. *Sochineniia Iosifa Volotskogo v kontekste polemiki 1480–1510kh gg.* [The Works of Joseph Volotsky in the Context of the Polemics of the 1480s-1510s]. Saint Petersburg, Rossiiskaia natsional'naia biblioteka Publ., 2010. 390 p. (In Russian).

2. Vinokurov, D. A. *K voprosu o mekhanizmakh vospriiatiia istorii Russkoi Tserkvi v sovetskoi nauke 1920–1930kh gg.* [On the Question of the Mechanisms of Perception of the History of the Russian Church in Soviet Science of the 1920s-1930s]. In: *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*. Seriia I: Bogoslovie [St. Tikhon's University Review. Series I: Theology], 2011, no. 4 (38), pp. 63–74. (In Russian).

3. Grigorenko, A. Iu. *Deiatel'naia priroda spasenija v soterologii prepodobnogo Iosifa Volotskogo* [The Active Nature of Salvation in the Soteriology of St. Joseph Volotsky]. In: *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading], 2017, no. 1, pp. 89–98. (In Russian).

4. Dronov, I. E. *Kontseptsiia spasenija v uchenii Iosifa Volotskogo* [The Concept of Salvation in the Teaching of Joseph Volotsky]. In: *Materialy konferentsii "Prepodobnyi Iosif Volotskii i ego obitel'"* [Materials of the Conference "St. Joseph Volotsky and His Monastery"]. Moscow, RKhGA Publ., 2023. (In Russian).

5. Iosif Volotskii. *Prosvetitel'* [The Enlightener]. Intro., trans. and comm. by N. I. Syreishchikova. Moscow, Izd-vo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyria Publ., 1993. 280 p. (In Russian).

6. Iosif Volotskii. *Ustav Iosifo-Volokolamskogo monastyria* [The Rule of the Joseph-Volokolamsk Monastery]. Moscow, Izd-vo Valaamskogo monastyria Publ., 1994. 64 p. (In Russian).

7. Kon', R. *Idei Iosifa Volotskogo v kontekste bor'by s psevdoreligiei* [The Ideas of Joseph Volotsky in the Context of the Fight against Pseudo-Religion]. In: *Religiia i pravo* [Religion and Law], 2022, no. 2, pp. 45–53. (In Russian).

8. Kostrova, A. A. *Iosif Volotskii: traditsionnye tsennosti i novye vyzovy v aktual'nom rossiiskom kontekste* [Joseph of Volokolamsk: Traditional Values and New Challenges in the Current Russian Context]. In: *Issues of Cultural Studies,* 2025, no. 10 (In Russian).

9. Makovskii, A. A. *Tserkovno-gosudarstvennye osnovaniia dukhovnoi bezopasnosti Rossii* [Church-State Foundations of Russia's Spiritual Security]. In: *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad], 2022, no. 4, pp. 34–52. (In Russian).

10. Malyshev, M. A. Religioznoe sozertsanie i pokaianie v usloviiakh postsekuliarnoi kul'tury [Religious Contemplation and Repentance in the Conditions of Post-Secular Culture]. In: *Vestnik PSTGU.* Seriia I: Bogoslovie [St. Tikhon's University Review. Series I: Theology], 2023, no. 2 (82), pp. 101–115. (In Russian).

11. Nil Sorskii. *Tvoreniia* [Works]. Comp. and comm. by V. L. Ianushevich. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ., 2007. 304 p. (In Russian).

12. Ukaz Prezidenta RF ot 9.11.2022 № 809 "Ob utverzhdenii osnov gosudarstvennoi politiki po sokhraneniiu i ukrepleniiu traditsionnykh rossiiskikh dukhovnonravstvennykh tsennostei" [Decree of the President of the Russian Federation of November 9, 2022 No. 809 "On the Approval of the Fundamentals of State Policy for the Preservation and Strengthening of Traditional Russian Spiritual and Moral Values"] // Sobranie zakonodatel'stva Rossiiskoi Federatsii [Collection of Legislation of the Russian Federation], 2022, no. 46, art. 7866. (In Russian).

13. *Uffelmann, D.* Orthodox Symphonies of Salvation: Church-State Models in the Writings of Joseph of Volokolamsk. Berlin, De Gruyter Publ., 2023. 215 p. (in English).

УДК: 341.234
DOI: 10.25991/u2001-8993-0409-u

И. С. Богданов*

РОЛЬ ЛИТЕРАТУРНОЙ КРИТИКИ В ПОИСКЕ ОТВЕТОВ НА ВЕЧНЫЕ ВОПРОСЫ**

Аннотация: *В статье затрагивается вопрос о роли литературной критики в поиске ответов на «проклятые» философские максимы русской жизни. На примере отдельных фрагментов из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» показано, насколько актуальны «вечные» вопросы русской литературы и как они продолжают жить в современной действительности. Указана роль литературной критики, которая подводит читателя к поиску путей осмысления философской проблематики отечественной классики, подчеркивается живучесть онтологических вопросов в прошлом и настоящем.*

Abstract: *The article touches upon the role of literary criticism in the search for answers to the "damned" philosophical maxims of Russian life. Using the example of individual fragments from F. M. Dostoevsky's novel "The Brothers Karamazov", it is shown how relevant the "eternal" questions of Russian literature are and how they continue to live in modern reality. The role of literary criticism is indicated, which leads the reader to search for ways to comprehend the philosophical problems of Russian classics, and the persistence of ontological issues in the past and present is emphasized.*

Ключевые слова*: критика, художественная литература, «вечные» и «проклятые» вопросы русской жизни, текст Достоевского.*

Keywords*: criticism, fiction, "eternal" and "damned" questions of Russian life, Dostoevsky's text.*

---

*Богданов Иван Сергеевич — аспирант Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского; ivan_bogdanov_97@mail.ru

Bogdanov Ivan Sergeevich — postgraduate student at the Herzen State Pedagogical University of Russia, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky ivan_bogdanov_97@mail.ru

**Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00636, https://rscf.ru/project/24-18-00636/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00636, https://rscf.ru/project/24-18-00636/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Критическое знание формирует систему представлений о том или ином предмете. Именно благодаря критике, которая первой реагирует на самые живые процессы человеческого бытия, в том числе на появление фактов литературы, искусства, культуры, начинает складываться и развиваться собственно научное знание. В свою очередь научное знание оказывается в фундаменте общечеловеческих представлений о мире и человеке, о времени и о себе. Опора на критическое знание порождает научную базу, которая лежит в основе познания человеком окружающих процессов действительности.

В этом плане литературная критика особенно активно вмешивается в человеческое сознание — особенно в России, которая, как известно, есть страна литературоцентричная. Здесь поистине «В начале было Слово...».

Примечательно, что русская литература с момента своего рождения (будем ли отсчитывать начало от XII века «Слова о полку Игореве» или от XVIII века русского классицизма) была литературой философского плана, исконно обращенной к проблемам человеческой жизни, души и сознания.

При этом русская литература отличается от других мировых литератур тем, что она более иных вбирает в себя духовные и нравственные начала, в ней именно высокие этические идеалы составляют эпицентр авторских размышлений, авторская интенция непременно связана с моральными установками человеческих представлений. И даже если относительно этого весьма общего положения у кого-то могут возникнуть сомнения, то во всяком случае прямо это суждение относится к литературе XVIII–XIX в., так называемому периоду классической русской литературы. Пример тому (даже доказательство) — творчество Г. Державина, М. Ломоносова, А. Пушкина, М. Лермонтова, И. Тургенева, И. Гончарова, Ф. Достоевского, Л. Толстого и др.

Современные художественные эксперименты постмодернистской (и ранее, в начале XX века, авангардистской) литературы внешне как будто бы противоречат этому суждению (см.: [1; 2; 8; 10]), но при внимательном изучении творческих течений конца XX — начала XXI в. можно заметить, что нравственные поиски личности обнаруживают себя и в литературе начала XX в., и на современном этапе [3]. Другими словами, в целом (традиционно) русская литература (вопреки громким заявлениям новаторов и экспериментаторов) обращена к разрешению «вечных» и «проклятых» вопросов национального бытия, а осмыслению этих вопросов и поиску на них ответов в первую очередь помогает критика, литературная критика как наука.

Критика на любом этапе человеческого общества оказывается связанной с реально текущей жизнью, с живыми процессами человеческого существования. И если литература есть отражение жизни, то критика есть отражение и осмысление литературы, тех важнейших процессов, которые находят отражение в искусстве слова.

Литературоцентричная русская литература пробудила к жизни множество гениальных личностей. В этом плане, пожалуй, одним из самых спорных и неоднозначных творцов русской литературы, без сомнения, был и остается

Ф. М. Достоевский, чье представление о благе, о высших идеалах и идеях если не спорны, то неисчерпаемо и константно сложны. Начиная с его ранних произведений, связанных с выявлением типологии и характерологии «маленького человека», например, посредством образа Макара Девушкина из «Бедных людей» (заметим, «маленьких» людей для писателя, со всей очевидностью, не было), через роман-эксперимент, роман-«пробу» «Преступление и наказание», писатель Достоевский выходил к большим философским обобщениям и спорам, к постановке таких проблем, которые и до сегодняшнего дня не нашли своего разрешения. Более того, продолжают вызывать споры и неоднозначные научно-критические оценки (см.: [1; 6; 7; 11 и др.]).

В этом смысле роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» не только по исходному замыслу, но и по глубине философических споров много шире и эпичнее, чем (нравоучительный по своей сути) роман-эпопея Л. Н. Толстого «Война и мир». Если у Толстого самим писателем ясно обозначены полюсы добра и зла, если сам прозаик-эпик безапелляционно указывает на то, «что такое хорошо и что такое плохо», то Достоевский задается сложнейшими вопросами человеческой жизни, споря не с внешним противником-оппонентом (поверхностный уровень), но с самим собой (внутренний уровень), в глубинных мыслительных уголках сознания своих героев выстраивая сложные антитезы, причем не противостояния, а взаимопроникновения — добра во зло, света в тень, сопричастности Бога и дьявола.

«Легенда о Великом Инквизиторе» — центральное звено не только романа Достоевского «Братья Карамазовы», но, пожалуй, и всего творчества писателя (если не сказать, что это краеугольный камень всей русской литературы XIX века).

Для читавших роман Достоевского «Братья Карамазовы» очевидно, что ведущими (основными) героями-оппонентами оказываются братья Карамазовы Иван и Алеша. Примечательна уже исходная диспозиция персонажей — спор возникает между братьями. В контексте общечеловеческого спора, затеянного писателем Достоевским, этот факт сам по себе важен, принципиален, предельно концептуален.

Герой Иван, раздираемый противоречиями, отравившими его ум, душу, сознание, ищет собеседника, который бы мог выслушать и понять его, помочь разрешить его неразрешимые вопросы. И этим «слушателем» оказывается «божий человек» (по значению имени [12, с. 37–40]) Алеша. Если сознание (и душа) одного героя Достоевского заражена разлагающим скептицизмом, то душа другого открыта Богу.

В рассказе Ивана (в *поэме* — по определению Алеши [5]) герой воспроизводит эпизод из эпохи средневековья периода инквизиции, содержание которого с очевидностью отражает противоречия (вопросы) в душе самого терзаемого мыслями героя Достоевского. В споре между Христом (Ты, Он) и Инквизитором персонаж Иван воспроизводит те крамольные и страшные

мысли, которые пугают его самого, низвергают его в самые глубинные и темные уголки человеческой природы.

Примечательно, что схема развития событий в *истории* и в *настоящем* у Достоевского выстроены сопоставимо параллельно: как Инквизитор один произносит свой пространный монолог-обвинение, а его собеседник молчит, так и в реальности романа Иван с напором излагает древнюю историю, а Алеша молчаливо и смиренно слушает ее. Однако победа за «говорливыми» героями в обоих случаях не предусмотрена: поцелуй Христа в сцене с Инквизитором и заключительная реплика Алеши ставят под сомнение истинность тех аргументов, которые выдвигают Инквизитор и Иван.

Каковы же эти аргументы, насколько релевантны они в прошлом и настоящем?

В самом общем смысле спор в романе Достоевского разворачивается вокруг вопроса о вере, о характере мироустройства, о человеке в этом мире, в самом широком плане — о добре и зле, о Боге и дьяволе (искусителе), о мире Божественном и человеческом. О свободе.

В легенде Инквизитор напоминает *Ему* о трех вопросах, которые не нашли ответа и разрешения. И это вопросы-аргументы, это вопросы-ответы, вопросы-проблемы. Вопросы, которые в своей риторике уже содержат утверждение, некий ответ, который и хочет услышать и ознаменовать Инквизитор.

По мысли Великого инквизитора, свобода есть бремя для человека. Люди не способны взять свободу на себя и справиться с её даром, данным Христом в пустыне (отказ от искушений хлебом, чудом и властью). Соответственно тому возникают три ракурса-вопроса.

Первый из вопросов касается свободы и хлеба. Кажется, весьма странное словосочетание. Но именно соположение этих понятий и позволяет выявить противопоставление идей. В упрощенной форме вопрос звучит так: нужна ли свобода человеку, если он будет голоден? Другими словами, Инквизитор настаивает на том, что человеческие инстинкты сильнее веры и желания свободы. Голос земли и плоти — самый сильный и самый непреодолимый.

По Инквизитору, в мире должен доминировать древний римский принцип плебса: *хлеба и зрелищ*! И ничего другого. Но Достоевский, воспитанный в атмосфере русской ментальности и православного закона, мыслит иначе: *не хлебом единым жив человек*.

В задачи предлагаемых размышлений не входит выявление всех слагаемых затеянного спора, но любопытно, что и сегодня эти известные сентенции остаются актуальными и дискуссионными. С одной стороны, можно согласиться с Инквизитором (и иже с ним), что голодному человеку, страдающему без пищи и воды, не нужна никакая другая свобода, кроме свободы быть сытым. Неслучайно мы сами в «кухонно-домашних» разговорах приводим в качестве аргумента предложение: накормите наших соотечественников, дайте высокие зарплаты, обеспечьте всеобщее благополучие — и у нас не будет грабителей и воров, у всех и всего будет в достатке, преступность и злоба будут искоренены.

Но, с другой стороны, понятно, что такого «простого» решения *не*-достаточно, оно *не*-всемогущно. Думающий человек осознает, что преступления в людском мире совершаются не только во имя куска хлеба (а все чаще и не столько ради куска хлеба), сколько во имя неких иных целей и задач.

При этом хочется верить, что нравственный человек, даже испытывая потребность и нужду, не возьмет чужого, не покусится на жизнь себе подобного. Но в любом случае, вслушиваясь в слова и мысли Инквизитора и Ивана, возникает мысль, что зерно истины в их размышлениях есть. Они созвучны сегодняшним суждениям homo sapiens.

Второй вопрос, который, по Инквизитору, должен был осмыслить и разрешить Он (Ты), — это вопрос о чуде, тайне и авторитете. «Есть три силы, — говорит Инквизитор, — единственные три силы на земле, могущие на веки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков для их же счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет» [5].

По наблюдению Инквизитора, «остаться без чуда человек не может. И если у него не будет настоящих чудес, он насоздаст себе новых чудес, уже собственных и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству...» [5].

Вновь размышления по поводу «провокационного» вопроса Инквизитора порождают неоднозначные ответы. И дело уже даже не в знахарстве и колдовстве.

Понятно, что писатель XIX века Достоевский, человек глубоко религиозный, склоняется к вере, к Божественному чуду и тайне и, как следствие, к *авторитету* Бога. Но скептический ум человека уже в конце XIX — в начале XX века познал открытия науки и уверовал не в Бога, а в Разум человеческий, в способность не поверить, а проверить, не почувствовать, а потрогать, не предположить, а доказать. Скептицизм XIX века своим базовым истоком имел великие научные открытия — в области медицины, биологии, техники, даже (пред)освоения космоса. Бог нигде и ни в чем не был найден. Более того, вера в Бога уже не спасала человека, а вредила ему: медики могли помочь там, где Божественное вмешательство было тщетным. Неслучайно появилась народная мудрость: на Бога надейся, а сам не плошай. Бог нуждался в помощи.

Казалось бы, XX век должен был разоблачить веру в Бога и окончательно утвердить атеизм. Но и здесь снова сомнение Ивана Карамазова оказывается оправданным, вплоть до нашего времени. Есть величайшие достижения науки, медицины, но духовная сила человека, как ни странно, помогает избегнуть смертельного исхода *чудесным* образом. Каждый из нас сталкивался с ситуациями (историями, рассказами, «былями») о том, как смертельно больной человек, приговоренный медиками к уходу из этого мира, вдруг оказывался исцелен верой и духом, некими скрытыми — таинственными — потенциями человеческого организма, как ни странно, не до конца подвластного научным законам и научному знанию.

В статье, граничащей по своему жанру с эссе, позволим себе некоторое личностное «отступление», связанное с жизненными наблюдениями

и бытовым опытом. Так, в одной из неспециализированных (не-научных) телевизионных передач некий хирург на вопрос скептика: «Вот вы — хирург, но Вы верите в Бога. Однако ведь ни Вы и никто другой его никогда не видели», — ответил: «Да, я хирург. Но когда я вскрываю черепную коробку, забираюсь в мозг, я не вижу там ума. При этом никто не отрицает наличие ума у человека, хотя никогда его не видел». Ответ доктора поражает и заставляет задуматься...

Наконец, третий вопрос, который задает Великий Инквизитор Ему, касается всемирного владычества (меча Кесаря) и социального равенства и благополучия. Золотого века блаженных и счастливых людей без Бога. То есть того миропорядка, когда в отсутствие Бога сам человек становится «авторитетен» и богоподобен.

В период написания Ф. М. Достоевским романа «Братья Карамазовы» с этим социальным раем для человека на земле связывались идеи социализма (в том числе «утопического социализма» Н. Г. Чернышевского, воплощенные им в дискуссионном романе «Что делать?», который, в свою очередь, стал толчком к созданию «Преступления и наказания» [9]). Это будущее счастье человечества Великий Инквизитор представил так: тихое смиренное счастье слабосильных существ, жалких детей, трепещущих расслабленно гнева своих благодетелей, — робких умом, бедных, нищенски бедных здоровыми чувствами, безвольных и тупых. Действительно, в силу вступал принцип социалистического равноправия: *каждому по способностям, от каждого по труду*. Равенство зарплат при социализме, равенство социального положения граждан, всеобщее взаимоуважение и др.

Однако опыт предшествующих поколений (в том числе, наших родителей) свидетельствует о том, что социализм уравнивал личности, не давал возможность проявлению лично(стно)й индивидуальности, яркости и выразительности ее своеобразия. Это позиция не абсолютна, естественно. Но в самом общем плане (с точки зрения молодого поколения сегодня) социализм может быть охарактеризован именно так: всеобщая «уравниловка».

На этом основании можно сделать вывод: Ф. М. Достоевский своей легендой о Великом Инквизиторе в романе «Братья Карамазовы» поставил перед человечеством (думающим человечеством) такие вопросы, которые до сих пор требуют своего осмысления и разрешения. Однако, кажется, однозначные ответы на неоднозначные вопросы не будут найдены никогда, ибо мир движим *единством и борьбой противоположностей*.

Между тем именно литературная критика указывает тот путь, по которому может пойти современный человек, постигая «вечные» истины и ища ответы на «проклятые» вопросы, обращаясь в поиске их к художественному творчеству русских классиков. Развитие теоретических и практических направлений в развитии современной литературной критики позволяет яснее сформулировать человеческие проблемы и вопросы, острее и тоньше активизировать процесс мышления современного человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Богданова О. В.* «Эпиграфическая» повесть Ф. М. Достоевского «Бедные люди». СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. 35 с.

2. *Богданова О. В., Жилене Е. С.* Картотека Льва Рубинштейна. Концептуальные практики на границе искусств. СПб.: Алетейя, 2024.

3. *Богданова О. В., Цветова Н. С.* «Эпох скрещенье...» Русская проза 1960-х — 2020-х годов. СПб.: Алетейя, 2023. 374 с.

4. *Богданова О. В.* Постмодернизм в контексте современной русской литературы. СПб.: Филол. фт СПбГУ, 2004. 714 с.

5. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. Л., «Наука», 1991. Т. 9—10.

6. *Есаулов И. А.* Пасхальность русской словесности. 2-е изд., доп. Магадан: Новое время, 2020. 480 с.

7. *Захаров В. Н.* Имя автора — Достоевский: очерк творчества. М.: Индрик, 2013. 628 с.

8. *Курицын В. Н.* Русский литературный постмодернизм. М.: ОГИ, 2001. 356 с.

9. *Руденко Ю. К.* Роман Н. Г. Чернышевского «Что делать?». Эстетическое своеобразие и художественный метод. Л.: ЛГУ, 1979. 88 с.

10. *Скоропанова И. С.* Русская постмодернистская литература. М.: Флинта, 2001. 380 с.

11. *Тихомиров Б. Н.* «Лазарь! Гряди вон!» Роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении. Изд. 2-е. СПб.: Серебряный век, 2016. 555 с.

12. *Тихонов А. Н., Бояринова Л. З., Рыжкова А. Г.* Словарь русских личных имен. М.: Школа-пресс, 1995. 736 с.

REFERENCES

1. Bogdanova, O. V. *“Epigraficheskaia” povest» F. M. Dostoevskogo “Bednye liudi”* [The “Epigraphic” Story by F. M. Dostoevsky “Poor People”]. Saint Petersburg, Herzen University Publ., 2020. 35 p. (In Russian).

2. Bogdanova, O. V., Zhilene, E. S. *Kartoteka L’va Rubinshteina. Kontseptual’nye praktiki na granitse iskusstv* [Lev Rubinstein’s Card Index. Conceptual Practices on the Border of Arts]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2024. (In Russian).

3. Bogdanova, O. V., Tsvetova, N. S. *“Epokh skreshchen’*e...*” Russkaia proza 1960-kh—2020-kh godov* [«The Crossing of Epochs...» Russian Prose of the 1960s — 2020s]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2023. 374 p. (In Russian).

4. Bogdanova, O. V. *Postmodernizm v kontekste sovremennoi russkoi literatury* [Postmodernism in the Context of Modern Russian Literature]. Saint Petersburg, Saint Petersburg State University Philological Faculty Publ., 2004. 714 p. (In Russian).

5. Dostoevsky, F. M. Brat’ia Karamazovy [The Brothers Karamazov]. In: Dostoevsky, F. M. *Sobranie sochinenij v 15-ti tomah* [Collected works in 15 volumes]. Leningrad, “Nauka”, 1991, vol. 9—10. (In Russian).

6. Esaulov, I. A. *Paskhal’nost’ russkoi slovesnosti* [The Paschal Quality of Russian Literature]. 2nd ed., add. Magadan, Novoe vremia Publ., 2020. 480 p. (In Russian).

7. Zakharov, V. N. *Imia avtora — Dostoevskii: ocherk tvorchestva* [The Author’s Name is Dostoevsky: an Essay on His Works]. Moscow, Indrik Publ., 2013. 628 p. (In Russian).

8. Kuritsyn, V. N. *Russkii literaturnyi postmodernizm* [Russian Literary Postmodernism]. Moscow, OGI Publ., 2001. 356 p. (In Russian).

9. Rudenko, Yu. K. *Roman N. G. Chernyshevskogo “Chto delat’?”. Esteticheskoe svoeobrazie i khudozhestvennyi metod* [N. G. Chernyshevsky’s Novel “What Is to Be Done?”. Aesthetic

Distinctiveness and Artistic Method]. Leningrad, Leningrad State University Publ., 1979. 88 p. (In Russian).

10. Skoropanova, I. S. *Russkaia postmodernistskaia literatura* [Russian Postmodernist Literature]. Moscow, Flinta Publ., 2001. 380 p. (In Russian).

11. Tikhomirov, B. N. «Lazar'! Gridi von!» Roman F. M. Dostoevskogo «Prestuplenie i nakazanie» v sovremennom prochtenii [«Lazarus, Come Forth!» F. M. Dostoevsky's Novel «Crime and Punishment» in a Modern Reading]. 2nd ed. St. Petersburg, Serebrianyi vek Publ., 2016. 555 p. (In Russian).

12. Tikhonov, A. N., Boyarinova, L. Z., Ryzhkova, A. G. *Slovar' russkikh lichnykh imen* [Dictionary of Russian Personal Names]. Moscow, Shkola-Press Publ., 1995. 736 p. (In Russian).

МУЗЕЕВЕДЕНИЕ, КОНСЕРВАЦИЯ И РЕСТАВРАЦИЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ОБЪЕКТОВ

УДК: 821.161.1.0
DOI: 10.25991/u3389-2365-3075-x

Е. А. Беликова*

ИСТОРИЧЕСКИЕ И АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ РОМАНА А. Н. ТОЛСТОГО «ПЕТР ПЕРВЫЙ»**

Аннотация: *Одна из сюжетных линий романа «Петр Первый» связана с прибытием русского посольства в Константинополь в сентябре 1699 г. В романе А. Н. Толстой описал путешествие русской команды по Черному морю на новом 48-пушечном корабле «Крепость», прием у султана, встречи с европейскими посланниками и их реакцию на успехи Петра I в кораблестроении. При работе над романом автор использовал документы эпохи (донесения думного дьяка Е. И. Украинцева), исторические труды Н. Г. Устрялова и С. М. Соловьева. Но анализ фрагментов, связанных с жизнью русских посланников в Константинополе, позволяет сделать вывод о том, что еще одним источником стали личные впечатления Толстого. В апреле 1919 г. писатель вместе с семьей оказался в числе русских беженцев, которые эвакуировались из Одессы в Константинополь на союзнических судах. В романе «Петр Первый» Толстой использовал некоторые*

*Беликова Екатерина Андреевна — кандидат филологических наук, научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук; научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского (Санкт-Петербург); katiya.iz@gmail.com

Belikova Ekaterina Andreevna — Candidate of Philology, Research Fellow at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences; Research Fellow at the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation; katiya.iz@gmail.com

**Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-28-00699, https://rscf.ru/project/24-28-00699/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24-28-00699, https://rscf.ru/project/24-28-00699/; at the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

дневниковые записи этого периода, а также небольшие зарисовки турецкого города, воссозданные в повести «Похождения Невзорова, или Ибикус» (1924).

Abstract: *One of the plot lines of the novel "Peter the Great" is connected with the arrival of the Russian embassy in Constantinople in September 1699. In the novel, A. N. Tolstoy described the Russian team's journey across the Black Sea on the new ship "Krepost", their reception by the sultan, their meetings with European envoys, and their reaction to Peter's successes in shipbuilding. While working on the novel, the author used documents from the era (reports by E. I. Ukraintsev) and historical works by N. G. Ustryalov and S. M. Solovyov. However, an analysis of fragments related to the life of Russian envoys in Constantinople suggests that Tolstoy's personal impressions were another source. In April 1919, the writer and his family were among the Russian refugees who were evacuated from Odessa to Constantinople on Allied ships. In the novel "Peter the Great", Tolstoy used some diary entries from this period, as well as small sketches of the Turkish city, recreated in the story "The Adventures of Nevzorov, or Ibicus" (1924).*

Ключевые слова: *А. Н. Толстой, «Петр Первый», Константинополь, научный комментарий, источники текста.*

Keywords: *A. N. Tolstoy, "Peter the Great", Constantinople, scientific commentary, text sources.*

Исторические источники, которые использовал А. Н. Толстой при создании романа «Петр Первый», впервые были описаны А. В. Алпатовым в монографии «Алексей Толстой — мастер исторического романа» (1958). Изучение архива писателя, его рабочих заметок, личной библиотеки позволило Алпатову показать, насколько разнообразным был круг литературы, привлеченный автором: воспоминания современников Петра I, дневники и записки иностранных послов, документы XVII–XVIII вв. («Письма и бумаги Петра Великого»; «Розыскные дела о Федоре Шакловитом и его сообщниках»; «Слово и дело государевы», опубликованные Н. Я. Новомбергским), а также исторические работы об эпохе (труды Н. В. Устрялова, С. М. Соловьева, И. Е. Забелина, М. И. Семевского, И. Н. Пекарского и ряда других). В приложении к монографии Алпатов опубликовал записные книжки Толстого к роману, включающие в себя как цитаты из исторических документов, так и черновые наброски, планы к отдельным главам.

Исследователь также предпринял попытку соотнести отдельные фрагменты «Петра Первого» с другими произведениями Толстого. Алпатов отметил, что в третьем томе романа эпизоды Северной войны (диалоги солдат и царя, отношение к иностранцам) имели современное звучание и могли вызвать у читателя ассоциации с рассказами, посвященными Второй мировой войне, ведь Толстой параллельно работал в 1940-х гг. как над романом, так и над военными очерками [3, с. 61–62].

По прошествии более шестидесяти лет после выхода книги Алпатова в научный оборот было введено большое количество эго-документов писателя: опубликованы его дневники, переписка. А также выпущены исследования,

затрагивающие малоизученные страницы биографии и творчества писателя; это прежде всего монографии Е. Д. Толстой «“Деготь или мед”. Алексей Н. Толстой как неизвестный писатель. 1917–1923» (2006) и «Ключи счастья: Алексей Толстой и литературный Петербург» (2013).

Изучение творчества писателя в контексте его биографии повлияло на подход текстологов при составлении научного комментария к роману «Петр Первый» в рамках подготовки Полного собрания сочинений А. Н. Толстого в ИМЛИ имени А. М. Горького РАН. А. С. Акимова в статье «Записные книжки А. Н. Толстого: от документа к тексту романа “Петр Первый”» привела примеры, в которых личные впечатления писателя стали источником для некоторых эпизодов исторического романа. Так, поездка в Италию в 1932 г. (посещение Неаполя, восхождение на Везувий) нашли отражение в воспоминаниях генерал-фельдмаршала Б. П. Шереметьева, который, согласно историческим источникам, во время европейского путешествия осматривал вулкан Этна, а не Везувий, как это представлено в романе [2, с. 335]. Записи Толстого 1933 г., сделанные во время поездки в Кандалакшу на подъем ледокола «Садко», помогли создать ряд сцен в раскольничьем скиту на Выгозере [2, с. 336].

Работу над романом «Петр Первый» писатель вел на протяжении почти 15 лет, за это время им было изучено большое количество источников. Широкая осведомленность в исторических документах позволяла Толстому использовать разнообразные материалы для воплощения эпохи Петра I на страницах художественного произведения. В статье на примере эпизодов второго тома романа будут приведены примеры, когда Толстой для описания исторических событий ориентировался как на документы конца XVII в., так и на личные впечатления.

Современники Толстого оставили ряд воспоминаний о его увлеченной работе над «Петром Первым». Сосед писателя по Детскому селу, литературовед Л. Р. Коган стал свидетелем создания второй книги романа в 1930-е гг.:

> «В Толстом, несомненно, были задатки крупного актера, и мимика, и жест его отличались большой выразительностью, а дикции могли бы позавидовать многие актеры.
>
> Помню, он замечательно разыграл сцену путешествия посла Украинцева с капитаном-португальцем Памбургом в Константинополь.
>
> — Представьте себе этакую здоровенную медно-красную морду с заплывшими пьяными глазами и растопыренными усищами, как у кота... Бандитская рожа. Голос, как из бочки... Это — Памбург.
>
> Он очень живо изобразил, как Украинцев и Памбург, почти не понимая друг друга, пили “до изумления”.
>
> Толстой иногда рассказывал о дальнейших своих намерениях, о предполагаемых сценах и эпизодах, но обычно только в самых общих чертах. По-видимому, рассказывать он мог лишь то, что *видел* в своем воображении как нечто завершенное, вполне законченное» [5, с. 208] (курсив Л. Р. Когана. — *Е. Б.*).

В данном случае Толстой поделился с Коганом замыслами, связанными со сценами прибытия русского посольства в Константинополь в сентябре 1699 г. В первой главе второго тома рассказывается, как Петр I отправил думного дьяка Емельяна Игнатьевича Украинцева заключать мир с Османской империей. Но в этом случае у царя была еще одна цель — продемонстрировать мощь русского флота, поэтому делегация приплыла в пролив Босфор на только что построенном 46-пушечном корабле «Крепость» под командованием капитана Питера фон Памбурга. В романе Толстой описал их путешествие по Азовскому и Черному морям, первые встречи с султаном и некоторыми европейскими посланниками.

В окончательный вариант сцена попойки Памбурга с Украинцевым, которую упоминал Коган, не вошла, в книге капитан пировал с другими моряками в городе, а затем пригласил их на русский корабль.

События осени 1699 г. Толстой описал в 12-й подглавке первой главы. Она включила в себя споры Украинцева и Памбурга с турецкими приставами, уговаривающими русских идти в Константинополь сухим, а не морским путем, подробности плавания на корабле «Крепость» по Черному морю, описание первых турецких поселений, увиденных русской командой с палубы, прием у султана, встречу с европейскими посланниками и их реакцию на успехи Петра в кораблестроении, наконец, пальбу Памбурга из пушек «Крепости» во время ночного пира, которая напугала султана и весь город.

Основным источником для Толстого стали подробные донесения Е. И. Украинцева Петру I от 26 августа и 17 октября 1699 г. Документы были опубликованы Н. Г. Устряловым в «Истории царствования Петра Великого» в приложении к третьему тому [10, с. 507–511, 515–520]; в библиотеке Толстого сохранился экземпляр этого издания (ГЛМ КП 53293/1729).

С небольшими изменениями автор романа процитировал два отрывка из письма думного дьяка от 17 октября, в которых обстоятельно пересказаны произошедшие события, приведены суждения турок о качествах русского корабля. Толстого, безусловно, заинтересовал стиль этого документа, а также фразы, демонстрирующие взаимоотношения царя и Украинцева. Многое писатель включил в текст романа:

> «О твоем корабле здесь немалое удивление: кто его делал и как он мелкими водами вышел из Дона? *Спрашивали*, *много ли у тебя кораблей и сколь велики*? Я отвечал, что *много*, *и дны у них не плоски*, как здесь врут, и по морю ходят хорошо. *Тысячи турок, греков, армян и* евреев *приезжают смотреть* “Крепость”, *да и сам султан приезжал*, три раза обошел на лодке кругом корабля. *А наипаче всего хвалят парусы и канаты за прочность* и дерево на мачтах. А иные и ругают, что *сделан*-де *некрепко*. Мне, прости, так *мнится*: *плыли мы морем в ветер не самый сильный*, и «Крепость» *гораздо скрипел и набок накланивался* и воду черпал. Строители-то его Осип Най да Джон Дей, *чаю, не без корысти*. *Корабль — дело не малое, стоит города*

доброго. Здесь его смотрят, но *не торгуют, и купца на него нет*... Прости, пишу как умею» [9, с. 394] (курсив наш. — *Е. Б.*).

Выделенные курсивом словосочетания и фразы являются точными цитатами из донесения Украинцева. Для стилизации текста писатель включил в роман устаревшие формы («дны», «парусы»), Толстому важно было сохранить подлинные высказывания, которые показывали Украинцева как единомышленника Петра: «А корабль дело не малое, стоит города добраго» [10, с. 518]. Также Толстой перестроил некоторые предложения: в подлинном донесении Украинцев сначала предлагал следить за качеством работы при строительстве кораблей, а затем рассказывал о недостатках «Крепости»: «...корабль, на котором я плыл на Черном море, в ветер и не само сильный гораздо скрипел и на бок накланивался и воды в нем явилось не мало» [10, с. 518]. Писатель структурировал текст документа: немного сократил, поменял предложения местами.

Таким же образом Толстой ввел в роман еще один отрывок из письма Украинцева Петру — достаточно точно процитировал рассказ посланника о реакции султана на ночную стрельбу из пушек, которую устроил Памбург. В реальном документе Украинцев следующим образом излагал произошедшее:

«А в одно время *припал на самого салтана и весь народ великий страх*, от того: *капитан Памберг* 23 сентября *пил целый день на корабле* с Французами и с Голландцами, *и подпил гораздо*, и втянулся с ними тем же подпитком и во всю ночь до света, *и стрелял с корабля в полночь изо всех пушек не* по *однажды*; *и от той стрельбы по всему Царюграду учинилась великая молва и ропот*, говоря и прикладывая к тем вышепомянутым ведомостям, что *будто он капитан тою* пушечную *ночною стрельбою давал знать твоему* Государеву *морскому каравану, который ходит по Черному морю*, *чтоб он* приходил *в гирло* Черноморское и под Царьгород. <...> ...*салтаново*-де *величество* ночесь *испужался* и из покоев своих выбежал от такой с твоего корабля *капитанской* ночной многой и *необычайной пушечной стрельбы*, и некоторые жены в верхнем сарае беременные от того страху и пушечной стрельбы младенцов повывергали, и *за то*-де *салтаново величество на того капитана зело разгневался*...» [10, с. 518] (курсив наш. — *Е. Б.*).

Выделенные курсивом словосочетания и предложения Толстой включил в роман. С одной стороны, он использовал ряд конструкций из подлинного письма для стилизации текста («припал на самого султана и на весь народ великий страх»); с другой стороны — убрал повторы, поменял формы и порядок слов, чтобы современному читателю было легче воспринимать язык конца XVII в. Так, Толстой переписал фрагмент про султана и его беременных жен:

«Султаново величество в ту ночь испужался и выбежал из спальной в чем был и многие министры и паши испужались, и от той капитанской

необычайной пушечной стрельбы две брюхатые султанши из верхнего сераля младенцев загодя выкинули» [9, с. 396].

В донесении Украинцева содержался подробный отчет о действиях русского посольства по пути из Керчи в Константинополь. Поэтому часть данного документа Толстой использовал как источник для создания жанровых сценок и диалогов героев: нетерпеливый Памбург плывет по Черному морю без лоцмана на максимальной скорости, не ждет турецкие корабли, которые должны их сопровождать; Памбург и Украинцев отказываются выполнить просьбу турецкого пристава зайти в порт Балаклавы за свежей водой: «Будто мы не понимаем, приставу нужно зайти в Балаклаву — взять у жителей хороший бакшиш за посланничий корм. Ха! У нас водой полны бочки» [9, с. 391]. Кроме текстов донесений Украинцева Толстой ориентировался на пересказ этих документов Устряловым в книге «История царствования Петра Великого», главе «Посольство Украинцева». Например, историк разъяснял, что в действительности туркам нужно было собрать в Балаклаве деньги на содержание русских в Константинополе. В тексте романа Толстой использовал формулировку Устрялова «посланничий корм» из предложения: «...пристав упрашивал посланника зайти в Балаклаву, чтобы налиться свежею водою, имея в виду взять с жителей хорошую сумму за посланничий корм» [10, с. 289]. Так Устрялов объединил информацию из двух донесений Украинцева: от 26 августа («...пристав убеждал <...> зайти в Кафу и Балаклаву за свежей водой») и от 17 октября («...дождался я пристава, который звал меня в Балаклаву (чтобы взять себе какой взяток, будто корм мне)» [10, с. 506, 516].

Для рассказа о плавании русских к берегам Константинополя осенью 1699 г. Толстой использовал, помимо исторических, еще и автобиографические источники. Дело в том, что во время Гражданской войны в апреле 1919 г. писатель вместе с тысячами беженцев эвакуировался из Одессы в Константинополь на французском корабле «Кавказ». В дневнике 1919 г. Толстой писал о трудных условиях, в которых оказались люди: бытовые неудобства, паника из-за тревожных слухов, болезни. Одним из испытаний для беженцев стало ожидание решения об их размещении: несколько дней судно находилось в акватории города; хорошо одетые европейцы на лодках подплывали и с любопытством разглядывали голодных и оборванных русских; после обязательной дезинфекции французское руководство отправило беженцев на один из Принцевых островов — остров Халки (ныне Хейбелиада), посещение Константинополя осуществлялось по специальным пропускам.

События, пережитые Толстым в 1917–1919 гг., стали сюжетной основой повести «Похождения Невзорова, или Ибикус» (1924). [4, с. 28–93]. В этом произведении была воссоздана хроника эвакуации из Одессы и подробно описано поведение пассажиров: ропот из-за некачественной еды на корабле, воспоминания о посещении лучших ресторанов Москвы, суждения о политике, образе жизни турок. Часть этих диалогов Толстой воспроизвел по своим днев-

никовым записям и включил в текст повести. Спустя еще десять лет писатель вновь использовал этот материал при работе над сценами прибытия русского корабля в Константинополь в первой главе второго тома «Петра Первого», а также в четвертой главе при описании событий 1700 г., когда спустя почти год ожидания измученные жарой, непривычной пищей русские послы смогли добиться заключения мира с Османской империей.

В дневнике Толстого 1919 г. сохранились заметки с описанием вида на город с палубы корабля:

> «Константинополь. Вышел из трюма, раннее утро, из тумана четыре минарета и купол Софии. Древние стены у воды. Квадратная башня на мысу... Мечеть Сулеймана. Затем из тумана, тронутые розоватым солнцем, начали выступать прямоугольники домов Перы» [7, с. 405].

Также внимательно рассматривали город матросы на русском корабле в романе «Петр Первый». Другую дневниковую запись: «Мрачный, кровавый закат над Мраморным морем... Огоньки на островах» [7, с. 406] можно соотнести с описанием заката, который наблюдали герои романа: «Разлился далекий, будто за тридевять земель, золотой закат. Быстро багровея, угасал, окрасил кровью воды Босфора» [9, с. 393].

В первой главе второго тома романа рассказывается о Памбурге, который по прибытии в Константинополь направился с визитом к посланникам европейских государств. Источником для Толстого стали сведения из книги С. М. Соловьева:

> «Первым делом посланников было отправить капитана Памбурга с поздравлением к французскому, английскому и голландскому послам; француз и голландец приняли Памбурга любовно и за поздравление благодарили; англичанин же к себе не пустил, выслал на крыльцо человека и велел сказать, что видеться ему с Памбургом не для чего и сел он теперь за стол обедать» [6, с. 1232].

Книга Соловьева «История России с древнейших времен» использовалась Толстым при работе над романом так же активно, как и труд Устрялова [1, с. 326–339], экземпляры с многочисленными подчеркиваниями Толстого сохранились в библиотеке писателя (ГЛМ КП 53293/1554).

Взяв за основу исторический источник, Толстой наполнил его красочными деталями: внешность слуги, который встретил Паткуля на крыльце английского посланника и не пустил в дом, резкая реакция капитана:

> «Вышел огненнобородый лакей в сажень ростом. Придерживая дверь, спросил, что нужно? Памбург, загоревшись глазами, сказал, кто они и зачем. Лакей захлопнул дверь и не слишком скоро вернулся, хотя московиты ждали на улице, — проговорил насмешливо:

— Посол сел за стол обедать и велел сказать, что с капитаном Памбургом видеться ему незачем.

— Так ты скажи послу, чтобы он костью подавился! — крикнул Памбург. Бешено вскочил на коня и погнал по плоским кирпичным лестницам, мимо уличных торговцев, голых ребятишек и собак, вниз на Галату, где еще давеча видел в шашлычных и кофейных и у дверей публичных домов несколько своих давних приятелей.

Здесь Памбург с офицерами напились греческим вином дузиком до изумления, шумели и вызывали драться английских моряков. Сюда пришли его приятели — штурмана дальнего плаванья, знаменитые корсары, скрывавшиеся в трущобах Галаты, всякие непонятные люди. Их всех Памбург позвал пировать на “Крепость”» [9, с. 395].

Атмосфера улиц Галаты — это личные впечатления Толстого об этой части города, которые он описал в «Похождениях Невзорова, или Ибикус».

В повести и романе есть текстуальные пересечения в соответствующих фрагментах. Не случайно Паткуль для визита к европейским послам едет в Перу, район Константинополя на северном берегу бухты Золотой Рог, а получив отказ у английского посла, отправляется на улицы Галаты. В повести «Похождения Невзорова, или Ибикус», описывая Константинополь 1919-го г., Толстой четко разграничил эти части города:

«На Перу блестят сотни витрин, развеваются над посольствами иноземные флаги <...>. У подножия Перу — этой международной части города между мостом через Золотой Рог и пароходными пристанями — начинается Галата — узкие, грязные портовые кварталы. Это — подол Перу, куда стекает вся грязь его, куда стремительно сбегает всякий, кому там, наверху, не повезло» [8, с. 557–558].

Упоминание шашлычных, греческого вина, драчливых английских моряков в романе соответствует тому, как представлена Галата в «Похождениях Невзорова, или Ибикус»:

«Не было моряка в пяти частях света, который бы в свое время, под руку с товарищами, горланя и спотыкаясь, не шатался здесь мимо соблазнительных окон и заманчивых дверей. Круглые сутки валил шумный и беспечный народ по этой улице, топотали копытами ослики, кричали продавцы сладостей, женские руки стучали изнутри в стекла <...> визжали проститутки, чад стоял от шашлыков, табака и сладостей. <...> Здесь же происходили главные бои между моряками разных флотов. В довоенное время обычно верх брали русские матросы, — они ходили стенкой, дружно, крушили чугунными кулаками турецкие, французские, итальянские скулы, и даже англичане, хорошие драться в одиночку, рыча и выплевывая

зубы, очищали веселые дома, уступали русским красоток за окнами» [8, с. 561–562].

При описании Константинополя периода 1699 г. в романе (вероятно, чтобы избежать анахронизма) Толстой ограничился только кратким перечислением основных примет Галаты, которые увидел сам в 1919 г. Но есть одна деталь, которую Толстой повторял в каждом произведении, связанном с Константинополем — это яркие «аттические» звезды, «путеводители Одиссея» и аргонавтов. На них смотрит русский поэт-эмигрант Санди в рассказе «На острове Халки» (1922), они упомянуты в повести «Похождения Невзорова, или Ибикус», и, наконец, в романе «Петр Первый» под «аттическими звездами» происходит пир капитана Памбурга на корабле «Крепость».

Как подчеркнул Коган в приведенном выше отрывке, Толстому было важно увидеть героев и события вплоть до мельчайших деталей. Мемуарист также вспомнил случай, как писатель не мог разглядеть на гравюре пуговицы кафтана Петра I: гладкие они или с тиснением? Толстой признался Когану, что по этой причине потерял образ Петра и не может продолжать работу. Только на следующий день он доехал до Эрмитажа и попросил показать ему личные вещи императора: «Пуговицы были гладкие, — засмеялся Алексей Николаевич, — за это познание я заплатил бессонной ночью и добрый час чихал от проклятого нафталина. Но зато я снова вижу Петра» [4, с. 209].

Изучение круга источников, которыми пользовался Толстой при написании «Петра Первого», создание комментария к упомянутым в тексте событиям позволяют исследователям прикоснуться к творческой лаборатории писателя, проследить замысел автора, определить источники вдохновения, как это удалось сделать некоторым современникам.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Акимова А. С.* «История России с древнейших времен» С. М. Соловьева как исторический источник романа А. Н. Толстого «Петр Первый» // Алексей Толстой: диалоги со временем. Вып. 4. М.: ИМЛИ РАН, 2024. С. 234–247.

2. *Акимова А. С.* Записные книжки А. Н. Толстого: от документа к тексту романа «Петр Первый» // Studia Litterarum. 2025. Т. 10. № 2. С. 326–339.

3. *Алпатов А. В.* Алексей Толстой — мастер исторического романа. М.: Советский писатель, 1958. 356 с.

4. *Беликова Е. А.* Повесть А. Н. Толстого «Похождения Невзорова, или Ибикус» в контексте биографии и творчества писателя: дисс. кандидата филологических наук: 5. 9. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2025. 238 с.

5. Воспоминания об А. Н. Толстом. Сборник. М.: Советский писатель, 1982. 496 с.

6. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен: в 6 кн. Кн. 3. СПб.: Товарищество «Общественная Польза», 1911. 1580 с.

7. *Толстой А. Н.* Материалы и исследования. М.: Наука, 1985. 528 с.

8. *Толстой А. Н.* Похождения Невзорова, или Ибикус // Толстой А. Н. Собр. соч.: в 10 т. М.: Художественная литература, 1981. Т. 3. С. 449–574.

9. *Толстой А. Н.* Петр Первый // Толстой А. Н. Собр. соч.: в 10 т. М.: Художественная литература, 1984. Т. 7. 783 с.

10. *Устрялов Н. Г.* История царствования Петра Великого: в 6 кн. СПб.: Тип. II-го Отд- ния Собств. Его Имп. Вел. Канцелярии, 1858–1863. Т. 3. 662 с.

REFERENCES

1. Akimova, A. S. *"Istoriia Rossii s drevneishikh vremen" S. M. Solov'eva kak istoricheskii istochnik romana A. N. Tolstogo "Petr Pervyi"* [S. M. Solovyov's "History of Russia Since Ancient Times" as a Historical Source of A. N. Tolstoy's Novel "Peter the Great"]. In: Aleksei Tolstoi: dialogi so vremenem. Vypusk 4 [Alexey Tolstoy: Dialogues with Time. Issue 4]. Ex. ed. Galina N. Vorontsova, comp. Anna S. Akimova. Moscow, IWL RAS Publ., 2024, pp. 234–247. (In Russian).

2. Akimova, A. S. *Zapisnye knizhki A. N. Tolstogo: ot dokumenta k tekstu romana «Petr Pervyi»* [A. N. Tolstoy's Notebooks: From the Document to the Text of the Novel "Peter the Great"]. Studia Litterarum, 2025, vol. 10, no. 2, pp. 326–339. (In Russian).

3. Alpatov, A. V. *Aleksey Tolstoy — master istoricheskogo romana* [Alexei Tolstoy is a Master of the Historical Novel]. Moscow, Sovetskiy pisatel' Publ., 1958. 356 p. (In Russian).

4. Belikova, E. A. *Povest' A. N. Tolstogo "Pokhozhdeniia Nevzorova, ili Ibikus" v kontekste biografii i tvorchestva pisatelia* [A. N. Tolstoy's novel "The Adventures of Nevzorov, or Ibicus" in the context of the writer's biography and work]: [cand. sci. thesis]. Moscow, IWL RAS, 2025. 238 p. (In Russian).

5. Vospominaniia ob A. N. Tolstom. Sbornik [Memories of Tolstoy. Collection]. Moscow, Sovetskii Pisatel' Publ, 1982. 496 p. (In Russian).

6. Solovyov, S. M. *Istoriia Rossii s drevneishikh vremen* [History of Russia Since Ancient Times]. In: *Solovyov, S. M. Sochineniya v 6 knigah*, vol. 3. Saint Petersburg, Tovarishchestvo "Obshchestvennaia Pol'za", 1911. 1580 p. (In Russian).

7. Tolstoy, A. N. *Materialy i issledovaniia* [A. N. Tolstoy. Materials and researches]. Moscow, Nauka Publ, 1985. 528 pp. (In Russian).

8. Tolstoy, A. N. *Pokhozhdeniia Nevzorova, ili Ibikus* [The Adventures of Nevzorov, or Ibicus]. In: Tolstoy, A. N. *Sochineniya v 10 tomah,* vol. 3. Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1981, pp. 449–574. (In Russian).

9. Tolstoy, A. N. *Petr Pervyi* [Peter the Great]. In: *Tolstoy, A. N. Sochineniya v 10 tomah,* vol. 7. Moscow, Khudozhestvennaia literatura, 1984. 783 p. (In Russian).

10. Ustrialov, N. G. *Istoriia tsarstvovaniia Petra Velikogo* [The history of the reign of Peter the Great]. In: *Ustrialov, N. G. Sochineniya v 6 knigah*, vol. 3. Saint Petersburg, Tipografiia II-go Otdeleniia Sobstvennogo Ego Imperatorskogo Velichestva Kantseliarii, 1858. 662 p. (In Russian).

УДК: 82.161.1 + 82.95
DOI: 10.25991/y1759-5536-8668-b

М. А. Бурая, И. С. Богданов*

ВЕНЕЦИАНСКИЙ ЦИКЛ Л. ЛОСЕВА В ПОЭЗИИ И КРИТИКЕ: ДИАЛОГИ С И. БРОДСКИМ**

Аннотация: *В статье исследуется динамика поэтического процесса в развитии нетрадиционного циклического единства — венецианского текста, реализованного стихотворениями О. Мандельштама, И. Бродского и Л. Лосева. Также определены связи между критическими наблюдениями о творчестве И. Бродского Л. Лосева с лирическим наследием последнего. Проведен анализ основных ключевых концептуальных идей, общих для всех трех поэтов и организующих особую целостность венецианского текста. На фоне исследованной традиции отмечено также своеобразие венецианского текста Л. Лосева.*

Abstract*: The article explores the dynamics of the poetic process in the development of an unconventional cyclic unity — the Venetian text realized by the poems of O. Mandelshtam, I. Brodskij and L. Losev. Mandelshtam, I. Brodskij and L. Losev. The links between the critical observations about I. Brodsky's work by L. Losev and the lyrical heritage of the latter are also determined. The main key conceptual ideas common to all three poets and organizing the special integrity of the Venetian text are analyzed.*

*Бурая Мария Анатольевна — кандидат филологических наук; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; m_buraya@mail.ru

Buraia Maria Anatolievna — PhD in Philology, Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky, Saint-Petersburg; m_buraya@mail.ru

Богданов Иван Сергеевич — аспирант 2 курса РГПУ им. А. И. Герцена; РГПУ им. А. И. Герцена, Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, Санкт-Петербург; ivan-bogdanov-97@mail.ru

Bogdanov Ivan Sergeevich — 2nd-year postgraduate student at the A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, ivan-bogdanov-97@mail.ru; A. I. Herzen Russian State Pedagogical University, Russian Christian Humanitarian Academy named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka River Embankment, Saint Petersburg, 191023; ivan-bogdanov-97@mail.ru

**Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00636, https://rscf.ru/project/24-18-00636/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation No. 24-18-00636, https://rscf.ru/project/24-18-00636/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky, 15, Fontanka Embankment, Saint Petersburg, 191023, Russian Federation.

Against the background of the studied tradition the originality of L. Losev's Venetian text is also noted.

Ключевые слова: *венецианский текст, нетрадиционный цикл, традиции и новаторство в поэзии.*

Keywords: *Venetian text, non-traditional cycle, tradition and innovation in poetry.*

Традиционно в литературоведении принято говорить о влиятельной роли Л. Лосева как критика и исследователя по отношению к лирическому творчеству И. Бродского [3], однако гораздо реже ставится вопрос о связи сделанных наблюдений с собственным творчеством Лосева и возможных содержательных и поэтологических со- и противопоставлений между двумя творческими мирами. Такая постановка вопроса кажется обоснованной и справедливой, учитывая наличие в наследии обоих поэтов как минимум двух типологических циклических единств — рождественского и венецианского. Последний, как известно, был предметом пристального внимания Лосева как в литературном-критическом творчестве (разбор пяти венецианских стихотворений Бродского), так и в поэтическом (автор трех стихотворений о Венеции). Представляется интересным проанализировать одно из данных произведений Лосева о Венеции в рамках возможного диалога с теми особенностями, которые были выделены Лосевым как критиком при разборе венецианского текста Бродского.

Стихотворение Лосева «Венеция» 1983 г. может восприниматься читателем и исследователем как контрастно соотнесенное с созданными годом ранее «Венецианскими строфами» Бродского. Поддерживается такой контраст прежде всего позицией абсолютного начала произведения Лосева, где название и первый стих, занимающий позицию автономного микротекста, также вступают в особые семантические отношения. Венеция — название, которое принципиально отсутствует у Бродского (предпочитающего для этого выбирать или перифразы, или метонимически-описательные выражения), являющееся номинативным, соотносящим весь последующий текст с денотатом, настраивающий читателя на горизонт определенных и вполне конкретных ожиданий, основанных в том числе и на традиции венецианского текста в русской литературе. Наиболее емко и точно особенности этой традиции сформулировала Т. В. Цивьян в работе «“Золотая голубятня у воды”: Венеция Ахматовой на фоне других русских Венеций»: «Как любой символ, каждый город отпечатывался в виде минимального набора признаков; так возникали сигнатуры города <...>, которые затем тиражировались в бесчисленных текстах» [7, с. 40].

Однако первым стих Лосева, который функционально можно соотнести с подзаголовком или эпиграфом, нарушает эти потенциальные ожидания и выступает своего рода пуантом, завязывающим лирический сюжет: «не Красная площадь» [2, с. 77]. Такая своего рода апофатическая дефиниция хронотопа, анти-экфрасис, определяет всю дальнейшую логику развития и реализации стихотворения на различных художественных уровнях. Это же соотнесение двух стихов задает и контрастное различие с венецианским текстом Брод-

ского: как отмечал сам Лосев, одним из признаков аутентичности данного цикла стихотворений является типологическое сходство между Венецией и Петербургом [3]. Лосев же выбирает неожиданное сопоставление Венеции с Москвой от противного, которое оказывается структурирующим принципом всего стихотворения. Очевидно, что, продолжая принцип типологического сходства, выделенный для венецианского текста Бродского, Лосев заменяет Петербург на Москву, которая становится не менее значимой в стихотворении с названием «Венеция», создавая знаменитую по циклу Бродского двоичность: один топос проглядывает сквозь другой.

Однако для Лосева не менее важным оказывается и акцентированное противопоставление, которое продолжает развиваться во всем стихотворении. Интересным представляется при этом отсутствие в последующем тексте прямых номинаций Венеции при наличии множества перифратических и характеризующих деталей. Прямая номинация Москвы появляется лишь однажды, тогда как преобладают хронотопические обозначения местоименного или перифрастического типа: «вот где», «здесь», «там», «на берегах иных» [2, с. 77] и т. п. Выделяется в этом ряду определение Венеции как рая, возникающее в первой строфе в рамках продолжающей развитие маркированной антитезы: «вот где венеды возвели свой рай» — «а дома усидевшие славяне» [Там же]. Достаточно традиционное противопоставление венедов как представителей прагматичной Европы недальновидным славянам, тем не менее, осложняется в момент единственной непосредственной номинации Москвы, что позволяет говорить о значимости данного фрагмента текста. Очевидно, что подобно Бродскому в осознании европейской и русской культур и ментальностей, Лосев далек от слишком однозначных антитез, рассматривая категории своего и чужого в призме прежде всего эстетической.

Так, ведущим событием в развитии лирического сюжета, своего рода медиатором между двумя топосами оказывается появление героя — архитектора Аристотеля Фьораванти, который выделяется среди предшествующих обобщенных номинаций людей: «венеды», «славяне», «торгаш», «вор» [2, с. 77]. Уже первая характеристика его как хитрого грека предполагает отнесенность и близость обоим пространствам, как и его участие в созидающей деятельности творца. Последнее, тем не менее, вызывает вопрос у воспринимающего сознания — и данный фрагмент текста можно считать началом сложного внутреннего диалога между лирическим субъектом и его своеобразным ролевым двойником. Последняя особенность, как известная, характерна и для поэтического творчества Бродского.

С одной стороны, Лосев, как и Бродский, в создании венецианского стихотворения погружен в глубокий контекст русской поэтической традиции. Так, в частности, в связи с образом Фьораванти возникает пушкинский вопрос о возможности продажи творческого дара: «но был в Москву заманен длинной сотней» [2, с. 77]. Однако одновременно актуализируется и другой контекст, вполне вероятно, мотивированный Бродским, для которого твор-

ческое присутствие Мандельштама было крайне значимым. В намеченной логике сопоставления Венеции с Москвой Лосев логично выбирает иные, чем Бродский, контексты у поэта-предшественника: одно из стихотворений Мандельштама, составляющее условный цветаевский цикл «В разноголосице девического хора». Связь с данным стихотворением у Лосева на эксплицитном уровне проявляется позднее, в предпоследней строфе, где впервые отсутствуют мотивы отрицательного сопоставления и представлено поэтическое описание райского хронотопа Венеции.

Стоит заметить, что Лосев усложняет субъектный уровень стихотворения, создавая двухчастную композицию стихотворения, переход между которыми эксплицитно обозначен многоточием в начале шестой строфы. Во второй части у лирического субъекта появляется другой ролевой двойник — Флориани, которому и приписаны возникающие в первой части вопросы по поводу выбора Фьораванти. Очевидно, что поэт обыгрывает фонетическую близость, задающую своего рода анаграмму фамилий Флориани и Фьораванти, схожая семантика которых обыгрывалась Мандельштамом в связи с фамилией Цветаевой и Флоренцией. Однако между двумя ролевыми героями возникает и возможное противопоставление, если учесть, что в качестве исторического прототипа у Лосева выступает Марчелло Флориани, знаменитый военный, чей характер деятельности является скорее разрушительным, чем созидательным.

Соответственно, основная модель лирического сюжета стихотворения представляет собой очень значимую как для Мандельштама, так и для Бродского идею постижения чужого, Лосевым переадресованную ролевому двойнику лирического субъекта — Марчелло Флориани. При этом по отношению к самому воспринимающему сознанию хронотоп присутствия героя-Флориани остается также определяемым как пространство скорее чужое, что усложняет систему точек зрения: «так размышляя в местностях иных». Данный стих служит началом условной второй части, изображая остраненное пространство, принадлежащее герою и адресующее именно ему ряд вопросов-размышлений первой части. Характерным оказывается и временной сдвиг действий: для Фьораванти все они отнесены к прошлому завершенному («строил», «был заманен», «смастырил» [2, с. 77]), тогда как Флориани представлен в настоящем вневременном («размышляя, потягивает» [Там же]). Вероятно, что рефлексия в постижении своего-чужого не может стать актом законченным, предполагая длительность и повторяемость, которые, в свою очередь обусловлены характером вопросов, интересующих героя. Так, прежде всего его занимает стремление понять чужие мотивации тех или иных поступков, а главное — чужое мышление: «какая их одолевает дума?» [2, с. 77]. Последнее относится в равной степени как к Фьораванти, так и к потенциальным современникам-москвичам, продолжающим во время Флориани посещать Красную площадь.

Именно после развертывания в тексте несобственно-прямой речи предполагаемого ролевого двойника в стихотворение вводится описание Венеции, до сих пор отсутствующее (так, о создании собора Святого Марка утверждается

в фиксации действия во второй строфе) и лишенное негативных коннотаций. Интересно, что именно в этот момент происходит строфическая замена: трехстишия вместо четверостиший. Выбор такой замены может быть обусловлен стремлением актуализировать на всех уровнях переход от одного пространства к другому: так, не являясь терциной, трехстишие тем не менее вызывает ассоциации с ключевым текстом итальянской культуры — «Божественной комедией» Данте.

Характерно, что предпоследняя строфа-описание не содержит прямых номинаций чужого пространства, создавая скорее символический образ райского топоса, обозначенного местоименно-обобщенным «здесь». Несмотря на реалию, предполагающую близость к морю, происходит очередное наложение двух топосов — Москвы и Венеции, чему способствует в том числе и уже упоминаемая отсылка к стихотворению Мандельштама «В разноголосице девического хора», создаваемая мотивом дивного ощущения: «не диво ль дивное, что вертоград нам снится» [5, с. 295] — «здесь дивно то, что площадь — край земли» [2, с. 77]. Очевидно, что и в качестве описания Венеции пространство имеет скорее характер символического рая, «края земли», обетованного места, воспринимаемого в данном случае в равной мере как ролевым двойником, так и самим лирическим субъектом. В некотором роде через этот ряд мотивов входит в диалог поэтов и адресат стихотворения Мандельштама М. И. Цветаева, что было отмечено в работе Н. П. Комоловой «Италия в русской культуре поэтов Серебряного века», констатирующей: «Эта метафора Мандельштама отзовется затем в стихотворении М. Цветаевой “Бессонница (4)”, датированном 19 июля 1916 г., как воспоминание об утраченном чувстве» [1, с. 228]. Стоит отметить, что достоинства символического топоса, репрезентирующего итальянский текст, составляют те качества (широта и свобода для взгляда, перспектива и свобода, равномасштабность стихии), которые может оценить именно человек творящий, — идея важная как для Лосева, так и для Бродского.

Последнее трехстишие возвращает к преобладающей интонации стихотворения, воплощая речь (как прямую, в реплике к официанту, так и внутреннюю, своеобразное размышление) героя-Флориани, который, однако, в качестве ролевого двойника все более сливается с лирическим субъектом. Практически воспроизводя драматическую сценку нахождения героя в кафе, Лосев, с одной стороны, реализует то свойство представления Венеции, которое было им отмечено по отношению к произведениям Бродского, а именно — кинематографичность. С другой стороны, последняя строфа также продолжает ситуацию двойственного восприятия топоса. В данном случае показательным оказывается маркированное обозначение валюты, которой должен расплатиться Флориани с официантом. Стоит заметить, что мотив материального проходит через все стихотворение, участвуя в оппозиции своего и чужого как характеристика прежде всего последнего: «торгаш», «вор», «заманен длинной сотней» [2, с. 77] и др. Очевидно, что предполагаемая валюта — лира, используемая большим номиналом («легковесные нули» [Там же]) и имеющая соответственное назва-

ние («с поэтическим названьем» [Там же]). Таким образом, можно говорить о продолжающемся соотнесении мотивов творческого и материального. Однако Лосев усложняет перифраз на другом уровне художественного текста, вводя в строфу рифму «рули/нули», заставляющую ассоциативно думать о рублях — валюте, характеризующей московского пространство. Впрочем, возможно и иное прочтение последней строфы в контексте диалога своего и чужого: речь принадлежит уже не Флориани, а самому лирическому субъекту, который воспринимает иную для себя валюту остраненно, а потому использует перифраз, противопоставляя легковесные нули поэтических лир привычному ему рублю.

Таким образом, можно сказать о том, что опыт литературно-критического восприятия венецианского текста Бродского для Лосева стал и своего рода творческой лабораторией в осмыслении собственного варианта репрезентации этого топоса в поэтическом творчестве. Диалог между двумя авторскими индивидуальностями строится на притяжениях и отталкиваниях, реализуясь в художественной практике как в сходствах, так и в отличиях. Для обоих поэтов важной оказывается отмеченная Н. Е. Меднис «ценность для русского сознания, в системе которого ось Петербург — Венеция создает определенную устойчивость и сбалансированность начал» [6, с. 5]. При значимой разнице в восприятии Венеции и выборе иного русского двойника данного топоса, Лосев, тем не менее, продолжает ключевую для Бродского (и шире — для русского литературного процесса) идею сложного и диалогического взаимодействия своего и чужого пространства и мышления. Важным оказывается стремление понять иное сознание, а примиряющим и своего рода единым становится пространство культуры, то, что дает «дивное» ощущение, связанное с чудом творческого взгляда, креативного преображения и воплощения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Комолова Н. П.* Италия в русской культуре Серебряного века: Времена и судьбы. М.: Наука, 2005. 470 с.

2. *Лосев Л.* Стихотворения из четырех книг. СПб.: Пушкинский фонд, 1999. 184 с.

3. *Лосев Л. В.* Реальность зазеркалья: Венеция Иосифа Бродского // Лосев Л. В. Солженицын и Бродский как соседи. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. С. 522–546.

4. *Лосев Л. В.* Родина и чужбина у Бродского // Лосев Л. В. Солженицын и Бродский как соседи. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. С. 497–522.

5. *Мандельштам О. Э.* Полное собрание сочинений и писем: в 3 томах. Том 1. М.: Прогресс-Плеяда, 2009. 808 с.

6. *Меднис Н. Е.* Венеция в русской литературе. Новосибирск, 1999.

7. *Цивьян Т. В.* Семиотические путешествия. СПб., 2001. С. 40–50.

REFERENCES

1. Komolova, N. P. *Italiia v russkoi kul'ture Serebrianogo veka: Vremena i sud'by* [Italy in the Russian Culture of the Silver Age: Times and Fates]. Moscow, Nauka Publ., 2005. 470 p. (In Russian).

2. Losev, L. *Stikhotvoreniia iz chetyryokh knig* [Poems from Four Books]. Saint Petersburg, Pushkinskii fond Publ., 1999. 184 p. (In Russian).

3. Losev, L. V. Real'nost' zazerkal'ia: Venetsiia Iosifa Brodskogo [The Reality of the Looking-Glass World: Joseph Brodsky's Venice]. In: Losev, L. V. *Solzhenitsyn i Brodskii kak sosedi* [Solzhenitsyn and Brodsky as Neighbors]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ., 2010, pp. 522–546. (In Russian).

4. Losev, L. V. Rodina i chuzhbina u Brodskogo [Homeland and Foreign Land in Brodsky's Work]. In: Losev, L. V. *Solzhenitsyn i Brodskii kak sosedi* [Solzhenitsyn and Brodsky as Neighbors]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ., 2010, pp. 497–522. (In Russian).

5. Mandel'shtam, O. E. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v 3 tomakh* [Complete Collection of Works and Letters in 3 Volumes]. Vol. 1. Moscow, Progress-Pleiada Publ., 2009. 808 p. (In Russian).

6. Mednis, N. E. *Venetsiia v russkoi literature* [Venice in Russian Literature]. Novosibirsk, 1999. (In Russian).

7. Tsiv'ian, T. V. *Semioticheskie puteshestviia* [Semiotic Journeys]. In: Tsiv'ian, T. V. *Semioticheskie puteshestviia* [Semiotic Journeys]. Saint Petersburg, 2001, pp. 40–50. (In Russian).

УДК: 341.234
DOI: 10.25991/b5511-4857-0850-v

И. С. Богданов, А. В. Платонова*

ГНОСТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В РОМАНАХ В. СОРОКИНА: КРИТИКА И ОСМЫСЛЕНИЕ**

Аннотация: *В рамках разнонаправленных критических проекций на примере романов Владимира Сорокина «Тридцатая любовь Марины» и «Роман» прослежены мотивы гностических учений и в ходе анализа текстов высказано предположение, что при создании собственных произведений современный прозаик явно ориентировался на гностическое философское знание, помещал своих героев в пространство известных философических систем. Показано, как критическое переосмысление устойчивых философем получило трансформацию в образной системе романов современного писателя.*

Abstract: *Within the framework of multidirectional critical projections, using the example of Vladimir Sorokin's novels "Marina's Thirtieth Love" and "Roman", the motives of Gnostic teachings are traced and, during the analysis of the texts, it is suggested that when creating his own works, the modern novelist clearly focused on gnostic philosophical knowledge, placed his characters in the space of well-known philosophical systems. It is shown how the critical reinterpretation of stable philosophemes has been transformed in the imaginative system of novels by a modern writer.*

Ключевые слова: *В. Сорокин, романы «Роман» и «Тридцатая любовь Марины», гностицизм, система образов и мотивов.*

---

* Богданов Иван Сергеевич — аспирант 2 курса Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, *Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского*; ivan_bogdanov_97@mail.ru

Bogdanov van Sergeevich — postgraduate student at the Herzen State Pedagogical University of Russia, the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky; ivan_bogdanov_97@mail.ru

Платонова Анастасия Викторовна — выпускница русского отделения филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, специалитет; aplao92–04@list.ru

Platonova Anastasia Viktorovna — graduate of the Russian Department of the Faculty of Philology at St. Petersburg State University, specializing in philology; aplao92–04@list.ru

** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–18–00636, https://rscf.ru/project/24–18–00636/; Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского.

The study was funded by the Russian Science Foundation grant No. 24–18–00636, https://rscf.ru/project/24–18–00636/; the Russian Christian Academy for the Humanities named after Fyodor Dostoevsky.

Keywords: *V. Sorokin, novels "Roman" and "Marina's Thirtieth Love", gnosticism, a system of images and motifs.*

Начало творческого пути Владимира Сорокина относится к 1980-м годам, когда общество захлестнула новая (в сравнении с античностью и Серебряным веком) «мода на гностицизм», которая явилась частью моды на всевозможные «эзотерические» учения — от теософии и антропософии до сайентологии и нейро-лингвистического программирования.

Некоторые исследователи отмечают влияние философии Вл. Соловьева на творчество писателя-постмодерниста Сорокина:

> «В романе "Лед" Сорокин предпринимает "нескромную деконструкцию" так много говорящей русской душе философии Вл. Соловьева, вводя ее в архитепическую канву *эсхатологических опасений* и *отчаяний* <...> В своем романе Сорокин цитатно воспроизводит основные положения статьи Соловьева "Смысл любви"» [4].

«Эсхатологические опасения» и «отчаяние», как и «темные бездны», являются основной антиномией гностицизма, ибо ведущим настроением этого учения является чувство экзистенциальной разорванности человека, страх, тоска и отчаяние. Следует отметить, что, несмотря на разнообразие сюжетов и мотивов, через все творчество Сорокина проходит сквозной и главный для писателя мотив — отрицание человеческого тела. В его текстах телесная плоть уничтожается физически и духовно. Для Сорокина тело — «это ГУЛАГ человечества», а человек — «душонка, обремененная трупом», и писатель пытается освободить душу от тела «самыми изобретательными и омерзительными способами» [2, с. 404]. Эта основная идея ненависти плоти напоминает одно из основообразующих положений гностицизма — практику аскетизма, или отрицание человеческого тела, ибо, согласно гностикам, тело — темница духа, и основное учение гностиков — учение о спасении души путем умерщвления плоти.

Романы Владимира Сорокина «Роман» и «Тридцатая любовь Марины» неоднократно выступали предметом исследования многих литературоведов (см.: [2; 3; 6; 7; 10 и др.]). В них, как в целом в прозе Сорокина, основным приемом принято считать «неожиданный слом повествования» [9, с. 28]. Сам термин «"слом повествования" не зафиксирован ни в одном терминологическом словаре, что вызывает определенные неудобства в отсутствии четкого понятийного аппарата», но,

> «...называя этот прием по-разному (слом, прорыв, перевертыш), исследователи сходятся в том, что "слом" является основным приемом, на котором строится проза Сорокина, что возникает он в тексте немотивированно, неожиданно и *извне* взрывает сорокинский дискурс»: «Таким

образом, в “Романе” при помощи “слома” Сорокиным разоблачается способ господства классического письма, суть которого сводится к идентификации ощущений, редукции индивидуального ощущения к архаической системе чувствования, к неразличению между ощущением и текстом. Это неразличение исключает письмо как акт. А “Тридцатая любовь Марины”, наоборот, является блестящей манифестацией такой редукции» [8].

В этих двух романах представлены две основные писательские стратегии Сорокина: «борьба с классическим письмом» и «детекстуализация языкового пространства» [8]. Сам Сорокин говорил о подобных языковых экспериментах, которые волновали его в середине 1980-х годов: столкнуть между собой два стиля, чтобы они, «как два чудовища», пожрали друг друга и при этом выделилась энергия аннигиляции и очищения языка.

Наряду с «лингвистической» интерпретацией «Тридцатой любви Марины» и «Романа» существует и другая. Она обусловлена гипотезой, что в основе сорокинской поэтики лежит ритуал.

> «Владимир Сорокин, — пишет М. Липовецкий, — выявляет имплицитный мифологизм дискурса, делает его “сюжетно и наглядно зримым”, переводя скрытые механизмы, формирующие текст, в непосредственное изображение ритуальных акций» [7, с. 262].

Согласно этой гипотезе, текст подчинен законам мифа, поэтому «слом» повествования является не внешним приемом «взрывания» дискурса, а логичной кульминацией, внутренним пределом, который знаменует собой окончательный переход в мифологическую реальность, и смысл его, согласно гностической концепции, заключается в исцелении, спасении души. «Слом» выступает как некий Рубикон, который необходимо преодолеть во имя освобождения души от тела. Сорокин трансформирует имплицитный механизм дискурса в ритуальное действие, совершаемое с телом или над телом. Процесс деконструкции дискурса может быть понятен как совершение ритуальных действий, направленных на преодоление моральных или социальных законов для трансцендентного выхода за пределы тела и сознания. Чтобы преступить пределы оболочки тела, нужно пройти через ряд метаморфоз (физической распущенности, агрессии, «словесного блуда») и совершить определенное количество ритуальных обрядов.

Согласно этой точке зрения, в мифологическом миромоделировании романов «Тридцатая любовь Марины» и «Роман» можно обнаружить черты гностического мифа о падшей Софии. Миф о Софии неразрывно связан с представлением о гносисе как о высшем, откровенном знании, которое просвещает заблудшую душу, о спасении души и всех «знающих».

Для начала обратимся к роману «Тридцатая любовь Марины». В этом романе можно наметить некоторую близость с гностическим мифом о Со-

фии* — мысли Бога, который описан в «Трактате о душе» и создателем которого считается Симон Маг. Миф сводится к следующему: душа утратила свою целостность и превратилась в шлюху. Вначале она наслаждается своей причастностью к низшему миру и с радостью отдается каждому, кто пожелает владеть ею. Однако постепенно удовольствие сменяется мукой. Терзаемая стыдом и раскаянием, она впервые вспоминает о высшем мире, догадывается, что заслуживает большего и место ее не здесь. Она обращается «неизвестно к кому» с просьбой спасти ее и начинает томительно ждать спасителя, мучаясь сомнениями и боясь не узнать его. Она мечется, подготавливая брачное ложе. И когда приходит спаситель, в ней возникает воспоминание о свете, который покинул ее, и она таинственным образом узнает спасителя. Соединившись вместе, они становятся одной плотью, таким образом, мужское и женское начала превращаются в единую сущность — андрогин, восстанавливая былую целостность, присущую Барбело (Высшему Богу) (изложение мифа дается по: [1]. Таким образом душа вызволяется из плена и воскресает из мертвых.

Центральное место в романе Сорокина занимает судьба главной героини — Марины, которая превращается «из бляди в работницу, станочницу и передовика производства» [8]. В ходе анализа романа оказывается, что образ Марины соотносится с образом Софии. Для удобства сопоставления образов Марины и Софии выделим основные положения гностического мифа: 1) период распущенности (София превращается в шлюху); 2) воспоминание о причастности к высшему миру; 3) ожидание спасителя, которое сопровождается мукой, стыдом, раскаянием; 4) появление Спасителя; 5) соединение Спасителя и Души.

В романе Марина ведет образ жизни гетеры. И доминанту повествования первой части романа составляют ее сексуальные отношения. Марина отдается Валентину, Мите, не сопротивляясь, не испытывая при этом никаких эмоций, так как у нее «никогда с мужчинами оргазма не было» [12, с. 16]. Мы узнаем о дефлорации Марины, о том, как она повторно предается физической любви в пионерлагере. И кульминацией выступают воспоминания о 29 сексуальных партнершах — «любовях» — Марины. Здесь уместно привести слова Богдановой:

> «Именно любовь физиологическая (и «rose», и «natural») составляет всю и единственную суть первой половины романа. Где бы (квартира, дача, магазин, ДК, лифт, лестничная площадка, ванна, улица, автобус, такси, лодка и т. д.), с кем бы (Валентин, Володя, Сашенька, Митя, продавщица в магазине, девушка в автобусе, Мария, юный девоподобный ученик, Нина, Клара, и т. д.), при каких бы обстоятельствах (день рождения, чтение дис-

* Гностическая София уникальна в силу своей двойственности. Она принадлежит высшему миру, причастна полноте и является одним из Эонов. Но в ней заложена внутренняя неудовлетворенность и «дерзость» (tolma), которая не дает ей покоя и влечет из высшего мира вниз. «Падение» Софии не является чисто деструктивным или негативным актом, оно происходит с неизбежностью, как сотворение мира.

сидентской литературы, прослушивание андеграундной музыки, свидание, выход в магазин, урок музыки, деловая встреча, случайная встреча и т. д.) ни оказывалась Марина, любой из эпизодов, составляющих первую часть романа, обязательно оканчивается одинаково — “потом все трахнемся”» [2, с. 417].

Итак, можно заключить, что главная героиня романа Сорокина ведет образ жизни, который характеризуется беспорядочными сексуальными связями, что можно сопоставить с распущенностью гностической Софии.

Марина осознает, что живет в страшном мире: «Да это место на Земле просто отдано дьяволу, как Иов!» [12, с. 117]. А по гностическому учению низший из миров, появившийся в результате трагедии в Абсолюте, — наш мир. Он создан по ошибке Неразумного Демиурга и является миром страха, боли и мрака. Героиня просит о помощи: «Марина плакала, молилась исступленно, но страшная жизнь текла своим чередом» [12, с. 118]. И у нее есть надежда, сокровенная греза, которая формируется в идею о спасении. Марина ждет ЕГО, спасителя: «ОН там, наверху, залитый лучами восходящего солнца, поднимает тяжелую руку и размашисто медленно крестится, знаменуя Первый День Свободы» [12, с. 119–120]. Образ Спасителя в романе синкретичен, не имеет конкретного воплощения, он важен в идейном смысле. Изначально предметом сокровенной грезы выступает Солженицын, который прилетает на «бело-голубой громаде Боинга» [12, с. 119] и привозит с собой «Солнце Свободы» [12, с. 120]. Его портрет висит на стене в Марининой квартире. Марина часто мечтала и представляла себе их знакомство, потому что «была уверена, что с НИМ все случится как надо» [12, с. 140], «ОН всегда оставался *тайным знанием*, скрытой возможностью настоящей любви, той самой, о которой мечтала Марина» [12, с. 140]. Следует отметить, что, согласно мифу о Софии, спасение обусловлено гносисом, который является знанием особого рода, передающимся половым путем. Образ Спасителя-Солженицына также выступает в одной из ключевых сцен романа: после ночи любви с Сашенькой Марине снится сон, в котором Марина выходит из морской пены, а девушки, встречающие ее на берегу с «дымящимся жертвенником» [12, с. 166], обращаются к ней «Афродита». Если вернуться к истокам гностического мифа, то, безусловно, София, которая является мыслью высшего бога («Отца, у которого нет имени» [1]) напоминает Афину, родившуюся из головы Зевса, и скорее всего образ Софии был заимствован из греческой мифологии [более подробно см.: 15]. Следовательно, проводится параллель между образом Марины и образом Софии. Марина во сне впервые видит себя «падшей» душой, видит Спасителя-Солженицина и вспоминает о высшем мире:

«— Россия... — прошептала Марина и вдруг поняла для себя что-то очень важное.

— НЕ ТА, НЕ ТА РОССИЯ!!! — продолжал суровый голос. — НЕБЕСНАЯ РОССИЯ!!!» [12, с. 169].

Противопоставление гностического высшего мира, где обитают Эоны-Огдоады (восьмого неба), с низшим миром, куда «пала» София, соотносится с противопоставлением земной и небесной России у Сорокина.

Сон Марины, являясь кульминационной точкой произведения, когда все элементы дискурса разгоняются до максимума, влечет за собой «подготовительный» к слому период, на протяжении которого скрытые внутренние механизмы, формирующие текст, переводятся в непосредственное изображение ритуальных акций. Дискурс произведения начинает разрушаться, следовательно, сознание Марины начинает трансформироваться.

Марина совершает три последовательных избиения. Сначала она избивает свою любовницу Сашеньку, затем Тони и музыканта альтернативной группы по имени Говно. Эти действия можно охарактеризовать как ритуальные, направленные на уничтожение человеческой плоти и маркирующие собой приближение Рубикона. Здесь необходимо пояснить, что гностики отвергали человеческое тело, считая его гробницей духа, божественной искры, которая оказалась выброшена в материальный мир. Эта практика реализовалась в двух направлениях: безнравственности ранних и аскетизме более поздних, приближенных к христианству гностиков. Учение ранних гностиков предполагает нравственное безразличие, которое заключается в отсутствии учения о добродетели и которое обусловлено антикосмической позицией, то есть «отрицанием любой ценности вещей в этом мире, а отсюда и человеческих деяний в этом мире» [5] и нравственным ограничениям в реальной жизни. Если проанализировать ритуальные обряды гностиков, то большинство их направлено на физическое истязание плоти. Участвующие в обрядах приводили себя в состояние бешенства, религиозного экстаза и, потеряв чувствительность к боли, наносили себе удары кинжалами или глиняными черепками, вскрывали себе вены на руках или прилюдно оскопляли себя (культ Аттиса, Митры, Исиды и т. д.) (см. подробнее: [14]). Условно действия Марины направлены на уничтожение человеческой плоти, она, чувствуя свою причастность к тайному знанию и высшему миру, испытывает отвращение ко всему материальному. Марина проходит через ряд метаморфоз: приступы внезапной агрессии сменяются мукой и раскаянием. Она осознает убогость своей жизни, ее неправильность: «А я что? Лучше, что ли? Такая же блядища из блядищ» [12, с. 174], «Тошно все... тошно... тошно» [12, с. 181], «Так вот и жизнь пробегает. А что осталось? Что? Блевотина» [12, с. 181]. Тема покаяния акцентируется совершением ритуальных действий, направленных на очищение. Ритуальной сакрализацией наделяются слезы и тошнота (на протяжении периода трансформации Марина неоднократно плачет: «Марина встала, вытерла рукавом зареванное лицо» [12, с. 175], «Она заплакала, уронив косматую голову на грудь» [12, с. 176], «Теплые слезы катились по щекам Марины» [12, с. 178], ее неоднократно тошнит). Слезы в гностическом учении непосредственно являются символом высшей степени очищения — катарсиса, а тошноту можно истолковать как очищение изнутри, постепенное выдавливание из себя человеческой сущности. Поэ-

тому можно сделать вывод о том, что слезы и слабость, возникающие после периодов агрессии, символизируют собой раскаяние, посредством которого и достигается очищение.

Дальше можно говорить о появлении в романе образа Спасителя. Марина выходит на работу, ей представляют новую ученицу Танечку и ее отца, нового секретаря парткома Сергея Румянцева, в котором Марина узнает ЕГО — Спасителя по сходству с фотографией Солженицына, висящей у нее дома: «У него были зеленовато-серые глаза, широкий слегка морщинистый лоб, маленький подбородок с упрямой ямочкой, улыбчивый рот и развал прядей, все тот же развал прядей...» [12, с. 214]. Образ Солженицына как образ спасителя разрушается. Марина сравнивает два лица:

> «Два одинаковых лица с одинаковым выражением смотрели на нее, но как по-разному они смотрели! Одно — далекое, расплывчатое, сероватое, смотрело призрачно и равнодушно, другое — совсем близкое, живое, разгоряченное» [12, с. 222].

То есть Марине важна сама идея о пришествии ЕГО, Спасителя. Итак, Марина, как и гностическая София, в точности не знает, как выглядит Спаситель, но таинственным образом узнает его, по некому образу, следы которого хранились в ее памяти.

Сергей, образ которого можно соотнести с образом Спасителя, овладевает телом Марины, то есть, буквально «познает» ее, и она принимает в себя дар гносиса — семя высшей природы. Согласно мифу о Софии, после слияния со Спасителем душа оказывается спасена и возносится в высший мир, восстанавливая Божественную Полноту. В романе Сорокина, преодолев Рубикон, Марина воскресает (она идет вслед за Сергеем, и ее тело «растворяется» в теле коллективном, тем самым Марина лишается индивидуальности, и подобное состояние может расцениваться как смерть). Воскресению героини Сорокина посвящена работа М. Смирновой, где она пишет:

> «В интервью по случаю перевода на иврит “Тридцатой любви Марины” Сорокин сказал, что “тело — это главный ГУЛАГ человечества”. Человеческое тело отвратительно для Сорокина и жизнь в нем воспринимается Сорокиным как смерть, а божественное начало, которое легко обнаруживается в Марине, надындивидуально. Если следовать этой логике, то окажется, что во “второй” части романа героиня Сорокина действительно “воскресает”» [11, с. 49].

Обратимся к роману «Роман». Основной сюжетообразующей линией романа является линия жизни главного героя Романа, образ которого в итоге окажется близким образу гностического Спасителя. Сложность будет заключаться в том, что, в отличие от универсального образа Софии образ Спасителя (Иисуса, Христа, Иисуса Патибилиса) в гностическом учении неоднозначен. Поэтому

невозможно утверждать, что в романе «Роман» присутствуют черты определенного гностического мифа. Можно выделить лишь некоторые параллели с общей идеей о спасении в более «христианском» варианте бытования гносиса.

Если унифицировать гностический миф о спасении, то можно выделить его основные положения: 1) Спаситель имеет божественное происхождение (Он является порождением Плеромы или Непознанного Бога, иногда представлен как Нус — ум Бога). Это демиург двойственной природы, «во многих лицах», и в высшей своей ипостаси называется Христом; 2) Христос восстановил нарушенную Полноту высшего мира, соединившись в браке с высшей Софией, и никогда не покидал границ этого мира. Но, видя страдания низшей Софии в материальном мире, Плерома породила нового эона Иисуса, который был отправлен в материальный мир, чтобы спасти Софию и всех верующих; 3) В низшем мире в Иисуса входит Христос (как высшее божественное знание), он, чувствуя свою божественную причастность, начинает творить чудеса. Затем Иисус Христос соединяется с низшей Софией, спасая тем самым души верующих, и они возносятся наверх, сливаясь со своими «высшими» сущностями. После этого трагедия в Абсолюте считается завершенной и материальный мир перестает существовать.

В романе Сорокина «Роман» с самого начала обнаруживается божественное происхождение главного героя Романа. Во-первых, мы узнаем, что родители Романа умерли, то есть находятся не в материальном, а в высшем, духовном мире, причем нигде не упомянуто об их «земном» воплощении: Роман не вспоминает о них, о том, какими они были, почему они умерли, хотя потеря родителей явилась бы сильнейшей психотравмой, которая наложила бы сильный отпечаток на дальнейшую жизнь, вынуждая постоянно возвращаться к ее истокам. Сорокин просто ставит нас перед фактом: Роман очень любил тетю с дядей, «заменивших ему умерших родителей» [12, с. 32]. Согласно гностическому мифу, во время земной миссии Иисуса, его «родители» — высшая София и Христос — находятся в пределах Плеромы. Во-вторых, эффект «божественного» начала героя создается стилистически. Сорокин создает портрет — образ идеального человека:

> «Роман был красив той красотой, которая встречается обычно у скандинавов, а в России именуется “немецкой”. Его высокая, худощавая, слегка сутулая фигура с не очень широкими плечами всегда бросалась в глаза из-за чересчур размашистой и быстрой походки, выдающей характер искренний и порывистый. Белокурые волосы, выбивающиеся из-под светло-серой, как и пальто, шляпы, были мягки, волнисты. Черты лица отличались правильностью, если не считать некоторой тяжеловатости подбородка и тонкости губ, в то же время имевших неуловимое детское выражение полуулыбки, не соответствующее глубокому взгляду больших серо-голубых глаз. В свои тридцать два года Роман носил небольшие светлые, всегда аккуратно подстриженные усы и такие же небольшие бакенбарды...» [12, с. 10].

В данном описании удивление вызывает тот факт, что даже внешние недостатки Романа Сорокин изображает как положительные качества героя, приближая этим своего героя к идеалу. Если обратиться к гностическому учению, то все, что носило в себе искру божественности, считалось «абсолютно прекрасным» a priori. В эпизодах встречи Романа и Клюгина особенно ярким оказывается контраст между образом Романа как существа, принадлежащего к божественному миру, и Клюгина, который принадлежит к миру материальному.

Здесь необходимо пояснить, что Клюгин является одной из ключевых фигур романа. Он изначально является носителем гностических идей: отвергает весь видимый, материальный мир, для него этот мир является «игрой слепых сил» [12, с. 141], беспросветно погрязший во мраке, он является злом: «Все равно, где гнить — в городе или в деревне [12, с. 140], «Скука смертная эта наша Русь. Скука» [12, с. 139]. Единственной надеждой Клюгина является смерть:

> «— На смерть, на смерть моя надежда, защита слабому она.
> — От чего защита?
> — Как от чего? От мира форм» [12, с. 145].

Таким образом, можно заключить, что Клюгин является носителем гностического знания, и это знание дает ему статус «духовного» человека, пневматика*. Его «привилегированное» положение интуитивно осознается крестьянами: «Как люди непосредственно реальной жизни, крестьяне чрезвычайно внимательны к местному врачу, имеющему власть над их болезнями, а значит, и телами, а, следовательно, как это ни парадоксально, — и душами» [12, с. 136]. И практика причастности к гносису выражается в аскетичности Клюгина (его не интересуют материальные блага, он неприхотлив к быту, к своему внешнему виду), он «спокойно живет» [12, с. 141], только потому что надеется на смерть, то есть на спасение своей души. В одной из значимых сцен именно Клюгин, в буквальном смысле, «передает» Роману высшее знание, и Роман, являясь частью божественного мира, выполняет миссию спасения.

Кульминационной точкой развития романа «Роман» является эпизод в бане. Роман, его дядюшка — Антон Петрович, Красновский, Рукавитников, отец Агафон и Клюгин собираются компанией, чтобы попариться в русской бане. Распаренный, разгоряченный Роман выходит из бани, чтобы нырнуть в прохладную реку, и замечает удивительную метаморфозу окружающей среды: «Глухая свинцовая туча висела над самой головой, кругом было тихо и сумрачно, как вечером. Солнце, слепящее две недели подряд, пропало, казалось, навсегда» [12, с. 239]. Во время традиционного «водяного» чаепития начинается гроза, и все парильщики скрываются в бане, но Роман остается в реке, «зачарован-

* В гностическом учении все люди делятся на «телесных» (соматики, гилики), «душевных» (психики) и «духовных» (пневматики). Из них только последним доступны тайны гносиса — высшего знания (подробно см.: [13]).

ный мощью тучи» [12, с. 244]. Следует отметить, что тематика грозы, ливня, дождя во многих языческих религиях выполняла особую функцию. Обычно Верховным Богом языческой теологии считался Бог грозы (Зевс — в античной мифологии, Перун — в славянской мифологии), и факт грозы, дождя, ливня воспринимался язычниками не как физическое явление, а как «сошедшая с небес божественная благодать» [14, с. 118], как проникновение божественного в наш мир. Через мотив грозы этот эпизод соотносится с описанием сельского кладбища, которое открывает роман. Образ кладбища можно трактовать как символ законченного существования материального мира и восстановленной полноты высшего мира: «Нет на свете ничего прекраснее заросшего русского кладбища» [12, с. 6]. И гроза на русском кладбище есть не что иное, как явление высшего мира, Плеромы, которая после миссии Христа восполняется, и Абсолютная Полнота пожирает низший из миров. Если вернуться к эпизоду в реке, когда Роман заворожен властью грозы, то его можно сравнить с крещением Иисуса в реке Иордан в учении Валентина, когда на Иисуса нисходит святой дух (то есть Христос), и он в воплощении высшей сущности, получив тайное знание — гносис — совершает множество чудес и готов к миссии спасения (см. подробнее: [5]). Подобно святому духу, на Романа как часть божественного мира обрушивается ливень: «И сразу же крупные капли стали падать все чаще и чаще, тревожа темную гладь расходящимися и смежающимися кругами; кругов становилось все больше, и вдруг стена белой воды обвалилась сверху» [12, с. 245]. Роман пьет чай, разбавленный дождем, и вкус его «изумителен» [12, с. 245], то есть буквально принимает внутрь знамение высшего мира. Итак, можно заключить, что посредством «крещения» в реке Роман перерождается в Спасителя. Сам Роман осмысляет эту метаморфозу однозначно: «Словно родился!» [12, с. 239].

Далее в сюжете «Романа», как и в «Тридцатой любви Марины», начинается период трансформации, подготовки к слому. И в рамках этого периода легко можно вычленить троекратное свершение ритуального действия Романом, которое соотносится с тремя «ритуальными» избиениями в «Тридцатой любви Марины», а в гностическом мифе находит свои параллели с «чудесами», совершаемыми Иисусом. Следует отметить, что эта соотнесенность с гностическим мифом становится более явной, если указать на то, что поступки, которые совершал Роман, вызывали восхищение и удивление у окружающих, т. е. их, скорее всего, следует называть чудесами или подвигами, имеющими в своей основе ритуальный характер.

Первый ритуал — «подвиг» — это убийство волка. Этот поступок можно охарактеризовать как ритуал, направленный на пожирание телесности, на ее уничтожение. Романом внезапно овладевает чувство омерзения и ненависти, и вместо того, чтобы оставаться в стороне от волка, поедающего свою добычу, он «поднял кулак с ножом и с пронзительным криком бросился из-за берез на волка» [12, с. 263]. Совершение этого ритуала обусловлено приступом агрессии (если обращаться к структуре ритуала — то религиозным бешенством, экстазом): Роману ненавистна плоть.

Второй «подвиг» Роман совершает, играя с Куницыным в русскую рулетку:

> «Роман потянул спусковой крючок.
>
> — Нет! — хрипло вскрикнул Куницын, подаваясь к Роману через стол, но Роман потянул сильнее. Щелчок, раздавшийся возле уха, показался Роману выстрелом.
>
> Замерев, он держал револьвер у виска. Куницын закрыл лицо руками и, сгорбившись, затрясся в беззвучном рыдании. Роман опустил револьвер» [12, с. 320].

Эти действия можно охарактеризовать как ритуальные, направленные на преодоление страха смерти. Для гностиков единственный путь спасения души заключается в смерти человеческого тела. В гностическом учении, ни в одном из его вариантов мифа о миссии Спасителя, не указано, каким именно способом освобождаются души верующих. Важно другое — смерти как окончания жизни нет, ее должна заменить смерть как воскресение и начало новой, лучшей жизни. Для совершения миссии воскресения Спасителю необходимо преодолеть смерть, которая вместе с духом противодействия владеет низшим из миров. Совершая этот ритуал, Роман обыгрывает смерть:

> «— Смерть, — произнес Роман и вдруг улыбнулся и повторил почти с радостью. — Смерть!
>
> Он встал, набросил на плечи халат и, подойдя к окну, отворил его пошире. Залитый луной сад лежал перед ним. Стояла душная июльская ночь, ни один лист не шевелился, и лишь цикады оживляли ночной пейзаж.
>
> — Я выиграл! — произнес Роман и улыбнулся в темноте» [12, с. 322].

Третий «подвиг» заключается в спасении иконы из горящего дома. Роман проходит через огонь и остается невредимым, «только одежда обгорела» [12, с. 234]. Ритуал прохождения через огонь в гностическом учении рассматривается как ритуал очистительный. В валентианской системе учения огонь выполнял фундаментальную космическую роль: «Эта теплая и жгучая сущность, настолько разлитая во всей природе, что ей присущи власть порождения и дело становления» (Цицерон «О природе богов»), для них это «разумный огонь», «пламенный разум вселенной», истинно божественный элемент космоса (см. [5]). Это восприятие огня отразилось на обрядовой деятельности гностиков. Гностики использовали его в ритуалах очищения и преображения, например, вернувшиеся из путешествия люди должны были избавиться от дурного влияния, которое они могли приобрести в чужих землях, поэтому, прежде чем войти в дом, они должны были пройти между огнями двух костров [14]. Этот ритуал, направленный на очищение, соотносится с эпизодом народной забавы, прыжков через костер во время гуляния на Ивана Купалу или в честь свадьбы. Таким образом, можно заключить, что Роман, очищаясь сам (причем

тело его, причастное к высшему миру, не горит, ибо оказывается родственным божественным элементам огня), приобщает к этому «свой народ» [12, с. 330], чтобы все смогли ощутить состояния просветления и причастности к гносису, а следовательно, воскреснуть. Причем замечательно, что прыжкам через костер предшествует песня: «У нас нынче — субботея / Ну, завтра — воскресенье» [12, с. 481], — которая оказывается «пророческой».

Затем Роман вступает в брак с Татьяной. В более христианизованном варианте мифа о падшей Софии (например, у Валентина, или в учении Василида), где сексуальная терминология уступает место сельскохозяйственной, это означает спасение Софии — Татьяны. Если же брать учение офитов, то брак Спасителя с душой является необходимым элементом образования целостности, для совершения миссии спасения: «Прежде всего Христос надел на себя свою сестру Софию, и они радовались, наконец соединившись и получив утешение друг в друге. Поэтому их называют женихом и невестой» [1, с. 301]. В романе «Роман» образ Татьяны только косвенно соотносится с образом Софии — Мировой души. Можно привести лишь некоторые доводы в пользу ее божественного происхождения: она, как и Роман, воспитывалась приемным отцом, потому что родители ее умерли, то есть находятся в высшем мире. Еще один довод в пользу совпадения образов можно взять из толкования гностического мифа о спасении в Евангелии Маркиона: Христос вступил в брак с душой и тем самым избавил ее от четырех низших страстей печали, страха, смущения и неведения (см.: [5]). Можно отметить наличие этих качеств у «незамужней» Татьяны: «Как вы себя чувствуете? — спросила девушка, по всей видимости, стараясь знакомыми фразами скрыть свое смущение» [12, с. 274]. «Мне было грустно без вас» [12, с. 311], — говорит Татьяна Роману (после совершения обряда венчания девичье смущение — «греховная» страсть у гностиков — сменяется покоем и радостью, символизирующим восстановление целостности). «Душой» называет Татьяну Антон Петрович, а Лидия Константиновна обращается к ней: «ангельское создание» [12, с. 287].

Когда Роман делает Татьяне предложение, он говорит следующее:

> «— Понимаешь ли, что мы теперь не можем разлучаться?
> — Понимаю.
> — Что мы теперь — одно целое?
> — Да. Одно целое.
> — Что отдельная былая жизнь закончена, а началась уже другая, совсем другая жизнь? Понимаешь?
> — Понимаю» [12, с. 345].

Это «слияние» в одно целое и есть гностическое «надевание» Христом Софии во имя достижения целостности. Впечатление «единения» новобрачных создается не только идейно, в переносном смысле, но и в прямом: «их с Татьяной руки в этот день были неразлучны» [12, с. 480], «глаза их, казалось

растворялись друг в друге, и все окружающее исчезало словно дым» [12, с. 465]. В конце романа Роман в буквальном смысле поглотит Татьяну.

Необходимо отметить еще один важный эпизод: после венчания Роман дарит Татьяне футляр, в котором находится прекрасное жемчужное ожерелье. Если обратиться с симонианскому учению — сирийско-египетскому гносису, то в глоссарии данной гностической символики «жемчужина» — «одна из постоянных метафор для “души” в сверхъестественном смысле» (см.: [5]), то есть для «высшей» Софии. Поэтому возникновение образа жемчужного ожерелья можно трактовать как факт того, что Татьяна, согласно гностическому мифу, — София, и, вступив в брак с Романом, она соединяется со своей высшей сущностью — «высшей» Софией, что ведет к восстановлению Плеромы — спасению низшего из миров.

Финал романа «Роман» трактовался многими исследователями по-разному: одни ругали писателя за злоупотребление тотальной сценой жестокости, другие говорили, что посредством создания такого дискурса Сорокин пытался отделить сознание от литературы, чтобы она не воспринималась как жизнь.

Нельзя не заметить сходное построение сцен насилия в произведениях Сорокина. Часто возникает коробка, ящик или футляр, внутри которых находится орудие насилия (ср. сборник рассказов В. Сорокина «Первый субботник»). Если какая-то часть тела отрезается, то Сорокин непременно акцентирует внимание на том, что «орудие» издает какой-либо звук и обязательно касается поверхности стола. Эта типичность в изображении «жестоких» сцен указывает на то, что их нельзя воспринимать буквально. Недель пишет о том, что кантатоническое повторение одного действия — «ударил топором по голове» — есть выработка стратегии уничтожения аналогии, ее стирание как способ построения литературы [8].

Согласно гностическому мифу, Христос, соединившись с душой, должен спасти «знающих» и весь низший мир. Роман и Татьяна получают в подарок *футляр*, в котором находится топор. Если обращаться к учению Валентина, то «духовный гностик» (в романе Сорокина — Клюгин) должен выполнить роль наставника, «знающего истинный путь» [1]. Поэтому, принимая подарок Клюгина — символ высшего знания и откровения, Роман приобретает власть над всем «тварным» и должен правильно употребить ее, то есть выполнить миссию спасения и преодолеть оковы смерти. Что он и совершает. Взяв топор в руки, Роман говорит: «Знаешь, мне кажется, я все понял. Я понял все!... Пойдем! Я знаю, что делать [12, с. 515]. Спасение «знающих» выражено в форме коллективного убийства, Роман буквально разрубает тела, чтобы освободить души. Здесь уместно привести высказывание Йонаса: «Условием спасения, в конечном итоге, является смерть. Особенно выпукло это видно в тех гностических учениях, которые используют близкий христианству язык. Для них крестная смерть Христа, оборачивающаяся абсолютной победой над смертью, — не только путь индивидуального спасения, но и образец, по которому произойдет скорая метаморфоза мира» [5].

Таким образом, применив гностическую концепцию к анализу романа «Роман», заключим, что его финал — это спасение душ «верующих», которые возносятся в Плерому для начала «новой» жизни. «Низший», материальный мир перестает существовать, а Божественная Полнота оказывается восстановлена.

Подводя итог вышесказанному, заключим, что в романах «Тридцатая любовь Марины» и «Роман» можно выделить некоторые черты, сближающие творчество Сорокина с гностическим мироощущением: близость фабулы обоих романов и основополагающего гностического мифа о Софии (в других вариантах гностического учения — о Софии и Спасителе) и ориентация на принципиальную для гностицизма идею о спасении/ воскресении.

Однако отмеченные сходства не претендуют на то, чтобы быть основанием для утверждения о прямом заимствовании сюжетной основы романов из гностической мифологии и принципиальной установки на основные догматы гносиса. Можно лишь высказать предположение о знакомстве писателя с гностическими трактатами и заключить, что гностицизм как «модное» религиозно-философское течение и как вневременное умонастроение оказал заметное влияние на творчество Владимира Сорокина.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Афонасин Е. В.* Античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2002. 368 с.

2. *Богданова О В.* Постмодернизм в контексте современной русской литературы. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2004. 714 с.

3. *Богданова О. В., Цветова Н. С.* «Эпох скрещенье...» Русская проза 1960х — 2020х годов. СПб.: Алетейя, 2023. 374 с.

4. *Иванцов Е. Г., Романова Е. И.* Спасение или апокалипсис. [Электронный ресурс] URL: http://www.srkn.ru/criticism/romanova.shtml (дата обращения: 10.02.2025).

5. *Йонас Г.* Гностицизм. СПб.: Лань, 1998. 382 с. [Электронный ресурс] URL: www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Jonas/intro.php (дата обращения 10.02.2025).

6. *Курицын В. Н.* Русский литературный постмодернизм. М.: ОГИ, 2001. 356 с.

7. *Липовецкий М. Н.* Русский постмодернизм. Очерки исторической поэтики. Екатеринбург: УГПУ, 1997. 317 с.

8. *Недель А. Ю.* Доска трансгрессий Владимира Сорокина: сорокинотипы. [Электронный ресурс] URL: www. vavilon. ru/metetext / mj56 / nedel. html (дата обращения 10.02.2025).

9. Русские цветы зла: сб. / сост. В. Ерофеев. М.: Зебра-Е; Эксмо-Пресс, 2001. 558 с.

10. *Скоропанова И. С.* Русская постмодернистская литература. М.: Флинта, 2001. 380 с.

11. *Смирнова М. В.* Две Марины — три Афродиты (по роману В. Сорокина «Тридцатая любовь Марины») // Мат-лы XXXIII Всероссийской YVR преподавателей и аспирантов. СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2004. Вып. 11. С. 49—51.

12. *Торчинов Е. А.* Вступительное слово // Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. [Электронный ресурс] URL: http: // www. gumer. info/ bogoslov_ Buks / History_ Church / Jonas / intro.php (дата обращения: 10.02.2025)

13. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: исследование магии и религии. М.: Эксмо, АСТ, 2006. 958 с.

14. *Karen L. King.* Images of the Feminine in Gnosticism. Philadelphia. Fortress press, 1988.

REFERENCES

1. Afonasin, E. V. *Antichnyi gnosticizm v svidetel'stvakh khristianskikh apologetov* [Ancient Gnosticism in the Testimonies of Christian Apologists]. Saint Petersburg, Izd-vo O. Abyshko Publ., 2002. 368 p. (In Russian).

2. Bogdanova, O. V. *Postmodernizm v kontekste sovremennoi russkoi literatury* [Postmodernism in the Context of Modern Russian Literature]. Saint Petersburg, Filol. f-t SPbGU Publ., 2004. 714 p. (In Russian).

3. Bogdanova, O. V., Tsvetova, N. S. *"Epokh skreshchen'e..." Russkaia proza 1960kh–2020kh godov* ["The Crossing of Epochs...": Russian Prose of the 1960s — 2020s]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2023. 374 p. (In Russian).

4. Ivantsov, E. G., Romanova, E. I. *Spasenie ili apokalipsis* [Salvation or Apocalypse]. [Electronic resource] URL: http://www.srkn.ru/criticism/romanova.shtml (accessed: 10.02.2025). (In Russian).

5. Jonas, G. *Gnosticizm* [Gnosticism]. Saint Petersburg, Lan' Publ., 1998. 382 p. [Electronic resource] URL: www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Jonas/intro.php (accessed: 10.02.2025). (In Russian).

6. Kuritsyn, V. N. *Russkii literaturnyi postmodernizm* [Russian Literary Postmodernism]. Moscow, OGI Publ., 2001. 356 p. (In Russian).

7. Lipovetskii, M. N. *Russkii postmodernizm. Ocherki istoricheskoi poetiki* [Russian Postmodernism: Essays on Historical Poetics]. Yekaterinburg, UGPU Publ., 1997. 317 p. (In Russian).

8. Nedel', A. Yu. *Doska transgressii Vladimira Sorokina: sorokinotipy* [Vladimir Sorokin's Board of Transgressions: Sorokintypes]. [Electronic resource] URL: www.vavilon.ru/metetext/mj56/nedel.html (accessed: 10.02.2025). (In Russian).

9. Russkie tsvety zla: sbornik [Russian Flowers of Evil: A Collection]. Comp. by V. Erofeev. Moscow, Zebra-E; Eksmo-Press Publ., 2001. 558 p. (In Russian).

10. Skoropanova, I. S. *Russkaia postmodernistskaia literatura* [Russian Postmodernist Literature]. Moscow, Flinta Publ., 2001. 380 p. (In Russian).

11. Smirnova, M. V. Dve Mariny — tri Afrodity (po romanu V. Sorokina «Tridtsataia liubov» Mariny») [Two Marinas — Three Aphrodites (on V. Sorokin's novel «The Thirtieth Love of Marina»)]. In: *Materialy XXXIII Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii prepodavatelei i aspirantov* [Materials of the XXXIII All-Russian Scientific Conference of Teachers and Postgraduates]. Saint Petersburg, Filol. f-t SPbGU Publ., 2004, issue 11, pp. 49–51. (In Russian).

12. Torchinov, E. A. Vstupitel'noe slovo [Introduction]. In: Jonas, G. *Gnosticizm* [Gnosticism]. Saint Petersburg, Lan' Publ., 1998. [Electronic resource] URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Jonas/intro.php (accessed: 10.02.2025). (In Russian).

13. Frazer, J. G. *Zolotaia vetv': issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Moscow, Eksmo, AST Publ., 2006. 958 p. (In Russian).

14. King, Karen L. *Images of the Feminine in Gnosticism*. Philadelphia, Fortress Press, 1988.

CONTENTS

ONTOLOGY AND THEORY OF KNOWLEDGE

Bilchenko E. V., Smirnov A. E.
Lacan and Bakhtin: the experience of double re-education 8

Nimyaev E. A.
Digital Ecumenism: The Internet as a Reason
and Tool for Christian Unity in the 21st Century 21

HISTORY OF PHILOSOPHY

Gusev D. O.
The origin and outcome of Kant's critical philosophy 34

Sokolov A. M., Kamneva L. S.
N. Ya. Danilevsky: from history to political philosophy of Russia 44

Lukashin E. V.
Classical and non-classical approaches
to the phenomenon of human subjectivity 58

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY, PHILOSOPHY OF CULTURE

Dokuchaev I. I.
Modernity is dead! Long live network culture! 66

Semenov I. V.
Issues of Law in the Philosophy of Russian Eurasian Culture 74

Reznik Yu. M.
Geosocial transformation of civilizational models in Russia:
from politarism to sovereignty 84

Kozhurin A. Ya.
Russian predecessors of N.Ya. Danilevsky: the origins of cultural
and civilizational theory 103

SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Shishlyannikov I. I.
Philosophy of Everyday Language as a Therapeutic Tool:
Transformation of Everyday Communication in Philosophical Counseling 120

SOCIAL STRUCTURE, SOCIAL INSTITUTIONS AND PROCESSES

Glukhovsky A. S.
The relationship between intuition and abduction in the context
of the issue of implementing the concept of technodiversity by Yuk Hui 131

SOCIOLOGY OF CULTURE

Eremenko I. B.
Features of the confessional policy of the Russian Empire
in the second half of the 19th century 146

Zashchirinskaya O. V., Smirnov A. E.
Understanding Man from the Position of Existentialism 159

SOCIOLOGY OF MANAGEMENT

Gaba O. I.
Thesaurus approach as a methodology for the sociology of management 171

THEORY AND HISTORY OF CULTURE AND ART

Lukina L. E.
A poet at a turning point in history: philosophical problems
in the lyrics of Edith Cedergran 181

Bogdanova O. V., Zhilene E. S.
The Problem of Text Reinterpretation
(L. Rubinstein's conceptual poem “Life is Everywhere”) 198

Sukhikh I. N.
The structure of critical judgment 215

Kostrova A. A.
The Theme of Soteriology in the Works of Joseph Volotsky
and Nil Sorsky: Between Conciliar Salvation and Inner Metanoia 222

Bogdanov I. S.
The Role of Literary Criticism
in the Search for Answers to Eternal Questions 232

MUSEOLOGY, CONSERVATION, AND RESTORATION OF HISTORICAL AND CULTURAL OBJECTS

Belikova E. A.
Historical and autobiographical sources
of A.N. Tolstoy's novel “Peter the Great” 240

Buraya M. A., Bogdanov I. S.
L. Losev's Venetian cycle in poetry and criticism: dialogues with I. Brodsky 250

Bogdanov I. S., Platonova A. V.
Gnostic motifs in the novels of V. Sorokin: criticism and understanding 257

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

ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО.

2025. Том XXVII. Вып. 3 (№ 127). — 275 с.

Журнал зарегистрирован в Государственном комитете РФ по печати
Свидетельство о регистрации № 018755 от 29 апреля 1999 г.
Лицензия АНО НИГО 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)
Лыкова Д. М. (корректор)
Смолянинов В. А. (оператор вёрстки)

Сдано в набор 01.09.2025. Подписано в печать 10.10.2025
Формат 70 × 100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 22,25. Тираж 500 экз.
Заказ № 1083

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