

Научный журнал

Основан в 2007 г.

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,
информационных технологий и массовых коммуникаций
ПИ № ФС77-61024 от 5 марта 2015 г.

Учредитель:

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Тверской государственный университет»

Редакционная коллегия серии:

д-р филос. наук, проф. Б.Л. Губман (*глав. редактор*);
чл.-кор. РАН, д-р филос. наук, проф. И.Т. Касавин;
Ph.D., Prof., University of Marburg М.Е. Соболева (ФРГ);
Ph.D., Prof. of Eastern Washington University,
Spokane И.Э. Клюканов (США);
д-р филос. наук, вед. науч. сотр. И.И. Блауберг;
д-р филос. наук, проф. В.А. Михайлов;
д-р филос. наук, проф. В.Э. Войцехович;
д-р филос. наук, глав. науч. сотр. Э.М. Спинова;
чл.-кор. РАО, д-р пед. наук,
канд. филос. наук, проф. М.А. Лукацкий;
канд. филос. наук, доц. С.В. Рассадин (*отв. секретарь*);
канд. филос. наук, доц. С.П. Бельчевичен

Адрес редакции:

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204
Тел.: +7 (4822) 63-01-51, +7 (4822) 34-78-89

*Все права защищены. Никакая часть этого издания
не может быть репродуцирована без письменного разрешения издателя.*

© Тверской государственный
университет, 2025

Scientific Journal

Founded in 2007

Registered by the Federal Service for Supervision of Communications,
Information Technology and Mass Media
PI № ФC77-61024 of March 5, 2015

Translated Title:

Herald of Tver State University. Series: Philosophy

Founder:

Federal State Budget Educational Institution
of Higher Education
«Tver State University»

Editorial Board of the Series:

D.Sc. in Philosophy, prof. B.L. Gubman (*editor-in-chief*);
Corresponding Member of RAS, D.Sc. in Philosophy, prof. I.T. Kasavin;
Ph.D., prof., University of Marburg, Maya E. Soboleva (Germany);
Ph.D., prof. of Eastern Washington University, Spokane Igor E. Klyukanov (USA);
D.Sc. in Philosophy I.I. Blauberg, D.Sc. in Philosophy, prof. V.A. Michailov;
D.Sc. in Philosophy, prof. V.E. Voicechovich; D.Sc. in Philosophy E.M. Spirova;
Corresponding Member of RAE; Dr. of Pedagogical Sciences,
Cand.Sc. in Philosophy, prof. M.A. Lukatsky;
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.V. Rassadin (*executive secretary*);
Cand.Sc. in Philosophy, assoc. prof. S.P. Belchevichen

Editorial Office:

Russia, 170100, Tver, Trekhsvyatskaya St., 16/31, office 204
Phone: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (*editor-in-chief*)

*All rights reserved. No part of this publication may be
reproduced without the written permission of the publisher.*

Содержание

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА -----	8
Лебедев С.А., Фомина А.А. Проблема истины в науке: концепции и критерии -----	8
Лебедев С.А., Шевцов М.А. Чувственное познание в науке и его методы -----	22
Ильин В.В., Ильин К.В. Археология творчества: потенциал ноэзиса (статья 1) -----	32
Войцехович В.Э., Выборнова С.Г. Понятие «целостность» в контексте эволюции человека -----	44
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Традиция как идентичность -----	55
Сулимов С.И. Диалог культур: традиции православия и ислама в русском Поволжье XVI–XVII вв. -----	66
Топчиев М.С. Каспийский макрорегион как особое социокультурное пространство -----	77
Некрасов С.И. Роль классического искусства в формировании духовно развитой личности -----	85
Марков А.В., Штайн О.А. Нарывы времени: слизь, ужас и абъекция в плоских онтологиях -----	93
Барина Г.В., Ли Цянлун Ценностные противоречия современного китайского общества через призму неоконфуцианской этики -----	100
Климов С.Н., Чжао Цзюэ Либеральный vs марксистский феминизм: парадоксы гендерного равенства -----	107
Боева О.М., Бааль Н.Б. «Закаленные духом»: необходимость духовно-нравственного и военно-патриотического воспитания в современной России -----	118
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ -----	132
Михайлова Е.Е. Культура в историософии Н.А. Бердяева -----	132
Викторов В.Ю., Малинин С.А. К вопросу о понимании символа в русской философии XX века -----	139
Корсаков С.Н. Эволюция структуры Института философии РАН за сто лет -----	147
ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ -----	164
Пархоменко Р.Н. Гуманизм эпохи возрождения и его влияние на современное общество -----	164
Фролова И.А. От «psyche» к психике: Т. Рибо и З. Фрейд -----	174
Ануфриева К.В. Неокантианство Баденской школы: опыт и трансцендентальные основания исторического повествования -----	186
Потамская В.П. Проблема природы человека в интеллектуальной истории А. Лавджоя -----	205

Промахова Е.И., Жданов В.В. Генеалогия понятия «религиозной коллективной памяти» в социальной философии М. Хальбвакса как продолжение социологической теории религий Э. Дюркгейма -----	215
Козлов С.В. О некоторых ключевых особенностях и социально-философских основаниях концепции социальной праксиологии Пьера Бурдьё-----	226

РЕЦЕНЗИИ -----236

Баянов К.Р. Рецензия на книгу: Философия науки: сборник статей (отв. редактор проф. С.А. Лебедев). М.: Проспект, 2024. 258 с. -----	236
Шахматова Е.В. Мистика в свете этно-энергетической концепции культуры. Рецензия на книгу В.В. Кравченко «Мистика в космосе культуры». [Б.м.]: Издательские решения, 2023. 780 с. -----	251

Правила представления рукописей авторами в журнал «Вестник ТвГУ. Серия: Философия»-----	265
--	------------

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	8
Lebedev S.A., Fomina A.A. Scientific truth: concepts and criteria	8
Lebedev S.A., Shevtsov M.A. Sensual knowledge in science and its methods	22
Ilyin V.V., Ilyin K.V. The archaeology of creativity: the potential of Noesis--	32
Voitsekhovich V.E., Vybornova S.G. The concept of «Wholeness» in the context of Human	44
Lebedev V.Y., Prilutskij A.M. Tradition as an identity	55
Sulimov S.I. Dialogue of cultures: traditions of orthodoxy and islam in the Russian Volga region XVI-XVII centuries.....	66
Topchiev M.S. The Caspian macroregion as a special socio-cultural space	77
Nekrasov S.I. The role of classical art in the formation of a spiritually developed personality.....	85
Markov A.V., Shtayn O.A. Festering time: slime, horror, and abjection in flat ontologies.....	93
Barinova G.V., Li Tsyanlun Value contradictions of modern chinese society through the prism of neo-confucian ethics.....	100
Klimov S.N., Zhao Jiyue Liberal vs marxist feminism: paradoxes of gender equality.....	107
Boeva O.M., Baal N.B. «Empered in spirit»: justification of the need for spiritual-moral and military-patriotic education in modern Russia	118
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	132
Mikhailova E.E. Culture in N.A. Berdyaev's historiosophy	132
Viktorov V.Y., Malinin S.A. To the question of understanding the symbol in Russian philosophy of the 20th century.....	139
Korsakov S.N. Evolution of the structure of the Institute of philosophy of the Russian Federation over a hundred years	147
PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT	164
Parkhomenko R.N. Humanism of the Renaissance and its influence on modern society.....	164
Frolova I.A. From «psyche» to mentality: T. Ribot and Z. Freud	174
Anufrieva K.V. The Neo-kantianism of the Baden school: experience and the transcendental foundations of historical narrative	186
Potamskaya V.P. The problem of human nature in A. Lovedjoy's intellectual history.....	205
Promahova E.I., Zhdanov V.V. The genealogy of the concept of «Religious collective memory» in the social philosophy of M. Halbwachs as a continuation of the sociological theory of religions by E. Durkheim.....	215
Kozlov S.V. On some key features and socio-philosophical grounds of the Pierre Bourdieu's social praxeology concept	226

REVIEW -----236

Bayanov K.R. Book review: Philosophy of Science: a collection of articles (editor-in-chief, Professor S.A. Lebedev). Moscow: Prospekt, 2024, 258 p.

-----236

Shakhmatova E.V. Mysticism in the light of the ethno-energetic concept of culture. Review of the book: V.V. Kravchenko «Mysticism in the Space of Culture». [B.m.]: Publishing Solutions, 2023. 780 p. -----251



28 июня исполнилось 85 лет со дня рождения доктора философских наук, профессора Сергея Александровича Лебедева, являющегося одним из наиболее ярких представителей отечественной философии науки. В его трудах, получивших признание профессиональной аудитории и студентов, были оригинально разработаны: позитивно-диалектическая концепция современной философии науки, уровневая методология науки, платформа эпистемологического конструктивизма, идея консенсуальной природы научной истины, а также проблема истории и теории научного метода. Он является заслуженным профессором Московского университета, профессором МВТУ, награжден Почетной грамотой Президента РФ за многолетнюю плодотворную работу по подготовке кадров высшей школы. Итогом его деятельности является научная школа, объединяющая учеников и последователей. Статьи Сергея Александровича часто появляются на страницах нашего издания, радуя его читателей. Коллектив редколлегии журнала сердечно поздравляет Сергея Александровича с юбилеем и желает здоровья, счастья и творческого долголетия.

Редколлегия журнала «Вестник ТвГУ. Серия: Философия»

ЧЕЛОВЕК. НАУКА. КУЛЬТУРА

УДК 165.0

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.008

ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В НАУКЕ: КОНЦЕПЦИИ И КРИТЕРИИ

С.А. Лебедев, А.А. Фомина

ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва

Вопрос о том, что такое научная истина, какова ее природа и критерий, по-прежнему остается актуальным и дискуссионным. Проблема истины в науке затрагивает не только теоретические аспекты познания, но и практические последствия научных открытий и исследований. Целью статьи является анализ основных подходов к пониманию истины в науке, выявление их сильных и слабых сторон, а также определение ее критерия, который должен стать общезначимой основой для оценки достоверности научных утверждений. Решение этой проблемы затрудняется плюрализмом общей структуры научного знания, включающей в себя качественно различные по содержанию и методам своего конструирования области научного знания, его уровни и виды.

Ключевые слова: научная истина, концепции научной истины, критерий научной истины.

Введение

Понятие истины как в науке, так и в философии науки не является однозначным. На сегодняшний день по-прежнему не существует единого понимания научной истины, а также общезначимого решения проблемы критериев истинности научного знания, особенно научных законов и теорий. Главной объективной причиной неоднозначности решения проблемы истины в философии науки является качественное разнообразие различных видов научного знания. Вопрос о критериях истинности научных высказываний решается по-разному в зависимости от их логической структуры, а также от выполняемых ими функций в конкретной научной системе [1].

Одно дело, если высказывание является аналитическим (например, выводимой теоремой в математике или логическим следствием какой-то содержательной естественнонаучной или социально-гуманитарной теории), и совсем другое – если оно является синтетическим (например, эмпирическим фактом или содержательной аксиомой какой-то теории). Когда мы имеем дело с фактами – это одно, и совсем другое, когда мы решаем проблему истинности научных законов, а тем более научных теорий. Столь же качественно различными являются ситуации, когда мы имеем дело с определением истинности частных теорий и когда эта же проблема имеет место в отношении истинности фундаментальных и особенно парадигмальных

© Лебедев С.А., Фомина А.А., 2025

теорий в той или иной области науки. Столь же существенные различия в подходе к критериям истинности научного знания имеют место в случаях разных областей научного знания: логико-математического, естественнонаучного, социально-гуманитарного или технико-технологического знания. В современной методологии науки по-прежнему существует плюрализм общих подходов к пониманию категории «истина» [7].

Основные концепции научной истины

1. Корреспондентская концепция

Корреспондентская теория истины представляет собой совокупность методологических направлений, определяющих истинность некоторого фрагмента знания (высказывания, теории) через их соответствие (лат. *correspondentia*) объекту этого знания; основным вариантом корреспондентской теории истины является «классическая» концепция истины (Аристотель, Фома Аквинский), согласно которой истина есть **соответствие мыслей действительности**. Все три понятия, входящие в это определение, считаются проблематичными.

Первая группа проблем связана с формулировкой ограничений, указывающих, какие именно мысли могут характеризоваться как истинные. Например, истинными могут считаться высказывания, описывающие некоторое положение дел («Кошка сидит на ковре»), но высказывания, выражающие приказ («Руки вверх!») или не имеющие определенного значения (« $x - y = z$ »), не имеют значения истинности; высказывания, претендующие на истинность, должны удовлетворять синтаксическим и семантическим правилам языка (например, высказывание «Этот квадрат круглый» не истинно и не ложно, оно бессмысленно) [1]. Вторая группа проблем связана с тем, что именно может полагаться действительностью, которой соответствуют мысли. Согласно логическому атомизму (Рассел, Витгенштейн), высказывания истинны, если они соответствуют «фактам»; однако «факты» являются определенными познавательными конструкциями, зависимыми от чувственных восприятий и концептуальных интерпретаций, следовательно, сопоставляя высказывания с фактами, мы сопоставляем одни мысли с другими. Основная трудность, особо подчеркнутая Кантом, заключается в том, что мысль не может быть непосредственно сопоставлена со своим объектом («вещью самой по себе»), поэтому знание обладает собственной действительностью, в рамках которой только и может ставиться вопрос об объективности этого знания [12]. Третья группа проблем связана с трактовкой «соответствия»: от наивной концепции «копирования» действительности до прагматической концепции соответствие между знанием и его объектом устанавливается проверкой всех практических следствий из этого знания (принцип Пирса), к подобным трактовкам относится также «теория отражения» (Ленин, Т. Павлов).

Корреспондентская концепция истины стала основой почти всех реалистических теорий познания (критический реализм, научный

материализм, позитивизм, диалектический материализм и др.). В них были предложены различные варианты трактовки «соответствия» между знанием об объекте и самим объектом: степень подтверждения научного знания эмпирическими данными об объекте (позитивизм – Бэкон, Конт, Мах, Дживонс, Рейхенбах) или отношение правдоподобия (*verissimilitude* – Поппер) (гипотеза считается «соответствующей» реальности до тех пор, пока она успешно сопротивляется ее опровержениям) [10].

2. Эмпиристская концепция

Эмпиристская концепция истины является методологическим вариантом корреспондентской концепции истины. Ее сущность зафиксирована в ее главном принципе: только чувственное знание об объективной реальности является источником, основой и критерием истинности знания. Это относится к любому знанию об объективной реальности, но прежде всего к научному знанию о ней. Хотя научное познание часто начинается с чувственного познания объективной реальности, оно не тождественно ему. Чувственное познание в науке представляет собой конструирование чувственных образов познаваемых объектов, осуществляемое либо путем непосредственного наблюдения познаваемых объектов, либо на основе их опосредованного познания с помощью научных приборов, информация с которых считывается сознанием с помощью ощущений и восприятий. Критерием же истинности чувственного знания является норма человеческого восприятия, основанная на способности сознания различать и отождествлять чувственные образы. Несмотря на определенное влияние мышления на процесс и результаты чувственного познания в науке (проблемы, цели, установки, накопленное в прошлом знание), в целом человеческое восприятие и в науке имеет биологическую природу, а также интуитивно-бессознательный характер. Эмпирический уровень познания в науке это уже единство чувственного познания и мышления, с помощью которого осуществляется рациональное моделирование результатов чувственного познания, создание на этой основе эмпирической реальности науки и описание свойств и отношений ее объектов как абстрактных схем чувственной реальности науки. Первым элементом эмпирического уровня знания в науке являются протокольные предложения («протоколы»). Каждое протокольное предложение является единичным высказыванием о данных наблюдения и эксперимента. Критерий его истинности достаточно прост: соответствие содержания протокольного предложения своему предмету – чувственным восприятиям явления или показаниям приборов. Однако реализация (использование) данного критерия возможна только при соблюдении трех условий. К ним относятся: 1) доверие ученого к чувственным данным, 2) выбор ученым или научным сообществом языка для дискурсивной репрезентации чувственных данных, 3) возможность многократного повторения данных наблюдения и их восприятия научным сообществом [6].

Более общим элементом эмпирического знания в науке являются факты. Любой научный факт является логическим (индуктивным) обобщением протоколов. Суждение об истинности фактов, представляющих собой статистическое резюме протоколов, зависит от оценки научным сообществом, во-первых, истинности протоколов, а во-вторых – логической корректности методов статистического обобщения протоколов (на основе полной или неполной перечислительной индукции) [9].

Третьим, еще более общим элементом эмпирического уровня знания в науке являются эмпирические законы. Эмпирические законы не являются обобщением фактов. Они создаются конструктивным мышлением ученого путем добавления к множеству фактов двух новых свойств: всеобщности и необходимости. Факты – это обобщенное знание о том, что наблюдалось, а эмпирические законы – это утверждения о том, что не только наблюдалось, но всегда будет наблюдаться и в будущем при повторении условий наблюдения. Переход от фактов к законам всегда осуществляется с помощью гипотезы (предположения). Критерий истинности эмпирического закона включает в себя следующие требования: 1) соответствие закона всем эмпирическим фактам его предметной области; 2) отсутствие логического противоречия другим эмпирическим законам, 3) хорошая предсказательная сила эмпирического закона, 4) возможность его выведения в качестве следствия одной из научных теорий [6].

3. Когерентная концепция

Когерентная теория истины есть концепция, сводящая проблему истинности к критерию когерентности (coherence) – самосогласованности, непротиворечивости научного знания: например, предложение истинно, если оно является элементом логически взаимосвязанной и когерентной системы. В основании когерентной теории истины лежит восходящая к Античности (Парменид, элеаты, Аристотель) философская идея о том, что только непротиворечивое и согласованное знание может быть знанием о реальности, противоречивое же знание ничего не описывает и не объясняет. Поэтому истинность каждого отдельного фрагмента знания (предложения, теории, гипотезы и т. п.) может быть удостоверена его принадлежностью к непротиворечивой и согласованной системе.

Когерентная концепция истины пытается сформулировать возможность применения классической теории истины таким образом, чтобы, с одной стороны, избежать трудностей этой теории (неясности относительно того, как можно установить соответствие между некоторым фрагментом знания и фрагментом реальности, описываемой или объясняемой этим знанием), а с другой стороны, придать ей форму, которая допускает применение точных логических методов.

Схема анализа состоит в следующем: всякое предложение p , входящее в эмпирически значимое множество M , может рассматриваться как истинное только в том случае, если удастся найти подмножество $N \subseteq M$,

непротиворечивость и логическая взаимосвязанность которого доказана, и $p \in N$. Чем в большее число когерентных подмножеств M входит высказывание p , тем с большей вероятностью оно может считаться истинным (Решер). Эта схема объединяет логические и эмпирические методы анализа систем знаний с математической теорией вероятности [9].

4. Конвенционалистская концепция

Согласно конвенционалистской концепции, научная истина есть конвенция, условное соглашение об адекватности (истинности) некоторого высказывания (прежде всего аксиом теории и определений) своему предмету (А. Пуанкаре, П. Дюгем, Р. Карнап и др.) [3; 11].

Конвенционализм (от лат. *convention* – соглашение) – направление в методологии науки, согласно которому принятие определенных суждений, выражающих то или иное решение эмпирических проблем в рамках научных теорий, вытекает из ранее принятых понятийных (терминологических) соглашений. К самим этим соглашениям не применяются эмпирические критерии истинности; они обусловлены соображениями удобства, простоты, эстетического совершенства и др. Основателем конвенционализма принято считать выдающегося математика и физика конца XIX в. А. Пуанкаре [11]. Извлекая урок из опыта применения аксиоматического метода к построению ряда математических дисциплин (в первую очередь – неевклидовых геометрий), он сделал вывод о том, что аксиомы математики суть продукты соглашений, не имеющие опытного происхождения, а выбор той или иной системы аксиом обусловлен соображениями удобства и продуктивности математического доказательства. Суть отношения конвенционализма к проблеме истинности научного знания такова. Пока научные конвенции используются в теориях, не опровергнутых на опыте, они могут рассматриваться как устойчивые (хорошо подтвержденные) гипотезы. А некоторые представители конвенционализма считают, что конвенциональные элементы в науке вообще не имеют отношения к истине и ложности, а являются лишь «фикциями», инструментами для успешных предсказаний.

5. Прагматистская концепция

Согласно прагматистской концепции, научная истина есть высказывание, теория, концепция, принятие которых приносит практическую пользу, успех, эффективное решение имеющихся проблем (Ч. Пирс, Дж. Дьюи, Р. Рорти и др.) [7].

Основополагающие идеи философии прагматизма были изложены американскими мыслителями Чарльзом Пирсом и Уильямом Джеймсом во второй половине XIX в. Фундамент прагматизма образует концепция «сомнения-веры» Пирса, согласно которой для сознания человека характерны два крайних состояния: состояние сомнения и состояние веры, убежденности. В первом состоянии человек испытывает беспокойство, неудобство, дискомфорт. Он недоволен собой, состоянием дел вокруг, ему быстрее

хочется выйти из этого неравновесного состояния. Оно может быть вызвано критикой в его адрес, неудачей, неудовлетворенными физиологическими потребностями, болезнью и т. д. Для того чтобы выйти из такого состояния, человеку нужно что-то делать, но для этого сначала нужно решиться на это. Мышление человеку необходимо именно для этого: искать и находить эффективные решения. Как только удовлетворяющее решение найдено, состояние сомнения исчезает и приходит состояние веры, убежденности. Человек готов действовать, принимать решения, ибо точка опоры найдена. Индивид в этом состоянии обретает успокоение, твердость духа, уверенность. Ему нравится это состояние, но оно продолжается недолго: опять возникает ситуация, нарушающая наше внутреннее равновесие. И все начинается сначала.

Таким образом, наш разум ищет истину не в корреспондентском ее смысле. Он ищет лишь средство, которое может нас снова ввести в состояние убежденности. Ваши проблемы стали бы намного проще, если бы вместо того, чтобы говорить, что вы хотите познать истину, вы просто сказали бы, что хотите достигнуть состояния веры, не подверженной сомнению, считает сторонник прагматистской концепции. Короче говоря, истина – это то, во что мы верим. Понятно, что другой человек в это может и не верить. Значит, для него это не есть истина.

Устойчивость верования отдельного человека повышается, если его верование поддерживается другими людьми. Такой способ повышения убежденности человека Пирс назвал «методом авторитета». Конечно, всякое познание, включая научное, не гарантировано от ошибок. И с этим нужно смириться. Но если пока нет оснований для сомнения в его истинности, его следует считать таковым.

Согласно Пирсу, каждый знак есть воплощенное значение, связанное с последствиями практического применения объекта, который он означает. То есть объект есть то, что он для нас значит. Поскольку абсолютного субъекта, который смог бы заменить собой всех реальных субъектов познания, не существует, то нет и абсолютного, всех устраивающего значения исследуемого объекта. Такое понимание значения получило в современной философии науки название «принцип Пирса». Понимание, согласно Пирсу, есть применение. Мы не понимаем значения понятия или научной теории тогда, когда не знаем, как и где они применимы. И от наших представлений о применимости рассматриваемой научной теории зависит наше понимание ее значения. Идеи Пирса популяризовал У. Джеймс. Он усилил прагматистское понимание истины. Согласно Джеймсу, всякая теория есть орудие, а не ответ на загадку. Поэтому она и должна оцениваться как орудие: по ее эффективности для достижения определенной цели. Таким образом, истина – это то, что приносит пользу при его практическом применении.

Еще больший акцент на развитие этой идеи прагматизма сделал Джон Дьюи. Он сравнивает науку с ящиком для инструментов. Когда человеку нужно выйти из состояния сомнения («проблематической ситуации»),

он ищет то, что может ему в этом помочь. Если, применив какую-то теорию, он решает свою проблему, значит, теория хорошая. Научные теории нельзя выстраивать по степени их истинности. Их следует оценивать, исходя из возможности решения с их помощью конкретных научных проблем [8].

6. Инструменталистская концепция

Согласно инструменталистской концепции, научная истина есть знание, представляющее собой описание некоторой совокупности действий (операций), ведущих к достижению определенной (конкретной) цели или решению конкретной задачи (П. Бриджмен, Ф. Франк и др.) [9].

Сторонники инструментализма считают, что никакой сущности за наблюдаемыми явлениями не скрывается. Поэтому наука должна заниматься изучением только явлений, их описанием, классификацией и систематизацией. Еще позитивисты в середине XIX в. заявили, что наука не должна задавать вопрос «почему», а ограничиться вопросом «как». Это означало, что она должна заниматься только описанием того, как происходят явления, но не объяснять, почему они происходят. Объяснения предполагают раскрытие сущности явлений, законов, которыми они управляются, но позитивисты отвергают существование какого-либо скрытого мира за явлениями, т. е. сущностей, которые обуславливают эти явления. Они признают реальным только мир наблюдаемых объектов, их свойств и отношений между ними, а все остальное объявляют метафизикой, которая должна быть исключена из науки.

7. Интуиционистская концепция

Научная истина есть такое знание, содержание которого интуитивно очевидно опытному исследователю и не нуждается в каком-либо дополнительном эмпирическом обосновании или логическом доказательстве (Р. Декарт, Г. Галилей, И. Кант, А. Гейтинг, А. Бергсон и др.) [3].

Различаются две трактовки интуиционизма: интуитивная чувственная убедительность, связанная с познанием материальных объектов, и интуитивная мысленная убедительность, связанная с познанием идеальных теоретических объектов. Например, в интуиционистской математике суждение считается истинным, только если его можно доказать некоторым «мысленным экспериментом». То есть истинность утверждения «Существует объект x , для которого верно суждение $A(x)$ » доказывается построением такого объекта, а истинность утверждения « A или B » доказывается либо доказательством истинности утверждения A , либо доказательством истинности утверждения B . Основными объектами исследования интуиционистской математики являются конструктивные мысленные объекты: натуральные и рациональные числа, конечные множества конструктивных объектов со списком элементов, свободно становящиеся последовательности (последовательности выбора, каждый член которых может быть эффективно

доступен), интуиционистские свойства (свойства, которыми могут обладать объекты исследования).

8. Постмодернистская концепция

Научная истина есть такое знание, которое в данном контексте условно принимается субъектом за адекватное, определенное и безусловное знание (Ж. Деррида, Ж. Лакан, Р. Барт и др.) [3].

Постмодернизм принципиально меняет установку познания: абсолютизирует познавательные возможности субъекта познания, включенного в контекст социума и культуры. В постмодернизме делается акцент на свободу субъекта, поэтому господствует идея плюралистичности миров. Соответственно, миру каждого субъекта соответствует своя истина. Это обстоятельство объясняется тем, что изменились и характер, и задачи современной науки: она занята больше развитием вширь, внедрением своих результатов, поэтому должна ориентироваться на своевременность и локальную применимость.

Иногда в постмодернизме происходит отказ от «индивидуального атомизма» – субъект познания рассматривается как коллективное «Я», где превалирует социальное и политическое бессознательное. Субъект не противопоставляется объекту, не выступает в качестве объективного наблюдателя, а включен в объект, растворен в нем. В этом смысле объект уже не объективная реальность, а «культурный текст», т. е. объект всегда человеко-размерен. Постмодернисты видят мир как текст, который мы выстраиваем сами, это – отражение нашего взаимоотношения миром. По замечанию У.ЗЭко, мы, скорее всего, движемся к обществу с более значительным уровнем свободы, и в нем свободное творчество будет существовать с интерпретацией текста. В свете этих заключений переосмысливаются субъект-объектные отношения в процессе познания: если субъект включается в предметность познаваемого мира, то получаемое знание несет в себе в первую очередь содержание самого субъекта. Отсюда объяснимы и те метаморфозы, которые произошли с современным пониманием истины. Истина возможна только в контексте, с учетом значимости повседневности как граничного условия познания и практики. Коллективный субъект, включенный в реальность и определяющий ее, нацеливает познание на социальную значимость (науке в ее прежнем варианте было относительно безразлично, кем и что будет реализовано на основе знания).

9. Консенсуалистская концепция

Это одна из концепций истины неклассической и постнеклассической науки (М. Планк, Т. Кун, М. Малкей, Б. Латур, С.А. Лебедев и др.) [5]. Она является, с одной стороны, своеобразным обобщением конвенционалистской концепции, а с другой – ее отрицанием. Это касается следующих моментов. Первый. Если в конвенционалистской концепции научного познания главным субъектом научного познания считается отдельный

ученый, то в консенсуалистской – научное сообщество с множеством когнитивных и коммуникационных связей между учеными, входящими в научные коллективы. Зависимость любого ученого от множества связей с другими учеными конкретного научного сообщества резко ограничивает его свободу в принятии различных когнитивных решений, в том числе и об истинности любой единицы научного знания. Второй момент. В конвенционалистском критерии научной истины вся ответственность за принятие решения об истинности той или иной единицы научного знания возлагалась на отдельного ученого, а в консенсуалистской концепции – на дисциплинарное научное сообщество. Третий момент. В конвенционалистской концепции принятие решения об истинности той или иной единицы научного знания основано на знаниях и когнитивной воле отдельного ученого, а в консенсуалистской концепции истины – на знаниях и коллективной воле научного сообщества как социального субъекта познания. Благодаря этому научный консенсус более застрахован от принятия ошибочного решения об истинности той или иной единицы научного знания, чем при конвенционалистском подходе. Четвертый момент. Преимущество коллективной воли научного сообщества по сравнению с волей отдельного ученого состоит в том, что первая, будучи интегралом множества индивидуальных волей членов дисциплинарного сообщества, обусловлена, с одной стороны, общим предметом научного исследования, а с другой – стихийно-демократическим и поэтому объективным характером коммуникаций между членами дисциплинарного научного сообщества, живущими не только в разных городах одной страны, но часто и в разных странах. Более того, в соответствии с принципами научного этоса каждый ученый имеет не только право, но и обязанность критиковать, опираясь на принципы научной рациональности, взгляды любого ученого в целях достижения наукой обоснованного и общезначимого (= объективного) знания. Для этого в науке существуют проверенные ее историей средства: обязательная публикация учеными результатов своих исследований в научных журналах и монографиях и сопоставление своих взглядов с позицией других ученых в данной области знания. Научный консенсус научного сообщества не достигается с помощью процедуры голосования и принятием на этом основании мнения большинства. Он формируется в большинстве своем как результат естественного и во многом стихийного процесса «научных переговоров» между учеными и часто требует значительного времени для признания той или иной единицы научного знания в качестве истинной. Как свидетельствует история науки, особенно длительным процесс выработки научного консенсуса получается на пути к признанию истинными новых научных теорий (и особенно парадигмальных, тех, которые противоречат прежним фундаментальным теориям в той или иной области научного знания (Т. Кун).

Наиболее приемлемой из рассмотренных выше концепций критериев истинности научного знания представляется консенсуальная концепция. Ее главным эпистемологическим достоинством является то, что она

учитывает и включает в свое содержание все положительные моменты других концепций критериев истинности знания. Другим важным достоинством консенсуального критерия истинности является его универсальный характер и применимость ко всем единицам научного знания, причем независимо от их содержания (от математики до социально-гуманитарных наук). Но и у консенсуалистской концепции имеется определенный минус. Это отсутствие четкого определения веса структурных компонент консенсуального критерия истинности, взятых из других концепций истинности научного знания: эмпиристской (соответствие данного научного знания чувственным данным); когерентной (логическая непротиворечивость и доказательность научного знания); прагматистской (полезность, особенно практическая); конвенционалистской (определенность и точность всех исходных понятий и принципов; интуиционистской (роль интуиции в научном познании); марксистской (мировоззренческая и социальная значимость знания). Вполне возможно, что точное задание веса каждой из этих компонент в структуре консенсуального критерия истинности в принципе невозможно в силу качественного различия содержания различных единиц научного знания. Это означает, что решение проблемы истинности научного знания в соответствии с консенсуальным критерием в одних случаях будет существенно отличаться от ее решения в других случаях, причем именно из-за различного веса компонент истинности, входящих в качестве необходимых в структуру консенсуального критерия истинности.

Эпистемологическим основанием консенсуалистской концепции научной истины является конструктивистская трактовка природы научного знания. Вот ее главные положения:

1. Основным субъектом научного познания является не отдельный ученый, а научное сообщество и, прежде всего, дисциплинарное научное сообщество. Именно оно производит новое научное знание и оценивает его практическую и теоретическую значимость, в том числе его научность и истинность.

2. Процесс научного познания имеет в качестве своих главных источников и оснований не только взаимодействие ученых с познаваемой ими реальностью, но и их взаимодействие между собой в рамках дисциплинарного научного сообщества и принятия всех принципиальных когнитивных решений.

3. Научное познание в каждой области современной науки и на каждом уровне научного познания любой конкретной науки имеет плюралистический характер, будучи представлено множеством различных подходов к решению одних и тех же теоретических и практических проблем.

4. В науке не существует некоего универсального научного метода. В научном познании любые средства приемлемы, если они ведут к умножению массива точного и практически полезного знания. Только часть гипотез и предположений проходит сито на свою пригодность и остается в массиве научного знания. Отрицательные результаты в науке, если они точны, также

имеют определенную ценность, ибо они закрывают дорогу некоторым логически возможным решениям как ложным.

5. Научное знание не является и в принципе не может быть копией объективной реальности. Главной целью научного познания является не отражение объективной реальности, а проектирование и построение научной реальности, состоящей из абстрактных или идеальных объектов, конструируемых мышлением. Научная реальность рассматривается учеными как некая эталонная реальность, соответствующая идеалам и нормам научной рациональности.

6. В любой конкретной науке создается несколько видов реальности: 1) чувственная реальность; ее содержанием являются чувственные модели объектов материального мира или «вещей в себе» (Кант), сконструированные либо путем непосредственного наблюдения их свойств и отношений, либо в ходе экспериментального изучения с использованием различного рода приборов и измерительной техники для фиксации количественных характеристик их свойств и отношений; 2) эмпирическая реальность как множество абстрактных объектов, сконструированных мышлением на основе анализа содержания чувственных моделей объектов; 3) теоретическая реальность как множество сконструированных мышлением чисто мысленных, ненаблюдаемых объектов с их особыми свойствами, отношениями и законами; 4) метатеоретическая реальность, объектами которой являются сами научные теории. Каждый из указанных видов научной реальности является непосредственным предметом соответствующего уровня научного познания и научного знания: чувственного, эмпирического, теоретического и метатеоретического. Отношение между указанными видами научной реальности таково, что более высокий уровень реальности является эталоном по отношению к более низкому уровню, определяя степень совершенства последнего. Чем выше уровень научной реальности, тем более он не зависит от содержания объективной реальности и тем более он зависит от мышления и его конструктивных возможностей.

7. Безусловных, абсолютно категоричных истин в науке нет. На статус такого знания могут претендовать только мистические откровения и знание, содержащееся в священных писаниях. Всякое же научное знание является сугубо относительным, оно может быть истинным только по отношению к другому знанию, принятому за истинное.

8. С изменением состава научного сообщества возможно и изменение его позиции в отношении того или иного научного знания. В этом смысле консенсуальная оценка некоторого знания как истинного или неистинного также является лишь относительной, исторической и может измениться со временем.

9. В консенсуалистской концепции природы научного знания главным операциональным критерием объективности знания считается его общезначимость.

10. Основными факторами, влияющими на выработку научного консенсуса относительно истинности, обоснованности и новизны любой единицы научного знания, являются: 1) ее соответствие требованиям научной рациональности (общей, отраслевой, уровневой); 2) ее соответствие общим идеалам и нормам научного познания, принятым в данном профессиональном сообществе; 3) ее соответствие социальным и практическим запросам общества; 4) когнитивная воля членов научного сообщества и, в первую очередь, ее лидеров. Решение по каждому из перечисленных выше факторов также является консенсуальным, отражая суммарную экспертную позицию большинства членов определенного научного сообщества.

11. Будучи социальным по своей природе, консенсуальный критерий истинности научного знания является в то же время объективным или общезначимым. В этом состоит его главное преимущество по сравнению со всеми другими критериями истинности, предложенными как в классической, так и в современной эпистемологии [2; 4].

Все классические концепции научной истины имеют определенное рациональное зерно, репрезентируя подходы, имеющие место в реальной науке при решении учеными вопроса о научной истине и ее критериях. Однако у каждой из них оказался общий и достаточно серьезный философский изъян. Он состоял в их претензии на универсальную трактовку научной истины и ее критерия. Однако такая установка не выдержала проверки ни историей науки, ни особенно ее современным состоянием. Научное знание оказалось суперсложной системой с огромным качественным разнообразием не только содержания его различных единиц (больших и малых), но и средствами их конструирования, обоснования и применения. Общим свойством получения, обоснования и легализации научного знания оказалось лишь наличие консенсуальной компоненты в каждой из них [9].

Выводы:

1. Главным эпистемологическим достоинством консенсуалистской концепции истины является то, что она учитывает и включает в свое содержание все положительные моменты других концепций критериев истинности знания.

2. Эпистемологическим достоинством консенсуального критерия истинности является его универсальный характер, применимость ко всем единицам научного знания, причем независимо от их содержания (от математики до социально-гуманитарных наук).

3. Главным недостатком консенсуалистской теории истины является отсутствие в ней точного веса различных структурных компонент истинности научного знания, взятых из разных концепций научной истины: эмпиристской (соответствие научного знания чувственным данным); когерентной (выводимость данного знания из более общего истинного знания); прагматической (полезность данной единицы знания в практической деятельности, а также в развитии научного знания); конвенционалистской (определенность и точность научного знания).

4. Представляется, что в силу качественного различия содержания и формы различных единиц научного знания общее формальное определение веса каждой из этих компонент истинности невозможно в принципе. Это означает, что установление истинности любой единицы научного знания столь же конкретно, как и ее содержание.

Список литературы

1. Вейнгартнер П. Фундаментальные проблемы теорий истины. М.: РОС-СПЭН, 2005. 346 с.
2. Лебедев С.А. Аксиология науки: ценностные регуляторы научной деятельности // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 82–92.
3. Лебедев С.А. История философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2009. № 1(13). С. 5–66.
4. Лебедев С.А. Консенсуалистская концепция истинности научного знания: основные положения // Журнал философских исследований. 2020. Т. 6, № 4. С. 55–60.
5. Лебедев С.А. Консенсуальный характер научного знания как обобщение его конвенциональности // Studia Humanitatis Borealis . Северные гуманитарные исследования. 2021. № 1(18). С. 4–12.
6. Лебедев С.А. Курс лекций по методологии научного познания. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2016. 294 с.
7. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого: в 2 т. М.: Проспект, 2021.
8. Лебедев С.А. Проблема истины в науке // Человек. 2014. № 4. С. 123–135.
9. Лебедев С.А. Философия и методология науки: актуальные проблемы. М.: Издательство Московского университета, 2024. 574 с.
10. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983. 605 с.
11. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983. 560 с.
12. Хьюбнер К. Критика научного разума. М.: ИФ РАН, 1994. 322 с.

SCIENTIFIC TRUTH: CONCEPTS AND CRITERIA

S.A. Lebedev, A.A. Fomina

Bauman Moscow State Technical University, Moscow

The question of what scientific truth is what its nature and criterion are is still relevant and debatable. The problem of truth in science affects not only the theoretical aspects of cognition, but also the practical consequences of scientific discoveries and research. The purpose of the article is to analyze the main approaches to understanding truth in science, identify their strengths and weaknesses, as well as determine its criterion, which should become a generally valid basis for assessing the reliability of scientific statements. The solution of this problem is complicated by the pluralism of the general structure of scientific knowledge, which includes fields of scientific knowledge, its levels and types, which are qualitatively different in content and methods of their construction.

Keywords: *scientific truth, concepts of scientific truth, criteria of scientific truth.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, кафедра философии ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (национальный исследовательский университет) (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва. E-mail: saleb@rambler.ru

ФОМИНА Александра Анатольевна – магистрант, факультет энергомашиностроения, ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (национальный исследовательский университет) (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва. E-mail: homeont.af@yandex.ru

Authors information:

LEBEDEV Sergey Alexandrovich – PhD (Philosophy), professor the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (National Research University) (Bauman Moscow State Technical University), Moscow. E-mail: saleb@rambler.ru

FOMINA Aleksandra Anatolevna – master's student, Department: Power Engineering, Bauman Moscow State Technical University (National Research University) (Bauman Moscow State Technical University), Moscow. E-mail: homeont.af@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.05.2025.

УДК 167.0:165.18

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.022

ЧУВСТВЕННОЕ ПОЗНАНИЕ В НАУКЕ И ЕГО МЕТОДЫ

С.А. Лебедев, М.А. Шевцов

ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана (национальный исследовательский университет)», г. Москва

Чувственное познание является базовым уровнем научного познания естествознания, социально-гуманитарных и технических наук. Его непосредственным предметом является не объективная, а чувственная реальность («вещи для нас» – Кант), содержание которой формируется на основе взаимодействия сознания ученого и познаваемой им объективной реальностью, миром «вещей в себе» (Кант). Чувственная научная реальность является только возможной моделью объективной реальности. Они не только сходны, но и различны. Степень их тождества может быть установлена только в ходе практической, субъективно-объективной деятельности людей. В науке формой такой деятельности является экспериментальная деятельность ученых с возможностью повторения эксперимента неограниченное количество раз. Использование учеными научных приборов как средств получения сознанием максимально достоверной, точной и проверяемой чувственной информации о познаваемых объектах делает получаемое в науке чувственное знание надежным фундаментом всех других уровней научного знания: эмпирического, теоретического и метатеоретического.

Ключевые слова: чувственная реальность, чувственное познание, уровни научного познания, методы чувственного уровня.

Введение

Наука – область человеческой деятельности, основными целями которой являются производство научного знания и его применение. Научная деятельность не сводится к познанию, она включает в себя также коммуникации между учеными (когнитивные и социальные), инновационную деятельность, взаимосвязь между наукой, обществом и культурой. Однако именно научное исследование, деятельность ученых по построению адекватных и полезных моделей различных аспектов объективной действительности образуют сердцевину научной деятельности, качественно отличающую ее от других видов познавательной и практической деятельности человека [5].

Одной из важнейших причин гетерогенности методологического арсенала современной науки является уровневая организация знания, которая получила четкое выражение в структуре знания всех развитых научных дисциплин в различных областях науки (физика, химия, биология, история,

© Лебедев С.А., Шевцов М.А., 2025

социология, психология и др.). В каждой такой дисциплине существует четыре уровня научного знания и познания:

- чувственный уровень (данные наблюдения и эксперимента);
- эмпирический уровень (факты и эмпирические законы);
- теоретический уровень (доказательные модели эмпирического знания);
- метатеоретический уровень (отдельные научные теории и их обоснование) [7].

В статье будет рассмотрен чувственный уровень научного познания, его методы, а также конструктивная природа чувственного познания.

1. Чувственное познание в науке и его методы

Чувственное знание в науке представляет собой множество чувственных моделей познаваемых наукой объектов и является ключевым уровнем в иерархической структуре научного знания. Его содержание обусловлено, с одной стороны, воздействием на сознание «вещей в себе» (Кант), а с другой – целями субъекта познания, его когнитивными и практическими установками, а также имеющимся в его распоряжении накопленным ранее знанием [3; 8]. В своей совокупности последние компоненты образуют то, что может быть названо «когнитивной системой отсчета» познающего субъекта [7]. Функции этой системы полностью аналогичны физической системе отсчета, т. е. это отправная точка и необходимое условие познания физических свойств объективной реальности. Это означает, что не существует не только абсолютно-истинного знания в физике, но и абсолютно-объективного знания на чувственном уровне познания. Оно не только относительно истинно, но и относительно объективно, поскольку детерминировано не только свойствами познаваемых объектов, но и всегда конкретной когнитивной системой отсчета [1; 2].

1.1. Онтология чувственной реальности

В науке уровень чувственного знания представлен данными наблюдения и эксперимента над объектом познания, результатами которых являются чувственные схемы и модели познаваемых объектов. Чувственный объект – это модель «вещи в себе», создаваемая средствами чувственного познания человека (ощущений, восприятий, представлений). В обыденном познании критерием объективности (общезначимости) чувственного знания человека является биологическая норма его рецепторов. В науке объективность содержания чувственных восприятий ученого дополнительно гарантируется и контролируется различными приборами:

- микроскопами;
- телескопами;
- фото-, видео-, киносъемкой;
- термометрами;
- барометрами и др.

В свое время Дж. Беркли, британский философ и епископ, так сформулировал критерий существования чувственных объектов: для них «существовать означает быть воспринимаемым» [5]. Однако к критерию Беркли следует добавить один признак: быть повторно воспроизводимым с помощью приборов. В современной психологической науке твердо установлено, что чувственное восприятие «вещей в себе» и формирование чувственного знания о них это не результат фиксации сознанием содержания воздействующих на него объектов, а активный и творческий процесс моделирования этого содержания сознанием человека. В результате этого процесса чувственная модель объекта будет существенно зависеть не только от содержания «вещей в себе», но и от целей, потребностей и познавательных установок субъекта познания. Конструируемая сознанием обычного человека и ученых чувственная реальность это не чисто объективная, а объективно-субъективная данность, поскольку один и тот же объект может восприниматься по-разному в зависимости от объективных и субъективных условий познания [4].

1.2. Научное наблюдение

Научное наблюдение является одним из ключевых методов чувственного познания, при котором ученый целенаправленно собирает информацию об объекте исследования. Это процесс, обусловленный не только техническими средствами (приборной базой наблюдения), но и когнитивным (или практическим) интересом исследователя. В отличие от обычного чувственного, повседневного восприятия, научное наблюдение характеризуется четкой целью, систематичностью и использованием различных приборов и других операциональных средств фиксирования и количественной оценки чувственной информации об объекте исследования. При этом решающая роль принадлежит применяемому методу наблюдения. Главной его задачей является обеспечение потенциально бесконечного воспроизведения результатов наблюдения, а также обеспечение необходимой точности и однозначности чувственной информации об объекте. Соблюдение этих требований – необходимое и достаточное условие объективного характера получаемой чувственной информации.

Прибор – познавательное средство, представляющее собой искусственное устройство или же естественное материальное образование, которое ученый приводит в специфическое взаимодействие с исследуемым объектом; он играет важную роль в научном познании, являясь средством получения точных и полезных данных об изучаемых объектах. Научные приборы выполняют функции регистрации и количественного измерения свойств и отношений исследуемых объектов. По специфике получаемой информации и функциональным характеристикам научные приборы могут быть разделены на три класса:

- усилители (например, микроскоп, телескоп и пр.);
- анализаторы (например, спектроскоп для определения химического состава и др.);

- преобразователи (термометры, манометры, спидометры и т. д.).

Говоря о роли приборов в научном познании, важно учитывать их влияние на изучаемые объекты. В классической физике это влияние часто не имеет существенного значения (его величина ничтожно мала по сравнению с массой-энергией изучаемых объектов макромира и мегамира). По крайней мере, в классической науке считалось, что это влияние всегда можно вычесть из описания свойств «объекта самого в себе». Однако оказалось, что при исследовании объектов микромира, таких как элементарные частицы, влияние приборов на их поведение и свойства нельзя игнорировать. Например, в зависимости от того, какой прибор используется для наблюдения, элементарные частицы могут проявлять себя или как корпускулы (при использовании счетчика Гейгера), или как волны (при пропускании через дифракционную решетку). Это явление было зафиксировано Нильсом Бором и сформулировано в виде принципа относительности свойств объектов к средствам их наблюдения. Согласно этому принципу, любой прибор всегда ограничивает полноту возможных наблюдаемых свойств объекта, актуализируя одни его свойства и одновременно «уводя в тень» другие [1].

Более того, согласно принципу неопределенности В. Гейзенберга точное измерение одной величины (или свойства) какого-либо объекта (например, импульса элементарной частицы) делает невозможным точное определение другой величины, сопряженной с первой (например, координаты частицы). Это создает фундаментальную неопределенность, которая всегда присутствует в науке, особенно при изучении микромира. Даже при использовании совершенных приборов существует предел точности, который не может быть преодолен [2].

Таким образом, использование приборов в качестве средств научного познания влияет на точность и актуализацию наблюдаемых свойств объектов, на образ познаваемого объекта и, соответственно, на его истинность. Квантовая механика (в отличие от классической механики) утверждает принципиальную невозможность получения абсолютно точных значений всех изучаемых свойств, даже если делать это с помощью абсолютно совершенных приборов.

1.3. Научный эксперимент

Наряду с научным наблюдением, другим важнейшим методом чувственного познания в науке является научный эксперимент.

Научный эксперимент является одним из главных методов исследования в науке, и его проведение требует использования множества научных приборов и различных тестирующих средств. Однако между научным наблюдением и экспериментом существует важное различие. Эксперимент представляет собой исследование материальных систем и процессов путем контролируемого воздействия на них и последующего наблюдения за изменениями, возникающими в результате воздействия. Эксперимент как средство познания использовался еще в древности, например, Архимедом, но в

качестве основного метода научного познания он был признан лишь в эпоху Возрождения и Новое время (Леонардо да Винчи, Галилео Галилей, Р. Бойль, Ф. Парацельс, Р. Гук и др.). В этот период главная цель научного познания сместилась с теоретических и мировоззренческих вопросов на практическое предназначение науки. Вместо абстрактной объективной истины целью науки была провозглашена истина практическая – конкретное, практически полезное знание («Знания – сила» – Ф. Бэкон).

Само слово «эксперимент» было заимствовано из средневекового контекста инквизиции, где оно означало «пытку», т. е. жестокое воздействие для получения признания преступлений или грехов. В контексте науки эксперимент стал средством достижения нескольких целей:

- 1) исследования вырванных из целостного контекста природы ее отдельных систем, явлений и процессов путем изучения их свойств и поведения с помощью дозируемого и контролируемого материального воздействия на эти системы;
- 2) контролируемого изучения поведения искусственно созданных учеными материальных систем (артефактов) различного рода: технических и инженерных устройств, систем, механизмов, технологических процессов;
- 3) контролируемого исследования материальных моделей исследуемых процессов.

В основе любого эксперимента лежат два вида отношений:

- 1) отношение «причина – следствие» для установления причинных законов, которым подчиняется исследуемый объект;
- 2) отношение «вход – выход» для установления законов функциональной связи между определенными свойствами исследуемой системы и степени количественной определенности этой связи.

Классическим примером такого эксперимента является исследование Галилея о движении тела по наклонной плоскости, в ходе которого он определил ускорение свободного падения. В истории науки отношение к эксперименту было различным. Например, Аристотель – главный философ античного естествознания – был категорически против использования экспериментов в качестве средства изучения природы. Он считал, что они нарушают ее естественное состояние и не могут служить источником объективной истины, поскольку это лишь результаты воздействия исследователя на природу, что есть описание законов его деятельности, но никак не самой по себе природы, существующей объективно и независимо от человека. Он утверждал, что наука должна быть направлена на нахождение и установление объективной истины о самом познаваемом мире (природе, обществе, человеке), а исследование должно происходить через созерцание природы, чувственное и мысленное, а не через воздействие на нее.

Согласно Аристотелю, научное познание никак не должно зависеть от текущих практических запросов и потребностей человека и общества и должно быть направлено исключительно на изучение объективной, вневременной, всеобщей и абсолютной истины. Однако в Новое время наука

начинает восприниматься как способ господства человека над природой, где ее целью становится использование научного знания для умножения богатства и процветания человека и общества, а также удовлетворения их многообразных материальных и духовных потребностей. Непосредственным предметом науки вместо самой природы становится создаваемая учеными экспериментальная реальность, точные законы которой можно впоследствии эффективно использовать в технических и технологических целях.

Наблюдение и эксперимент являются основными методами чувственного познания в науке и реализуются через различные методики, характерные для разных научных дисциплин (физика, химия, биология, геология, география, физиология, медицина, почвоведение, агрономия, экономика, технические и технологические науки, социальные и гуманитарные науки), к содержательным особенностям объектов и процессов которых они жестко привязаны. Усвоение этих методик требует специальной подготовки, которая дается в процессе длительного обучения специалистов соответствующей отрасли научного знания или научной дисциплины. Такого рода методики есть особое когнитивное искусство («когнитивное техно»), знание о которых и искусство владения которыми может быть передано только непосредственно от учителя к ученику путем практической демонстрации их применения. Философская методология науки, в свою очередь, занимается описанием и обоснованием структуры методов научного познания, но не конкретных технологий эксперимента и наблюдения.

Важно отметить, что научное наблюдение и эксперимент являются средствами чувственного познания, но еще не эмпирического уровня научного познания. Они готовят основу для эмпирического познания (первой ступени рационального познания в науке), связанного с применением рациональных методов мышления, моделированием чувственной информации и ее представления в форме научного дискурса [6].

1.4. Измерение

Измерение – третий основной метод чувственного познания в науке. Оно заключается в сравнении исследуемого объекта с эталонным используемым научным прибором. Основная цель измерения – установление количественных характеристик свойств познаваемого объекта на основе сопоставления с эталоном и его свойствами. На языке теории множеств измерение можно рассматривать как операцию установления соответствия между элементами двух множеств, одно из которых представляет интенсивность (величину) определенного свойства (например, длина или масса), устанавливаемую с помощью некоего произвольного эталона квантования, а другое – ряд чисел (например, натуральных). Результат измерения всегда выражается в числовых величинах с указанием единиц измерения (5 кг, 3 см, 5 А, 320 В и т. д.).

Многие ученые считают, что научное познание начинается именно с измерения изучаемых свойств объектов. В отличие от разных форм вненаучного знания, научное знание должно обязательно иметь количественный

характер при описании свойств и отношений познаваемых объектов, что требует применения математического языка. Это положение подкрепляется философской мыслью И. Канта: «В каждой науке столько науки, сколько в ней математики» [3]. Эта же идея была развита Г. Галилеем, который отметил, что «книга природы написана Богом на языке математики». Ранее аналогичные идеи высказывал Пифагор, утверждавший, что «все есть число» [5].

В современной науке, особенно в естествознании и технических дисциплинах, измерение играет крайне важную роль. Теоретические и практические вопросы измерения являются основой метрологии – специальной дисциплины, которая занимается разработкой и обоснованием единиц измерения и их систем, методиками измерения, практической стороной осуществления измерительных процедур, а также созданием и тестированием измерительных приборов и техники. Все современные научные приборы разрабатываются и применяются с учетом метрологических принципов.

2. Конструктивная природа чувственного познания

Любое живое существо для продолжения своей жизни должно адаптироваться к среде, в которой оно живет. Для корректной адаптации к среде организму необходимо понимать, какая среда окружает живой организм в данный момент. Организм сначала воспринимает сигналы (наличие солнечного света для фотосинтеза; понимание, что появился хищник, и нужно спастись; столкновение с питательными веществами в виде жертвы, которые организм способен проглотить, и др.), затем реагирует. Однако такие простые адаптационные механизмы учитывают только те сигналы, которые получает субъект в данный момент, и при этом количество и возможный формат этих сигналов крайне ограничены. Упорядочить эти сигналы во времени в некую последовательность и спрогнозировать последствия результата, который субъект получит от реагирования, данный набор адаптационных инструментов простейшим организмам не позволяет сделать возможным. Чем сложнее живой организм, тем:

- большее количество сигналов окружающей среды оно может воспринять;
- большее количество его форматов и образов организм может получить;
- лучше устанавливать временную последовательность между полученными сигналами.

Определив последовательности получаемых сигналов, человек на этой основе выстраивает логические паттерны изменения окружающей среды. Эта способность – ключевая для познания человека, так как именно она позволяет изучать окружающую среду, анализировать явления и на основе систематизации опыта разрабатывать теорию. Однако есть и ограничение, заключающееся в условии получения этих сигналов, которое не

позволяет человеку прогнозировать какие-либо события с абсолютной точностью, ведь всегда есть возможность того, что не все влияющие на результат условия были учтены. Это ключевая проблема эпистемологии, которая изучает отношения полученных научных знаний об объекте исследования с самим объектом. Любая когнитивная система, познающая реальность с помощью последовательности полученных от нее сигналов-явлений, также не способна определить то, какова же истинная реальность, так как все ее представления могут строиться только на ее базовых перцептивных сигналах.

Основная идея эпистемологии радикального конструктивизма, возникшего в 70-х годах XX в. (Ж. Пиаже, П. Ватцлавик, Э. фон Глазерсфельд, Х. фон Ферстер, У. Матурана, Ф. Варела, Г. Рот и др.) заключается в подчеркивании конструктивной активности познающего субъекта, который на основе получаемых от объектов сигналов не столько отражает объекты, сколько создает их возможные модели [9]. В науке конструирование такого рода моделей является особым видом познавательной деятельности ученых, которая заключается в построении мысленных моделей объектов на основе чувственных восприятий, закрепление их содержания и свойств с помощью понятий и логики. Представители радикального конструктивизма полностью отрицают концепцию познания как имеющего своей целью достижение соответствия действительности, предлагая новое понимание знания. С этой точки зрения познание является лишь организацией субъектом собственного опыта. Оно является не поиском соответствия знания объективной действительности, а лишь конструированием субъективной реальности для успешного ее использования в адаптационных целях. С позиции конструктивизма знание является сугубо и только инструментом, направленным на конструирование жизнеспособных концептуальных структур.

Таким образом, согласно конструктивистской эпистемологии процесс познания и его результат – знание – носят исключительно инструментальный характер. Знание необходимо только для его применимости. В этой теории любой познающий субъект имеет дело с двумя инструментами. На сенсорном уровне схемы играют роль такого инструмента, который выполняет поддержание сенсорного равновесия в процессе взаимодействия с миром опытной данности. Конструктивистская теория сознания является современной альтернативой как различным идеалистическим априористским его концепциям (от Платона до Канта, Гегеля, Гуссерля и современных концепций существования врожденного знания), так и философскому эмпиризму и материализму с их пониманием сознания как отражения действительности с целью выработки истинного знания о ней [5]. С точки зрения конструктивизма главная функция сознания вовсе не познавательная, а адаптационная, включающая в себя задачу не только приспособления к объективной реальности, но и изменения и управления ею. Блок же и средства управления любой системой (природной, социальной, технической), чтобы быть эффективными, вовсе не обязательно должны походить на управляемую систему. Соответственно, и знание субъекта как один из важных

элементов его блока управления объективной реальностью не обязательно должен быть тождественным последней. Главное требование к нему другое: максимальная определенность и точность как эталонной реальности по отношению к объективной реальности. Только в этом случае можно строго описать и оценить окружающую субъекта объективную реальность. Чувственные модели реальности не способны эффективно выполнить эту задачу в силу значительной степени неопределенности ощущений и восприятий как единиц знания. Эта задача может быть эффективно решена только на уровне мышления и научных теорий, имеющих своим непосредственным предметом некую теоретическую (идеальную) реальность, создаваемую мышлением, как правило, на основе чувственной информации об объектах, которая впоследствии интерпретируется в рамках научных теорий с их более определенным и точным языком.

Выводы:

1. Чувственное познание – исходный необходимый уровень научного познания действительности. Непосредственным предметом чувственного познания в науке является чувственная реальность, содержание которой формируется на основе взаимодействия ученого как субъекта познания с объективной реальностью, миром «вещей в себе» (И. Кант).

2. Чувственная научная реальность является лишь моделью объективной реальности. Их нельзя отождествлять. Они не только сходны, но и различны.

3. Чувственная научная реальность получается с помощью особых методов чувственного познания: научного наблюдения, материального эксперимента и измерения.

Список литературы

1. Бор Н. Избранные научные труды: в 2 т. М.: Наука, 1970-1971г.
2. Гейзенберг В. У истоков квантовой теории. М.: Тайдекс Ко, 2004. 395 с.
3. Кант И. Критика чистого разума // Соч.: в 6 т. М., 1964. Т. 3. 798 с.
4. Лебедев С.А. Аксиология науки: ценностные регуляторы научной деятельности // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 82–92.
5. Лебедев С.А. История философии науки // Новое в психолого-педагогических исследованиях. 2009. № 1(13). С. 5–66.
6. Лебедев С.А. Курс лекций по методологии научного познания. М.: Издательство МГТУ им Н.Э. Баумана, 2016. 294 с.
7. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2020. 310 с.
8. Мах Э. Познание и заблуждение. М.: Бином, 2003. 456 с.
9. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. München: PHREN, 2000. 332 с.

SENSUAL KNOWLEDGE IN SCIENCE AND ITS METHODS

S.A. Lebedev, M.A. Shevtsov

Bauman Moscow State Technical University, Moscow

Sensory cognition is the basic level of scientific knowledge of natural sciences, social sciences, humanities and technical sciences. His immediate subject is not objective, but sensory reality («things for us» – Kant), the content of which is formed on the basis of the interaction of the scientist's consciousness and the objective reality he knows, the world of «things in themselves» (Kant). Sensory scientific reality is only a possible model of objective reality. They are not only similar, but also different. The degree of their identity can be established only in the course of practical, subjective and objective activity of people. In science, the form of such activity is the experimental activity of scientists with the possibility of repeating the experiment an unlimited number of times. The use of scientific devices by scientists as a means of obtaining by consciousness the most reliable, accurate and verifiable sensory information about cognizable objects makes the sensory knowledge obtained in science a reliable foundation for all other levels of scientific knowledge: empirical, theoretical and metatheoretical.

Keywords: *sensory reality, sensory cognition, levels of scientific cognition, methods of the sensory level.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор, кафедра философии ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет) (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва. E-mail: saleb@rambler.ru

ШЕВЦОВ Максим Александрович – магистр, факультет энергомашиностроения, ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет) (МГТУ им. Н.Э. Баумана), г. Москва. E-mail: maxwellnas@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Sergey Alexandrovich – PhD (Philosophy), professor the Department of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: saleb@rambler.ru

SHEVTSOV Maxim Aleksandrovich – master's student, Department: Power Engineering, Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: maxwellnas@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 13.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 28.05.2025.

УДК 1(091)+165.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.032

АРХЕОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА: ПОТЕНЦИАЛ НОЭЗИСА (статья 1)

В.В. Ильин*, К.В. Ильин**

*ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), г. Москва

** ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

Обостряя интригующий гносеологический сюжет: научная деятельность предметно достоверительна, но с какой-то точки сатурации не инновационна; продуктивно расширительная научная деятельность предметно не достоверительна, – авторы намечают перспективы снятия коллизии. В качестве положительного взгляда на природу вещей обосновывается: источник нового в ищущем духе – животворная сила предметно адаптированного воображительного начала, запускающего механизм продуктивных расширяющих синтезов.

Ключевые слова: эстетика, поэтика, воображение, продуктивный расширяющий синтез.

Ввиду полифундаментальности внутренней природы человек, будучи существом рациональным, действует не всегда – не только, не вполне, не исключительно – рационально. Последнее регистрируется онтологически-онтически закреплёнными функциональными модусами (локусами, топосами) его преимущественной реализации, получающими именование: сфера познания, сфера желания, сфера воления, сфера воображения и т. д., акцентуирующими специфическую мотивацию само-деятельности разными способностями души в разных отсеках значимого, с разной силой проявления обнажающими привилегию то «сознания», то «чувства», то «сверхсознания», то «подсознания».

Констатация многофакторности духовной реализации, не подрывая базовую трактовку сапиента как агента избирательно-целесообразного действия, сообразующегося с характером заявления себя в заданных условиях, тем самым, – специфицируя данный характер применительно к внепознавательным сферам, – все-таки кладет некую тень на определенность активности в сфере познания: в силу упомянутой многогранности человечности и способ вершения судеб знания не до мозга костей рационален.

Дело здесь даже не столько в широко известных, умело тематизируемых гносеологией «аффектах», «фобиях», «диспозициях», сколько в самом существе творческого поэзиса, в отличии от мимезиса не пользующегося кальками, образцами, правилами порождения результатов ни в эстетизме [8], ни в ноэзисе. Не случайно традиционная доктрина науки сосредоточивается

© Ильин В.В., Ильин К.В., 2025

на моделировании ситуации в корпусе ставшего общеобязательного (статутного) знания, воспринимаемого стандартным носителем когнитивных способностей, в чьих жилах течет универсальная когитальная кровь, говоря языком Августина, в качестве *tranquillitas ordinis*.

Кузнец носит оковы, которые сам же и выковал, – замечает Эразм. Идеология незыблемых сводов результатов (знание) – процессов (деятельность) технически понятна: вводя необходимые концептуированию универсалии (от безусловных положений до безусловных же их порождений), она обеспечивает предпосылки развертывания канонической теории науки, где та выставляется номологическим предприятием; – но рефлексивно не взвешена: вводимые нереалистичные образы явлений как компендиев продуктов мастеров без их дел не имеют ни опытных, ни логических оправданий.

По гамбургскому счету, некомпенсируемые издержки классической гносеологической теоретизации сообразно установке: силуюсь быть глубоким, делаюсь непонятым, стягиваются в контрпродуктивные пункты:

1. Подвергается обструкции тематизация расширения знания. Работоспособная вариация концептуального сдвига $\langle \bar{S} \cdot O \rangle$, где $\bar{S}$ – недостаточное для первопроходца субъективное основание; O – достаточное объективное основание признания чего-то за истину, – классической гносеологией радикально исключается из рассмотрения [7]. На том резоне, что не согласуется с ригидным истолкованием знания как свода патентованных непроблематизируемых обязательств. Негативные импликации подобного восприятия ситуации – эпистемологический фундаментализм, кумулятивизм, квантитативизм, расценивающий когнитивный прогресс как малоценную детализацию известного.

2. Подчеркнутая идиосинкразия к продуктивным способностям познавателя. В силу дискредитации «воображения» проблематика концептуальной инноватики нарочито обойдена философией науки Канта; в силу панлогистских интенций Гегеля, директив совпадения рядов «вещей и идей» в двойственном «становлении» [4] сюжетики получения ментально нетривиального окончательно тривиализирована. Классическая гносеология не обогащает доктрину познания моделью возникновения нового знания, оставляя тайной за семью печатями: откуда оно берется?! Естественное убийственное недоумение: «чем обеспечивается познавательная динамика?» оказывается не устранимым.

3. Эфемерен превентивный образ науки как само-действующей машинерии, не оставляющей места заявлению «особого характера» субъекта. Традиционная схема наукоучения «познание без познавателя», антропологически всесторонне выхолащивая вершение судеб знания, лишает его признаков человечности. Вопреки этому «ищут», «продвигают», «доказывают», «открывают»

- конкретные лица, чьи имена маркеруют фундаментальные законы, теоремы, тезисы, правила;

- конкретные общества, чьи физиономические подробности маркируют [6] типологические черты когитальных агрегаций по эвристической группировке: гипотезы существования (формализм – интуиционизм); онтологические допущения (динамизм – статистизм); постулаты значения (инфинитизм – финитизм); по социально-исторической группировке: античная, средневековая, классическая, неклассическая, неонеклассическая наука.

Налицо дисбаланс «теория-история»: абстрактная ориентация на концептуальный унитаризм подрывает конкретную ориентацию на фактуальный плюрализм; доктринальная сценография реальности дискредитируется собственной эмпирической неадаптированностью.

Не избегая острых углов, не будем чураться осмысления сущностного. Наука атрибутируется универсальными (парадигма науки); ареальными (эпохальные, дисциплинарные, тематические параметры); уникальными (фон личности, родимые пятна места-времени-действия) признаками. Гиперболизация общего в выстраивании эссенциальной картины науки влечет необоснованный «абсолютизм» (традиционные гносеологические проекты наукоучения); гиперболизация частного – не менее необоснованный «релятивизм» (традиционные культурологические конструкции науки).

В первом случае производится движение в сюжете «общая консолидация знания»; без утрирования интертекстуальных «сквозных линий», введения инвариантов тут не обойтись. Во втором случае осуществляется движение в сюжете «частная консолидация знания»; без утрирования контекстуальных «замкнутых линий», допущения вариантов тут также не обойтись.

Изъян одной стратегии – избыточный, но в чем-то неизбежный ригоризм, позволяющий ставить и снимать проблему демаркации [2], и только вследствие того – разворачивать философию науки. Изъян другой стратегии – неизбежный факультативный плюрализм, дезавуирующий философию науки. Опуская аргументацию, сошлемся на Шпенглера, отсутствие специальной подготовки у которого позволяло комбинировать досужим мозаичным принципом функционирования науки по правилу: *cujus regio, ejus religio*. Иначе не объяснить появление странной аффирмации: каждая культура создавала себе собственную науку (естествознание) [13, с. 406].

Замкнутые, некогерентные кванты знания различных культур... Как будто нет единой общечеловеческой культуры, универсальной науки?... В обременении себя пустопорожними, вздорными упражнениями можно пойти дальше, экстраполируя районирование не только на культурный, но и антропный материал, допуская тем самым для каждого (чей мозг в полном «порядке-беспорядке») автономную науку. Тогда – где преэминентность, соответствие, сопряжение, восхождение к объективным основаниям истины... здравомысленное эпистемологическое чувство реальности?

Есть ли проход между Харибдой и Сциллой?

Методологический статус затруднения востребует методологического же способа его снятия. Положительный импульс продуктивному

размышлению придает уяснение природы рациональности действия в науке.

Как ни странно, проблема: что такое рациональность в науке? – не имеет однозначной и притом всеохватно исчерпывающей экспликации. Учитывая разнокалиберность ценностных правил включения неких знаний в науку, уместно осуществлять регулятивную диверсификацию: в твердом (достаточно инертном, спорадично не проблематизируемом) ядре согласно установке «объективность» центрируются показатели максимальной достоверности, обоснованности; в науке переднего края согласно установке «эвристичность» центрируются критерии информативности, нетривиальности.

Сообразно таким различиям в гносеологическом моделировании особенностей

- твердого ядра исключается деформирующая реализм «субъективность», – откуда гиперрациональный образ наиндивидуального, имперсонального, сверхличностного знания;

- переднего края исключается деформирующая прогрессизм «демонстративность», – откуда гипернерациональный образ «сумасшедших идей», сдвигологических представлений с неизбежным включением в знание элементов досадной субъективности вплоть до сюрра, абсурда, нонсенса («выбросы» самости).

Налицо фрагментация деонтических сегментов, где один детерминирован *status rerum* (SR), другой – поиском. В сильной гносеологии они не смешиваются: SR фундируется внеситуативными факторами типа «аффицирование» (Кант), «общественно-историческая практика» (Маркс); поиск – ситуативными интуициями инспирирующей новизны.

На фоне сказанного безнадежно ошибался Шопенгауэр, допускавший обратное: «Все, что принадлежит... может принадлежать миру... отмечено печатью... обусловленности субъектом» [12, с. 54].

Печать субъективности отмечена форма, но не содержание науки, – в противном случае она не могла бы – в отличие от альтернативных ей видов знания – претендовать на освоение не заслоняемого «представлением» «мира».

Но все же, – содержательные единицы твердого ядра, абсорбирующие SR, кристаллизуются из достаточно факультативных допущений инициатив переднего края. Каким образом? За счет чего? Если катализатор умственного движения не «воля», но «сущее», – как из «Одиссеи» эстемных несистемных исканий возникает «Галилея» ноземных системных взглядов?

Задача продуктивной интеллектуальности разгадывается на пути реконструкции актов творчества.

Оттолкнемся от очевидного. Предел совершенства умствования – разноречивых мечтательных экзерциций от эстезиса до нозиса суть показ «реальности» – того «что есть». О том применительно к художественному опыту учит искусствоведение (поэтика эстетического), о том же применительно к научному опыту учит науковедение (поэтика нозматического).

Отчетливо вводимый ракурс *de re*, налаживая обязательную реалистическую тенденцию (присутствие *SR*), неожиданно быстро, к несчастью, выдыхается, – истощается собственной худосочностью: ассерторическая модальность обработки материи мысли для творческих операций всегда недостаточна: в художественности ей не хватает развлекательности, интриги, сшибки; в научности – полета разума, силы идей, глубины трактовки.

И там, и тут, и – повсеместно – страдает образность, подтачивается интенсивность (не случайно и в ядре науки – логике ставки делаются на разработку более богатых интенциональных выразительных систем). Предобусловленный выход из душного тупика – отказ от показа «что есть» заменой его показом «что бывает».

Трансформированный ракурс *de dicto*, ущемляя реалистичность, компенсирует издержки потенциала *de re* пиршеством мечты, причудой фантазии, могуществом воображительного порыва. Приобретения искусства очевидны: моторизацией нереально-возможного – обследованием модельных страданий, осуществлений героев – достигается катарсис; как выводил Пушкин: изображение романских страстей, излиятий души человеческой всегда ново (!), велико (!!), поучительно (!!!); на какой же иной стезе вершить благое дело – понуждать прирастание человечности?!

Исключительно сменой модальности, расширением сектора обзора, включением проблематической, аподиктической точки зрения производится прорыв в «надреалистичное сверхданно-существующее»; художественное «видение» здесь само (!)-возрастает, – как точно высказывает Цицерон, в такой обстановке: *ipsae res verba garunt*.

Нечто подобное – в науке. Аристотелевское: знание отрабатывает *res realissimum*, – изначально, неизбежно, вынужденно разваливает перспективу теории. Этимологически «теория» суть «усмотрение», однако не чувственным, но умственным взором, активировать который не способно ассерторическое протокольное фактофиксаторство. Показательно, что надстраивающееся над базисной рамой хроногеометрии Стагирита античное естествознание, оказываясь качественным, не могло сформулировать ни одного физического закона.

Прорыв в пресуппозитивном ядре – отказ от давления несомненности – принятие искусственной позиционности, попустительствующей схеме «пустотной» (реактивной к «естественно-насильственным» движениям, векторизованным перемещениям во внешней среде) механики, легализация сценографии однородно-изотропного универсума и прорывы сопутствующего им *als ob* несбыточного (неочевидно-вероятного) – позволили Галилею обогатить физику капитальными зависимостями (закон инерции, падения, сохранения энергии, импульса). Безотносительно воображительно-измыслительной инноватике падуанского естествоиспытателя мы не имели бы природознания.

Что, собственно, совершил Галилей? Радикальную модельно-модальную революцию, методологически означавшую слом эфемернейшей

версии философского реализма – эпистемологического наивного феноменализма; тщания Галилея знаменовали вступление науки в новую полосу эссенциалистского развития – фазу фундаментального имитационного теоретизирования.

Как вытекает из изложенного, нерв последнего – версификация обстоятельств не действительного – безусловного (W_0), а возможного – условного (W) мира.

Не торопясь с выводами, выйдем на простор квалифицирующего суждения.

Знаменательная констатация состоит в заключении: с Античности (Аристотель) до Нового времени (Галилей) – более 20 столетий цивилизации, – полагая, что знание обследует определенности W_0 , – человечество не знало науки в выверенном смысле слова.

Прибегая к слогу Иова, выразимся отчетливо: как о воде протекшей будешь вспоминать о прошлом своем [10] и уклоняться от предначертанных им направлений путей своих [9].

Аристотель предлагал разливать свет на коллатералях зеркального отражения, Галилей – на магистралях творческого воображения. Утрирование «действительного» – реальные обстоятельства W_0 (поведение «тел») блокирует теоретизацию; утрирование «возможного» – фиктивные определенности W (поведение «материальных точек») теоретизацию стимулирует.

Подмена «подлинного» «мнимым», – такое практикуется одиозной психопатией, респектабельным же духовным исканием, строгим научным исследованием... Тут следует разобраться, не манкируя главным:

- что обслуживает образопроизводство (А)?
- имеют ли умозрительные конструкции мироудостоверительные проекции (В)?

(А) Где кончается видение, начинается сползание в видение? Шаг вперед, два назад, – но к – вершине! Канва играющего модельного сознания в эстезисе обслуживает авторское толкование человекостроительства. В любой – самой волюнтарной, эпатажной, экзотичной подаче. Взять хоть

- С. Кржижановского с его «...лучше сознательно не быть, чем быть, но не осознавать», даже в «странах, которых нет»;

- К. Вагинова с его переживанием «конца света» в безжизненном, пустом городе.

Веер экзистенциальных редакций, как подчеркивал Топоров, в «минус» – пространстве и, добавим, времени, – модельный просцениум у-топос, у-хронос, приспособленный к исполнению то «лебединой», то «козлиной» песни по случаю персонального Апокалипсиса в интерьере обследования самоощущения в нише самораспада.

Оправдано ли самоуглубление через проникание в недостижимое – «крайние», «пограничные» точки символического «нигде», «никогда», «ничто»? Оправдано, если диктуется призрачно-заостренными соображениями разыскательства; – в упомянутом казусе – нащупывании опор самостояния

в антропных экстремумах: «Я», «Ты», «Мы» – «последний остов Ренессанса».

Под вероятно-невероятную, невероятно-вероятную модельную заостренность – als ob-разукрупнения играющего сознания, вольного слова. Прямо – по Лукрецию:

Излагаю туманный предмет совершенно

Ясным стихом, усладив его муз обаянием всюду.

Эволюционно типаж homo ludens превратен [3], модельно-вообразительно – внятен. Внятен четким заявлением человеческой значимости «небытия того, что репрезентируется» (Беньямин). На данном основании – допустимость любого маскарада, феерии, пантомимы, драпировки, лицедейского острания, маски образа, костюма идеи.

Как точно у Вагинова:

Вкруг Аполлона пляшем мы,

В высокий сон погружены.

Расставим семантические акценты:

- «вкруг Аполлона» – бога солнечного света, концентрата прекрасного;

- «в высокий» – духоподъемный, гуманитарно емкий;

- «сон» – грезоподобное состояние образораскрепощенного духоутверждения.

Дабы не делаться темными, будем краткими, – скажем: духопросветленность, духоподъемность, духонеуемость, – три в одном составляют стилобат творчества, катализируя в эстезисе эйдетический метаморфоз, в поэзисе эйдологический метаболизм [7].

И эстезис, и ноззис конституируются-культивируются образолобием: и то, и другое – «образное письмо» [1, с. 348]. Развертывая тезис, озаботимся детализациями.

Кто такой Дон-Кихот? Неуклюжий, неловкий во всем человек, житейский недоуздок, взбалмошный недотепа. Но... (Замятин поставил бы здесь недозволенное двойное тире «—») – рыцарь. Какой? «Печального образа». Подметим: образа! «Без страха и упрека». Подметим: несбыточного! Подметим и суммарный интенциональный нажим на модальное de dicto.

Выразительное фортиссимо детерминировано фокусом, пафосом упивания-упоения всесовершенством самоотверженности, бескорыстия, благородства. Идеального! Не того, что (по факту) – в действительности «есть», но того, что (по идее) – в возможности «бывает».

С позиций гносеологии – чистейшей воды платонистский сдвиг – пресловутый гипостазис с духоразработкой фантазмагорического автономного ино-мирия. Когнитивная дереализация сказанным не ограничивается.

Пролонгируя детализации, возобновим вопрошание: кем приходится Дон-Кихоту Дульсинея? Не женой, не любовницей... (сызнава напрашивается замятинский знак препинания) – мечтательно-грезовой «темой». Образным сгущением. Подчеркнем: образным! Передающим свойства

кого? Существа, к которому испытывают светлые, приятные, ничем не омраченные чувства. По сути – не женщины, – воплощения «женственности». (Маячит крепкая аналогия с гётевско-блоковской *ewig-weibliche*) [8].

Отвлекаясь от интригующего: конвертируется ли любовь к «женщине» на любовь к «женственности»? сосредоточимся на фиксации принципиального: образолюбие эстетизма, позволяя комбинировать отрешенными идеалами (в прямом и переносном словоупотреблении) – духоподъемными смыслозначимостями, обеспечивая высокое соприкосновение с недостижимым в W_0 Глубоким, Высоким, Гуманитарно непреходящим, – создает почву реализации собственного призвания: быть орудием человекостроительства. С мощным символическим подтекстом.

Символизм эстетизма проявляется в гносеологически витиеватой многотактной процедуре:

(1) усмотрение в полноценном (!) более или менее стандартном (!) для W_0 утверждении лица неких «девиантных» поведенческих проявлений;

(2) их гиперболизация – модельное заострение-разукрупнение;

(3) введение образных типажей – налаживание экзистенциально-героической эпопеи в W ;

(4) демонстрация гуманитарной ценности W -сценографии (3) для W_0 ;

(5) апофеоз – катарсис: реверсия W на W_0 .

Извлечем пользу из использованного «полевого» материала.

(1) обнаружение в трафаретных спорадических самозаявлениях агентов обмена деятельностью (применяя веберовский язык, – в традиционном, аффективном, целерациональном действии) ценностнорациональных завязей;

(2) признаков сгущение их в умозрительные концентраты;

(3) жизнедеятельностная атрибуция, предикация, интерпретация (2) через измыслительное сказание (саги, руны, баллады, романы – совокупная беллетристика);

(4) символическое масштабирование преимущества героического сопоставлением гуманитарной емкости образвоплотительных акций лицедеев W сравнительно с «прозрачно»-«несбыточными» их W_0 -коррелятами;

(5) назидательный намек (сказка ложь, да в ней – намек!) на *ars simia naturae* (в реабилитационных центрах участников СВО пострадавшим читают детские сказки).

Поведение Дон-Кихота не рационально и не разумно, но именно в силу того он – любимец деревни. И не ее одной.

Мотор эстетизма – гиперболическое гротескное образное письмо. Мотор ноэзиса – гиперболическое гипотетическое образное письмо. С единым стержнем – родственной внутренней продуктивной колонизацией символического материала.

Здесь – самый цимес.

Дон-Кихота почитают в качестве олицетворения-воплощения фактически недостижимого-сверхзначимого человекостроительного начала: романно выведенной фантазмагории, преднастраивающей потенциальное гуманитарное зодчество. Преднастраивающей чем? Символически действенной деонтической детерминацией, приобщающей к пафосному катарсическому героическому.

Это несомненно, ибо невозможно: наиреальнейшим проявляется идеальнейшее! Непреходящая заслуга доктринального платонизма – утрирование мирозидательной роли духовно-образных символических форм, отрешенных универсалий.

Отдавая должное вообразительно-измыслительной символике, эстезис комбинирует идеалами, ноззис – идеалиями. Под фирмой то страданий, переживаний, то реконструкций, экстраполяций, – схематические диспозиции, модельные допущения, – сценические выдумки, изощрения, ухищрения, измышления. Вымыслы, имитации, манипуляции, – в эстеме – «обманивающие» жизнь; в нозме – «обманивающие натуру». Per extendum – о последнем.

Подобно эстезису ноззис держится образно версифицирующей инициативой, сподвигающей на освоение не «визуально», но «умственно» заданного.

Многообразие de re феноменологически самостийно, непосредственно; в нем есть масс-энергетические, линейные размерности – конкретные тела, действующие «живым созерцанием». Оказываясь не эйдологичным, прямолинейно обслуживая адаптивный процесс, оно эволюционно целесообразно, утилизационно. Касательно компонентов пространства de re никакой концептуальной сценографии не оформить (прикладная задача «трех тел» в небесной механике не разрешима). О сказанном, правда, не догадывался Аристотель, проповедовавший гносеологический наивный реализм и допотопный физикализм. (Уместная трактовка: касательно комплексов пространства de re не оформить и никакой художественной сценографии, что надоедливо опровергал, но не опроверг одномерный эстетический натурализм).

Актуализация теорийного взгляда на мир, выполняемая чередой фазовых трансформаций первого рода, заключается в замене вещецентризма эйдоцентризмом [5], реперными точками, капитальными фикс-пунктами чего оказываются операции

- Предельного перехода: действительное размерное «тело» замещается возможной безразмерной «точечной массой»; действительное движение в сопротивляющейся среде подменяется возможным «инерциальным движением». Вводятся имитационные модельные конструкторы, абстрактные фикции, позволяющие в «чистом виде» обследовать искусственную – «по вымыслу» «в себе» организованную нереальную реальность (W). Исследование умо-постигаемых объектов per se ipsum как особых гипостазированных идеалий, – это и есть сдвиг на теорийный угол зрения, включение

имитационного видения, обман наукой (культурой) природы; преодоление наивно реалистического «подражательства». Эстетизм ценен демонстрацией образных изощрений человечества; ноэзис ценен демонстрацией образных ухищрений человечества. (Неизбежный «симуляционный», «инфляционный» момент указанного недопустимо гипертрофирован атеоричным пост-модернизмом);

- Концептуирования: достаточно вольные [7] тематизации (образные репрезентации) изучаемых связей: *abundat dulcibus vitis* спиновых стекол (новая термодинамика); преобразования адронной материи в кварк-глюонную плазму; генеалогии Вселенского локала в квантовой (флуктуация вакуума) и неквантовой (сингулярность) редакциях (космология, астрофизика) и т. д.;

- Диверсификации модельных рядов: наращивание поголовья виртуального материала применением широчайшего прочтения аксиомы выбора (АВ), легализующей «достижение недостижимого»: любые две прямые на проектной плоскости имеют инцидентную точку, что отменяет «здравомысленную» евклидову трактовку пространственных отношений;

- Эвристичной генерации (по продуктивному расширяющему синтезу – ПРС) модельных соображений: выпуск эмпирически необеспеченных, экспериментально инфляционных (вплоть до сдвигологических) идей – теория скалярного поля Хиггса (ожидающая верификации обнаружением массивного скалярного бозона);

- Эвентуально насыщенных допущений: объективации-инкарнации духопородительной деятельности – пневматосфера (Флоренский); ноосфера (Вернадский); психосфера (Чижевский); интеллектосфера (Хайдеггер); околоземная голограмма (Прибрам) [11];

- Креативного реагирования на внутренние запросы теории: аппарат когерентной логики, описывающей переменную топологию; семантики Крипке-Жойала, участливые к передаче конструктивного морфогенеза.

Sat prata biberunt; образопроизводство в духовном и практически-духовном сегментах символического обслуживает капитальные «жизне-, нату-рообманы». Умозрительным заострением-разукрупнением, гиперболизирующей имитации (гротеск, гипотеза), модельным перевоплощением данности W_0 становятся данностями W ; порождающей локомоцией ПРС вводятся вообразительные конструкты, наращивается поголовье идеализаций; ассоциированные их средоточия генерализируются в фиктивные многомерные многообразия, над элементами которых производятся факультативные манипуляции.

Определенность эстетизма конституируется соблюдением этоса художественного, тогда как ноэзиса – идейного творческого «вымысла».

В качестве *argumentum internum* фигурирует «вымысел», – прямое искажение реалий.

Неисправимо впоследствии исходно порочное. «Обманный» статус «образного письма» предобуславливает погрязание в «вымысле». Глубок же Эпихарм, вводящий: рука руку моет.

Истина не возникает из неясности, утверждает Бэкон; злоредна видимость истины, – вторит ему Ларошфуко.

Ясно: источник нового в ищущем духе – животворная сила воображительного, мечтательного, грезового начала. Не ясно: как фикции уступают истине.

Список литературы

1. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. 368 с.
2. Ильин В.В. История и философия науки: учебник / изд. 3-е, перераб. и доп. М.: Проспект, 2019. 335 с.
3. Ильин В.В. Метафилософия. Поэтика философии. М.: Проспект, 2021. 160 с.
4. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы / изд. 2-е, испр. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. 168 с.
5. Ильин В.В. Теория познания. Символия. Теория символических форм. М.: Издательство Московского университета, 2013. 384 с.
6. Ильин В.В. Теория познания. Социальная эпистемология. Социология знания. М.: Академический проект, 2014. 204 с.
7. Ильин В.В. Теория познания. Эвристика. Креатология. М.: Проспект, 2018. 173 с.
8. Ильин В.В., Родин П.Н., Сапегина О.П., Шафигуллина Т.В., Яловенко Я.В. Археология творчества: потенциал эстезиса // Российский гуманитарный журнал. 2025. № 2.
9. Иов. 6; 18.
10. Иов. 11; 16.
11. Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. СПб.: РХГИ, 1999. 279 с.
12. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М.: Просвещение, 1992. 479 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы. Ч. 1. М.; Пг.: Academia, 1923. 212 с.

THE ARCHAEOLOGY OF CREATIVITY: THE POTENTIAL OF NOESIS

V.V. Ilyin*, K.V. Ilyin**

* Bauman Moscow State Technical University, Moscow

** The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow

Exacerbating the intriguing epistemological plot: scientific activity is subject-based, but from some point of saturation it is not innovative; productively expansive scientific activity is not subject-based, the authors outline the prospects for removing the conflict. As a positive view of the nature of things, the author

substantiates: the source of the new in the searching spirit is the life-giving force of the subjectively adapted imaginative principle, which triggers the mechanism of productive expanding syntheses.

Keywords: *estema, noema, imagination, productive expanding synthesis.*

Об авторах:

ИЛЬИН Виктор Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры «Общественные науки» Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет), г. Москва. E-mail: vvilin@yandex.ru

ИЛЬИН Кирилл Викторович – студент, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, г. Москва. E-mail: kilin-23@edu.ranepa.ru

Authors information:

ILYIN Viktor Vasilyevich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University, Moscow. E-mail: vvilin@yandex.ru

ILYIN Kirill Viktorovich – student of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. E-mail: kilin-23@edu.ranepa.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 26.05.2025.

УДК 130.122:116

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.044

ПОНЯТИЕ «ЦЕЛОСТНОСТЬ» В КОНТЕКСТЕ ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕКА

В.Э. Войцехович, С.Г. Выборнова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривая вопрос эволюции человека в первую очередь как разумного, т. е. духовного существа, предлагается считать одним из критериев эволюционного развития – увеличение степени целостности сложной, саморазвивающейся системы «человек». Исследуя понятие «целостность», авторы нашли разные трактовки его значения, предположив, что каждая из них отражает определенный уровень целостности исследуемого, которые можно расположить в виде шкалы развития. Рассмотрев человека с позиции системного подхода как уже некую целостность и применив созданную шкалу к процессу эволюционирования, были описаны стадии на пути к высшей точке эволюции человека, которая охарактеризована осознанием субъектом своей целостности с миром, Абсолютом, Божественным. Концепция о высшей стадии как осознания слияния с Высшим согласуется с моделями эволюционного развития Бл. Августина, К.Г. Юнга, Г. Гурджиева, К. Уилбера. Новизна данной работы заключается в рассмотрении человека как системы, состоящей из трех подсистем, ответственных за разные виды обмена с внешним миром: тело, психика, разум и самосознание как интегрирующая их категория; расположении разных значений понятия «целостность» в иерархической последовательности и соотношении описанного К.Г. Юнгом процесса индивидуации с индуистским путем обретения вторичной целостности. Созданная авторами трехступенчатая модель пути достижения вторичной целостности, как высшей стадии эволюции человека дает представление о направлении, в котором может развиваться человек для реализации своего духовного потенциала. Отмечается важность сознательной внутренней работы, отказа от стереотипов и состояния личностной зрелости для ее достижения.

Ключевые слова: человек, индивидуация, целостность, самость, эволюция, интеграция, развитие, разум, холизм, совершенство.

Введение

В настоящее время человеческое общество переживает глобальные перемены, затрагивающие все сферы человеческой жизни. Изменения наступают так быстро, а количество необходимой для переработки информации так велико, что для адаптации к современным условиям жизни человеку требуется поиск новых ресурсов. На наш взгляд, помимо развития новых технологий, помогающих человеку адаптироваться в современном мире, важно обращать внимание на развитие своих способностей,

© Войцехович В.Э., Выборнова С.Г., 2025

потенциал которых до конца не изучен и, соответственно, не использован. В наше время философы и ученые говорят о необходимости смены научной парадигмы, которая бы позволила осмыслить новые открытия в физическом и психическом мире человеческой реальности. Путь к разрешению сформулированных на данный момент противоречий и парадоксов, на взгляд авторов, следует искать в перестройке объектов и стиля собственного мышления, охватывая им те феномены, которые до сих пор были выведены за пределы науки. Мы говорим о таких понятиях, как «целостность», «эволюция», «гармония», «совершенство». Интеграция рационального и иррационального, усилия, направленные на развитие своих собственных качеств до состояния целостности с целью обретения особого состояния единения с окружающим миром как полной реализации потенциала человека и вершины его эволюции может, на наш взгляд, изменить в позитивную сторону жизнь как одного субъекта, так и общества в целом.

Цель данной статьи – показать целесообразность соотнесения понятия «целостность» с описанием высшей стадии эволюции человека.

Обсуждение и результаты

Проблема целостности в контексте онтологии единого и многого обозначалась еще античными философами, которые под предельной целостностью, «целым» понимали существующее, а бытие и единое, как его части, – порождающие бесконечно многое. Для Платона онтологическим основанием целого была идея, источник многообразия вещей. У Аристотеля это форма, которая выходит за пределы чувственного восприятия и приобщение к которой дает возможность познавать вещи. В неоплатонизме полагалось, что путь к единому сверхсущему лежит через способность целостного восприятия мира.

В последние десятилетия понятие целостности широко используется в системном подходе – методологическом научном направлении, которое сформировалось под влиянием философии холизма.

Холизм – направление в философии, разработанное южноамериканским философом Я. Смэтсом на основе размышлений Аристотеля о едином и многом, которое противостоит редукционизму [18].

Холизм рассматривает природные объекты как целостности, не сводимые к сумме составляющих их частей [10, с. 376]. Целостность здесь определяется как «обладающая собственными свойствами совокупность составляющих систему элементов, организованных в соответствии с определенными принципами» [10, с. 498]. Я. Смэтс связывал понимание эволюции с повышением уровня сложности системы: «Эволюция – это последовательное усложнение частей или взаимодействующих элементов, с одновременным усилением связывающего их единства. Это восходящий ряд целых, от простейшей материальной структуры до наиболее развитых... Целостность характеризует процесс эволюции в возрастающей степени» [18, р. 47].

В новой философской энциклопедии под целостностью понимается «высшая форма организованности, связности и упорядоченности,

проявляемая автономией, способностью к саморазвитию и противостоянию энтропии» [8, с. 438].

Исходя из вышеизложенного можно предположить, что у каждого явления или объекта есть исходная «первичная» и «конечная» целостность. Достижение «конечной» целостности и есть высшая точка эволюции исследуемого. Это утверждение подтверждается нашим этимологическим исследованием, которое показывает, что слово «целостность» имеет греческие корни и переводится как «совершенный» и «совершенство», будучи производным от «цель», «завершение». Совершенство понимается в значении полного соответствия или полного достижения некоторой цели, воплощенности некоторого замысла. По Аристотелю, «совершенство сущего есть полная достигнутость внутренней цели, заложенной в его природе» [2, с. 68–69], природная цель заключается в осуществлении заложенного в сущее потенциала, и, таким образом, «совершенное» понимается как полностью реализованное. Эта трактовка была прочно воспринята европейской метафизикой и воспроизведена во многих ее учениях [11, с. 63].

Из вышесказанного следует, что исторически сложилось несколько вариантов понимания термина «целостность»:

- 1) в значении «система» – исследуемое изначально рассматривается как единое, состоящее из взаимосвязанных элементов, предъявляющих интегративные свойства, не сводимые к сумме свойств, составляющих целое элементов;
- 2) как состояние максимальной реализованности, свершения, совершенства (выполнения своего предназначения). Быть целостным – значит быть полностью реализованным. Используется в психологии и эзотерических учениях применительно к человеку;
- 3) синонимично единому сущему, онтологическому основанию всего, из которого возникает многое.

Проблема целостности человека

Рассмотрение человека как целостности и соответственно его эволюции как целостного существа имеет ряд сложностей. Из сохранившихся с давних времен текстов, мы можем судить о том, что целостный подход к человеку практиковался во времена становления древних восточных традиций врачевания. В Древнем Китае, Индии и позже в Тибете человек рассматривался как малое подобие Космосу, в котором проявлены пять стихий. В индуистских моделях состояние человека оценивалось через деятельность его чакр (энергетических центров), количество которых в разных учениях выделялось и описывалось по-разному.

В период ранней Античности человек был неотделимой частью Космоса и состоял из единства первоначал, а для христианской традиции со времен Средневековья сложилось понимание человека как единства тела, души и духа. Однако, в период развития науки целостный подход был утрачен и человек рассматривался через биологический, социальный и духовный

аспекты, для исследования каждого из которых возникли разные научные дисциплины.

С начала прошлого века целостный подход к человеку обрел новое изложение в философской антропологии. Один из основателей этого направления – М. Шелер – полагал необходимым создать науку, которая решила бы проблемы определения и происхождения человека, провела бы выявление и анализ его сущности и сущностной структуры, онтологических основ его бытия [12]. В своих работах он писал, что «специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее. Человечество при всех своих исследованиях потеряло из виду самого человека» [13, с. 71].

По мере развития психологии как науки о сознании и душе человек как целое был редуцирован до психики, проблема целостности человека стала проблемой целостности его психики, в которую стали включать внутренние процессы, проявления которых можно было зафиксировать наблюдением. Тело, став предметом наблюдения медицины и биологии, было отчуждено от психики. Наука перестала уделять внимание взаимосвязям состояния тела, личностным самоощущениям и высшим устремлениям человека, которые ранее рассматривались в философии как духовные свойства. И только в последнее время, вследствие развития междисциплинарных связей и тенденции к интеграции накопленных знаний это положение стало изменяться. Появляются разные методики рассмотрения исследуемых систем как целого. В настоящее время человек, как любое биологическое существо, с позиции системно-структурного подхода, трансформируемого в синергетический подход, рассматривается как открытая самоорганизующаяся система, обменивающаяся с внешним миром веществом, энергией и информацией.

Опираясь на это положение, а также на выделение в христианской традиции триады «тело, душа, дух», мы выделили в человеке три подсистемы, соотнеся их с категориями обмена: тело – как материальная составляющая, психика – как энергетическая, разум – как информационная (разум нами рассматривается как проявление духа в значении способности к познанию онтологических основ мироздания, смыслов, Абсолюта).

Объединяющим все три категории является самосознание, которое К.Г. Юнг описывает как Самость или высшее «Я». Наглядно это описание может быть представлено в виде модели И.Н. Калинаускаса «Метод качественных структур» [5] (рис. 1).

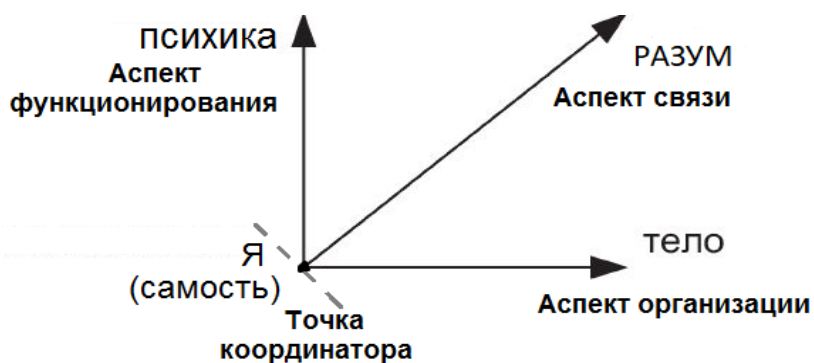


Рисунок 1. Рассмотрение человека методом качественных структур

Рассмотрев человека как целостность, мы можем далее рассмотреть направление его эволюции как целостности.

Эволюционный путь к целостности

Термин эволюция имеет латинский корень и обозначает «развертывание» как необратимый во времени процесс изменения. Он широко использовался Ч. Дарвином в его теории эволюции биовидов и обозначал совокупность индивидуального (онтогенез) и исторического (филогенез) процессов развития. В настоящее время этот термин используется более широко, часто как синоним термину «развитие» и подразумевает «целенаправленное необратимое изменение, в результате которого возникает новое качественное состояние объекта» [6, с. 349].

В нашей работе мы используем термин «эволюция» в контексте прогрессивных изменений в сторону усложнения или, с точки зрения системного подхода, в сторону увеличения количества и качества связей в системе, приводящее к повышению ее целостности.

Согласно нашему исследованию, эволюция человека как разумного существа заключается в достижении состояния осознания целостности с Богом или Абсолютом, стремление к которому заложено в нем изначально. Об этом внутреннем стремлении к обретению целостности писал создатель аналитической психологии К.Г. Юнг; об имманентно присущем человеку стремлении к познанию своего трансцендентного, писал К. Ясперс: «человек... не может просто жить, он должен трансцендировать, раздвигая границы своего сознания, “просветляя” его» (цит. по: [3]). В философской концепции Шелера целью каждого человека, которая заложена в него Богом, является «моральное воспарение», с помощью которого, человек может соединиться с сущностным, обрести «конкретную целостность духа» [14].

В книге «Жажда целостности» К. Гроф пишет о том, что множество зависимостей формируется из поиска людей обрести целостность: «Желание достичь развития всего нашего потенциала естественно. Наше врожденное стремление заново открыть в себе духовную природу часто является бессознательной движущей силой, которую многие из нас чувствуют на

протяжении всей жизни. Единственный способ, которым мы можем успешно удовлетворять это стихийное стремление к целостности или к Богу – это непрерывная связь с бездонным внутренним духовным источником» [4, с. 54].

Таким образом, человек, будучи с позиции системного подхода уже некоей целостностью, в процессе эволюции стремится приобрести большую целостность вследствие соединения с духовным началом, которое в философии описывается как Абсолют или Всё.

К.Г. Юнг описал путь человека, названный им индивидуацией, от «первоначального состояния тождества сознания к осознанной психической жизни» [15, с. 74]. Этот путь, требующий сознательной внутренней работы, сопоставим с нашим представлением об эволюции человека как разумного существа. Мы соотнесли стадии индивидуации К.Г. Юнга с индуистской моделью трансформации человека и представили ее как три стадии эволюции:

I стадия: первичная целостность или «первоначальное состояние тождества».

На этой стадии, которая проявляется у детей младшего возраста, человек не выделяет себя, свое «Я» из окружающего мира, переживая себя с миром одним целым. Характерна для маленьких детей до трехлетнего возраста.

II стадия: раздробленность.

На этой стадии человек осознает себя как отдельность, появляется «Я» или «Эго», которое отделяет себя от окружающего. По Юнгу, большинство людей отождествляют себя с «персоной». Этот термин обозначает социальную роль, которую человек играет для удовлетворения потребности в адаптации и которая, как правило, отличается от сущности человека [16].

Переживая разделенность с миром, некоторые субъекты вступают на путь обретения Самости или поиска своего подлинного «Я». Человек, который осознал свою Самость, согласно теории Юнга, способен ставить цели, выходящие за пределы его личных интересов, и достигать их, даже преодолевая инстинкт самосохранения, настолько ему интересен процесс самопознания и самосовершенствования.

III стадия: вторичная целостность, характеризуется переживанием слияния «Я» с миром.

В отличие от первой стадии, здесь есть осознание человеком своей индивидуальности. На этой стадии «...возникает сознание, не втиснутое больше в мелочный и личностно-чувствительный мир “Я”, а сопричастное более широкому миру... это более широкое сознание перемещает индивидуума в безусловное, обязывающее и нерушимое сообщество с миром [15, с. 372].

Целостность и единство с миром как конечная точка эволюции человека описывается в моделях, описывающих духовный путь.

Примером такой модели является модель уровней сознания американского философа К. Уилбера, в которой представлены уровни развития осознания своего «Я» от «персоны» до единства с миром, который разделен на стадии сообразно тому, где человек осознает границы своего «Я» (см. рис. 2).

1.	Уровень маски/персоны	Тень
2.	Уровень Эго	Тело
3.	Уровень организма как целого	Среда
4.	Уровень осознания единства Вселенной	

Уровень маски или персоны согласно этой модели – это уровень раздробленности психики, когда человек отождествляет себя только с какой-то из своих ролей (роль матери, работника, больного и т. п.), вытесняя в бессознательное другие части своей психики, которые составляют «тень» человека (по К.Г. Юнгу).

Уровень Эго обозначает конфликт между психикой и телом. На этом уровне человек отождествляет себя с психикой, а тело как источник страданий и неведомого игнорирует или вытесняет из осознания.

На уровне организма как целого человек отделяет себя от окружающей среды, воспринимая ее как «не-Я». На этом уровне он находится в согласии со своим телом, осознает его и может успешно им управлять.

Последний уровень отражает состояние переживания единения, целостности со всей Вселенной [19]. Такое состояние описывается в традиции буддизма как «Просветление».

Выделенные нами в начале статьи варианты трактовок понятия «целостность» применительно к человеку можно представить в виде последовательных ступеней его эволюции.

Будучи (с позиции системного подхода) при рождении уже в состоянии первичной целостности, по мере появления самосознания или «Я» субъект переживает отделенность себя от мира. С психологической точки зрения он попадает в состояние раздробленности и может осознать свою потребность в дальнейшем развитии и совершенствовании.

С позиции системно-эволюционного (синергетического) подхода это состояние будет означать начало его пути в сторону большей целостности: «процессы интеграции могут иметь место как в рамках уже сложившейся системы – в этом случае они ведут к повышению уровня ее организованной целостности, так и при возникновении новой системы из ранее не связанных элементов. В ходе процессов интеграции в системе увеличивается объем и интенсивность взаимосвязей и взаимодействий между элементами, в частности надстраиваются новые уровни управления» [7].

На этой стадии раздробленности человек продолжает искать ответы на вопросы о собственном предназначении, о смысле своего существования, и если находит, то, согласно восточным учениям, он достигает гармонии и единства с самим собой, т. е. обретает Самость, или доступ к истинному «Я» по Юнгу. Отзываясь на имманентно присущее человеку стремление к целостности, он может устремиться дальше, к единству с миром или Абсолютом, что в нашей модели является стадией «вторичной целостности».

Таким образом, эволюционный путь человека к совершенству будет представлять собой путь от первичной, естественной целостности через преодоление раздробленности психики к обретению состояния единства тела, психики и разума и далее к переживанию связи своего «Я» со всем миром.

Описание вторичной целостности как высшей точки эволюции человека в разных традициях

Состояние вторичной целостности или переживание слияния себя со всем миром описано философами и духовными учителями разных традиций. В каждой из них подчеркивается особенность этого состояния, которая сопровождается изменением образа жизни и предъявлением способностей, выходящих за пределы возможностей обычного человека. Так, характеризуя состояние человека, достигшего Самости, Юнг подчеркивает его переживание осознания собственной сути; в буддизме такое состояние описывается как «абсолютное знание, гармония, счастье, мудрость, осознанность, безусловная любовь и радость; соединение со своим божественным началом, глубочайшее понимание устройства всего мироздания» [1, с. 37]. Блаженный Августин в своем сочинении *De Quantitate animae* пишет о пути души к духовному созерцанию, обозначая высшую ступень этого пути как «созерцание истины и обретение вечного единения» [9].

Описывая путь эволюции, философы в своих работах указывают на методы и условия, способствующие продвижению по нему.

Так, Юнг выделял бессознательную и сознательную индивидуацию, подчеркивая приоритетность последней. Ученица Юнга И. Якоби так пишет об этом: «Это напряженное аналитическое усилие, которое сосредотачивается со всей возможной полнотой и под руководством сознания на внутреннем психологическом процессе... прорубая слой за слоем по направлению к тому центру, который является источником и первоосновой нашего психического существования – к внутреннему ядру, к нашей Самости» [17, с. 76].

Юнг также отмечал необходимые условия индивидуации, к которым относил сознательную внутреннюю работу, освобождение от стереотипов, достижение социальной зрелости. К. Уилбер в своей модели соотносит эффективность существующих направлений психотерапии с нахождением человека на том или ином уровне сознания [19]. В учении буддизма путь к

просветлению описан через последовательные стадии прохождения с наставлениями на каждой из них.

Заключение

Проведенное нами исследование феномена целостности человека показывает, что существует несомненная связь целостности с категорией бытия. Характеризуя человека в первую очередь как духовное существо, философы описывают его сущность через наличие разума и самосознания, присутствие стремления к познанию основных законов мироздания и своего предназначения, желание обрести целостность с миром, Богом или Абсолютом. Это стремление порождает потребность в самосовершенствовании и реализации своего потенциала. В различных традициях этот процесс описывается как духовный путь или путь сознательной эволюции от первичной целостности, в которой человек рождается, к состоянию единства с миром. Подобный подход к пониманию сути человека и его эволюции приводит к необходимости формирования психологических и философско-антропологических школ, нацеленных на создание программ целостного развития человека с учетом современных реалий, основанных на интеграции новейших научных достижений и наследия мудрости прошлого.

Список литературы

1. Альбедиль М.Ф. Буддизм. М.: Питер, 2006. 256 с.
2. Аристотель. Метафизика // Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 549 с.
3. Бурханов А.Р. Человек и его экзистенция в философии Карла Ясперса // Вестник НВГУ. 2014. № 1. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/chelovek-i-ego-ekzistentsiya-v-filosofii-karla-yaspersa> (дата обращения: 23.01.2025).
4. Гроф К. Жажда целостности: Наркомания и духовный путь / пер. с англ. О. Цветковой. М.: АСТ, 2003. 316 с.
5. Калинаускас И.Н. Наедине с миром. СПб.: Ключ, 1997. 284 с.
6. Кириленко Г.Г. Краткий философский словарь / Г.Г. Кириленко, Е.В. Шевцов. М.: АСТ, 2010. 479 с.
7. Козлов В.В. Психология кризиса. М.: Институт консультирования и системных решений, 2014. 528 с.
8. Маркова Л.А. Целостность // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 4. 734 с.
9. Никитин В. К антропологии блаженного Августина [Электронный ресурс] // Электронная Библиотека Одинцовского благочиния. 27 май 2017 г. URL: http://www.odinblago.ru/o_cheloveke/5. (дата обращения: 23.01.2025).
10. Никифоров А.П. Холизм // Новая философская энциклопедия / Ин-т философии РАН. 2-е изд., испр. и доп. М.: Мысль, 2010. Т. 4. 734 с.
11. Хоружий С.С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии // Совершенный человек: сб. М.: Ин-т востоковедения: Валент, 1997. С. 41–71.

12. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 31–95.
13. Шелер М. Человек и история // Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. 413 с.
14. Шелер М. О сущности человека и моральном условии философского познания // Шелер М. О сущности человека: работы разных лет / пер. с нем. А.Н. Малинкина. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 73–117.
15. Юнг К.Г. Аналитическая психология и психотерапия: хрестоматия / сост. В.М. Лейбин. СПб.: Питер, 2001. 512 с.
16. Юнг К.Г. Психология бессознательного. М.: Канон, 1994. 319 с.
17. Якоби И. Путь к индивидуации. М.: Клуб Касталия, 2021. 170 с.
18. Smuts J.C. Holism And Evolution. New York: Macmillan Macmillan, 1926. 384 p.
19. Wilber K. No Boundary. Eastern and Western Approaches to Personal Growth. Boulder-London: Shambala, 1981. 174 p.

THE CONCEPT OF «WHOLENESS» IN THE CONTEXT OF HUMAN

V.E. Voitsekhovich, S.G. Vybornova

Tver State University, Tver

Considering the issue of human evolution primarily as a rational, i.e. spiritual being, it is proposed to consider one of the criteria of evolutionary development – an increase in the degree of wholeness of a complex, self-developing system «man». Exploring the concept of «integrity», the authors found different interpretations of its meaning, suggesting that each of them reflects a certain level of wholeness of the subject, which can be arranged as a scale of development. Considering a person from the perspective of a systematic approach as already a kind of wholeness and applying the created scale to the process of evolution, the stages on the way to the highest point of human evolution were described, which is characterized by the subject's awareness of his wholeness with the world, the Absolute, the Divine. The concept of the highest stage as an awareness of merging with the Highest is consistent with the models of evolutionary development of Augustine, C.G. Jung, G. Gurdjieff, K. Wilber. The novelty of this work lies in considering man as a system consisting of three subsystems responsible for different types of exchange with the outside world: body, psyche, mind and self-awareness as an integrating category; arranging the different meanings of the concept of «wholeness» in a hierarchical sequence and correlating the process of individuation described by C.G. Jung with the Hindu path of gaining secondary wholeness. The three-stage model of the path to achieving secondary integrity, created by the authors, as the highest stage of human evolution, gives an idea of the direction in which a person can develop to realize his spiritual potential. The importance of conscious inner work, rejection of stereotypes and a state of personal maturity in order to achieve it is noted.

Keywords: man, individuation, wholeness, self, evolution, integration, development, mind, holism, perfection.

Об авторах:

ВОЙЦЕХОВИЧ Вячеслав Эмерикович – д-р филос. н., профессор, кафедра «Философия и теория культуры», ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: synerman@gmail.com, SPIN-код: 5738-0572.

ВЫБОРНОВА Светлана Геннадьевна – канд. психол. н., аспирант кафедры «Философия и теория культуры», ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: svetlana_Vyb@mail.ru, ORCID: 0009-0001-4849-0438, SPIN-код: 6051-1871.

Authors information:

VOITSEKHOVICH Vyacheslav Emerikovich – PhD (Philosophical sciences), Professor, Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: synerman@gmail.com, SPIN code: 5738-0572

VYBORNOVA Svetlana Gennadievna – PhD (Psychological Sciences), PhD student at the Department of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: Svetlana_Vyb@mail.ru, ORCID: 0009-0001-4849-0438, SPIN code: 6051-1871.

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 30.04.2025.

УДК 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.055

ТРАДИЦИЯ КАК ИДЕНТИЧНОСТЬ¹

В.Ю. Лебедев*, А.М. Прилуцкий**

* ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

** ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. С.-Петербург

В современном дискурсе СМИ понятия «традиция» и «идентичность» часто используются как взаимозаменяемые, что приводит к терминологическим сложностям. В связи с этим возникает необходимость разграничения этих понятий на смысловом и структурном уровнях. В связи с этим данная статья посвящена анализу структурно-системных отношений, существующих между традициями и формирующимися идентичностями в пространстве повседневной культуры. Авторами рассмотрены различные типы традиций (религиозные, семейные, этические и др.) и их влияние на процессы формирования новых моделей идентичности. Статья выполнена в рамках семио-герменевтического подхода к изучению феноменов духовной культуры.

Ключевые слова: воспроизведение традиции, традиционное общество, вариативность и устойчивость традиции, архаика, формирование идентичности.

Термин «традиция» мы будем использовать для обозначения семиотически значимого действия, отвечающего критерию воспроизводимости. Наличие семиотического значения для традиции обязательно, соответственно, процесс десемiotизации традиции приводит к трансформации традиции в привычно повторяющееся рутинное действие, то есть в привычку. Однако с точки зрения структуралистского подхода мы можем предположить, что в пространстве реального семиозиса не существует «чистых традиций» и «чистых привычек», любое действие, воспринимаемое как традиция, содержит в структуре своего значения структурные смыслы, которые следует отнести к привычке, равно как и привычка не может быть полностью лишена семиотического содержания: любая рефлексия над привычкой неизменно откроет в ней глубину семиотики.

Больше сложностей возникает в связи со вторым признаком традиции, который мы обозначили как соответствие критерию воспроизводимости (повторяемости). Не разрешая возникающие при этом вопросы принципиально, мы предлагаем рассматривать «иррегулярные традиции» в качестве традиционных действий, которые при изменении условий могут стать

© Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М., 2025

¹ Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А.И. Герцена (проект № 85ВГ).

собственно традициями. Содержание традиции, таким образом, в нашей интерпретации априорно имеет семиотическое выражение. Причем соответствующий семиотический код должен быть достаточно понятным для участников коммуникации, в рамках которой совершается воспроизведение соответствующего семиотически значимого действия. При этом идентификация какого-либо действия в качестве традиции не может быть выполнена исключительно на основе субъективных оценок: то, что одни участники коммуникации могут маркировать как традицию, для других может всего лишь быть непонятным действием. Подобное происходит, например, когда традиция воспринимается в рамках не свойственного ей герменевтического горизонта, что, например, имеет место, когда туристы-иностранцы наблюдают неизвестные и не понятные для них религиозные ритуалы в качестве местной экзотики. В этом случае пространство воспринимаемых смыслов сужается до эстетического уровня; разумеется, эстетическое значение все-таки является значением, но оно не может вместить всё содержание семантики и семиотики. Традиция при таком восприятии не перестает быть традицией, хотя не все участники коммуникации способны воспринимать ее в качестве таковой. Коммуникативная ситуация, в рамках которой происходит восприятие традиции, не тождественна понятию «герменевтический процесс» по Гадамеру [2], поскольку предполагает стратификацию.

Степень открытости соответствующей коммуникативной группы не имеет принципиального значения, более того, подобно тому, как физическое уничтожение письменного текста является процессом создания нового текста [4, с. 50], внутренний диалог следует рассматривать не только как процесс коммуникации, но и как коммуникативную ситуацию, в пространстве которой может совершаться воспроизведение традиционного действия. Анализируя традицию в рамках концепции точек зрения, предложенной Б.А. Успенским [16], мы можем предположить, что точка зрения актора традиционного действия и наблюдателя вполне могут совмещаться, но в любом случае их наличие является необходимым.

Традиции, понимаемой в качестве коммуникативного действия, свойственно наличие герменевтического горизонта, в пределах которого происходит ее интерпретация. Широта этого горизонта зависит от тех смыслов, к которым апеллирует традиция, при этом чем традиция универсальнее, тем более узок априорно ей присущий герменевтический горизонт. При этом интерпретация традиции совмещается на двух герменевтических уровнях, которые по аналогии со структурой семиотического значения можно определить как категориальный и субкатегориальный. Категориальный уровень значения традиции предполагает рассмотрение традиционного действия с точки зрения значения образующих его семантических структур. Это своего рода внеконтекстуальное значение традиции, если под контекстом понимать совокупность герменевтических особенностей конкретной коммуникативной ситуации, в рамках которой происходит воспроизведение традиционного действия.

В рамках данного исследования основными критериями идентичности являются общность и отличительность [12]. Общность, формирующая идентичность, представляет собой сплоченность социума, образуемую единством в понимании и оценках событий исторического прошлого, близостью нравственных идеалов, единством отношения к таким культурным институтам, как религия, этика, семья, язык и т. д. Образуемая идентичность общность обеспечивается сложным взаимодействием мифологем, идеологем и мифотеологем, обладающих значительным потенциалом иллюкутивного воздействия. Причем существует закономерность: потенциал иллюкутивности оказывается в данном случае пропорциональным потенциалу креативности. Отличительность позволяет включить формирующуюся идентичность в пространство культурной мифологии, тяготеющей к бинарным оппозициям. С точки зрения структурного подхода, идентичность невозможна без задействования элементов мифологического дискурса и свойственной ему оппозиции мы/они. Следует отметить, что в традиционном обществе семейные традиции во многом формируются под воздействием религиозной культуры. Поэтому изменение религиозной идентичности, как мы это видим, в частности, на примере крещения Руси, в итоге привело к формированию нового пласта семейных традиций. Так, традиции взаимной верности супругов, в настоящее время не ограниченные сферой религиозной этики, имеют в современной культуре четкое религиозно-этическое основание. Обосновать данную этическую норму моральными установками языческих религий проблематично, но, как мы видим на примере классического Рима, на определенных этапах развития общественного сознания возможно. Признавая наличие морально-этического аспекта брачного союза в Античности и других культурах Древнего мира [15, с. 21], необходимо признать, что четкое теологическое обоснование супружеской верности обретает именно в традициях авраамических религий.

В условиях десемiotизации такого кода возможен герменевтический конфликт (конфликт понимания). Так, например, незнание реальной христианской традиционной семейной культуры часто приводит к подмене традиционной семейной этики архаической, вытеснению традиции неспособной развиваться дотрадиционной архаикой. В частности, это проявляется на маргиналиях церковной жизни в бесплодных попытках руководствоваться в повседневности источниками канонического права периода Византии вне какого-либо их контекстуального анализа.

В соответствии со сказанным, необходимо разграничивать идентичность традиционную и идентичность привычную по степени разработанности семиотического смысла и – на субъективном уровне – на основе анализа особенностей понимания человеком символических смыслов, включенных в семиотический код соответствующей идентичности. Для привычной идентичности характерно некритическое и неотрефлексированное восприятие соответствующего семиотического кода, что в рамках семиотического дрейфа [5] соответствует движению в направлении семиотики знака.

Поэтому возникновение общественных движений типа пресловутого общества «Долой стыд!» было возможно только в пространстве культуры повседневности, утратившей способность понимать и воспринимать традиционный религиозный код. Сформированная религиозными традициями семейная этика становится частью идентичностной модели, достаточно устойчивой и консервативной, способной существовать достаточно длительное время и в условиях последовательной секуляризации культуры повседневности. Однако такое инерционное существование не бесконечно, примером чему являются, например, перформансы Парижской Олимпиады 2024 г., невозможные не только в «католической Франции» относительно далекого прошлого, но и в «секулярной Франции» 10–15 лет назад.

Осознание себя носителем традиции или их комплекса оказывается основанием и средством самоидентификации и идентификации других. Самоидентификация требует поддержания и возобновления так же, как и идентификация других, начиная с определенного ожидаемого состава ежесуточных молитв и стандартности требований к ним. В определенные периоды жизни (возрастная незрелость, особенно сопряженная с социальным взрослением, активизацией поведения и расширением круга контактов), в ряде ситуаций идентифицирующая традиция может ускользать, не восприниматься, не быть убедительной, наконец, восприниматься резко негативно со стремлением поскорее с нею порвать. Наступает состояние идентификационного вакуума. В случае изменения традиции исчезают основания для идентификации и ее привычные парадигмальные структуры. Это сопровождается тяжелыми и неприятными явлениями когнитивного, аффективного плана, включая осознание и переживание отчуждения, и выражается в изменениях поведенческих стратегий, что может достигать степени как блокады действий, паралича, так и паники с действиями нелепыми и нерезультативными. Чаще всего наблюдаются растерянность и стремление разрешить ситуацию – выйти из вакуума. Путь для этого (или отсутствие такового) определяется древностью традиции, нерушимостью, наличием санкций за ее нарушение (при этом разные стороны могут их использовать во взаимопротивоположных действиях и интересах), степенью новизны, а также свойствами личности – уровнем интеллекта, образованности, характером имеющихся знаний, изначальной толерантностью к ситуативным переменам, уровнем тревожности, вовлеченностью в группу и вообще склонностью к аффилиации и отождествлению себя с группой и иными социальными общностями, а также доступностью группы (общности) для полноценных контактов и коммуникации. Порой причастность к группе исключает сомнения в верности взглядов и поведения, даже если речь идет о нелепости и асоциальности (ср.: [3]). Весь комплекс указанных свойств, качеств и процессов глубоко семиотичен, поскольку не только связан со сферой текстов, напр., в виде способности их понимать, но относится к области семиотической прагматики.

Мы выделяем как основные разновидности указанного выше вакуума: индивидуальный, групповой и всеобщий; в последнем случае наступает глобальный идентификационный хаос, сдвиг привычных парадигм и привычного интерпретационного горизонта. Состояние вакуума может быть транзитивным, когда идентификационные трудности возникают и по отношению к окружающим, нетранзитивным – ограничиваются самим растерянным индивидом, и экстралокальным, когда идентичность нарушается по отношению к окружающим, но сохраняется по отношению к самому себе. В последнем случае индивид может первым констатировать изменения вокруг или сигнал об изменении идентификации к нему приходит со стороны, сдвиги замечены теми, кто находится вовне. Говоря об индивиде как об изолированном носителе традиции, мы, разумеется, подразумеваем, что некоторая социальная общность, сделавшая его причастным к традиции, в его жизни по крайней мере была (можно в индивидуальном порядке задать новые правила, но до превращения их в традицию придется как минимум ждать, хотя есть примеры сообществ сектантского типа, где мы можем видеть формирование традиции в относительно короткие сроки – за 20–30 лет).

Устойчивость традиции варьирует от полной стабильности (крайне жесткого традиционализма) до легкой и заранее предусмотренной изменчивости. Устойчивость может повышаться при синкретизме близких, но разных традиций, напр., религиозной и этнической – ряд старообрядческих общин фактически стали самостоятельными этническими группами.

Степень устойчивости и вариативности традиции соотносится с индивидуальным или групповым ожиданием, предпочтением и готовностью эти свойства традиции принять. При условном разделении традиции на устойчивую, умеренно варьирующуюся и подвижную каждой из них могут соответствовать разные типы ожидания (вернее, разные степени выраженности свойств этого ожидания). В результате образуются более или менее легкие для освоения и принятия и с разной степенью устойчивости комбинации. В возможности разных комбинаций лежит и исток личностных конфликтов в условиях проблематизации отношения к традиции и ощущения/неощущения идентификационного вакуума. Чем несовместимее свойства традиции и ожидания субъектов, тем вероятнее впадение в ситуацию вакуума.

Семиотико-интерпретационные трудности оживляются в случае изменения традиции и появления сомнений в аутентичности. Типичный пример: неясность, поменяла ли изменившаяся традиция свои коренные свойства и, соответственно, референцию к определенной конфессиональной общности с правом говорить от ее имени, осталась ли в пределах таковой, имеет ли место синонимия, фактическая омонимия или полное расхождение как в плане вещественных образов, так и в вербальной семантике (в последнем случае перед нами отчетливо разные традиции, хотя диахронически они могут восходить к общему источнику). Весьма известный случай –

постсоборные реформы в католицизме; их сторонники заявляют (более или менее искренне, что тоже надлежит учитывать), что полученные изменения катехизиса, каноники и особенно литургии только лишь задали новый исторический вариант (это чаще отстаивают типичные последователи соборного центризма). Иной вариант – указание на радикальную протестантизацию указанных компонентов, что усматривается как традиционалистами, так и рядом последовательных модернистов, разница лежит прежде всего в области оценки и формирования отношения, включая и отношения идентификационные: то, что для модерниста нормально и приемлемо, для традиционалиста является катастрофой, меняющей и перспективу спасения, и привычный быт с его религиозной составляющей. Отсюда идентификационный вакуум, нежелание и боязнь превращения в протестантов *de facto* и стремление к сближению и объединению с группами, сохраняющими традицию в максимальной неприкосновенности, даже если это и сопряжено с разного рода трудностями. Не случайно Священническое братство Св. Пия X оказалось столь жизнеспособным – оно обеспечивает для многих выход из идентификационного вакуума. Суждение Арх. М. Лефевра о необязывающем характере новой Мессы ввиду ее протестантизации есть закономерная реакция на слом литургической традиции, каковой далее на самом деле усугублялся все сильнее, так что потребовалось целенаправленное воспитание целого поколения молодых верующих, не просто ориентированных на реформированную традицию как на единственную, но, как правило, ничего не знающих о традиционализме и его истоках – т. е. дособорного, дореформенного церковного бытия. Например, сидеть перед дарохранительницей или реликварием, развалившись в кресле офисного типа, для них не акт осознанного вызова «устаревшему благочестию» и революционной смены идентичности с характерным для этого «романтизмом» и радикализмом, как это было в ранние периоды литургической реформы (приблизительно до 1990-х гг.), но привычная семиотика позы, воспринимаемая как обиходная норма. Носители противоположного взгляда не отрицают сами масштабные изменения, они высказывают их иную оценку: что ничего фатального и деструктивного эти изменения якобы не несут.

Следует различать принципиальное разрушение традиции и ситуационную невозможность осуществлять ее предписания. Второе может длиться долго, но не означает крушения традиции в целом. Так, главный раввин Москвы Ш. Шлифер, живя в коммунальной квартире, не мог соблюдать многие требования кашрута, но эти ситуативные изменения не уменьшали его приверженности предписаниям ортодоксального иудаизма. Попытки же некоторых либеральных групп пересмотреть кашрут как таковой могут считаться изменением, вносимым в саму традицию. Нельзя считать разрушением традиции санкционированные документами или носителем нормирующего авторитета вынужденные и чаще всего временные исключения вроде ослабления поста для больных, тяжело работающих, во имя мира в семье и т. д.

Ряд деталей традиции выступает в качестве структурных точек, формирующих пространство контроля подлинности. Таковыми подчас оказываются внешне непринципиальные детали, в ряде случаев вообще не прописанные как обязательные, но закрепленные в процессе оформления традиции. Их изменение показывает по меньшей мере риск, ситуацию неустойчивости и выхода из-под контроля. Необходимость существования таких точек создает богатую детализацию ритуала, когда отдельные детали могут показаться лишними, избыточными. Эта особенность оказывается связанной с консервативностью ритуала как его важнейшей характеристикой. Ранее мы предположили, что одним из условий корректного восприятия и воспроизведения традиции является «наличие семиотического ключа для определения «своего» и «чужого», «подлинного» и «неподлинного». В том числе в качестве такого ключа выступает стиль» [6, с. 158]. Развивая эту гипотезу, мы можем предположить, что подлинной традиции соответствует подлинная идентичность, тогда как идентичность деформированная проявляется в семиотике традиции неподлинной и в эстетике китча.

Как мы видим, стилистика китча может использоваться не только для насаждения псевдотрадиции и соответствующей ей искаженной идентичности, но и для агрессивной борьбы с традицией подлинной. Так, например, последователи «царя-патриарха-пророка Зосимы» (Леонида Власова, внесенного в Перечень экстремистов и террористов), объявляя себя его «присягнувшими подданными», монархистами, фактически конструируют новую идентичность, противопоставляя ее исторической российской монархической традиции, ее этическим нормам (император как первый дворянин Империи), эстетике аристократизма и т. д. В результате невежественные адепты безграмотного самозванца, в большинстве своем «простые люди, некоторые вообще без образования, которые не смогли реализоваться в жизни»², не только репрезентируются как «князь Херсонский» и даже «князь Московский и Московской области», но и претендуют на подлинность подобной репрезентации, одновременно демонизируя современную российскую цивилизационную идентичность и традиции российской государственности. При этом монархическая эстетика «нового царя», являясь очевидным китчем, свидетельствует о неподлинности соответствующей текстовой среды. Борьба с подлинной традицией ведется адептами «Зосимы» во имя отрицающего традицию культурно-эстетического китча.

Ритуалы могут вступать между собою в отношения омонимии, условной синонимии (различие собственно семиотического материала при принадлежности к одной и той же традиции, например, к одной конфессии), антонимии (с подобной же поправкой), что влечет дополнительные проблемы с идентичностью и зачастую усиленную рефлексивность над ней. К

² «Русское царство под Ульяновской областью»: силовики не поддались «учению» Последнего Императора // [Электронный ресурс]. URL: <https://dzen.ru/a/Zemgg3mx1WzcJl>. (дата обращения 02.03.2025).

феноменам такого рода можно отнести, например, западнообрядные приходы в православии. Смена ритуала чаще всего связана с изменением идентичности, но в любом случае она соединена с рефлексированием ее и целенаправленным осознанием. Порой могут возникать болезненные сомнения и неясности, в том числе это ситуации идентификационного кризиса, связанные не столько с неясностью ритуала, сколько с его неприсвоемостью, чуждостью. Является ли причиной изменение самого ритуала, изменение ли это провоцирует целый кортеж психологических явлений? В подобных случаях смена идентичности близка обращению планов [13, с. 143–152]. В этом контексте актуализируется и ценностный компонент ритуала, делающий его принятие/непринятие эмоционально окрашенным, актом витального выбора. Позволительно ставить вопрос о первенстве либо ритуала со своей аксиологией, либо проекции на него ценностного взгляда человека.

Также не вполне понятно, как варианты отношения к ритуалу, включая крайние варианты в виде гипоритуализма и гиперритуализма, задаются: извне или изнутри. Где находится центр тяжести их социального эффекта? В свете физиологически фундированной павловской (и рефлексологической в целом) парадигмы (см. в част.: [8–10], а также: [11, с. 50–52]), разводящей реакцию на реальность и реакцию на знак, следует предположить по меньшей мере заметное присутствие изначального физиологического субстрата. Индивидуальные особенности реакции на текст многожды описывались. Можно предположить существование типов личности, имеющих, помимо норморитуального сознания, гипо- и гиперритуальные склонности. Например, в спорте можно видеть неомифологический ритуал, отсылающий, например, к античной культуре, а можно физические нагрузки, сопровождающиеся рядом биохимических реакций [17, с. 409]. Примеры гиперритуализма, на наш взгляд, в немалом числе являет эпоха раскола, порожденного Никоновой справой (боязнь изменения ритуала стимулировалась расцветшей эсхатологической паникой). Примером гипоритуалистической личности можно считать Ш.М. де Талейрана, в свой первый жизненный период бывшего епископом, профессионально связанным с ритуалом высокой степени ценности. Католические ритуалы были для него столь же малозначительны, что и разные виды светских гражданских ритуалов, участником которых он становился по мере развития событий (не случайно карикатура «Многоликий Талейран», часто украшающая обложки труда Е.В. Тарле). Презентируемые этими знаками ценности, видимо, чужды настолько же. Маски идентичности менялись провоцирующе часто и легко, однако сама эта смена делала более понятным феномен Талейрана. Смена ритуалов давалась ему легко, при необходимости он и сам конструировал их – от «Республиканской мессы», совершенной на новом, гражданском алтаре, до пышной заупокойной мессы по Луи XVI, вызвавшей у некоторых упреки в беспринципности, ведь в период падения и гибели королевской четы сам Талейран группировался скорее с теми, кто ответственен за их гибель. Ситуативно талейрановский гипоритуализм сочетался с ритуальным

реализмом. Талейран, аристократ-рационалист по своему поведенческому и вообще психическому складу, хотел гарантий спокойной и вполне безбедной жизни, когда деньги не мешают рациональному созерцанию и в любой момент могут быть пущены на поддержание функционирования подсистем ее повседневного бытия (напр., приобретение книг, потеря которых была для князя болезненной, поддержку некоторых родственников, содержание прекрасных поваров, гастрономически обеспечивающих дипломатический процесс [14]). Насколько можно судить по биографическим реконструкциям, семиотическую значимость для князя имели бытовые ритуалы, фундаментированные богатством, которое выполняло инструментальную функцию. Важная их часть, ярко ритуальная – неспешная игра в карты глубокими вечерами с общением, ради которого устойчиво собирался талейрановский салон. Обожание многочисленных женщин имело в основном вербальную природу, за картами они имели возможность слушать наследника французского морализма вживую и ловить эlegantные фразы и новые *bon mots*, рождающиеся прямо в живом разговоре. Эти вечера протекали стереотипно, больших вариаций не было, да их и не хотели [7]. Роскошный замок Валансе был не просто системой качественной архитектуры (вплоть до фонтанов внутри), но и семиотической квинтэссенцией ценностных предпочтений Талейрана (ср., в част.: [1; 15]).

В итоге, говоря о коммуникативных функциях ритуала и его прагматике, также можно вспомнить об обращении планов, что делает возможным применение к нему двух основных моделей социальной роли (участие в ритуале нормируется функционально-ролевым паттерном). Что есть ритуал: внутренний сценарий или система внешних ожиданий по отношению к нему? Пожалуй, он может оставаться единым обращающимся *uroboros*’ом семиотики.

Список литературы

1. Борисов Ю.В. Шарль-Морис Талейран. М.: Международные отношения, 1986. 320 с.
2. Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 226–323.
3. Концен П. Фанатизм. Психоанализ этого ужасного явления. М.: Гуманитарный центр, 2011. 374 с.
4. Лавров А.С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М.: Древлехранилище, 2000. 574 с.
5. Лебедев В.Ю. Модель семиотического дрейфа в описании христианского религиозного ритуала // Полигнозис. 2008. № 1. С. 54–65.
6. Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Современные паттерны теологической эстетики // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2016. № 4. С. 155–164.
7. Лодэй Д. Талейран. Главный министр Наполеона. Самый талантливый и циничный политик за всю историю Европы. М.: Аст, Москва, 2011. 509 с.

8. Павлов И.П. Основа культуры животных и человека // Рефлекс свободы. М.: Книжный клуб Книгоvek, СПб.: Северо-Запад, 2011. С. 135–155.
9. Павлов И.П. Рефлекс цели // Рефлекс свободы. М.: Книжный клуб Книгоvek, СПб.: Северо-Запад, 2011. С. 75–82.
10. Павлов И.П. Физиология и психология при изучении высшей нервной деятельности животных // Рефлекс свободы. М.: Книжный клуб Книгоvek, СПб.: Северо-Запад, 2011. С. 82–98.
11. Почепцов Г.Г. Русская семиотика. Идеи и методы, персоналии, история. М.: Рефл-бук, 2001. 768 с.
12. Прилуцкий А.М. Современная российская идентичность как социокультурная реальность // Ценности и смыслы. 2018. № 4 (56). С. 22–33.
13. Степанов Ю.С. Язык и метод. К современной философии языка. М.: Языки русской культуры, 1998. 784 с.
14. Танышина Н.П. Талейран: гений дипломатии. М.: Аст-Пресс, 2014. 127 с.
15. Тумов В.В. Правовые принципы регулирования брачных отношений в обществах Древнего мира // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право». 2008. № 2 (4). С. 19–23.
16. Успенский Б.А. Поэтика композиции. М.: Искусство, 1970. 224 с.
17. Юдович Я.Э., Кетрис М.П. Российский ученый Симон Шноль и его герои. Сыктывкар: Коми республиканская типография, 2023. 524 с.

TRADITION AS AN IDENTITY

V.Y. Lebedev*, A.M. Prilutskij**

* Tver State University, Tver

** Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

Acknowledgements: The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 85VG)

In modern media discourse, the concepts of «tradition» and «identity» are often used interchangeably, which leads to terminological difficulties. In this regard, there is a need to differentiate these concepts at the semantic and structural levels. In this regard, this article is devoted to the analysis of the structural and systemic relations existing between traditions and emerging identities in the space of everyday culture. The authors consider various types of traditions – religious, family, ethical, etc., and their impact on the formation of new identity models. The article is carried out within the framework of the semio-hermeneutic approach to the study of the phenomena of spiritual culture.

Keywords: *reproduction of tradition, traditional society, variability and stability of tradition, archaism, identity formation.*

Об авторах:

ЛЕБЕДЕВ Владимир Юрьевич – д-р филос. н., профессор кафедры теологии Института педагогического образования, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Semion.religare@yandex.ru.

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – д-р филос. н., профессор, профессор кафедры социологии и религиоведения. ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена», г. Санкт-Петербург. E-mail: Alpril@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Vladimir Yurievich – PhD, docent, Professor, Professor Department of theology, Institute of pedagogical education and social technologies, Tver State University, Tver. E-mail: semion.religare@yandex.ru.

PRILUTSKII Alexander Mikhailovich – PhD, Professor, Professor Department of sociology and religious studies, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg. E-mail: alpril@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.03.2025.

УДК 130.2: 141.412

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.066

ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ТРАДИЦИИ ПРАВОСЛАВИЯ И ИСЛАМА В РУССКОМ ПОВОЛЖЬЕ XVI–XVII ВВ.

С.И. Сулимов

ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж

В работе рассматривается специфика русского проникновения в Среднее и Нижнее Поволжье в XVI–XVII вв., сопровождаемого попытками христианизации региона. Местные народы исповедовали политеизм и ислам, и каждая из этих религий взаимодействовала с православием оригинальным способом. Автор акцентирует внимание именно на духовных особенностях русского освоения Поволжья и межкультурных контактах христиан с мусульманами, но признаёт, что европейская цивилизация в лице Испании также имеет опыт подобного взаимодействия.

Ключевые слова: межкультурные взаимодействия, экспансия, прозелитизм, христианство, ислам.

Введение

Актуальность исследования обусловлена тем, что межкультурный диалог ислама и христианства, начавшись в Средние века, не завершился по сей день, и не все его особенности изучены достаточно полно. В частности, есть мнение, что при встрече мусульманского и христианского обществ христиане неизбежно отступают или подвергаются исламизации. История Средних веков действительно содержит немало прецедентов, когда мусульманские вторжения в земли иноверцев приводили к исламизации обширных регионов. Это и арабские завоевания Средней Азии, Северной Африки и Северо-Западной Индии, и тюркское вторжение в Малую Азию, и османская аннексия Албании; во всех этих случаях захватчики хоть и не смогли сохранить политический контроль над побеждёнными, но прочно навязали им свои религиозные воззрения. Однако в Средние века имели место и обратные случаи, когда христиане устанавливали на мусульманских территориях собственное духовно-политическое господство. Это делалось не всегда последовательно, однако результаты таких межкультурных взаимодействий сохранились до наших дней, и при самом поверхностном их обзоре наиболее отчётливо прослеживаются два прецедента: Реконкиста Пиренейского полуострова, окончившаяся созданием католического королевства Испании, и русская экспансия в Среднем и Нижнем Поволжье, приведшая к прочному вхождению этого региона в состав православного Русского царства. И если Пиренейский полуостров до арабского завоевания в VIII в. хотя бы номинально считался христианским, то Среднее и Нижнее Поволжье до установления там русской власти в XVI в. не населяли славяне, а

© Сулимов С.И., 2025

деятельность католической и православной миссий в этих землях была пересечена после принятия татарами ислама в XIV в. Поэтому инкорпорация Поволжья в состав России и христианизация этого края кажутся нам более масштабным достижением, чем «изгнание» мусульман из Испании. В данной работе мы предпримем попытку выявить специфические черты русской духовной и политической экспансии в Среднем и Нижнем Поволжье вскоре после захвата этого края в середине XVI в. К похожему испанскому опыту мы будем обращаться лишь в тех случаях, когда потребуется подчеркнуть различия между русским и западноевропейским подходами к процессу межкультурного взаимодействия.

Целью работы является выявление специфики русской духовной и политической экспансии в Среднем и Нижнем Поволжье на протяжении позднего Средневековья (XVI–XVII вв.). Достижение этой цели предполагает решение следующих задач:

- установить духовные и политические особенности участников данного межкультурного взаимодействия;
- выявить декларируемые и реально достигнутые цели русской экспансии в рассматриваемом регионе;
- обнаружить разницу между установившимися межкультурными отношениями в Среднем и Нижнем Поволжье.

Методологической основой работы служат труды советских и российских авторов. Советская историческая наука тщательно изучала классовые отношения народов Поволжья и поэтому располагала большим количеством фактов, хотя и оценивала их не совсем так, как требует цель нашей статьи.

Теоретической базой исследования являются работы таких советских и современных авторов, как И.В. Зайцев, Б.Д. Греков, Д.М. Макаров, М.А. Кирокосьян, С.А. Романова и Д.М. Исхаков. Чтобы оценить значение, которое придавали современники захвату Казани царём Иваном IV, мы обратились к фундаментальному труду дореволюционного историка С.М. Соловьёва, а характеристику духовного климата Астрахани начала XVIII в. изучали с опорой на исследование современного британского автора Дж. Хартли.

Аналогии между христианской духовной экспансией в её русской и испанской разновидностях в данной статье возможны благодаря знакомству с развёрнутым и подробным сочинением испанского историка Р. Альтамиры-и-Кривеа.

Практическая значимость данной работы обусловлена тем, что диалог между христианством и исламом в современной России не окончен. Только ознакомившись с его особенностями в прошлом, можно будет предлагать какие-либо рекомендации в настоящем.

Соседство русского православия с татарским исламом в Средние века

Соседские отношения русских с татарами в XIII–XIV вв. прошли через два этапа. На первом этапе русские воспринимали пришельцев так же, как любых других евразийских кочевников, т. е. как опасного, вероломного, но в принципе поддающегося влиянию соседа. Именно поэтому русская Церковь предпринимала пусть робкие, но всё же целенаправленные попытки миссионерской деятельности. Например, в золотоордынском городе Сарай с согласия хана была учреждена православная епархия. Зато после того, как религиозная политика ханов Берке и Узбека привела к исламизации Орды, между русскими княжествами и татарами наметился антагонизм. Отечественный исследователь И.В. Зайцев справедливо отметил, что если не обращать внимания на культурные особенности кочевников русские, веками граничившие с Великой степью, ещё могли, то не замечать религиозную разницу в Средние века не смог бы ни один правитель [4, с. 188–189]. В начале XVI в. на несовместимости ислама и христианства настаивал очень уважаемый в Москве церковный писатель преподобный Максим Грек, считавший мусульманское уважение к Евангелию фальшивым: «Ельма священную книгу еугельскую зело прехваляешь, чесо ради не повелеваеши твоим стаинником крещатися въ имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, по заповеди Иисуса Христа, ижу надо всеми Бога, глаголющего Еуагелием, еже по матфеи, к своим учеником: «Шедше въ миръ весь, научите вся языки, крестяще их въ имя Отца, и Сына, и Святаго Духа, учаще их блюсти вся, елика заповедах вам» [8, с. 104]. Однако противостояние между русским христианством и татарским исламом носило скорее формальный, чем реальный характер и на международных отношениях практически не отражалось. Во-первых, исламизация, предпринятая ханом Узбеком, всерьёз затронула только аристократию Золотой Орды и производных от неё ханств, а большинство кочевников и перешедших к оседлому земледелию татар восприняли её лишь внешним образом, сохранив прежние шаманские верования. В Казани и Хаджи-Тархане (ныне – Астрахань) существовали не только мечети, но и мусульманские учебные заведения, была в ходу литература на арабском языке, через Хаджи-Тархан даже осуществляли хадж среднеазиатские паломники, но вне городов ислам не оказывал серьёзного влияния на народный образ жизни [2, с. 127]. Во-вторых, в ходе дипломатических и военных контактов русские и татары постоянно взаимодействовали друг с другом: например, некоторые татарские мурзы служили московскому князю, не переставая при этом быть мусульманами. Поэтому термин «неверные» так и не наполнился реальным содержанием и тем более не стал политическим фактором.

Необходимо отметить, что конфликты Москвы с тем или иным ханством до середины XVI в. не воспринимались правителями-мусульманами как угроза со стороны иноверцев. Так, победоносный поход Ивана III на Казань, завершившийся взятием города и воцарением на местном престоле

русского ставленника Мухаммеда-Эмина в 1487 г., вызвал горячее одобрение крымского хана Менгли-Гирея, которому Мухаммед-Эмин приходился пасынком. Точно так же переворот, случившийся в Казани в 1521 г., и признание ханом Сахиб-Гиреем себя вассалом османского султана не привели к изменению баланса сил в регионе: крымский хан и турецкий падишах, вероятно, считали московское княжество одним из наследников Золотой Орды и не препятствовали одному наследнику враждовать или мириться с другим [7, с. 6–7]. Сами по себе конфликты русских с татарами или князей с ханами не воспринимались как борьба за веру ни одной из сторон, и даже османский султан, с 1517 г. считавшийся халифом, т. е. духовным главой мусульман-суннитов, вовсе не собирался реально вмешиваться в поволжские дела из-за таких «мелочей».

Политическая интеграция мусульманского Поволжья в Русское царство

Описанный порядок отношений сохранялся до середины XVI в., когда Иван IV Грозный, венчавшись на царство в 1547 г., приступил к созданию абсолютной монархии имперского типа. Идейными сторонниками ликвидации мусульманских государств Поволжья показали себя московский публицист Иван Пересветов и митрополит Макарий, участвовавший в христианизации туземцев Карелии и считавший, что в стране должна быть лишь одна религия. Однако подобного опыта в Средние века не было не только у великого князя московского, но и практически ни у кого из европейских правителей, исключая королей Арагона и Кастилии. Административного и правового механизма для инкорпорирования этнически чуждого иноверческого народа в состав христианского государства ещё не существовало, и Ивану IV Грозному пришлось стать новатором. 2 октября 1552 г. Казань была взята штурмом царскими войсками, хан Едигер попал в плен, и с этого момента начал действовать специфический русский метод экспансии, изобретателем и первопроходцем которого следует считать Ивана Грозного.

Классик отечественной истории С.М. Соловьёв поэтично описывает значение присоединения Казани к Русскому государству: «До тех пор, пока существовала Казань, до тех пор дальнейшее движение русской колонизации на восток по Волге, наступательное движение Европы на Азию было невозможно. Страшное ожесточение, с каким татары, эти жители степей и кибиток, способные к нападению, но не способные к защите, защищали, однако, Казань, это страшное ожесточение заслуживает внимания историка: здесь Средняя Азия под знаменем Магомета билась за своей последний оплот против Европы, шедшей под христианским знаменем государя московского. Пала Казань, и вся Волга стала рекой Московского государства; завоевание Астрахани было скорым, неминуемым следствием завоевания Казани» [10, с. 236]. Татарский город Хаджи-Тархан действительно был практически бескровно захвачен в 1556 г. после неудачной попытки

утвердить на его престоле лояльного Москве хана, и с этого момента можно говорить о русском городе Астрахани [3, с. 169].

Но после этих блистательных военных успехов обозначился неизбежный вопрос: как управлять захваченными территориями? Ни у Русского царства, ни у современных ему европейских королевств попросту не было опыта подобных аннексий. Гипотетически можно было попробовать создать на захваченных территориях марионеточные княжества, но Иван Грозный пошёл более сложным, хотя и более надёжным путём формирования русской администрации, подконтрольной московскому престолу без посредников-вассалов. Объявив себя «царём Казанским и Астраханским», московский самодержец учредил для управления новыми владениями Казанский приказ (аналог современного министерства), таким образом прямо подчинив нерусские земли и народы русской короне. Отечественный исследователь Д.М. Макаров так описывает административный порядок, установленный в бывшем Казанском ханстве: «Установленная Москвой после падения Казани новая власть по своему характеру была военно-полицейской, а по форме – наместнической. Первым казанским наместником был князь Александр Борисович Горбатый-Суздальский (Шуйский), при нём воеводой – князь Василий Семёнович Оболенский-Серебряный; первым свияжским наместником – князь Пётр Иванович Шуйский, при нём воеводой – Борис Салтыков. Военно-полицейская сила состояла из дворян царских, детей боярских (дворян провинциальных), стрельцов и казаков, общая численность которых в Казани превышала 600 чел., в Свияжске – 400 чел. Наместники и волостели были полновластными управителями на местах, пользовались административными, военными и судебными полномочиями» [7, с. 14–15]. В 1556 г. на церковном Соборе было принято решение об открытии Казанской епархии, а её первому архиепископу – святителю Гурию (Руготину) – была поставлена задача всемерно способствовать христианизации языческого и мусульманского населения Поволжья. Аналогичный порядок установился и в Астрахани, где в 1602 г. архиепископом Феодосием (Харитоновым) была учреждена Астраханская епархия. Однако дальнейшие пути православной духовной экспансии в Среднем и Нижнем Поволжье оказались различны.

Религиозная политика России в Нижнем Поволжье

Религиозная политика проводилась русской короной в Астрахани с учётом местной специфики, которая мало отличалась от аналогичных особенностей любых других торговых многонациональных городов. Удобное географическое положение сделало Астрахань для России воротами в Персию, а для Персии – входом в Россию. Торговый договор между московским царём Фёдором Иоанновичем и персидским шахом Аббасом не замедлил последовать в 1589 г. [6, с. 281]. Это означало, что в Астрахани неминуемо появятся конторы и лавки восточных купцов из Гиляна и Мазендарана, к которым вскоре присоединились бухарцы, армяне и даже индийцы. Это не

значит, будто православие не смогло здесь утвердиться. Ещё в 1568 г. в Астрахань была прислана икона Сретения Богоматери Владимирской, для которой воевода Иван Черемисинов построил церковь в местном кремле [3, с. 196]. Вскоре появился и Троицкий монастырь, первый игумен которого, архимандрит Кирилл, почитается святым в лике преподобного. Однако берега нижнего течения Волги не были густо населены, и Церковь могла бы вести миссионерскую работу только среди посещавших эти края немногочисленных кочевников, если бы сочла поиск прозелитов среди них необходимым. Зато севернее Астрахани нашли приют многочисленные казачьи ватаги, представлявшие для администрации проблему гораздо более серьёзную, чем соседство со степью. По мнению отечественного историка М.А. Кирокосьяна, именно для контроля над казачьей навигацией были построены такие крепости, как Царицын, Чёрный Яр, Саратов и Красный Яр [6, с. 305]. Астраханских воевод беспокоила вовсе не христианизация номадов, практически не влиявших на волжскую торговлю, а обеспечение безопасности купцов-мусульман, нередко подвергавшихся казачьим нападениям на Волге и в Каспийском море. Более того, неосмотрительная попытка астраханских воевод в 1560-е гг. препятствовать хаджу среднеазиатских паломников опосредованно привела к первому вооружённому конфликту с Османской империей, начавшему эпоху противостояния двух государств и продолжавшемуся несколько столетий. Поэтому православие в Астрахани оставалось религией русского большинства, но местное начальство не пыталось притеснять иные верования, хорошо понимая финансовую и политическую выгоду от присутствия в городе иностранных и иноверческих торговых общин. Британский историк Дж. Хартли красноречиво описывает жизнь Астрахани в начале XVIII в.: «Разные национальности жили в разных частях города, хотя торговля велась на всех языках сразу. Астрахань была разделена на национальные кварталы: в одном жили татары и индийцы, в другом персы и некоторые татары, в третьем выходцы из Средней Азии. Помимо мечетей, в городе были армянские церкви и даже индуистский храм» [11, с. 283].

Возникает вопрос: почему в том же XVI в., когда русские осваивали дельту Волги, демонстрируя религиозную терпимость, противоположным путём пошли испанцы, старавшиеся стереть всякий след мусульманского влияния в таких недавно захваченных приморских городах, как Гранада и Малага? Вероятно, причина столь различного отношения к иноверцам прагматична: для России Астрахань стала важным пунктом торговли с Востоком, т. е. её культурная пестрота сулила высокие прибыли. Испания же в ту же самую эпоху открыла для себя мексиканское золото и перуанское серебро, что сделало для неё торговлю с мусульманскими странами практически излишней. Карл V потому открыто позиционировал себя как врага ислама, что не был заинтересован в сотрудничестве с мусульманами, в отличие от русских царей Ивана IV и Фёдора Иоанновича.

Религиозная политика России в Среднем Поволжье

Иным путём развивался межкультурный диалог христиан, мусульман и язычников (русских, татар и чувашей) в Среднем Поволжье. В 1550-е – 1560-е гг. основываются Зилантов монастырь в Казани, Успенско-Богородицкий монастырь в Свияжске и Троицкий монастырь в Чебоксарах. Эти события неминуемо привели к серьёзному конфликту с оседлым местным населением, поскольку монастыри были крупными земельными собственниками. Одно за другим вспыхнули несколько восстаний, во время которых Троицкий монастырь подвергся нападению, а три его игумена были убиты один за другим [7, с. 78]. Но весьма любопытен тот факт, что большинство татарских аристократов в этих волнениях не участвовали. И причиной такой их лояльности правительству был вовсе не страх наказания, а продуманная политика, проводимая по отношению к ним русской короной задолго до взятия Казани. Дело в том, что великие князья московские признавали благородный статус татарских мурз, приравнивая их к русской служилой аристократии. То есть после присоединения Казанского ханства к Московскому царству бывшие ханские военачальники и землевладельцы вовсе не были превращены в простолюдинов. Их привилегии, конечно, подверглись пересмотру, но любой татарский мурза независимо от своего вероисповедания приравнивался к «сыну боярскому» или дворянину. Поэтому даже помнившим независимую Казань местным аристократам было что терять от конфликта с короной, и они предпочли не обострять обстановку. Если сравнивать Россию рубежа XVI–XVII вв. с Испанией той же эпохи, то можно лишь удивиться дальновидности московских правителей, потому что их пиренейские коллеги, наоборот, приняли закон о «чистоте крови», согласно которому даже христианин, имевший в числе своих предков арабов или берберов, не мог быть допущен к целому ряду должностей и привилегий [1, с. 522]. Вероятно, пиренейские мусульмане потому так и противились христианизации, что принятие католицизма ничего им в социальном плане не давало. И наоборот, в Поволжье никто не принуждал татарских мурз переходить в православие, но они сохраняли подобающее их статусу уважение и имели доступ к государственной службе. По крайней мере, в военных походах царских войск и дипломатических миссиях русских послов татары участвовали в качестве разведчиков и переводчиков.

Однако в долговременной перспективе такое положение дел привело бы к формированию двух аристократий – православной и мусульманской, что вполне могло окончиться конфликтом между ними. По этой причине в начале XVII в. были приняты меры, исподволь подтолкнувшие татарских аристократов к христианизации, хотя и не принуждавшие их к этому: в 1628 г. царь Михаил Фёдорович запретил иноверцам владеть крепостными христианского вероисповедания [7, с. 75]. Служилый дворянин-мусульманин получал денежное и хлебное жалование, мог получить и землю, но без крестьян. Превращать же татарских земледельцев в крепостных он не стал бы и сам, потому что по нормам шариата мусульманин не может быть

работ. Русское правительство знало об этой тонкости мусульманских социальных отношений и относило татарских крестьян к государственным, т. е. взимало с них оброк, но не обязывало их служить помещикам. Таким образом, если татарский аристократ хотел войти в ряды привилегированных землевладельцев, как его русские товарищи по оружию, то ему приходилось принять православие. Как показывает историческая практика, этим путём последовало большинство мурз. В частности, они стали основателями таких российских дворянских династий, как Юсуповы, Урусовы и Тевкелевы.

Что же касается татарского простолюда, то оно неоднократно участвовало в антицерковных и антигосударственных волнениях, но движущими мотивами татар были те же протесты против помещичьего и церковного землевладения, которыми вдохновлялись современные им бунтари русского происхождения. Со своей стороны, Церковь прилагала множество усилий для того, чтобы привлечь поволжских туземцев в ряды своей паствы. В частности, принимавшим крещение татарам, чувашам и марийцам преподносились подарки, а главное – клирики добивались для них освобождения от податей на несколько лет и отстаивали права неофитов в спорах с чиновниками. Поэтому среди туземцев и в XVI, и в XVII, и в XVIII в. находились желающие поддерживать межкультурный диалог с православием. Правда, результаты христианизации поволжских мусульман и политеистов оказались различны. Язычники чуваша и марийцы под влиянием миссионеров довольно быстро превратились в двоеверцев по той же самой схеме, которая всегда действует при контактах политеизма с христианством. Историк С.А. Романова так описывает сложившиеся «русско-марийские» верования: «Православные святые были не только поставлены в один ряд с языческими божествами, но и приобрели их черты. Так, Николай Чудотворец и Казанская Божья мать до такой степени уподобились марийским богам, что получили, подобно последним, и прислужников. А образ христианской Богородицы вообще слился с языческой богиней плодородия Шочин ава юмо. Православные святые, вытесняя языческих богов и духов, начинают выполнять и их функции. Так, Николай Чудотворец, слившись в представлении марийцев с образом небесного бога, стал выполнять функции покровителя семьи, хранителя от несчастных случаев» [9, с. 47]. Гораздо медленнее происходил рост численности христианских прозелитов среди татар-мусульман, хотя этот процесс, в общем и целом, имел место. Так, татарский историк Д.М. Исхаков отмечает, что к началу XVIII в. крещёных татар насчитывалось около 17 тыс. человек [5, с. 114]. В дальнейшем число татарских христиан увеличивалось медленно, но в наши дни они не только существуют, но и составляют особую этноконфессиональную группу, именуемую «кряшены» (т. е. «крещёные»). Для поддержания кряшен Казанская епархия не жалела средств. Например, в первой половине XVIII в. архиепископ Лука (Конашевич) специально для детей православных татар открыл начальную школу, получившую название Новокрещенской.

Однако главным достижением русской экспансии в Среднем Поволжье следует считать налаживание взаимовыгодного взаимодействия с теми татарами, которые пожелали остаться мусульманами. Так, в открывшейся во второй половине XVIII в. казанской гимназии преподавался татарский язык, что автоматически ввело в штат учителей образованного мусульманина Сагита Хальфина, в 1778 г. издавшего «Азбуку татарского языка». Символично, что во время осады Казани Е.И. Пугачёвым в 1774 г. гимназисты как русской, так и татарской национальностей участвовали в обороне города от повстанцев, т. е. образованные казанцы имели сходные взгляды на жизнь. К началу XIX в. мусульманская община Казани считалась полноправной частью городского населения и, со своей стороны, не вынашивала никаких антигосударственных замыслов. Иначе и быть не могло, потому что потомки ханских мурз, которые гипотетически могли бы мечтать об историческом реванше, ещё в XVII в. приняли православие и превратились в российских дворян. Поэтому замышлять отделение Среднего Поволжья от России и строить планы реставрации Казанского ханства к началу XIX в. стало попросту некому.

Заключение

В данной работе мы кратко рассмотрели духовную и политическую экспансию православного русского общества в таком мусульманском регионе, как Среднее и Нижнее Поволжье, на протяжении XVI–XVII вв. Какие особенности данного процесса мы могли бы выделить?

Во-первых, христианизация проводилась совместными усилиями Церкви и государства, поэтому в ней учитывались социальные и политические реалии. Это фактор придал процессу гибкость, которой не было в западноевропейских аналогах. Так, поощрения для принявших православие татар и марийцев не сопровождалось репрессиями в адрес туземцев, оставшихся верными прежней вере. Не в последнюю очередь благодаря такой умеренности удалось избежать проявлений фанатизма со стороны всех участников межкультурного взаимодействия.

Во-вторых, характер христианизации Среднего и Нижнего Поволжья различался. Если в землях бывшего Казанского ханства Церковь активно искала прозелитов среди представителей неславянских народов, то в Астрахани православие стало религией только русских переселенцев. Понимание региональной специфики позволило российскому правительству выбрать стиль межкультурного диалога, наиболее подходящий для всех участников. То есть русская духовная экспансия в Поволжье предполагала именно диалог с туземным населением, а не его русификацию и ассимиляцию.

Остаётся немаловажным вопрос, почему данный алгоритм показал свою эффективность в Поволжье, однако не привёл к таким же впечатляющим результатам на Северном Кавказе и в Средней Азии. Но эта проблема должна стать темой для отдельного исследования.

Список литературы

1. Альтамира-и-Кревеа Р. История средневековой Испании. СПб.: Евразия, 2003. 608 с.
2. Греков Б.Д., Якубовский А.Ю. Золотая Орда и её падение. М.: Богородский печатник, 1998. 368 с.
3. Зайцев И.В. Астраханское ханство. М.: Восточная литература, 2004. 303 с.
4. Зайцев И.В. Между Москвой и Стамбулом. Джучидские государства, Москва и Османская империя (нач. XV – пер. пол. XVI вв.). Очерки. М.: Рудомино, 2004. 216 с.
5. Исхаков Д.М. Кряшены (историко-этнографический очерк) // Татарская нация: история и современность. Казань: Магариф, 2002. С. 108–125.
6. Кирокосьян М.А. Русский флаг на Каспии. Два столетия Каспийской флотилии (середина XVII – середина XIX века). Пираты Каспийского моря. М.: Кучково поле, 2013. 416 с.
7. Макаров Д.М. Самодержавие и христианизация народов Поволжья во второй половине XVI – XVII вв.: уч. пособие. Чебоксары: Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 1981. 101 с.
8. Максим Грек, прп. Того же инока Максима Слово облечительно на агарянскую прелесть и умыслившего ея скверного пса Моамефа / Прп. Максим Грек. Сочинения: в 2 т. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2014. Т. 2. С. 95–116.
9. Романова С.А. Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари (XVI–XIX века) // История христианизации народов Среднего Поволжья. Критические суждения и оценки: межвузовский сборник научных трудов. Чебоксары: Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, 1988. С. 42–48.
10. Соловьёв С.М. Об истории Древней России. М.: Просвещение, 1992. 544 с.
11. Хартли Дж. Волга. История главной реки России. М.: Эксмо, 2024. 560 с.

DIALOGUE OF CULTURES: TRADITIONS OF ORTHODOXY AND ISLAM IN THE RUSSIAN VOLGA REGION XVI-XVII CENTURIES

S.I. Sulimov

Voronezh State University, Voronezh

This work examines the specifics of Russian penetration into the Middle and Lower Volga in the 16th-17th centuries, accompanied by attempts to Christianize the region. Local peoples practiced polytheism and Islam, and each of these religions interacted with Orthodoxy in an original way. The author focuses on the spiritual features of the Russian development of the Volga region and intercultural contacts of Christians with Muslims, but recognizes that European civilization represented by Spain also has experience of such interaction.

Keywords: *intercultural interactions, expansion, proselytism, Christianity, Islam.*

Об авторе:

СУЛИМОВ Станислав Игоревич – д-р филос. н., доцент, доцент кафедры истории философии и культуры, ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж. E-mail: sta-sulimov@ya.ru

Об авторе:

SULIMOV Stanislav Igorevich – PhD (Philosophy), associate-professor, associate-professor of the Department of History of Philosophy and Culture of Voronezh State University, Voronezh. E-mail: sta-sulimov@ya.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.05.2025.

УДК 114:130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.077

КАСПИЙСКИЙ МАКРОРЕГИОН КАК ОСОБОЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО

М.С. Топчиев

ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева»,
г. Астрахань

Статья посвящена комплексному исследованию Каспийского макрорегиона как особого социокультурного пространства. Используя социально-философскую, социокультурную и социетальную методологию, автор дает социокультурную характеристику Каспийского макрорегиона. Основным научным результатом исследования является определение «разломов» социокультурного пространства Каспийского макрорегиона, сопряженных с социокультурными угрозами его социетальной безопасности.

Ключевые слова: *Каспийский макрорегион, социокультурное пространство, социетальная безопасность, Россия, история, культура, западное культурное влияние, политические элиты, полиэтничность, религиозное многообразие.*

Каспийский макрорегион: социокультурная характеристика

В современных исследованиях Каспийского макрорегиона явно доминируют геополитический и экономические подходы. Системно-сложный характер основной проблемы нашего исследования требует от нас многоаспектного и многофакторного социально-философского анализа, рассматривающего и социокультурный подход. Значимость социокультурного подхода к исследованию процессов трансформации в Евразии (соответственно, и в Каспийском макрорегионе, являющемся его частью) подчеркивают Ю.В. Попков: «опыт социокультурного подхода к изучению этносоциальных и цивилизационных процессов в Евразии показывает, что весьма перспективным в развитии этого подхода является применение в теории и эмпирике концепта «социокультурный тип», связующего макро- и микроуровни» [7, с. 73–74] и С.А. Храпов [11; 13].

Каспийский макрорегион – особая природная зона, и поэтому он формирует не только геополитические, экономические (транспортно-логистические) контексты взаимодействия, но конструирует и социокультурный ландшафт. Известный философ А.С. Панарин верно отмечает «природные факторы, как наиболее значимые исторические события, формирующие ментальные установки и культурные факторы, формирующие долговременные структуры социокультурного пространства» [6, с. 33–38]. Специфика Каспийского макрорегиона проистекает из его уникальной истории и

© Топчиев М.С., 2025

особого географического (транспортно-логистического) положения, определивших формирование чрезвычайно сложного социокультурного пространства в этническом, религиозном, лингвистическом, коммуникационном и социокогнитивном измерениях. Существование в Каспийском макрорегионе огромного количества этнических, конфессиональных и лингвистических общностей является общеизвестным фактом, значительную методологическую сложность исследования вызывают процессы взаимодействия данных общностей в рамках территорий Каспийских стран, а также сопряженных с ними регионов и государств, что, несомненно, усиливает валидность социетального, социокультурного и социально-философского подходов.

Каспийские державы – Россия, Азербайджан, Туркменистан, Казахстан и Иран – имеют не только сложную историю развития, но и неустойчивые позиции в современном мире, обусловленные мировыми политическими, экономическими, культурными кризисами. Кроме того, каждая из этих стран обладает уникальной культурой, этнической и религиозной спецификой, национальными особенностями культурной политики. В рамках нашей работы мы не имеем возможности дать деятельный анализ всем данным процессам, но, безусловно, будем их учитывать при осмыслении Каспийского макрорегиона как особого социокультурного пространства.

Вначале мы попытаемся ответить на вопрос, является ли в настоящее время Каспийский макрорегион единым, целостным социокультурным пространством. Если использовать данную категориальность, то, на наш взгляд, пока нет. В отличие от сфер политики и экономики, сфера культуры более фундаментальна и менее поддается быстрым трансформациям, поскольку культурные феномены зафиксированы в глубоких цивилизационных пластах менталитета, языка, идентичности. Существенным атрибутом данной культурной ригидности является тот факт, что культурная специфика, цивилизационные основания используются постсоветскими государствами как один из механизмов их суверенизации в современном мире [8], что тормозит интеграционные процессы в социокультурном пространстве Каспийского макрорегиона. Но если мы будем избегать однозначно жестокой категоризации в определении единства и целостности социокультурного пространства Каспийского макрорегиона, а посмотрим на содержательность современных процессов и их социокультурный потенциал развития, то станет очевидно, что некие общие контуры все же существуют. Эти контуры определяются как территориальным единством, так и геополитическими и геоэкономическими причинами, толкающими Каспийские страны к сотрудничеству [9].

За 30 лет постсоветской истории становится все более очевидным, что после распада СССР бывшие советские республики – Россия, Казахстан, Азербайджан, Туркменистан – рассматриваются США и другими западными странами только как государства – поставщики ресурсов, а не как равнозначные партнеры. Иран официально объявлен врагом Запада. Против

России США и другими странами НАТО ведется гибридная война [2]. Несогласие элит Каспийских стран с таким подходом обусловило активную деструктивную политику стран Запада, направленную не только на политическую, военную, экономическую сферы, но и на сферу культуры. Каспийской регион в силу своего социокультурного разнообразия и неоднозначной истории содержит значительное число уязвимостей к внешнему деструктивному воздействию, что существенным образом обостряет угрозы социальной безопасности.

Обобщенный социально-философский анализ показывает, что социокультурное пространство Каспийского макрорегиона имеет несколько разломов, которые активно используются внешними силами для торможения процессов интеграции и устойчивого развития.

Разломы социокультурного пространства Каспийского макрорегиона

Первым разломом является общая имперская и советская история России, Казахстана, Азербайджана, Туркменистана и история Ирана как уникальной страны-цивилизации, которая в советский период делила Каспийское море только с одним политическим субъектом – СССР, а теперь Ирану приходится выстраивать отношения с каждой из каспийских стран в отдельности, что отражается и на процессах межкультурной коммуникации.

Второй разлом заключается в болезненном отношении Казахстана, Азербайджана, Туркменистана к России – как к бывшей Российской империи, как к основателю СССР, а ныне как к ведущей стране на евразийском пространстве, с которой они должны (а иногда и вынуждены) выстраивать отношения и поддерживать социокультурные связи, тем более что в этих странах проживает значительное число этнических русских и русскоговорящих граждан. На наш взгляд, именно понимание элитами данных стран онтологической зависимости от России вступает в когнитивный диссонанс с их настойчивыми попытками обретения абсолютной суверенности. Эти противоречия толкают некоторые элиты и общественно-политические силы, этнические, религиозные сообщества Казахстана, Азербайджана, Туркменистана к поиску в западном мире противовеса российскому влиянию, что сопровождается подверженностью влиянию западной культуры и попытками отмены российской культуры, общей исторической памяти и русского языка.

К третьему разлому можно отнести неравномерность подверженности каспийских стран западному культурному влиянию (в силу особенностей исторического развития и устойчивости/неустойчивости политических режимов). На современном этапе Россия и Иран демонстрируют наиболее яркую политическую суверенность и независимость от стран Запада. Обе страны выбрали вектор развития как страны-цивилизации. Туркменистан в силу социокультурной и политической традиционности демонстрирует умеренные позиции. При этом Казахстан и Азербайджан в наибольшей

степени открыты для западного культурного влияния, что во многом определяет их многовекторную политику.

Четвертым социокультурным разломом, на наш взгляд, является полиэтничность каспийских стран, в частности, проблемы этнической миграции и диаспор в прикаспийских регионах. Современные исследователи Р.Р. Назаров и В.Р. Алиева призывают анализировать каспийские этнические процессы в более широком географическом пространстве: «“Большой Каспий”... славяно-ирано-тюркский симбиоз государств: славяноязычное полиэтническое государство Россия; ираноязычные государства Иран, Афганистан; тюркоязычные государства Азербайджан, Казахстан, Туркменистан, Турция, Узбекистан... Все государства являются полиэтническими. Титульные этносы составляют от 42 % (Иран) до 92 % (Азербайджан), соответственно, меньшинства – от 8 до 58 % ... Тюркоязычные меньшинства в ираноязычных странах составляют следующие этнические группы: Иран – азербайджанцы, туркмены, турки, афшары, кзылбаши, каджары, кашкайцы; Афганистан – узбеки, туркмены, афшары, кзылбаши. Ираноязычные меньшинства в тюркоязычных государствах представляют такие этнические группы, как: Азербайджан – иранцы, талыши, таты, курды; Туркменистан – иранцы, курды, белуджи; Казахстан – иранцы, таджики, курды; Турция – курды, иранцы; Узбекистан – таджики, иранцы, курды... Русские диаспоры в значительном числе проживают в Казахстане, Азербайджане, Туркменистане, есть небольшая русская диаспора и в Иране» [5, с. 44–45].

В рамках социетального подхода к безопасности исследование данных этнических социальных общностей в контексте процессов аккультурации, адаптации/дезадаптации, конфликтности представляется особенно актуальным, поэтому рассмотрим данный аспект более детально. Современные политические философы и политологи отмечают высокую роль этнической идентичности этнокультурных миров и диаспоральных миров в современном политическом ландшафте [10]. Согласно С.П. Артееву, «этнокультурный мир (этномир) – трансгосударственное политическое пространство на основе общности по признаку этнокультурной идентичности и / или сопряженных с ней идентичностей, имеющих культурные основания, в котором формируется сообщество разных по типу акторов. ...диаспоральный мир (диами́р) – разновидность этнокультурного мира (этномира), транснациональное политическое пространство, основными субъектами которого являются этнические диаспоры» [1, с. 154–157]. В социокультурном пространстве Каспийского макрорегиона Россия пытается учитывать оба эти этнических измерения.

Стремясь распространять позитивный образ «русского мира», наша страна реализует программы переселения соотечественников, например, в Астраханскую область – значимый прикаспийский регион России¹,

¹ В Астраханской области приняли новую редакцию программы добровольного переселения (12 октября 2021 г.) [Электронный ресурс]. URL:

программы студенческого обмена и т. д. Распространение в социокультурном пространстве Каспийского макрорегиона идей и ценностей «русского мира» сталкивается с иными проектами «этномиров». Каспийские страны сталкиваются со стратегией Запада по продвижению глобалистского культурного проекта: «В становлении глобальной модели участвует и культура этнических групп, народов, сообществ. В ходе этнокультурных процессов происходит сближение деловой и потребительской культур между разными странами мира, новое качество получают международные взаимоотношения в области культуры. Однако деформация этнонациональных духовно-нравственных ценностей дает основание рассматривать глобализм как угрозу для существования традиционных культур народов Каспийского региона» [4, с. 38]. Опасения вызывают и амбиции Турции и Великобритании по продвижению проекта «Великий Туран» в Азербайджане [3], Грузии, странах Центральной Азии, Иране и даже в Северо-Кавказских регионах России [14]. Рост этнонационализма в Каспийских странах также направлен против социокультурного влияния России.

К пятому социокультурному разлому следует отнести многообразную религиозную палитру Каспийского макрорегиона. Г.Г. Нагиев дает ей удачную обобщенную характеристику: «Из прикаспийских стран в Азербайджане, Иране, Казахстане, Туркменистане... ведущую роль играют... особенности, основанные на исламских традициях, что характерно для субъекта России Республики Дагестан. Еще одна национальная республика России – Калмыкия, культура и образ жизни которой в первую очередь основаны на буддийских традициях. В этом регионе Астрахань – старейший экономический и культурный центр Нижнего Поволжья и Прикаспия – представляет собой поликультурную область с населением православного вероисповедания. Все это говорит о том, что требуется выработать региональные стандарты общения, единую платформу ценностей на основе культурных и религиозных особенностей этих стран, народов» [4, с. 39]. Следует отметить, что в каждой каспийской стране наряду с основными религиями есть и представители иных конфессий (католики, протестанты, старообрядцы, ваххабиты и др.). Кроме того, в каждой стране специфическая религиозная динамика, обусловленная историческими, географическими и геополитическими причинами (напряженность в отношении русскоговорящих, православных жителей северных районов Казахстана, религиозная акцентуация в Нагорно-Карабахском конфликте между исламским Азербайджаном и христианской Арменией, продвижение идей ваххабизма в российском Дагестане, с большинством суннитов, и мн. др.).

В рамках проблемы социетальной безопасности религиозный вопрос имеет особенное значение, поскольку религиозная идентичность является одной из наиболее значимых характеристик как социокультурного

пространства страны или региона, так и человека, позиционирующего себя как верующего. Несмотря на то, что в современном мире процессы секуляризации сознания весьма масштабны и религиозность зачастую носит квазихарактер [12], в странах каспийского региона позиции религиозного сознания и религиозной идентичности весьма сильны, что объясняется и государственной политикой идентичности, обращенной к сохранению ее культурно-исторических (религиозных) оснований. В то же время ригидность религиозной идентичности и ее сопряженность с этнической идентичностью делают религиозность населения каспийских стран привлекательным инструментом для геополитических манипуляций западных спецслужб с целью разжигания этнических и религиозных конфликтов, что несет непосредственную угрозу общественной безопасности России.

На наш взгляд, эти пять разломов существенно тормозят процессы интеграции социокультурного пространства Каспийского макрорегиона, но при этом не отменяют их. Население каспийских стран достаточно активно взаимодействует между собой, динамика «живой социальности» активизирует межкультурное взаимодействие. Логистические и экономические связи в едином географическом пространстве обуславливают формирование этнических диаспор в каспийских странах, которые выступают в качестве значимых общностей, с одной стороны, укрепляющих интеграционные процессы на социокультурном пространстве Каспия, а с другой стороны – содержащих и существенный потенциал конфликтогенности (яркий пример проблемы адаптации мигрантов в России).

Выводы

Специфика Каспийского макрорегиона как особого социокультурного пространства заключается в следующих аспектах:

- 1) сложная история каспийских стран, переживших за ее длительный период множество этапов взаимодействия, что приводит к разломам социокультурного пространства;
- 2) этническое многообразие и этническая конфликтность, проблемы диаспор, адаптации мигрантов;
- 3) поликонфессиональный характер каспийских стран и их прикаспийских регионов;
- 4) сложная лингвистическая ситуация и проблемы межкультурной коммуникации;
- 5) столкновение в социокультурном пространстве Каспийского макрорегиона нескольких проектов этномиров: глобалистский и национальные проекты, проект «Великого Турана», проект «Русского мира»;
- 6) опосредованность социокультурного развития геополитическими факторами (агрессивное продвижение странами НАТО собственных геополитических и экономических интересов в макрорегионе).

Данная специфика Каспийского макрорегиона содержит масштабные уязвимости для социокультурных угроз общественной безопасности России.

Список литературы

1. Артеев С.П. Этнокультурные и диаспоральные миры // Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / отв. ред. И.С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир», 2023. С. 154–165.
2. Борисов А.В., Гаврилова С.М., Дanelьян А.А. и др. Кризисная геополитика и Россия: монография. М.: Издательско-торговая корпорация Дашков и К., 2025. 384 с.
3. Зиннуров И.Х., Шангараев Р.Н. Ресурсы и инструменты «мягкой силы» Турции в Азербайджане // Социально-политические науки. 2024. № 3. С. 71–75.
4. Нагиев Г.Г. Глобализация и этнокультурные процессы в Каспийском регионе // Матер. результатов междунар. науч.-практ. конф. «Устойчивое развитие стран Прикаспийского региона в условиях меняющегося мира» (г. Москва, 10.07.2020 г.). М.: [б.и.], 2020. С. 37–43.
5. Назаров Р.Р., Алиева В.Р. Этнополитические аспекты межгосударственных отношений стран Прикаспийского региона // Матер. результатов междунар. науч.-практ. конф. «Устойчивое развитие стран Прикаспийского региона в условиях меняющегося мира» (г. Москва, 10.07.2020 г.). М.: [б.и.], 2020. С. 44–56.
6. Панарин А.С. Процессы модернизации и менталитет: по материалам круглого стола «Российская ментальность» // Вопросы философии. 1994. № 1. С. 33–38.
7. Попков Ю.В., Костюк В.Г. Социокультурная динамика: концептуальные подходы // Вестник Новосибирского государственного университета. Сер.: Философия. 2013. № 2. С. 68–74.
8. Постсоветское пространство: между Европой и Азией: монография / Б.П. Гуселетов и др. М.: ФНИСЦ РАН, 2022. 328 с.
9. Рожков И.С. Механизмы многостороннего взаимодействия Прикаспийских государств на современном этапе: автореф. дисс. ... к. полит. н. М.: Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации, 2022. 27 с.
10. Тишков В.А., Шабаетов Ю.П. Этнополитология. Политические функции этничности. М.: Издательство Московского университета, 2013. 375 с.
11. Храпов С.А. Аксиодинамика общественного сознания постсоветской России: социокультурный анализ // Философия и культура. 2015. № 5. С. 752–761.
12. Храпов С.А. Современный социокультурный контекст девальвации классических аксиологических моделей «Бытие» и «Бог» // Философия и культура. 2014. № 8. С. 1208–1215.
13. Храпов С.А. Трансформация сознания российского общества в контексте его социокультурной динамики // Власть. 2009. № 9. С. 50–53.
14. Шангараев Р.Н. «Армия Турана» – проект Турции по военной интеграции тюркского мира. Угрозы и перспективы // Обозреватель. 2021. № 7. С. 70–84.

THE CASPIAN MACROREGION AS A SPECIAL SOCIO-CULTURAL SPACE

M.S. Topchiev

Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan

The article is devoted to a comprehensive study of the Caspian macroregion as a special socio-cultural space. Using socio-philosophical, socio-cultural and societal methodology, the author gives a socio-cultural characteristic of the Caspian macroregion. The main scientific result of the study is the definition of «faults» in the socio-cultural space of the Caspian macroregion, associated with socio-cultural threats to its societal security.

Keywords: *Caspian macroregion, socio-cultural space, societal security, Russia, history, culture, Western cultural influence, political elites, polyethnicity, religious diversity.*

Об авторе:

ТОПЧИЕВ Михаил Сергеевич – канд. полит. н., руководитель Центра изучения проблем комплексной безопасности Каспийского макрорегиона и противодействия терроризму и экстремизму, ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань. E-mail: mstopchiev@ya.ru

Author information:

TOPCHIEV Mikhail Sergeevich – PhD (Political sciences), Head of the Center for studying the problems of complex security of the Caspian macroregion and countering terrorism and extremism, Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan. E-mail: mstopchiev@ya.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 26.04.2025.

УДК 111.85:176.7

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.085

РОЛЬ КЛАССИЧЕСКОГО ИСКУССТВА В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО РАЗВИТОЙ ЛИЧНОСТИ

С.И. Некрасов

ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет граждан-
ской авиации», г. Москва

Статья посвящена анализу влияния искусства на развитие индивида, на его внутренний чувственно-эмоциональный мир. Делается акцент на анализ влияния искусства на людей, находящихся на разных уровнях развития. Особое внимание сосредоточено на доказательстве роли классического искусства, на утверждении духовных ценностей личности, и доказывается, что с классическим искусством необходимо знакомить человека, начиная с детского возраста и на протяжении всей жизни, приведя это знакомство в систему его постижения в зависимости от возраста.

Ключевые слова: «эс-та-но-май», «равно-душие», катарсис, уровни развития индивида, популярное искусство, классическое искусство, духовные ценности.

Человек создавал произведения искусства для того, чтобы подняться над повседневностью, уйти в иной прекрасный мир. Не случайно и само слово «искусство» означает «нереальный», «над-реальный», «сверх-реальный». Искусство позволяет сотворить чувственно-конкретный образ иного возвышенного мира.

Искусство помогает перестроить сознание человека, заставляя чувственно возвыситься над материальной реальностью в мир духовно высокого, светлого, помогая очиститься душе, обновить её, требуя улучшить и саму реальную жизнь. Искусство обладает одушевляющим воздействием на человека. Оно содержит в себе импульс преображения, обновления, улучшения. Искусство даёт возможность человеку увидеть самого себя и свою жизненную перспективу. Оно позволяет человеку узнать себя в своей идеальной проекции и сопоставить её с реальной действительностью.

В Древней Греции было прекрасное слово – «эс-та-но-май», где каждый его слог «означал определённое чувственное ощущение: «эс» – вижу, «та» – слышу, «но» – осязаю, «май» – обоняю. Это слово означало все нюансы чувственных возможностей восприятия человеком окружающего мира.

Кроме того, в Древней Греции было слово, которое сегодня стало означать противоположный смысл по отношению к его первоначальному смыслу. Это слово «равно-душный», т. е. «равный тебе душой». Но означало, что в результате воздействия чего-либо на людей, у каждого из них

© Некрасов С.И., 2025

рождались однозвучные переживания, и они психологически воспринимались как близкие и однозначные, а их души «звучали в унисон».

Эти слова («эстаномай» и «равнодушие») послужили основой для формирования такого термина, как «катарсис», который переводится как «очищение». Его употребляет в своих сочинениях Гомер как телесное очищение, Эмпедокл – как очищение души, Платон – как восхождение познания от телесной красоты к душевной красоте [10].

Но Аристотель придал этому понятию особый смысл – как сущность трагического, когда при помощи речи и театрального действия у зрителя вызывается чувство сострадания и страха, что ведёт к очищению. У Аристотеля катарсис приобретает эстетическую природу. Так в «Политике» он пишет: «...кто подвержен состоянию сострадания и страха и вообще всякого рода прочим аффектам... получают своего рода очищение, то есть облегчение, связанное с наслаждением» [2, с. 75]. У Аристотеля катарсис предстаёт основой наслаждения. Он считает, что без очищения не может быть никаких эмоций, то есть катарсис осуществляется только если осуществляется эстетическое удовольствие.

О медицинском и терапевтическом воздействии музыки на человека не только говорили и древние пифагорейцы, но и изучали воздействие разных музыкальных тонов на психику слушателей.

Аристотель рассматривал катарсис только относительно трагедии, но многие тексты «Поэтики» были утеряны, где вполне возможно, он рассматривал и состояние катарсиса в комедии, так как он говорил, что смешное также доставляет чувство удовлетворения. Есть попытки применить рассуждения Аристотеля и на область комического. О сближении трагического и комического катарсиса говорили и византийцы X в.

Отголоски аристотелевского понимания катарсиса можно найти и в «Исповеди» Августина [1]. Интерес к теории катарсиса Аристотеля возобновляется в эпоху Возрождения. При этом выделялось два направления – дидактическое (истолковывали катарсис в религиозном духе и трактовали его как нравственное очищение) и гедонистическое (рассматривали его как возможность привести человека посредством добродетелей к счастью и совершенству, ибо наслаждение – это высшее благо).

Новый смысл в теории Аристотеля мы увидели Лессинг, утверждая, что очищение не подавляет страсти человека, а, наоборот, усиливает его способность к состраданию и отзывчивости.

Не только трагедия и комедия рожают переживания, а все виды искусства, хотя и разным путём, обладают способностью вызывать не просто удовольствия, после чего наступает облегчение, а, наоборот, настоящее искусство, обладая силой чувства потрясения, способно духовно возвышать человека, вызывая стремление к совершенству.

Такое восприятие искусства характерно для высокой его разновидности. Но на протяжении веков появились и разные типы искусства, и их

разное проявление. Высокое подлинное искусство, отобранное многими поколениями человечества принято называть «классическим».

Прежде, чем остановить своё внимание на роли классического искусства на саморазвитие личности, следует расставить акценты в терминологии, которая связана с искусством.

Классическое искусство представляет собой искусство «высокое», не с точки зрения элитарного и сложного, требующего социальной подготовки, которое отличается от «массового», которое широко распространено и понятно даже для неподготовленной публики.

Разновидностью «массового» искусства является «народное» искусство, которое основано на менталитете народа, поэтому понятно широким народным массам и независимо от возраста знакомо всем. К нему можно отнести песни, которые раскрывают душу народа и созвучны его ценностям. К «народному искусству можно отнести творения народного быта, живописи, фольклора. Особенностью «народного» искусства является его «равно-душие» (о чём мы говорили в начале нашей статьи), т. е. его способность вызывать эмоции, которые роднят людей, порождая единство в их отклике на него.

Но «народное» искусство, хотя и охватывает широкие массы, нельзя отождествлять с «массовым» искусством с точки зрения его психологического воздействия на большие массы населения. Такие массы Ортега-и-Гассет Х. называл «механической», урбанизированной средой, объединённом коллективом с чертами психологии толпы, стада [8].

Эти массы условно можно назвать «пассивным большинством», которое рождается в урбанизированной среде, которая подчиняется вкусам однородной социальной массы, человек становится звеном этой массы, а его сознание подстраивается под образцы массового стандарта. Массовое искусство выполняет необходимую для технократического общества функцию релаксации [9].

Часто такое «массовое искусство» называют «популярным», но эти явления также надо различать. «Популярное искусство» отличается тем, что оно вторично, т. е. не развивается самостоятельно: сначала оно создано или народом («народное искусство»), или в определённом виде искусства, которое может обрести популярность у народа [6]. Но к «популярному искусству» можно отнести и так называемую «попсу», которая представляет собой разновидность «индустрии искусства», т. е. коммерческую версию массового искусства, которое лишено самобытности, неповторимости, единичности и пронизано репродуцированием и дублированием [4]. Отличие такой «попсы» – возможность бесконечного воспроизводства, оставляя след даже на уникальных явлениях культуры, которые можно отнести к величайшим памятникам культуры и истории человечества.

Тиражирование явлений такого популярного искусства ведёт к рассеиванию ценностей, потере подлинности «чувственного восприятия».

Такое «искусство» способно насаждать глубокую чувственность, навязывая человеку безнравственные поведенческие стереотипы.

Способность воспринимать искусство зависит от уровня его развития. Но эта особенность присуща не всякому искусству, хотя скорее не искусству, как таковому, а способности человека его воспринимать в зависимости от уровня его развития.

В своём развитии человек может находиться на определённом уровне. Можно выделить три основных уровня развития индивида: эмпирический (телесный), рефлексивный (предличностный) и духовный (личностный).

На первом уровне человек стремится удовлетворять свои телесные, то есть первичные желания. Поэтому любые чувственно будоражащие проявления искусства воспринимаются как необходимые. Это, прежде всего, примитивные искусственно созданные действия телесно возбуждающие страсти. К ним можно отнести популярное, однодневное «искусство».

На следующем уровне развития индивида – рефлексивном – формируется самосознание человека, когда он уже может оценивать себя как бы «со-стороны». На этом уровне развития он способен оценивать произведения искусства по степени влияния на других людей и себя, производя сопоставления, и делать отбор на «примитивное» и «высокое».

На высшем уровне развития индивид обретает способность самосовершенствоваться. Он становится духовной монадой, способной задавать себе «планки» роста и отвечать за свои действия. На этом уровне индивид становится личностью, способной все органы чувств использовать для самосовершенствования. Все «эс-та-но-май» (вижу, слышу, осязаю, обоняю) приводят в движение, заставляют их откликаться на высокие произведения искусства, к которым можно отнести классические, т. е. отобранные временем и, обретающие постоянно духовное наполнение, искусство. Классическое искусство – это искусство духовного наполнения. Именно оно способно возвышать человека, наполняя его разум чувственным небезразличием, порождая «равнодушие», т. е. отзывчивость к человеческим переживаниям. Так, обретая душевное равновесие, личность способна облагораживать не только себя, но и способствовать душевной отзывчивости других людей.

Первичная реакция человеческого тела на внешнее воздействие проявляется в эмоциональном бессознательном реагировании. Эмоция – это движущая сила жизнедеятельности человеческого организма, естественная предпосылка к рождению переживаний. Но переживания возникают тогда, когда эмоциям придаётся определённая направленность в результате их осознания. Эмоциональные переживания – это особая форма познания желаний своего организма. Но способность человека отделять свои эмоциональные переживания от объектов, которые их вызвал, и рассматривать их как нечто своё, осознавая эти реакции как свои личностные, говорит о зарождении самосознания, т. е. о том, что человек поднялся на более высокий

уровень развития. Попытки осмысления эмоциональных переживаний – это предпосылки пробуждения сознания.

Если эмоциональные переживания регулируют отношения человек – среда, то осмысление переживаний, порождая чувственные реакции, уже регулируют отношения человек – люди и возникают как форма проявления отношений людей в обществе. Таким образом, чувства – это осознание эмоции, когда эмоциональные реакции организма из бессознательных становятся осознанными.

Если простые эмоциональные переживания ориентированы на внешние проявления, зависят от конкретных ситуаций и отвечают на элементарные плотские запросы, то чувственные переживания уже говорят о том, что начинает проявляться душевное равнодушие к другим людям с одновременным стремлением к отдельным действиям, основанных на неповторимости собственных решений Я.

Таким образом, на эмпирическом уровне индивидуального развития у человека задействованы эмоционально неосознанные реакции на внешние явления, вызывающие примитивные телесные (плотские) желания и стремление бессознательно удовлетворять их. Поэтому на этом уровне развития человек склонен молниеносно отвечать на них, и эти эмоции быстрее всего удовлетворяет популярное искусство, которое и характеризуется своей односторонностью.

На рефлексивном уровне индивидуального развития, когда уже на основе рассудочной деятельности начинает формироваться самосознание, а значит и способность отбирать те произведения искусства, которые обладают социальной ценностью. Но этот отбор характеризуется своей фрагментарностью, порождая односторонние душевные переживания.

Что же касается высшего уровня человеческого развития – это разумный или сознательный, на котором формируется личность как духовный феномен. На этом уровне индивид свободно достигает поставленных им самим целей и, совершенствуя свои природные возможности, может выходить за пределы реального бытия в направлении к возвышенным ценностям.

Если на уровне рассудочного мышления индивид ориентируется на активную деятельность, то духовно-направленное мышление более проявляет активность на своё самосовершенствование и на творческие достижения путём выхода за пределы объективной реальности. На этом уровне индивид поднимается на уровень личности как духовной субстанции, способной создавать символические ценностно-осмысленные образы и субъективированное личностное бытие.

На высшем духовном уровне бытия личность не осознанно воспринимает искусство, отбирая такие произведения, которые при воздействии на её органы чувств и способствуют созданию таких символических образов, которые возвышают её, наполняя неповторимым ценностно-уникальным смыслом. К таким произведениям искусства и относится искусство,

которое полученную информацию может превратить в чувственно-надреальные переживания, способные стимулировать реальные действия личности на утверждение общечеловеческих ценностей не только на её самосовершенствование, но и на своё творчество [7].

Творчество – это способность личности к внутренним и внешним чувственным переживаниям, которые в процессе со-бытия с другими людьми, т. е. в процессе диалога совершенствовать их, себя, окружающую среду.

Человек – существо социальное, а его бытие – это со-бытие, т. е. совместное бытие. Обращаясь к другому человеку в процессе диалога, он как бы дополняет свою ограниченность. Диалог – это процесс конструирования себя другим человеком, когда Я дополняет себя Им, а его – собой. Иначе, в процессе диалога происходит достраивание каждого из общающихся [3].

Характерная особенность диалога – это энергия дополнения, когда оба его субъекта не просто общаются друг с другом, а каждый из них как бы насыщается энергией Другого, перенимая его чувственное реагирование. Диалог обладает энергией коммуникации, которая вбирает в себя как сознательные, так и чувственные компоненты. В процессе диалога его субъекты начинают по-новому перерабатывать (как разумом, так и чувствами) полученную информацию, совершенствуя, со-бытие.

Если индивид находится на эмпирическом уровне развития, то в процессе диалога он получает информацию о том, которая помогает ему удовлетворять свои естественные потребности. На этом уровне развития ему понятны простые разновидности искусства, которые не требуют глубокого осознанного реагирования. На этом этапе ответную реакцию вызывают популярная музыка, различные шоу, игры, примитивная живопись, то есть искусство, которое задействует эмоциональные переживания, удовлетворяющих телесные запросы.

На рефлексивном уровне развития индивид уже пытается в процессе общения с другими людьми дополнить своё незнание и переживания информацией от этих Других. Индивид пытается испытать чувства, которые испытывают Другие от общения с произведениями искусства, стараясь возбудить аналогичные чувства. На этом уровне индивид может знакомиться с классическими произведениями искусства, но фрагментарно и бессистемно.

На духовном уровне развития личности уже достаточно истинное постижение произведений классического искусства.

Формирование духовно развитого индивида – основная задача современного образования. И здесь возникает вопрос: как решить эту задачу? Здесь совершенно не учитываются возможности искусства. Но не просто искусства, а возможностей классического искусства, которые основаны на духовных ценностях [5].

Почему здесь огромную роль играет именно классическое искусство? Потому что в отличие от массового искусства, которое легко и быстро воспринимается любым человеком, так как не требует никакого напряжения

для его восприятия, классическое искусство многозначно, индивидуально осознаваемо индивидом в зависимости от возраста, настроения и ситуации. Если массовое искусство кратковременно и одноразово, примитивно для сиюминутного реагирования и быстро забывается, то классическое искусство – отобрано многими поколениями как незабываемое, уникально-воспринимаемое, но главное – духовно возвеличивающее индивида, заставляя его становиться лучше, добрее, вызывая со-чувствие Другим. Иначе, классическое искусство – это закодированные в чувствах законы мироздания. Если к массовому искусству свойственно привыкание и быстро возникает безразличие, то к классическому искусству применимо изречение: «чем больше знакомишься, тем более хочешь его постижения».

Но постигать классическое искусство необходимо разумно. Так оно представляет собой систему, состоящую из звеньев, и знакомиться с ними надо, начиная с детских лет в яслях и детском саду, продолжать в школе и в вузе. А во взрослом возрасте через средства социальной информации и индивидуального общения с ним. Для каждого возраста должен быть разработан свой набор классических произведений музыкального. Литературного и художественного искусства, которые с наибольшей полнотой могут быть им восприняты. Но все эти возрастные особенности его восприятия должны быть связаны во взаимодополняющую систему.

Восприятие классического искусства – это самый эффективный способ формирования духовно богатой личности, но одновременно это и уникальная разновидность фундаментальных знаний. Но если знания способствуют развития сознания человека, то классическое искусство развивает внутренний чувственный мир. А вместе – сознание и чувства, дополняя друг друга, участвуют в формировании личности, способной к творческой деятельности, которая несёт в себе истинное наслаждение и чувственное возвышение.

Задача современной системы образования, формируя духовное развитую, творческую личность, использовать уникальные возможности классического искусства в этом процессе.

Список литературы

1. Августин Аврелий. Исповедь. СПб.: Вита Нова, 2019. 524.
2. Аристотель. Политика. М.: Азбука Аттикус, 2024. 353 с.
3. Бубер М. Я и Ты. М.: АСТ, 2024. 189 с.
4. Делёз Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и текстуальность. Томск: Водолей, 1998. 230 с.
5. Жаворонкова Г.А. Особенности современного эффективного социального конструирования «творческой личности» // Современная наука: Актуальные проблемы теории и практики: Познание. 2025. № 3. С. 74–77.
6. Муккерджи Ч., Шадсон М. Новый взгляд на поп-культуру // «Массовая культура и массовое искусство. «За» и «против». М.: Гуманитарий. Академия гуманитарных исследований, 2003. С. 454–504.

7. Некрасова Н.А., Некрасов С.И. Духовность: сущность и проявление: монография. М.: Полиграф-сервис, 2014. 130 с.
8. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Психология масс. М.: АСТ, 2016. С. 197–200.
9. Петров И.Ф., Петров Л.И. Толкование потребностей в информатике и психологии // Вестник ИМСИТ. 2012. № 3-4 (51-52). С. 64–66
10. Платон. Диалоги. Избранные диалоги великого древнегреческого философа М: Эксмо, 2019. 463 с.

THE ROLE OF CLASSICAL ART IN THE FORMATION OF A SPIRITUALLY DEVELOPED PERSONALITY

S.I. Nekrasov

Moscow State Technical University of Civil Aviation, Moscow

The article is devoted to the analysis of the influence of art on the development of an individual, on his inner sensory-emotional world. The article focuses on the analysis of the influence of art on people at different levels of development. Particular attention is focused on proving the role of classical art, on the affirmation of the spiritual values of the individual, and it is proved that it is necessary to introduce a person to classical art, starting from childhood and throughout life, bringing this acquaintance into the system of his comprehension depending on age.

Keywords: «em-ta-no-mai», «indifference», catharsis, levels of individual development, popular art, classical art, spiritual values.

Об авторе:

НЕКРАСОВ Сергей Иванович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-политических наук, ФГБОУ ВО «Московский государственный технический университет гражданской авиации», г. Москва. E-mail: info@mstuca.ru

Author information:

NEKRASOV Sergey Ivanovich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Political Sciences, Moscow State Technical University of Civil Aviation, Moscow. E-mail: info@mstuca.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 22.05.2025.

УДК 172.12+124.5

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.093

НАРЫВЫ ВРЕМЕНИ: СЛИЗЬ, УЖАС И АБЪЕКЦИЯ В ПЛОСКИХ ОНТОЛОГИЯХ

А.В. Марков*, О.А. Штайн**

* ФГАОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет»,
г. Москва

** ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург

Исследуются плоские онтологии как альтернатива иерархическим моделям реальности. Анализируется связь ужаса, слизи и абъекции в философии Липавского, Кристевой и Вударда. Рассматривается проблема времени как «нарыва» в плоских онтологиях. На примере фильмов «Коралина в стране кошмаров» и «Девушка с иглой» исследуется тема двойной абъекции. Исследуется трансформация субъекта в «абъект» как ключевой механизм взаимодействия с реальностью в плоских онтологиях. Анализируется визуальная поэтика слизи в кинематографе как выражение онтологической нестабильности. Предлагается новая интерпретация временных структур через призму телесных метафор (нарывов, узлов, разрывов). Делается вывод о катастрофичности времени в плоских онтологиях, где нет возврата к устойчивым структурам.

Ключевые слова: *плоские онтологии, ужас, слизь, абъекция, время, Кристева, Вудард.*

Плоские онтологии – это подход в философии и социальных науках, который отвергает иерархические структуры и уровни реальности, утверждая, что все сущности существуют в одной плоскости и обладают равным онтологическим статусом. В отличие от традиционных онтологий, где объекты делятся на первичные и вторичные, высшие и низшие, плоские онтологии (например, в работах Бруно Латура, Мануэля Деланды или Грэма Хармана) рассматривают людей, животных, объекты, технологии и даже абстракции как равноправных акторов в сети взаимосвязей. Такой подход подчеркивает горизонтальные, а не вертикальные отношения, что позволяет избежать антропоцентризма и раскрыть сложность взаимодействий между разнородными элементами реальности.

Плоские онтологии, отвергающие иерархические структуры реальности, становятся важным инструментом в современной философии и культурных исследованиях. Они позволяют переосмыслить взаимодействие человека, объектов и абстракций, устранив антропоцентризм.

Цель исследования: анализ концепций ужаса, слизи и абъекции в рамках плоских онтологий, а также их отражение в кинематографе.

Задачи исследования: рассмотреть философские подходы Леонида Липавского, Бена Вударда, Юлии Кристевой; показать недостаточность

© Марков А.В., Штайн О.А., 2025

образов времени и ужаса, созданных в иерархических онтологиях; обосновать метафору нарыва времени как ключевого элемента плоских онтологий в их отношении к проблематике ужаса; проанализировать фильмы «Коралина в стране кошмаров» и «Девушка с иглой» как примеры визуализации абъекции.

Методология статьи – использование сравнительного анализа философских текстов и кинонарративов, а также интерпретация ситуаций отворачивания в рамках постструктурализма, философского психоанализа (Эттингер, Лиотар, Кристева) и новых материализмов.

Мы вводим концепт *нарыва времени* для описания катастрофичности временных структур в плоских онтологиях. Только он позволяет, не возвращаясь к иерархическим онтологиям, объяснить моральный смысл отворачивания.

Диана Хамис, размышляя над наследием Леонида Липавского, определяет ужас как «продолжающееся скольжение» [6, с. 139]. Сам Липавский был философом растительной жизни: Анастасия Торопова удачно реконструирует его философию как зазор между вневременной растительной жизнью и опрокинутостью человеческого сознания во время [5, с. 8]. Проблемой является то, что плоские онтологии уже не могут отводить привилегированное место какой-то из форм жизни, человеческой или растительной. Хамис допускает соединение «локальной катаlepsии времени» [6, с. 149] с плоскими онтологиями через допущения постоянного развития неорганической материи, которая вспучивается, пузырится, течет, реализует свою сырость, переливается. Тогда различие между привилегированным глубинным опытом и поверхностным опытом оказывается на уровне субъекта: «Субъект может разорваться, может быть раздавлен, а может превратиться в монстра, в химеру, впустив в себя внешнее и дав этому внешнему себя помыслить» [6, с. 146]. Тогда разрыв и раздавленность соответствует такому торжеству привилегированной формы, которая и ужасает по-настоящему, а перерождение в монстра соответствует поверхностному восприятию ужасающей оболочки, которой и предстает жизнь. Различие между глубинным и поверхностным ужасом тогда просто разыгрывается в поле субъекта, не противореча плоским онтологиям.

Но как только мы начинаем говорить не о том, что может произойти с субъектом, а о том, что с ним уже произошло, оказывается, что эта игра невозможна. На уровне глубинном и как бы настоящем субъект превращается в «абъект» (по терминологии Юлии Кристевой [2]), в нечто инородное. Согласно Кристевой, это опыт ребенка до отпадения от матери, самочувствие себя в плаценте, в собственной бесформенности и негарантированности жизни. Ребенок полагает материнское тело как абъект, нечто, от чего он должен отделиться, и после воспринимает любые выделения как то, что не должно быть на виду. Но Кристева подчеркивает, что абъект манит, потому что связан с доречевой ситуацией, с тем, что ребенок не сразу обретает речь как структуру, различающую допустимое и недопустимое, и потому

стремится вернуться к начальной ситуации, когда он воспринимается этой слизью, плацентой. Именно поэтому взрослого завораживает тайна смерти; именно поэтому исключенное всегда возвращается, как напоминание о нашей хрупкости. Тогда «барьеры между героями становятся подвижными, границы – проницаемыми, дистанция то увеличивается, то сокращается» [3, с. 84].

Таким образом, в системе Кристевой глубинный ужас – это само нахождение в утробе, первичная экзистенциальная ситуация, отражением которой оказываются последующие экзистенциальные ситуации, а поверхностный ужас – это те или иные слизистые образования, неопределенные в своей ужасности, которые завораживают, просто напоминая о хрупкости нашего бытия. Они оказываются своеобразными границами между этапами нашего развития: не случайно есть выражение «родился в рубашке» в значении счастья (кто свободно переходит от этапа к этапу, переходит границы абъектного опыта, крови, слизи и всего малоприятного, тот оказывается удачливым, Иваном, получающим царство. Он проходит через границы поверхностного ужаса, сам будучи глубинным ужасом – изумляя красотой, способностью предстать здесь и сейчас во всей молодеческой красоте, ужаснуть своими возможностями, юными силами).

Книга Бена Вударда «Динамика слизи» (Slime Dynamics: Generation, Mutation, and the Creep of Life) исследует слизь как философскую, научную и культурную категорию. Оставаясь приверженцем плоских онтологий, Вудард рассматривает слизь как пограничное состояние, нарушающее бинарные оппозиции (например, жизнь/не-жизнь, органическое/неорганическое). Слизь бросает вызов традиционным категориям твердого, жидкого и живого. Она не живет и не оживает, но показывает, что живое — это только некоторая проекция протожизни. Протожизнь включает себя на одной плоскости химические реакции и биологическую организацию, тогда как жизнь – это как раз существование абъекта, самоотделение субъекта от первичных организаций. Сначала происходит пересечение информацией границ внутри слизи, а потом уже появляется то время, как сгущение информации, которое и порождает субъекта.

Согласно Вударду, такое самоотделение есть и в киберкультуре, где цифровой хаос и есть единственная приемлемая форма существования информации, тогда как любые организации информации суть только проекции, абъекты, самосознание цифровой системы. «Люди, как и всякий иной отросток живой материи, суть не что иное, как скопления слизи, соединенные и сформированные временной случайностью и пространственной ситуацией. Факт развития у нас самосознания не гарантирует и не поддерживает смысл нашего существования. Смысл лишь финальный отблеск на поверхности бытия» [1, с. 103]. В отличие от системы Липавского, в системе Вударда время – не роковой фантом сознания, а, напротив, то сгущение слизи, которое и производит сознание. Сознание – это патологическая структура, абъект, возникающий от того, что в слизи возникают какие-то намеки на

время. Самосборка слизи стирает границу между глубинным и поверхностным, тогда как время оказывается чем-то вроде узлов, нарывов на поверхности слизи. Мы вводим этот термин «нарыв времени», обосновывая его далее примерами из хоррора.

Ж.-Ф. Лиотар в работе «Писания: дифрагированные следы» говорит о «Матрице» Брахи Лихтенберг: «Под творчеством я подразумеваю произведения, которые передаются с помощью какого-нибудь носителя, будь то фотокопировальная машина или тушь, но также и процесс, переносающий в письмо языка» (цит. по: [3, с. 83]). Творчество Брахи – материал приближенного к тайне явления. Фотокопировальная машина Брахи «предназначена для двойной функции имитации и повторения».

У Лихтенберг сдвинутые слои, наслоения, следы письма, дрожание. Все эти особенности мира мы наблюдаем у Коралины из мультфильма «Коралина в стране кошмаров» (Coraline, реж. Генри Селик, 2009, номинация на Оскар, по роману Нила Геймана). Имя девочки может означать «коралл», «дева», «сердце», «глубокий розовый» (кстати, дом в мультфильме, в который переезжает Коралина с семьей, зовется Pink Palace). Коралина на русском языке звучит как «кора» и «линия», в любом случае, кора – кожа дерева, линия натяжений между внутренними соками и внешним воздействием среды, той самой само-границей внутри слизи. Коралина оказывается в мире ужасов, как Алиса, проходя через тоннель, кроличью нору, которую ей показывают соньки – мыши из «Алисы».

Коралина попадает в тайну, которую хранит. «Я назвал эту тайну событием, которое экзистировало аниму», – написал Лиотар о творчестве Брахи Лихтенберг, которое приводится здесь в качестве визуальной метафоры к произведениям о Коралине и Каролине. Экзистирующее событие означает предельную линию натяжений, не столько кожу, кору, сколько ощущение мира, волнение, дрожь, мурашки по коже от испуга и страха, переходящего в кошмары сновидений/видений снов. Анима – душа. В стране кошмаров Коралины души пропадают в момент пришивания вместо глаз пуговиц, которые и оказываются такими нарывами времени (в отличие от глаз, пуговицы имеют историю). Мир кошмаров Коралины зашивает рты, чтобы не многословили (Другой Папа), пришивает улыбки, чтобы не выдавали испуга (соседский мальчишка Другой Заки). Души детей пожираются Другой Мамой вместе с их волей к жизни или борьбе.

У Каролины, взрослой девочки, молодой женщины Дании начала XX в. из фильма «Игла» («Девушка с иглой», The Girl with the needle, реж. Магнус фон Хорн, 2024, номинация Каннского фестиваля) душа детей также пожирается историческими обстоятельствами и их матерями. Каролина пытается избавиться от беременности с помощью большой швейной иглы. Ее жизнь превращается в кошмар: вернувшийся с войны муж с изуродованным лицом, безработица. Нарыв буквально превращается здесь в смешение и смещение времен, каждое из которых поражено собственным кошмаром. Нарыв – это как бы разрывы ткани пространства, притом, что время

оказывается неумолимо, не становясь временем сознания, как в иерархических онтологиях, но, как в плоских онтологиях, являясь лишь проекцией отвергнутого, начального отвращения к себе, которое надо пережить.

Другая мама есть в обоих фильмах: у Коралины Другая мама кормит сладостями и показывает девочке цирк, у Каролины взрослая женщина Догмар, которая продает и покупает младенцев, работает в Лавке сладостей и водит Каролину смотреть кинофильмы, подпаивает успокоительными каплями. Обе Другие мамы как будто помогают пережить безвременье, но здесь и раскрывается абъективность и мнимость времени: они питаются душами детей, забирая их жизни: одна держит их безмолвными и безвольными призраками в чулане, другая скидывает в канализационный люк. Это не что иное, как попытка двойной абъекции: отвергнуть и поверхностную, и глубинную абъекцию. Но такое двойное отбрасывание располагает человека внутри узла, внутри нарыва времени постоянно преступающим через собственную онтологию и потому становящимся преступником.

Лиотар обращается к фрейдовской проблематике последствия, или понятия первовытеснения, которое происходит у ребенка на ранней/пеленальной стадии, когда событие затрагивает душу-тело без языка: «Душа-тело инфанта, младенца бессловесна, то есть он еще не способен говорить, не способен представлять» [4, с. 189]. Он находится в состоянии матричного молчания. Время оказывается таким молчанием, шоком от протыкания слизи. Попытка искусственного избавления от представлений и есть переход границ, заданных слизью, что ведет к тотальной катастрофе.

Матрицей для младенцев является утроба матери, полная слизи. Субстанция – плацента, которая в случае с Коралиной и Каролиной протыкается иглой. В обоих фильмах присутствует устрашающая Игла как образ просвещенческой гильотины: для Коралины она приготовлена, чтобы пришить пуговицы вместо глаз, для Каролины она приготовлена, чтобы проткнуть плаценту. Проткнуть иглой – избавиться и прокормиться самому, т. е. как будто бы отдаться слизи, отдать слизь только себе. Но если в иерархических онтологиях это было бы трагично, то в плоских онтологиях это катастрофично: это попытка тотальной абъекции. Время уже ничего не сохраняет, не утешает, его уже нет на месте – а остается только нарыв, который и есть узел восприятия, попытка избавиться от прежних представлений.

Каролина пытается выкинуть плод, вытолкнуть ребенка из своего мира, памяти, утробы. У Коралины игла для пришивания пуговиц, чтобы заставить смотреть на мир по-другому. Коралина увидела цветущий некогда Сад у дома в опасный момент прозрения. Он становится пустым миром битых пикселей, засвеченной фотопленкой. Этот пустой мир по мере взросления каждый ребенок вообразит и заселит своими фантазиями и желаниями, но не каждому ребенку в фильмах дадут возможность выжить и вырасти. Сны и мир кошмаров – это мир страхов и желаний. Это мир липкого поверхностного страха и глубинного объемного желания, желания как абъекта. В иерархических онтологиях это вселение и заселение было бы

антропоморфным, возвращало бы дом и уют. Но в плоских онтологиях ничего не возвращается. Нет возможности выйти из игры своих желаний, есть только возможность следовать за украденным желанием, зная, что никогда его не обретишь, как Иван идет туда, не знаю куда, чтобы обрести то, не знаю что.

В каждом фильме у Коралины и Каролины есть проводник: черный кот или дочка Догмары Ирен, похожая на белокрылого ангела без души или на неродившуюся, украденную у какого-то ребенка душу. Попытка преодоления абъекции (через иглу, пуговицы, искусственные роды) приводит не к освобождению, а к катастрофе, так как возврат к стабильности невозможен. Кинообразы проводников (кота, Ирен) подчеркивают мнимость времени, где души пожираются, а не сохраняются.

В отличие от иерархических онтологий, плоские онтологии оставляют человека в состоянии вечного скольжения, где единственный выход – принять собственную слизистую природу. Мир слизи – субстанциальный утробный плацентарный мир. Плацента – планета, которую можно заселить Принцем и Розой, а можно стерилизовать, выскабливая последние остатки живой слизи.

Список литературы

1. Вудард Б. Динамика слизи. Зарождение, мутация и ползучесть жизни / пер. с англ. Д. Хамис. Пермь: Гиле Пресс, 2016. 124 с.
2. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
3. Лабузная В.Ю. Феноменология ужаса в постхорроре: поэтика и символика фильма «Маяк» Р. Эггерса // Артикульт. 2024. № 1 (53). С. 81–90. DOI: 10.28995/2227-6165-2024-1-81-90.
4. Лиотар Ж.-Ф. Дифрагированные следы // Кабинет: Браха Эттингер. СПб.: Скифия Принт, 2013. С. 183–201.
5. Торопова А.А. Динамика ужаса Леонида Липавского // Липавский Л. Исследование ужаса. М.: Лед, 2024. С. 5–20.
6. Хамис Д. Исследование ужаса // Логос. 2019. Т. 29, № 5 (132). С. 135–150.

FESTERING TIME: SLIME, HORROR, AND ABJECTION IN FLAT ONTOLOGIES

A.V. Markov*, O.A. Shtayn**

* Russian State University for the Humanities, Moscow

** Ural Federal University, Yekaterinburg

We explore flat ontologies as an alternative to hierarchical models of reality. It analyzes the connection between horror, slime, and abjection in the philosophies of Lipavsky, Kristeva, and Woodard. We examine the problem of time as a festering wound in flat ontologies. We explore the theme of double abjection

using the films *Coraline* and *The Girl with the Needle*. We seek the transformation of subject into «object» as a key mechanism of reality engagement in flat ontologies. We analyze the visual poetics of slime in cinema as an expression of ontological instability. We propose a novel interpretation of temporal structures through bodily metaphors (festering wounds, knots, ruptures). The conclusion highlights the catastrophic nature of time in flat ontologies, where there is no return to stable structures.

Keywords: *flat ontologies, horror, slime, abjection, time, Kristeva, Woodard.*

Об авторах:

МАРКОВ Александр Викторович – д-р филол. н., канд. филос. н., профессор кафедры кино и современного искусства ФГАОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет», г. Москва. E-mail: markovius@gmail.com

ШТАЙН Оксана Александровна – канд. филос. н., доцент кафедры социальной философии ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина», г. Екатеринбург. E-mail: shtaynshtayn@gmail.com

Authors information:

MARKOV Alexander Viktorovich – PhD (Philological Sciences), PhD (Phi-losophy), Professor at the Department of Cinema and Contemporary Art, Russian State University for the Humanities, Moscow. E-mail: markovius@gmail.com

SHTAYN Oksana Aleksandrovna – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Department of Social Philosophy, Ural Federal University, Yekaterinburg. E-mail: shtaynshtayn@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.05.2025.

УДК 124.5:177.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.100

ЦЕННОСТНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ СОВРЕМЕННОГО КИТАЙСКОГО ОБЩЕСТВА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ НЕОКОНФУЦИАНСКОЙ ЭТИКИ

Г.В. Баринава, Ли Цянлун

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

Исследуется эпистемологический разрыв между холистическим мировоззрением неоконфуцианства и инструментальной логикой капитала, подвергаются анализу ценностные противоречия современного китайского общества через призму неоконфуцианской этики.

Ключевые слова: *неоконфуцианская этика, моральная метафизика, логика капитала, этический капитализм, ценностные противоречия.*

Современный глобализирующийся мир сталкивается с глубоким ценностным кризисом, корни которого лежат в противоречии между различными системами этики. Применительно к современному китайскому обществу данное противостояние обнаруживает себя в разрывах традиционных этических норм и ценностей индустриального западного мира. Традиционная этика, выступающая в качестве учения о должном, «видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни, на протяжении всей своей истории практически выступала как утверждение той или иной конкретной моральной системы, фундированное конкретной интерпретацией таких понятий, как добро, зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т. д.» [4]. Индустриальная революция, рост инноваций, высоких технологий, рождающие возможности свободы от традиционных форм жизни, моральных и этических принципов и давшие толчок подъему капитализма на Западе, в продолжении своем «делают массовое общество в перспективе единственной реальностью и одиночество людей – ее следствием» [6], итогом которого «становятся индивидуализированное и потребительское общество, дегуманизированный мир, постчеловеческое будущее, преобладание искусственного над естественным» [6]. Философы и ученые разных стран, тревожась по поводу того, что «экономика знания» высвобождает людей от общества, видят защиту в этике как источнике гуманизации, внутреннем регуляторе общества.

Традиционные моральные основы на Востоке не подверглись столь серьезным деформациям, и конфуцианская этика до сих пор является одной из наиболее разработанных этических систем. Философское наследие конфуцианства, позволяющее обеспечивать стабильность китайского общества в течение нескольких тысячелетий, возрождающееся неоконфуцианство позволяет в условиях модерна проанализировать этот конфликт на

© Баринава Г.В., Ли Цянлун, 2025

восточном материале через призму моральной метафизики. В этой связи несомненный интерес представляет исследование эпистемологического разрыва между холистическим мировоззрением неоконфуцианства и инструментальной логикой капитала.

Моральная метафизическая основа неоконфуцианской этики суть результат глубоких размышлений о природе Вселенной и человека. «Разум», рассматриваемый китайским философом Чжу Си как высший принцип всего сущего во Вселенной, является не только воплощением естественного порядка вещей, но и критерием нравственного поведения человека. Он считал, что благодаря «разуму», присущему природе человека, и самосовершенствованию можно достичь морального развития и гармоничного сосуществования в обществе. Таким образом, Чжу Си приписывает человеку особый статус, опираясь на возможность постижения «тайцзи» (абсолютной основы существования) и поведения, согласующегося с этическими нормами. Этот вид моральной метафизики подчеркивает органическое единство личности, общества и природы и стремление к духовной сфере, выходящей за рамки материальных интересов.

Неоконфуцианская этика, сформировавшаяся в Китае во времена династии Сун, представляет интегрированный комплекс конфуцианской доктрины и элементов даосизма и буддизма. Основные принципы учения включают *Жэнь* – любовь, благожелательность, человечность, *И* – праведность, нравственность, *Ли* – обрядовость, социальные нормы, *Чжэнь* – искренность, правдивость. Эти принципы направлены на построение гармоничного общества, а отношения между людьми основаны на взаимном уважении и моральной ответственности.

Центральными категориями неоконфуцианской этики являются «Жэнь» – гуманность как единство человека и космоса, воплощающий в себе «все лучшие нравственные ценности и нормы поведения человека: милосердие, сдержанность, доброту, сострадание, любовь к людям, правдивость и искренность» [2, с. 101], и «Ли» – ритуал, обеспечивающий социальную гармонию. В отличие от западного индивидуализма, конфуцианство подчеркивает взаимозависимость индивида и коллектива, общества, где самореализация возможна лишь через соблюдение моральных норм. Например, концепция Ван Янмина «единства знания и действия» утверждает, что истинное понимание этических принципов невозможно без их практического воплощения [1]. Этот подход противоречит капиталистической логике, где действия определяются не моральными императивами, а главным образом утилитарными целями.

В основе логики капитала лежит стремление к извлечению максимальной прибавочной стоимости, что является движущей силой экономического и культурного развития современного общества [3], при этом упор делается на конкуренцию, эффективность и инновации, что способствует техническому прогрессу и росту материального благосостояния. Однако эта логика имеет и этический аспект. По мнению Карла Маркса, в

капиталистическом обществе отношения между людьми, определяемые капиталом, становятся отстраненными и ориентированными на выгоду. Моральные принципы пересматриваются как инструмент для достижения личных целей, а их соблюдение диктуется практическими соображениями. В современном мире человек все чаще рассматривается не как уникальная личность, а как исполнитель определенных ролей и функций, обладающий необходимыми компетенциями, установленными системой, частью которой он является. «Совокупность физических и духовных способностей, которыми обладает организм, живая личность человека» [3, с. 173–174], используемых им в своей деятельности, Карл Маркс называл «специфическим товаром» – способностью к труду, или рабочей силой [3, с. 173]. Поэтому владельцу капитала от индивида требуется высокий уровень профессионализма, а не моральности.

Логика капитализма основывается на следующих основных признаках: максимизация прибыли как главной движущей силы производства; оптимизация производственных процессов для достижения максимальной эффективности; распределение прибыли пропорционально вложенному капиталу (это основной закон развития); постоянная борьба за ресурсы и расширение рынка; стремление к глобальной мировой интеграции. Вышеперечисленные принципы в условиях капиталистической системы становятся доминирующими, при этом люди нередко пренебрегают традиционными моральными ценностями, а то и полностью игнорируют их.

Безусловно, логика капитала с приоритетом экономических ценностей неизбежно вступает в противоречия с моральными ценностями и инструментальными аспектами межличностных отношений неоконфуцианства.

С точки зрения неоконфуцианства такие моральные ценности, как доброжелательность, вежливость и честность, ставятся выше экономических интересов и служат основным критерием, определяющим поведение человека [7]. Более того, эти этические нормы выступают не просто основой индивидуальной нравственности, но и залогом социальной гармонии, стабильности в обществе.

При капиталистической системе компании, частные лица и даже правительства принимают решения, используя довольно часто в качестве основного критерия экономические расчеты, стремясь к максимизации прибыли. Модель принятия решений, ориентированная только на экономические интересы, игнорирует моральные ценности, отодвигая их на второй план, а иногда принося в жертву ради экономической выгоды. Постоянное противоречие между моральными ценностями неоконфуцианства и экономическими ценностями капитала ведет к возникновению дисгармонии и дестабилизации в китайском обществе. В рамках данного общего противоречия полагаем целесообразным выделить несколько противоречий частного характера.

Во-первых, налицо явное противоречие между традиционным идеалом гармонии, достоинства, доброжелательности, уважения, единства и современной нацеленностью на экономическую выгоду и отчуждение людей, что нарушает моральные принципы неоконфуцианства и приводит к напряженности, конфликтам в межличностных отношениях, нарушая стабильность социума. С позиции неоконфуцианства межличностные отношения, основанные на доброжелательности, уважении и понимании, являются важнейшей частью социальной гармонии и должны в полной мере цениться и уважаться. Каждый человек обладает внутренней ценностью, поэтому личность следует рассматривать исключительно как цель, но не средство. Однако при капиталистической системе человек чаще позиционируется как рабочая сила, инструмент для достижения экономических целей. Снижая издержки и повышая эффективность, предприятия могут игнорировать права и преимущества сотрудников, рассматривая их как заменяемый ресурс. Такого рода инструментальные межличностные отношения не только разрушают эмоциональную связь между людьми, но и ослабляют сплоченность и стабильность социума.

В качестве примера можно привести противоречие между концепцией «996» интернет-компаний и конфуцианской этикой. Интернет-индустрия Китая в целом применяет концепцию «996» (неформальная система организации труда, при которой работник трудится с 9 утра до 9 вечера 6 дней в неделю), что обусловило резкий рост физической и психической нагрузки сотрудников и отчуждений в семейных отношениях. Система «996» противоречит и китайскому закону, т. к. трудовое законодательство ограничивает рабочий день восемью часами, максимальное рабочее время – 44 часа в неделю, а переработки должны щедро оплачиваться.

Этика неоконфуцианства, ориентированная на самосовершенствование человека, единство семьи и гармонию, вступает в конфликт с логикой капитала, превращающего работников в человеческий капитал и заменяющего моральную заботу показателями эффективности. Китайские программисты, выражая протест против жесткого графика работы «с помощью мемов, стикеров и футболок», «составили черный список технологических компаний с самыми долгими сверхурочными, также список гуманных компаний, работающих по принципу 955»¹. Под напором общественного мнения некоторые предприятия были вынуждены скорректировать свои системы организации труда, но природа стремления капитала к прибыли осталась неизменной, и противоречия продолжают существовать.

Во-вторых, противоречием выступает дисгармония между конфуцианскими принципами «в образовании нет деления на классы», «равенство в образовании» и капитализацией частного образования. До введения Китае

¹ Елкина В. Убийственная культура 996: как в Китае протестуют против сверхурочной работы [Электронный ресурс]. URL: Режим доступа: <https://rb.ru/story/996-culture/> (дата обращения: 03.05.2025).

«политики двойного сокращения» (цель которой снижение нагрузки: учебной – на школьников, финансовой – на родителей) капитал в больших количествах вливался в сферу образования и профессиональной подготовки, стимулируя потребление за счет производства, а высококачественные образовательные ресурсы были ориентированы на группы с высоким уровнем дохода.

В основе этого конфликта лежат расхождения в этических подходах: конфуцианская философия видит в образовании средство формирования нравственно зрелой личности, в то время как капитализм превращает его в товар, усиливая классовую консолидацию. «Сославшись на необходимость защиты права учащихся на отдых, повышения качества школьного образования и снижения нагрузки на родителей», китайские власти запретили частным компаниям предоставлять дополнительные занятия по основным предметам учебной программы с целью получения прибыли². В настоящее время дополнительное образование в Китае переориентируется с зубрежки на личностное развитие: домашние и внеклассные занятия строго регламентированы, а в свободное от учебы время дети занимаются танцами, рисованием и музыкой.

Несомненно, политическое вмешательство ограничило беспорядочную экспансию капитала, но структурное противоречие между равенством в сфере образования и стремлением к получению прибыли от капитала не устранено (частные учебные центры и частные преподаватели стали поднимать цены и уходить в теневой бизнес).

Из этого следует, что традиционные китайские ценности и культура, взаимодействуя с культурой и ценностями западного общества, постепенно трансформируются. Под воздействием взаимовлияния культур «осовременивается» [5, с. 248] и духовная культура Китая. Традиционные китайские концепции, дополняясь новым содержанием, вынуждены приспосабливаться к требованиям глобального мира. Поэтому в условиях столкновения различных ценностных ориентиров этические принципы неоконфуцианства нуждаются в адаптации к современным реалиям.

Важно переосмыслить традиционные моральные установки, используя их адаптивность и потенциал для инноваций в современном обществе. В частности, внедрение принципа «гуманности, доброжелательности» в практику управления современными компаниями может способствовать повышению корпоративной социальной ответственности и достижению баланса между экономическими выгодами и моральными ценностями.

Одновременно необходимо расширять и укреплять межкультурные обмены и диалоги, заимствуя ценный опыт и достижения различных цивилизаций для обогащения неоконфуцианской этики. В то же время система

² Что изменилось в КНР после введения политики «двойного сокращения» [Электронный ресурс]. URL: <https://tvbrics.com/news/chto-izmenilos-v-knr-posle-vvedeniya-politiki-dvoynogo-sokrashcheniya/> (дата обращения: 03.05.2025).

образования должна уделять внимание воспитанию новых типов талантов, обладающих как традиционной нравственной грамотностью, так и современной конкурентоспособностью, что обеспечит духовный стимул для устойчивого развития общества.

Таким образом, кризис неоконфуцианской этики в современном китайском обществе – это одновременно и вызов, и возможность. Предполагается, что глубокое осмысление внутреннего конфликта между нравственной философией и принципами рыночной экономики, наряду с интенсивным поиском способов их интеграции, позволит неоконфуцианской этике придать новую жизненную силу современному социуму и обеспечить существенные моральные ориентиры для построения более гармоничного, справедливого и духовно развитого общества.

Список литературы

1. Ван Ян-мин. Единство знания и действия. Китайская зарубежная издательская компания, 2020. С. 5–28.
2. Долгих О. Конфуцианство: традиции и современность // Вестник ЧелГУ. 2003. № 1. С. 101–109. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/konfutsianstvo-traditsii-i-sovremennost> (дата обращения: 27.04.2025).
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии / пер. И.И. Степанова-Скворцова. М.: Государственное издательство политической литературы, 1952. Т. 1. Книга 1: процесс производства капитала. 794 с. [Электронный ресурс]. URL: https://crystalbook.ru/wp-content/uploads/2021/06/k._marks._kapital._tom_1._1952_g.pdf (дата обращения: 01.05.2025).
4. Можейко М.А. От «этики кодекса» к «этике творчества»: трансформация нравственного сознания в современной культуре // Творческое наследие семьи Рерих в диалоге культур: философские аспекты осмысления: сб. науч. трудов. Минск: Технопринт, 2005. С. 288–322.
5. Обзорный доклад о модернизации в мире и Китае (2001–2010) / пер. с англ. под общ. ред. Н.И. Лапина; предисл. Н.И. Лапин, Г.А. Тосунян. М.: Изд-во «Весь мир», 2011. 256 с.
6. Федотова В. Этика и капитализм // Золотой Лев. 2007. № 103–104. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.zlev.ru/n103.htm> (дата обращения: 30.04.2025).
7. 程志敏：论儒家“道德主义”思想的特质及现代价值 / 来源：《伦理学研究》2024年第1期 // 本文链接：<https://www.aisixiang.com/data/150603.html> (дата обращения: 04.05.2025).

VALUE CONTRADICTIONS OF MODERN CHINESE SOCIETY THROUGH THE PRISM OF NEO-CONFUCIAN ETHICS

G.V. Barinova, Li Tsyannun

Federal State Institution of Higher Education «Russian University of Transport»,
Moscow

This article explores the epistemological gap between the holistic worldview of Neo-Confucianism and the instrumental logic of capital; it analyzes the value contradictions of contemporary Chinese society through the prism of Neo-Confucian ethics.

Keywords: *neo-Confucian ethics, moral metaphysics, logic of capital, ethical capitalism, value contradictions.*

Об авторах:

БАРИНОВА Галина Викторовна – д-р филос. н., профессор, зав.кафедрой «Философия, социология и история», ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: galina1759@mail.ru
Тел.: +79166777850 SPIN-код: 6361-5118, ORCID: 0000-0003-1167-6535

ЛИ ЦЯНЛУН – аспирант кафедры «Философия, социология и история» ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: 316290666@qq.com

Authors information:

BARINOVA Galina Viktorovna – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Sociology and History, Russian University of Transport, Moscows. E-mail: galina1759@mail.ru

LI QIANGLONG – PhD student of the Department of Philosophy, Sociology and History, Federal State Institution of Higher Education «Russian University of Transport», Moscow. E-mail: 316290666@qq.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 12.05.2025.

УДК 140.8+141.72

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.107

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ VS МАРКСИСТСКИЙ ФЕМИНИЗМ: ПАРАДОКСЫ ГЕНДЕРНОГО РАВЕНСТВА

С.Н. Климов, Чжао Цзююэ

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

Постулируется тезис о том, что современные теории гендерного равенства находятся под давлением дилеммы либерального и марксистского феминизма: если первый сводит власть к функциям расширения прав и возможностей, то второй подчеркивает доминирующую эксплуатацию воспроизводимого труда со стороны капитала. В целях выхода за рамки дихотомии и переформулирования механизмов гендерного угнетения в цифровую эпоху предлагается концепция «институциональной эластичности» анализа власти в условиях становления цифрового социума.

Ключевые слова: либеральный феминизм, марксистский феминизм, цифровой капитализм, гендерное угнетение, межсекторальная дискриминация, телесная автономия, институциональная эластичность.

*Равенство – это душа свободы;
в действительности без этого нет свободы.*

Фрэнсис Райт

Комплексный характер гендерного равенства как одной из важнейших проблем современной социальной теории подчеркивает многомерный характер анализа властных отношений. По данным доклада Всемирного банка, сделанного в 2024 г., «ни одна страна, даже в группе самых богатых, не гарантирует женщинам равные возможности... Устранение этого разрыва может привести к увеличению мирового валового внутреннего продукта более чем на 20 %. Фактически, это бы удвоило показатели роста мировой экономики в ближайшие десять лет»¹.

Сосуществование институциональных обязательств равенства и воспроизводства структурного угнетения обнажает фундаментальный разрыв между либеральным и марксистским феминизмом в вопросе о природе власти: первый сводит ее к перераспределяемому ресурсу, а второй рассматривает как необходимую производную капиталистических отношений производства. Этот теоретический разрыв представляет собой внутреннее противоречие в дискурсе гендерного равенства.

© Климов С.Н., Чжао Цзююэ, 2025

¹ Группа Всемирного банка. Женщины, бизнес и закон. 2024. URL: <https://wbl.worldbank.org/en/wbl> (дата обращения: 02.05.2025).

Расхождение между либеральными и марксистскими феминистскими интерпретациями природы власти представляет собой центральный конфликт в теории гендерного равенства.

Дилемма современной гендерной теории коренится в бинарно-оппозиционной интерпретации природы власти в рамках либеральной и марксистской парадигм.

Если обратиться к *философским основам либерального феминизма*, то генезис данного феномена восходит к рационалистическим и индивидуалистическим традициям эпохи Просвещения, утверждающей, что свобода и права личности – это универсальные ценности, а гендерное неравенство является не следствием естественных различий, а результатом подавления и исключения социальной организацией прав женщин, которые должны получить равные с мужчинами возможности во всех сферах общественной жизни через совершенствование правовой системы. В рамках этой концепции институциональная дискриминация рассматривается как ключевое противоречие, препятствующее гендерному равенству, поэтому структурные барьеры должны быть устранены законодательным путем.

В китайской практике идея либерального феминизма воплощается в противостоянии системному гендерному угнетению через апелляцию к справедливости. В монографии Ли Иньхэ «Восхождение женской власти» приводится факт, когда сотрудница банка, которую заставили подписать трудовой договор, ограничивающий материнство, подала в суд, а тот признал договор недействительным, поскольку он нарушает положения трудового законодательства [8].

В то же время академические дебаты вокруг легализации суррогатного материнства привели к более глубокому изучению права женщин на телесное самоопределение и автономию².

В этой связи существуют две противоположные точки зрения на легализацию суррогатного материнства. Первая точка зрения, согласно которой суррогатное материнство полностью законно, вписывает право на телесную автономию в рамки либеральных прав, считая, что контроль женщин над собственным телом – это важный путь к разрушению традиционных гендерных оков. Китайский ученый Чжан Янлин в статье «Репродуктивная свобода и границы ее защиты: к вопросу о теоретических основах искусственного репродуктивного» подчеркивает: репродуктивная свобода является неотчуждаемой, данной от природы: как и для кого рожать – это выбор конкретной женщины, и закон не имеет права принудительно запрещать это [7]. Возникающие при суррогатном материнстве проблемы

² Телесная автономия — основа достижения гендерного равенства и всеобщего доступа к услугам в области сексуального и репродуктивного здоровья и реализации прав. Технический доклад ЮНФПА. URL: https://www.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Tech-nical%20Brief_BODILY_AUTONOMY_Russian_%20May4.pdf (дата обращения 29.04.2025).

(например, путаница с отцовством) являются предметом правового регулирования и определения. Отрицание же легитимности суррогатного материнства само по себе ненаучно, а его законодательное признание представляется воплощением самодостаточности и достоинства личности.

Приверженцы точки зрения незаконности суррогатного материнства исходят из этических отношений, общественного порядка и способа реализации прав, защиты женщин и детей. Китайский социолог У Цайюй [6] считает, что в настоящее время как с процессуальной, так и с правоприменительной позиции, а также этики Китая юридическая форма запрета суррогатного материнства является обоснованной.

Российская практика демонстрирует амбивалентность либерального феминизма в современной социальной реальности. Несмотря на то, что в Конституции РФ прямо провозглашен принцип равенства полов, реализация конкретных законов часто сдерживается традиционными гендерными представлениями. Например, законодательство о домашнем насилии имеет неоднозначную интерпретацию, а принятый в 2017 г. законопроект о декриминализации, классифицирующий некоторые виды домашнего насилия как административное правонарушение, а не уголовное преступление, был воспринят критиками как юридический шаг назад в отношении права женщин на личную безопасность. Либеральные феминистки отмечают, что такая политика снижает эффективность закона в отношении защиты индивидуальных прав женщин, обнаруживая разрыв между формальными декларациями о равенстве и реальными гарантиями этих прав. Кроме того, российские неправительственные организации (НПО) добивались принятия закона против гендерной дискриминации на рабочем месте, пытаясь законодательно устранить скрытые барьеры на рынке труда, однако эти усилия не принесли должного эффекта из-за отсутствия политической поддержки и общественного консенсуса [1]. Данные случаи показывают, что либеральный феминизм пытается опираться на правовой инструментализм, который не способен противостоять взятым в совокупности глубинным культурным нормам и властным структурам, и эффект от его реформ всегда будет ограничен противоречиями между действиями различных государственных институтов и социальной реальностью.

Апеллируя к *марксистскому феминизму*, стоит подчеркнуть, что он основан на историческом материализме, рассматривающем гендерное угнетение в рамках капиталистических отношений производства. Его основная критика указывает на дихотомию между семьей и общественной сферой в условиях частной собственности: женщины вынуждены заниматься неоплачиваемым домашним трудом, становясь «невидимыми работниками», поддерживающими воспроизводство труда, стоимость которого систематически обесценивается, поскольку он не включен в систему рыночного обмена. Марксистский подход постулирует, что гендерная эмансипация не может быть достигнута только за счет правовых или моральных улучшений, а материальные условия гендерной эксплуатации должны быть ликвидированы

путем коренной реконструкции экономической базы и социализации репродуктивного труда.

В период ранней коллективизации в Советском Союзе женщины, массово задействованные в сельскохозяйственном производстве, столкнулись со структурным неравенством в распределении стоимости рабочей силы, а система оплаты труда по принципу «мужчина – первый» выявила глубокие противоречия в процессе производства [2]. Эта кажущаяся эмансипация труда не смогла поколебать гендерную систему оценок, в которой вклад женщин в общественную сферу по-прежнему рассматривается не как самостоятельное создание экономической ценности, а как дополнение к производству, где доминируют мужчины.

Сложность данной теории подтверждается и исторической практикой Китая: включение женщин в производственную систему оборонной промышленности в определенный период времени придало им социальную ценность через «революционное разделение труда», которое якобы растворило границы традиционного гендерного неравенства. Однако после выхода на пенсию эти женщины сталкиваются с отсутствием выполнения своих обязательств со стороны государства, что подчеркивает неспособность структурных изменений в экономике одновременно устранить гендерное слепое пятно в системе социального обеспечения. Недостаток средств на медицинское обслуживание и пенсии в старости является следствием недостаточной социализации репродуктивного труда. Эти факты свидетельствуют о том, что гендерное угнетение не может быть полностью устранено только за счет изменения производственных отношений, а экономическая эмансипация должна сочетаться с перераспределением общественных ресурсов и трансформацией культурных установок. Урок марксистского феминизма заключается в том, что если сосредоточиться только на формальном равенстве в сфере производства, игнорируя социализацию репродуктивного труда и критическую реконструкцию гендерной культуры, то в конечном итоге эмансипация женщин попадет в парадокс сосуществования экономического расширения их прав и возможностей с материальной депривацией, под которой понимается «невозможность следовать национальному стилю жизни, общепринятым социальным практикам, выстраивать собственную жизнь в соответствии с определенными образцами потребления ввиду нехватки или сокращения ресурсов» [4, с. 46].

Переходя к *интерпретации властных отношений*, следует подчеркнуть, что расхождения в трактовке природы власти между либеральным и марксистским феминизмом представляют собой фундаментальную оппозицию в теории гендерного равенства. Либеральный феминизм рассматривает власть как продукт институционального исключения³, делая акцент на

³ Институциональное исключение означает направленность институтов на закрепление и удержание общественных норм, затрудняющих или исключающих деятельность любых субъектов, стремящихся нарушить социальные устои.

недопущении структурной дискриминации посредством правовых средств для достижения равенства прав.

Практика в сфере занятости в Китае подтверждает логику этой теории: несмотря на то, что в законе четко прописано право женщин на равенство в сфере занятости, феномен гендерной дискриминации все еще существует, проявляя себя не только в виде гендерных ограничений при приеме на работу, но и в отношении условий труда и возможностей продвижения по службе. В ряде судебных разбирательств китайские суды постановили, что работа поваром, курьером, сверхурочная работа или командировки с мужчиной-руководителем не считаются профессиональными видами деятельности, не подходящими для женщин⁴. Поэтому работодатели были признаны виновными в дискриминационном обращении. Эти и другие примеры подчеркивают разрыв между текстом закона и практикой его применения, обнажая противоречивую природу власти.

В свою очередь, марксистский феминизм деконструирует гендерное угнетение в аспекте экономической власти, утверждая, что обобществление средств производства является необходимым условием для ликвидации властного неравенства. Однако китайские ученые Р.К. Дуань, И.-Ци Ву в статье «Различия, предрассудки или несправедливость: исследование влияния корпоративного цифрового интеллекта на назначение женщин-руководителей» утверждают: практика советской эпохи свидетельствует о том, что, несмотря на значительную долю женщин-инженеров, полномочия по принятию технических решений всегда были сосредоточены в руках мужчин-менеджеров [5]. Существующее разделение между «участием» и «господством» подтверждает мысль: общественная собственность на средства производства автоматически не устраняет гендерный характер властных структур, а механизмы воспроизводства гендерного угнетения оказываются глубоко встроенными в микровластные отношения разделения труда.

Не менее интересными являются *направления реализации теоретических положений указанных гендерных стратегий на практике*. В частности, либеральный феминизм сосредоточен на методах институционального совершенствования: от норвежских гендерных квот в советах директоров до тренингов разнообразия в глобальных корпорациях, суть которых заключается в оптимизации существующих структур власти путем корректировки политики. Результаты, несомненно, есть. Согласно исследованию «Women in Business», проведенному компанией Grant Thornton, «число женщин, занимающих высшие руководящие должности в компаниях крупного и

⁴ См.: Deng v. Beijing XX Express Logistics Co., Ltd. (General Personality Rights Dispute), Civil Judgment (2016) Jing 03 Min Zhong No. 195, Beijing Third Intermediate People's Court; Guo v. Hangzhou XX Culinary Vocational Skills Training School (Personality Rights Dispute), Civil Judgment (2015) Zhe Hang Min Zhong No. 101, Hangzhou Intermediate People's Court of Zhejiang Province; Cao Wanli. Research on the Legal Remedies for Female Employment Discrimination in China [D]. People's Public Security University of China, 2024.

среднего бизнеса во всем мире, достигло 31 %. Для сравнения, 15 лет назад женщин-руководителей было не более 19 %»⁵. В то же время, по данным структуры «ООН-женщины», «каждая десятая женщина в мире живет в условиях крайней нищеты»⁶.

Практика марксистского феминизма также страдает от ловушки экономической инструментализации. В России программа подготовки технических кадров из числа представителей прекрасного пола в энергетическом секторе направлена на расширение экономических прав и возможностей путем увеличения доли женщин в таких высокодоходных отраслях, как нефтяная и атомная энергетика⁷. Но все дело в том, что на этих должностях женщины по-прежнему занимают вспомогательные позиции (занимаясь анализом данных, логистикой и т. д.), в то время как основные процессы принятия решений и высокооплачиваемые должности с высоким риском по-прежнему монополизированы мужчинами. Такой ограниченный доступ к должностным статусным позициям свидетельствует о поверхностном характере реформ в экономике: без реальной борьбы с гендерной иерархией в разделении труда гендерное равенство в производстве будет сведено лишь к безрезультатной декларации.

Современная ситуация свидетельствует о парадоксе двух путей развития феминизма.

С одной стороны, стремление либерального феминизма к формальному равенству зачастую нивелирует сложность межсекторальной дискриминации⁸. Например, китайские женщины старше 30 лет порой сталкиваются с дилеммой двойной дискриминации по принципу «возраст-гендер»: компании систематически маргинализируют эту группу на основании обремененности их семейными обязанностями, тогда как существующие законы сосредоточены только на одном аспекте дискриминации – гендерном, не позволяя выявить и, соответственно, регулировать межсекторальную дискриминацию. Незыблемость таких институциональных конструкций выявляет неизбежный изъян либеральной концепции: когда притеснение существует в форме множества пересекающихся идентичностей, юридическое обещание равенства прав становится занавесом, скрывающим истинные властные отношения. Более глубокий парадокс заключается в том, что либерализм рассматривает закон как нейтральный инструмент, игнорируя тот

⁵ В мире растет количество женщин-руководителей, в России наоборот. URL: <https://www.e-disclosure.ru/> (дата обращения: 02.05.2025).

⁶ Каждая десятая женщина в мире живет в условиях крайней нищеты. URL: <https://eca.unwomen.org/ru/stories/press-reliz/2024/03/kazhdaya-desyataya-zhenschina-v-mire-zhivet-v-usloviyakh-krayney-nischety> (дата обращения: 04.05.2025).

⁷ Официальный сайт Делового клуба «Женщины будущей России». URL: <http://womenofrussia.org/business.aspx?Id=93> (дата обращения: 21.03.2025).

⁸ Межсекторальная дискриминация означает, что неравенство по одному признаку является условием или предпосылкой ущемления по другому признаку. Например, дискриминация по признаку гражданства неразрывно связана с этнической дискриминацией.

факт, что право интерпретировать ту или иную правовую норму, как правило, находится в руках реальных субъектов доминирующих властных структур.

С другой стороны, чрезмерная зависимость марксистского феминизма от классового анализа не позволяет ему расширительно взглянуть на многочисленные формы угнетения в эпоху цифрового капитализма, затрудняя раскрытие множественных форм эксплуатации, образующихся в результате тесного переплетения технологий, капитала и гендера.

Пример трудовых практик ряда интернет-знаменитостей на платформах социальных сетей (таких как видеоблогеры «有金记录真实生活» (Youjin Recording Real Life) и «阿丽~» (Ali)) [9] раскрывают новую структуру угнетения. В то время как эти нетизены⁹ формируют стоимость рекламы посредством эмоционального труда¹⁰ (через вовлечение фанатов) и труда, связанного с данными (через производство контента и взаимодействие с аудиторией), цифровые платформы извлекают прибавочную стоимость путем соглашения о разделе доходов. В свою очередь, рекламодатели превращают эмоциональное влияние «интернет-звезд» в товарные символы. Получается, что их труд распадается на цифровые товары: цифровые платформы рассматривают количество подписчиков, показатели вовлеченности и другие данные как продаваемые ресурсы, а сами создатели, отчужденные от продуктов своей деятельности, превращаются в «цифровые тела», сведенные к количественно измеряемым данным в сети Интернет.

Традиционная марксистская теория, сводящая эксплуатацию в сфере производства к дихотомии «труд – управление», не может объяснить отчуждающую природу этого «цифрового тела»: женщины не только эксплуатируются как рабочая сила, но также перекодируются в товарные данные их гендерные атрибуты (например, внешность, эмоциональное выражение) [3]. Когда цифровые платформы включают женщин в гиг-экономику под видом «самозанятости», марксистский классовый анализ не в состоянии раскрыть, каким образом технологические монополии усиливают контроль над трудом (например, путем алгоритмической дисциплины, незаметно регулирующей производство контента). При этом марксистский подход не может адекватно оценивать гендерную логику эксплуатации, когда общественные ожидания в отношении эмоционального труда женщин перепрофилируются в оправдание извлечения капиталом прибыли. Эта дилемма выявляет еще и анахроничный характер теории: поскольку цифровой капитал и доминирующий патриархат сговорились скорректировать формы эксплуатации,

⁹ Нетизены – пользователи сети Интернет.

¹⁰ Эмоциональный труд – это процесс коррекции и подавления своих эмоций, чтобы оправдать ожидания других или достичь профессиональных целей. См.: Эмоциональный труд: что это и почему он ложится на плечи женщин URL: <https://trends.rbc.ru/trends/social/63a5b5d69a7947679405adf5?from=copy> (дата обращения 06.05.2025).

одной критики экономических структур уже недостаточно для деконструкции пересекающихся сетей власти «технология–гендер–капитал».

Потенциал реализации возможностей обеих форм феминизма видится в их диалектическом синтезе, а именно в сочетании институциональных ограничений и экономических стимулов. Опыт некоторых регионов Китая показал, что законодательное принуждение предприятий к раскрытию информации о гендерных коэффициентах найма вместе с предоставлением финансовой компенсации предприятиям, на которых работает определенный процент женщин, может способствовать эффективной взаимосвязи между защитой их прав и структурными реформами. Признавая равный правовой статус всех индивидов и перераспределяя ресурсы для устранения структурного исключения женщин из рынка, данная политика способствует консолидации двух теоретических парадигм феминизма. Инновация заключается в переводе либеральной «процедурной справедливости» в количественно измеримые институциональные ограничения и использование марксистских «материальных стимулов» для изменения расчета затрат и выгод рыночного поведения. Например, требование к предприятиям регулярно раскрывать данные о гендерном разрыве в оплате труда, с одной стороны, повышает институциональную прозрачность, а с другой – создает фактическую основу для коллективных переговоров женщин, при этом экономические рычаги (такие как налоговые льготы) заставляют капитал пересмотреть скрытые издержки дискриминационной политики. Эта двухвекторная стратегия «система–экономика», по сути, разрушает сговор между рыночной рациональностью и гендерными предубеждениями посредством переоценки властных отношений.

Корректировка направлений эмансипации женщин требует нахождения баланса между властью государства и автономией общества. Государство должно создавать общественные платформы, где под предоставленные правительство ресурсы женщины будут иметь возможность сами принимать решения. Такие организации могут избежать жесткого контроля, возникающего в результате полной зависимости от государства, и в то же время предотвратить разбалансированность власти на низовом уровне. Если предоставить женщинам возможность принимать активное участие в сфере общественных услуг, культуры и образования, то противоречие между лидерством государства и расширенным участием множества субъектов в этих сферах можно превратить в творческий импульс для достижения гендерного равенства. В частности, он может принять форму женских организаций советской эпохи (Комитет советских женщин), дополнив их современными механизмами демократии участия. Например, создать комитеты по пересмотру на федеральном уровне бюджета в гендерном ключе и обязать местные органы власти определенный процент бюджетных расходов заложить на проекты, возглавляемые женщинами. Такая конструкция позволит сохранить марксистский подход к эффективности коллективных действий, одновременно предусмотрев либеральное стремление к расширению

индивидуальных возможностей. В результате государство больше не будет монополистом в реализации эмансипационных проектов, трансформируясь в координатора ресурсов и гаранта прав. В свою очередь, женщины из объектов политики превратятся в активных созидателей в рамках различных социальных институтов.

Таким образом, либеральный и марксистский феминизм, как два краеугольных камня теории гендерного равенства, предлагают идеологические пути для расширения прав и возможностей женщин: если первый направлен против дискриминации закона и культуры с помощью институциональных улучшений, то второй противостоит неявному угнетению, переплетенному с капитализмом и патриархатом, посредством экономической реструктуризации. Обе теории в исторической ретроспективе продемонстрировали мощную преобразующую силу.

Однако сложность и неопределенность современной социальной реальности выявили противоречия между ними: либерализм впал в «институциональную слепоту» из-за чрезмерной зависимости от формального равенства, а марксизм из-за своего фокусирования на классовом анализе столкнулся с парадоксом между стремлением следовать устоявшейся теории и ее эффективностью на практике. Ключ к разрешению этого парадокса лежит в преодолении теоретической дихотомии «или–или» и построении динамичного балансирующего механизма во взаимодействии индивидуальной автономии и социальной структуры.

Полагаем, что настоящий прорыв в гендерном равенстве может быть осуществлен через концепцию «институциональной эластичности». Во-первых, следует позволить закону противостоять устранению культурной инерции, оставляя при этом возможность корректировки в соответствии с возникающими социальными потребностями. Во-вторых, стоит позволить государству взять на себя роль «ночного сторожа» для перераспределения, не подавляя инновационную жизнеспособность социальной самоорганизации. Этот диалектический синтез не является теоретическим компромиссом, а исходит из глубокого понимания природы властных отношений: гендерное угнетение обусловлено действием не одного, а совокупности факторов, а путь к освобождению неизбежно является закономерным результатом теоретического консенсуса и практической мудрости. Только органично сочетая жесткость прав либерализма, структурную рациональность марксизма и культурные особенности конкретного общества, можно найти справедливый и реально осуществимый путь к гендерному равенству в сложной структуре власти. Это не только неизбежная логика теоретического развития, но и практическое направление решения гендерной дилеммы в современном социуме.

Список литературы

1. Липатова Л.Н. Статистическая оценка гендерного равенства в сфере экономики в Российской Федерации // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2021. № 1. С. 129–141.
2. Муравьев А.А. Советы директоров российских публичных компаний в 1998–2014: структура, динамика и эффекты на результативность // Экономические системы. 2017. Вып. 41. С. 5–25.
3. Чинция Арруцца, Тити Бхаттачарья, Нэнси Фрэйзер. Феминизм для 99 %: Манифест. М.: Радикальная теория и практика, 2020. 83 с.
4. Ярошенко С.С. Синдром бедности // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 43–50.
5. 段瑞焜, 吴以琪. 差异, 偏见还是不公: 企业数智化对女性领导任用的影响研究[J]. 外国经济与管理, 2024, 46(10): 39–54.
URL: https://qks.sufe.edu.cn/mv_html/j00002/202410/z8snIJyj-hwW7-7Hun-S8lhiCnCLL34o0Dr_WEB.htm (дата обращения: 02.05.2025).
6. 吴才毓. 代孕行为非法化的复合思路——以代孕行为探讨进程中的三步程序为中心[J]. 中华女子学院学报, 2013. № 25(03). P. 29–35.
7. 张燕玲. 生育自由及其保障范围——兼论人工生殖的理论基础[J]. 中南民族大学学报(人文社会科学版). 2007. № 05. P. 114–117.
8. 女性权力的崛起 - 中国社会科学出版社, 1997. 341 p.
9. Tan Siyu, Tian Hongming. Self-Presentation of Rural Female Internet Celebrities in Short Videos: A Dramaturgical Theory Perspective [J] // Southeast Communication. 2024. № 10. P. 128–131.

LIBERAL VS MARXIST FEMINISM: PARADOXES OF GENDER EQUALITY

S.N. Klimov, Zhao Jiyue

Russian University of Transport, Moscows

The article postulates the thesis that contemporary theories of gender equality are under pressure from the dilemma of liberal and Marxist feminism: if the first reduces power to the functions of empowerment, the latter emphasizes the dominant exploitation of reproduced labor by capital. In order to go beyond the dichotomy and reformulate the mechanisms of gender oppression in the digital age, the concept of «institutional elasticity» of power analysis in the context of the formation of a digital society is proposed.

Keywords: *liberal feminism, marxist feminism, digital capitalism, gender oppression, intersectional discrimination, bodily autonomy, institutional elasticity.*

Об авторах:

КЛИМОВ Сергей Николаевич – д-р филос. н., профессор, профессор кафедры «Философия, социология и история» ФГАОУ ВО «Российский университет

транспорта», г. Москва. E-mail: klisn@mail.ru Тел.: +79150131713 SPIN-код: 1436-9086, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6506-3983>

ЧЖАО ЦЗИЮЭ – аспирант кафедры «Философия, социология и история» ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: 617324758@qq.com

Authors information:

KLIMOV Sergey Nikolaevich – PhD, Professor, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and History, Russian University of Transport, Moscows. E-mail: klisn@mail.ru

ZHAO JIYUE – PhD student of the Department of Philosophy, Sociology and History, Russian University of Transport, Moscows. E-mail: 617324758@qq.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 12.04.2025.

УДК 140.8+17.025

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.118

**«ЗАКАЛЕННЫЕ ДУХОМ»:
НЕОБХОДИМОСТЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО
И ВОЕННО-ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ
В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

О.М. Боева, Н.Б. Бааль

ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел
Российской Федерации», г. Москва

Рассматриваются взаимозависимость и взаимовлияние духовно-нравственного состояния общества и его национальной безопасности, воспитание духовности и нравственности у детей и юношества в современных условиях, пробуждение их патриотизма и активной гражданской позиции, развитие духовно-нравственных качеств личности, физической подготовленности и морально-нравственной ответственности перед страной. Особое внимание обращается на ценность воинского служения Отечеству, ответственности за его судьбу. Обосновывается необходимость сосредоточения усилий государства и общества на духовно-нравственном и военно-патриотическом воспитании в современной России. Предлагается примерная программа духовно-нравственного и военно-патриотического учения на примере образовательной системы «Горлица».

Ключевые слова: патриотизм, военно-патриотическое воспитание, духовно-нравственное воспитание, духовность, нравственность, национальная безопасность, традиционные российские ценности, служение Отечеству, ответственность, чувство долга, молодежь, подростки.

Празднование юбилейной даты Великой Победы, возвращение к событиям 80-летней давности, сострадание и сопереживание, а также сопоставление с днем сегодняшним, заставляет задуматься о духовно-нравственных факторах нашей безопасности и возрождении духовно-нравственного и военно-патриотического воспитания детей и юношества, опираясь на имеющийся исторический опыт. События прошлого, сопряженные с сегодняшним днем, определяют наше будущее.

Чтобы противостоять нарастающим угрозам, необходимо укреплять не только военно-промышленный потенциал страны, но прежде всего, духовный, направленный на единство, взаимопомощь, чувство долга, необходимость оберегать свою землю и друг друга. «Спасись сам и вокруг тебя спасутся тысячи» (Серафим Саровский).

Поступательное цивилизационное развитие России всегда осуществлялось на основе традиционных духовно-нравственных ценностей, которые в настоящее время являются центральным объектом конституционно-правового регулирования. Осознание, что только то государство, где существует крепкая духовно-нравственная основа способно отразить все угрозы

© Боева О.М., Бааль Н.Б., 2025

и вызовы, пронизывает постепенно наш социум. Сегодня российское общество переосмысливает историю страны, ее место и роль в мире, факторы, приведшие к упадку в различных сферах жизни. Приходят выводы о необходимости возрождения той основы, которая во все трудные времена служила и будет служить опорой российскому государству. На государственном уровне происходит разработка и внедрение комплекса правовых и социальных мер, направленных на формирование ценностно-ориентированного общества, в основе которого духовно-нравственное развитие. Современные реалии, мощные геополитические процессы, происходящие в мире, наглядно показали стремление наших врагов превратить Россию в общество потребления, не способное отстаивать государственные интересы. Тлетворное влияние Запада способствовало ослаблению нашей страны и стремление сделать ее уязвимой и беспомощной в экономическом, политическом, военном отношении. Эти вызовы и угрозы нацелили российское общество на отстаивание традиционных духовно-нравственных ценностей, их защиту.

Соответствующие положения нашли отражение в Стратегии национальной безопасности, в Основах государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей¹.

Уровень духовно-нравственного состояния общества во многом зависит от удовлетворения комплекса жизненно важных потребностей личности: уровня жизни граждан, защиты их прав и свобод, а также обеспечения их безопасности.

Духовно-нравственная безопасность – важнейшая часть национальной безопасности, а «военная безопасность не может быть достигнута без сохранения ментальности нации, культурно-исторического наследия, общественной морали и нравственности каждого человека» [14, с. 121].

Представители русской философской школы духовность признавали одним из главных критериев развития личности и общества, считали основной задачей личности – соединение ее с действительностью, чтобы скрытый в материи дух был очеловечен, освобожден и воплотился в действиях, поведении и творческой деятельности человека.

Идеи христианской антропологии получили развитие и в трудах по педагогике. Это: Н.И. Пирогов, К.Д. Ушинский, П.Д. Юркевич, В.В. Зеньковский, Е.В. Шестун. Через многие труды К.Д. Ушинского проходит мысль о том, что истинное созидательное воспитание человека – это, прежде всего, воспитание духовно-нравственных основ его характера, которое он

¹ Указ Президента Российской Федерации от 02.07.2021 № 400 «О Стратегии национальной безопасности российской Федерации»; Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». <http://kremlin.ru>. (дата обращения: 12.05.2025).

связывает с двумя ведущими взаимосвязанными идеями – идеей народности и идеей православного освящения человеческой души.

А вот Н.А. Бердяев считал духовную силу в человеке – богочеловеческой, а духовность – богочеловеческим состоянием [1, с. 85]. В.В. Зеньковский полагал, что человек духовен в силу его личностного начала, которое является основным выражением богообразности человека [6, с. 50].

В философии, психологии и педагогике понятие «духовности», как жизни сознания, содержит такие составляющие, как душа, рассудок, разум, интеллект, мировоззрение, духовная культура, духовный потенциал. В понятие «духовность» вплетены чувства и мысли, эмоции и идеи, воля и знания. В.И. Даль в словаре дает такое определение духовности: «Духовность – это состояние, относимое к Богу, вере, душе человека и отражающее его умственные, нравственные силы и волю» [4, с. 243]. «Духовность – обращенность человека к высшим ценностям – к идеалу, сознательное стремление человека усовершенствовать себя, приобщить свою жизнь к идеалу, одухотвориться» (Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов) [3, с. 382].

Нравственные законы, вытекающие из духовности, взаимосвязаны с естественным правом на жизнь, самосохранением. Сама человеческая природа порождает взаимосвязь между нравственностью и безопасностью. Духовно-нравственная сфера личности подвергается многочисленным угрозам, таким, как «нетерпимость, конфликтность, соперничество ценностных ориентиров, культ насилия и жестокости, размывание традиционных духовно-нравственных ценностей, разжигание этнической и религиозной вражды, пропаганды экстремистской идеологии, негативное воздействие на индивидуальное, групповое и массовое сознание, подрыв исторических основ и патриотических традиций, снижение уровня правовой грамотности и правосознания граждан, ослабление единства многонационального народа России, культурная и информационная экспансия, фальсификация российской и мировой истории, пропаганда вседозволенности и насилия, снижение роли русского языка, снижение культурно-образовательного уровня населения, глубинная деформация человеческого общения» [16]. Нравственность является природной основой безопасности человека. П. А. Кропоткин указывал, что нравственность выступает «основным началом, без которого было бы невозможным существование ни общества, ни, тем более, государства» [10, с. 68].

На протяжении всей истории человечества ученые и философы пытаются постичь сущность категорий морали, духовности и нравственного состояния человека. Понимание данных категорий неразрывно связано с духом времени, теми объективными обстоятельствами (социальными, экономическими и политико-правовыми), в которых находится общество. Не подвергается сомнению значение нравственности в процессе обеспечения безопасности, в том числе национальной, включающей безопасность личности, общества и государства. Стремительные изменения условий жизни общества порождают новые угрозы национальной безопасности (экстремизм и

терроризм, приобретающие новые формы, в том числе в виртуальном пространстве). Воспитание с опорой на духовно-нравственные ценности России, которые являются идеологической основой государства, будет способствовать нейтрализации деструктивных явлений. В настоящее время существует опасность, подогреваемая геополитическим противостоянием между государствами, способная сподвигнуть деструктивные силы к протестным движениям, активности антисоциальных групп, что может подорвать внутреннее единство общества и конституционные основы государства. Стабильность и внутренний порядок в обществе зависят от многих факторов, но определяющим является уровень духовно-нравственного состояния общества, от которого зависит и его национальная безопасность.

Русское национальное самосознание всегда строилось на всечеловечности русской души. Ф.М. Достоевский изучал и описывал всечеловечность нашей национальной идеи – «всеслужение человечеству». Национальное самосознание нашего народа, отечественная культура неотделимы от православия. Православное самосознание россиян отмечали И. Киреевский, К. Леонтьев, И. Ильин.

Служение Отечеству, ответственность за его судьбу является основополагающей ценностью национальной безопасности государства. Парадигма духовно-нравственного служения России имеет в своей основе откровения православных святых: Сергия Радонежского, патриарха Гермогена, Серафима Саровского, Иоанна Кронштадтского, выдающихся деятелей русской науки и культуры: А.С. Пушкина, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, М.В. Ломоносова, Д.И. Менделеева, А.С. Хомякова, М.Н. Каткова, И.А. Ильина.

В системе процветания России Д.И. Менделеева, в его концепции служения ее интересам было предусмотрено гармоничное сочетание материальных, энергетических, силовых, духовно-патриотических факторов. Д.И. Менделеев был одним из крупнейших обоснователей созидательной ценности энергий [11, с.122]. «Энергия» в переводе с греческого означает «деятельность». Именно результативная деятельность бескорыстная ответственная и добросовестная необходима для возрождения России.

Ф.М. Достоевский, анализируя роль основополагающей идеи для государства писал: «Без идеалов, то есть без определенных хоть сколько-нибудь желаний лучшего, никогда не получится никакой хорошей действительности» [5, с. 179]. Цель государственного служения – создание лучшей действительности для большинства граждан России.

В прошлом веке значительные массы русских людей оказывались во власти западных русофобских колонизаторов. Исторический ущерб огромен. Надо учитывать уроки прошлого и не допускать подобных просчетов в будущем. Поэтому очень важна просветительская работа по разъяснению смысла духовно-патриотического служения Отечеству. Механические заимствования западного мироустройства, игнорирование традиций отечественной цивилизации для нас обернулись развалом, взлетом преступности

и беззакония. Между тем у России есть фундамент, на который можно опереться – это сложившееся многовековое русское самосознание, для которого «характерна приверженность к природному, социальному и национально обусловленному демократизму, гармонично сочетающемуся с верностью мощному централизованному государству» [15, с. 10].

Настоящий патриотизм – это чувство любви к Родине, воплощенное в служении ее интересам, сила, цементирующая этнос или группу этносов. Русская привязанность к Отечеству – это специфический продукт нашей духовности. Это прослеживается в истории страны, в понимании российской цивилизации, складывающейся веками, из проникновенных работ мыслителей, деятелей культуры.

Воздействие патриотизма на развитие нашего Отечества в любые времена и периоды было благотворным. Неиссякаемой любовью проникнуты выдающиеся произведения Древней Руси: «Слово о полку Игореве», «Слово о Законе и Благодати». Патриотизм воплотился в ратных делах наших предков, побеждавших на полях сражений. Мы восхищаемся подвигом Александра Невского, Дмитрия Донского, Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, Александра Суворова и Михаила Кутузова, Михаила Скобелева и Георгия Жукова.

Чувство патриотизма в огромной мере стимулировало прогресс российской науки. Чувство гордости вызывают научные труды и достижения М.В. Ломоносова, Д.И. Менделеева, Н.И. Лобачевского, М.И. Сеченова, И.И. Мечникова, К.А. Тимирязева, И.П. Павлова, К.Э. Циолковского, Н.М. Пржевальского, Н.М. Карамзина, С.М. Соловьева, В.О. Ключевского, С.П. Королева и многих других, принесших славу России.

Великая русская культура, великая литература, искусство связано с именами гениев – патриотов. Жертвенное, священное служение России воспевалось как проявление любви и верности, как источник ее величия и процветания. В прошлые времена говорили не о чиновничестве и не о бюрократическом аппарате, а о служилом дворянстве, т. е. о сословии, представители которого занимали посты в государственных учреждениях.

В 2000-х гг. одной из позитивных тенденций развития России стала разработка и реализация программ патриотического воспитания граждан РФ на каждые 5 лет. Программы принимались и воплощались в жизнь последовательно с 2001 г.

Воспитание верности идеалам служения России с включением каждого гражданина в этот процесс, что является важным компонентом гражданской социальной ответственности.

Система национального воспитания и самовоспитания должна быть выстроена на любви и уважении к своей Родине. Национальным ценностям и традициям необходимо в деле воспитания и образования отдать пальму первенства. П.И. Ковалевский писал: «В деле воспитания и образования должно считаться со свойствами и качествами народа. Русский народ совершенно своеобразный и особенный. Поэтому в деле воспитания... русского

народа нужно с Запада заимствовать только то, что полезно для России» [9, с. 161].

А.Н. Выршиков, являясь одним из разработчиком концептуальных основ процесса патриотического воспитания, определяет его сущность, как «формирование идеалов служения Отечеству». Формирование идеалов происходит посредством обучения, где целью является «обретение опыта владения: знаниями о мире и человеке в его пространстве, его предназначении и смысле существования; способами осуществления здорового образа жизни, экологии духа, души и тела; опытом созидательной деятельности в пространстве собственной жизнедеятельности; опытом защиты Отечества как наследия своих предков. Целью воспитания является таксономия сонмов идеалов служения Отечеству, через самосозидание гражданина, чувства долга, чести и достоинства, общую культуру личности, переживания сопричастности к прошлому героической России. Целью развития является насыщение человеческих качеств социокультурной идентификацией, воспитание коллективизма и толерантности, расширение личностного мира ценностей и отношений как условия обретения самоотверженности в отношении к своему Отечеству... Результат патриотического воспитания может быть выражен в формуле “Человек культуры, гражданин, патриот”» [2, с. 100].

Сегодня много говорят о возрождении России как сильного и процветающего государства. В этой связи наблюдается повышенное внимание к ценностной сфере. Идет активный поиск новых, жизненно-важных ценностей, которые будут способствовать сплочению нации, возрождению отечественных традиций. В обществе происходит осознание в необходимости внутренней мобилизации в отстаивании преемственности национального самосознания, признании верховенства нравственного закона. В качестве основы возрождения выступают базовые национальные ценности – основные моральные ценности, приоритетные нравственные установки, существующие в культурных, семейных, социально-исторических, религиозных традициях многонационального народа Российской Федерации, передаваемые от поколения к поколению и обеспечивающие успешное развитие страны в современных условиях.

В сознании нашего народа воинское служение всегда было связано с искренней верой и благочестием. В восприятии народа воины должны быть сильны не только вооружением, но и высокой духовностью, крепким национальным самосознанием. Армия государства должна была олицетворять его силу, независимость, стойкость перед внешними угрозами. По словам А.В. Суворова, армия – школа нации. Общеизвестно, что победа в войне только на четверть зависит от вооружения, основная часть приходится на боевой дух, стойкость и героизм воинов.

Источником мужества, несгибаемой стойкости, готовности к лишениям может быть только патриотизм – любовь к Отечеству. Воинское служение в российской православной традиции воспринималось как служение

Богу. Вера и патриотизм неразрывно связаны. Не бывает патриотизма без духовности, как и духовности без патриотизма.

В век цифровизации, интенсивного развития информационных технологий появилось такое понятие как гибридная война – война посредством идей, образов, подавление оппонента с использованием скрытых операций, диверсий, кибервойны. Поэтому на первое место выходят вопросы духовной и культурно-цивилизационной безопасности России. Исторически в православной России так сложилось, что чувство долга и личной ответственности за судьбу Отечества воспитывали с раннего детства. И сейчас особая ответственность возлагается на тех, кто отвечает за идейную и нравственно-патриотическую работу как в обществе в целом, так и в Вооруженных силах.

«Атеистов в окопах не бывает». Человек на войне очень остро чувствует жизненные грани. Военное служение для верующего человека поднимается на иную высоту, оно осознается как священный долг перед Отечеством. Военная служба и особенна тем, что она носит жертвенный характер. Высокие нравственные идеалы служения олицетворяют три полководца, никогда не знавшие поражения: Александр Васильевич Суворов, Федор Федорович Ушаков, Михаил Дмитриевич Скобелев. Они были воцерковленными воинами, главным условием победы считали помощь Бога, обращались к нему с молитвой перед каждым сражением, следовали заповедям, вели праведную жизнь. По-отечески бережно относились к своим солдатам. А.В. Суворов берег каждого солдата, всем известно, как он тщательно все рассчитывал и тренировал воинов перед сражениями, чтобы минимизировать потери. Отношение А.В. Суворова к воинскому долгу отчетливо прослеживается в его письме А.И. Бибикову: «Доброе имя есть принадлежность каждого честного человека, но я заключал доброе имя в славе моего Отечества, все деяния мои клонились к его благоденствию. Я забывал себя там, где надлежало мыслить о пользе общей» [13, с. 304–305]. Адмирал Ф.Ф. Ушаков, не проигравший ни одного из 43 морских сражений, никогда не сдал в плен ни одного своего матроса! Генерал М.Д. Скобелев на свои сбережения закупил обмундирования на несколько тысяч солдат. Освободитель Болгарии во время русско-турецкой войны 1877-1878 гг. не знал поражения на поле боя. Будучи уже генералом, но по нечистоплотному доносу временно отстраненным от службы, он попросился на Балканы простым добровольцем [13, с. 199–200].

Защита Отечества, согласно основному закону Российской Федерации, является долгом и обязанностью граждан. Прохождение службы требует огромного напряжения физических и духовных сил, морального духа и профессионально-волевых качеств.

Великие полководцы и военачальники всегда подчеркивали первостепенность духовно-нравственных качеств солдата, обеспечивающих стойкость и мужество войск. Наполеон Бонапарт отмечал, что «духовные силы относятся к физическим как три к одному». А.В. Суворов в «Науке

побеждать», опираясь на национальные чувства русского солдата, воспитывал осознание воинского долга и пытался выработать добродетели: «Без добродетели нет ни славы, ни чести», «Будь чистосердечен с друзьями своими, умерен в своих нуждах и бескорыстен в своих поступках», «Кто любит свое Отечество, тот подает лучший пример любви к человечеству» [12, с. 202].

У военнослужащих патриотизм проявляется в преданности службе и верности воинскому долгу. В зависимости от конкретных условий жизни людей, их деятельности и личностных черт характера чувство долга имеет различные формы. Выполнение служебных обязанностей по отношению к Отечеству означает патриотический или гражданский долг, к вооруженной защите государства – воинский, в правоохранительной системе – служебный долг, по отношению к коллегам – товарищеский долг. Долг всегда связан с общественными интересами, с нравственными ценностями, благородными поступками. Чувство долга сопровождают ответственность, совесть, достоинство. Отношение к долгу проявляет человека в целом, показывает его истинное лицо.

Исторический опыт наглядно доказывает, что русское воинство сохраняло преемственность в передаче сложившихся веками традиций, основанных на православных ценностях. Патриотизм, верность воинскому долгу и героизм – прочные военные нравственные традиции. Всегда подвиги воинов прославлялись и возвеличивались народом, а сами воины назывались героями. Память о героях было принято увековечивать. Так, с 1840 г. воинов, совершивших наиболее яркие подвиги, стали навечно заносить в списки частей и подразделений. Эта традиция существует и в настоящее время. В сердцах людей, произведениях литературы и искусства, в мемориалах и памятных досках навсегда сохранится память о подвигах тех, кто жертвовал собой ради Родины, спасения товарища, кто не был сломлен под пытками, не выдал военной тайны.

Говоря о духовно-нравственных традициях, влияющих на личностные качества воинов, нельзя не указать боевое товарищество. Крылатое выражение «Сам погибай, а товарища выручай» как нельзя лучше отражает основной принцип взаимовыручки и воинского братства. Под войсковым товариществом понимается коллективизм, характеризующийся общностью служебных интересов, взаимным доверием, взаимовыручкой и взаимопомощью. Выполнение боевых задач часто связано с риском, опасностью, будь то военные действия, боевое дежурство или караул, поэтому страховка, «плечо друга» приобретают порой решающее значение. Также необходимо отметить, что воинский коллектив в период прохождения службы становится второй семьей. Сплоченность коллектива является решающим фактором при выполнении боевых задач.

«Русская нация всегда была опорой Российской государственности. Из опыта Великой Отечественной войны известно, что если в воинской части русских было менее 50%, подразделение было небоеспособным» [8,

с. 48]. Важнейшими направлениями деятельности государства Д.И. Менделеев считал обеспечение «общего блага», укрепление «внутреннего порядка в стране» (организация, улучшение быта, развитие науки и просвещения, совершенствование сильной государственной машины), укрепление обороны, учитывая «обширные территории России». Д.И. Менделеев обосновал систему развития России через патриотическое служение. Цель духовно-патриотического служения – создание лучшей действительности для населения России.

Чтобы способствовать сплочению и единению русского народа, национальной организованности, необходимо определить уровень и качество национального самосознания, содержание патриотических чувств, обосновать основные направления русского национального воспитания. Сила и жизнестойкость нации основаны на патриотическом и волевом единстве. Достижение сплоченности нации, любовь к Отечеству, служение ему зависят от уровня национального самосознания.

На процессы становления и развития национального самосознания влияют многие факторы: этнос, ценностная основа государства, религия, система воспитания и образования. Огромную роль в становлении и утверждении национальных чувств играет историческая память народа. Движение России по пути сохранения и укрепления традиционных духовно-нравственных ценностей проявляется и в законодательных инициативах, направленных на поддержку защитников Отечества (2025 г. в России объявлен «Годом защитника Отечества»), развития волонтерского движения, ЮНАРМИИ, «Движения Первых». Мы видим государственную поддержку религиозных конфессий и ощущаем их роль в стабилизации мира и правопорядка.

Воспитание патриотизма всегда было и остается одной из ключевых задач государства. Но время вносит существенные коррективы в реализацию этой архиважной, но при этом и архисложной задачи. Сегодня необходимо возрождать духовно-нравственное и военно-патриотическое воспитание с учетом существующих вызовов и угроз:

1. Международная и внутренняя политическая, экономическая, социальная ситуация в мире и стране.

2. Зыбкость ценностной духовно-нравственной основы как государственного фундамента в системе воспитания и обучения.

Современный отечественный ценностный кризис связан с отсутствием альтернативы прежнему духовному состоянию общества.

3. Информационная перегрузка, дезориентация в информационном потоке, информационные вбросы, неспособность отличить правду от фейков.

Необходимо научить критически мыслить, анализировать информацию, отличать правду от лжи, пользоваться проверенными информационными источниками, информационно-пропагандистская работа в образовательных организациях.

4. Поляризация общества и идеологические разногласия.

Отсутствие государственно-зафиксированной идеологии привело к существованию множества различных политических и идеологических взглядов, что мешает консолидированию общества во главе с общепринятой национальной идеей, даже если эта идея – патриотизм.

4. Утрата связи с историей и традициями.

Несмотря на предпринимаемые усилия и попытки со стороны государства сохранять и укреплять традиционные российские духовно-нравственные ценности, среди которых и история Отечества, и его традиции, молодое поколение в массе своей не интересуется историей и культурным наследием страны. Необходимо восстанавливать генетическую связь поколений, передачу традиций, используя современные и интересные форматы.

5. Потребительская культура и индивидуализм.

Насаждаемое нам в течение 30 лет общество потребления, личностного роста и успеха, основанного на материальном положении и статусе, вытеснило ценность служения обществу, его защиты. Необходимо возвращать заново чувство сопричастности со страной, ее историей, традициями и ответственности за ее судьбу.

6. Нехватка профессионалов, способных генерировать идеи и осуществлять организацию патриотического воспитания в различных образовательных организациях.

Необходима подготовка квалифицированных специалистов в сфере духовно-нравственного и патриотического воспитания.

Настоящее время диктует необходимость военно-патриотического воспитания на основе духовно-нравственного развития личности.

1. Акцент на гражданственность и ответственность. Патриотизм должен основываться на осознанном гражданском долге, ответственности за судьбу своей страны и готовности участвовать в ее развитии и процветании.

2. Воспитание через конкретные дела и проекты.

Вместо абстрактных лозунгов, необходимо вовлекать молодежь в конкретные дела, направленные на улучшение жизни в своем регионе, городе, селе. Это могут быть экологические проекты, волонтерская деятельность, помощь нуждающимся, участие в благоустройстве территории, участие в проектах ЮНАРМИИ или Движения Первых.

3. Использование современных технологий и интерактивных форматов.

Помимо традиционных форм воспитания патриотизма (чтение и разбор исторических источников, изучение отечественной военной истории, просмотр документальных и художественных фильмов патриотической направленности, встречи с ветеранами и военнослужащими, посещение музеев и выставок), необходимо активно использовать возможности виртуальной реальности, компьютерные технологии, новые формы подачи информационного материала, как например, интеллектуальные игры, военно-

спортивные игры, отработка определенных навыков в условиях заданной обстановки.

4. Воспитание патриотизма на конкретных примерах из реальной жизни и истории.

5. Поддержка общественных инициатив и молодежных патриотических организаций.

«Военно-патриотическое воспитание является прививкой от такого явления как экстремизм. Именно отсутствие четкой гражданской патриотической позиции заставляет молодежь искать применение в экстремистских группировках, псевдо-политических и псевдо-патриотических образованиях, тоталитарно-деструктивных сектах» [7, с. 46]. Служение общенациональной идее не имеет ничего общего с национализмом, когда оно неотделимо от уважения к другим народам и нациям.

О военно-патриотическом учении «Горлица», которое проводится в Волгоградской области. Название родилось в казачьих войсках и означает крик птицы горлицы, который использовался у казаков и передавал сигнал тревоги, опасности. Название выбрано не случайно, ведь современный мир буквально соткан из опасностей внешних и внутренних, материальных и духовных.

Учение «Горлица», разработанное православными педагогами, священнослужителями помогает воспитывать качества, защищающие от опасностей и соблазнов. Это взаимопомощь, внимательность, честность, отвага, а во главе – порядочность и благородство. Учение основано на православии и традиционных российских духовно-нравственных ценностях, лучших традициях русского воинства. Педагогическими задачами военно-патриотического учения «Горлица» являются: укрепление любви к Отечеству; испытание и укрепление веры; знакомство с военным уставом с духовной стороны; воспитание личных качеств, воспитание и укрепление духа.

Учение «Горлица» по определенным признакам напоминает игру «Зарница», которая была востребована в системе воспитания в СССР и систематически проводилась в летний период времени на базе пионерских лагерей. «Зарница» представляла собой ролевую военно-патриотическую игру, спортивное состязание, включающее элементы ориентирования на местности.

Учение «Горлица» проходит в полевых условиях и при любых погодных условиях: жара, мороз, дождь, ветер, слякоть. Участники переживают не условные испытания, а самые настоящие – физические и духовные. Правила этого учения предусматривают обязательное присутствие священнослужителя, который является непосредственным участником процесса. В его обязанности входит проведение молитвенного правила, служение молебнов, таинство исповеди и благословения.

За время проведения учения, а это уже не одно десятилетие, накоплено много свидетельств участников об испытанной ими силы молитвы и помощи Божией в трудных обстоятельствах. В период проведения учения

все участники живут традиционным укладом православного человека не условно, а по-настоящему и по сути, не играют, а учатся преодолевать трудности, меняться к лучшему в нравственном, духовном и физическом отношении.

В качестве примера можно привести одно из положений учения, касающееся труда над своим нравственным состоянием. Оно заключается в том, что всем участникам – взрослым и детям – предлагается дать зарок (что означает исправить вредную привычку) или обет (стараться делать что-то доброе). Командиры помогают каждому в осуществлении посильного труда над собой. Происходит фиксирование на специальном стенде, к которому может обратиться любой и посмотреть, кто над чем трудится. Таким образом, создается атмосфера доверия и открытости. Подведение итогов начинается с обсуждения, где каждый сообщает, как прошел испытание и ждет подтверждение фактов участниками учения, далее подаются списки командующему, который при общем построении вызывает воина, который произносит «Честь имею». Право сказать эти слова и есть награда выдержавшего испытание.

Хотелось бы привести мнения участников учения «Горлица»:

«Это испытание, из которого можно взять многое для будущей жизни», «Это преодоление в себе плохого», «Горлица» – это испытание на прочность и проверка моральных качеств».

И особенно показательны слова О. Вячеслава: «Здесь та Россия, какой я хочу ее видеть».

Процесс духовно-нравственного воспитания предполагает привитие человеку этических знаний и моральных убеждений, нравственных качеств и чувств, моральных потребностей и привычек. Основой духовно-нравственного воспитания является перевод этических знаний (категорий, принципов, норм) во внутренние установки и убеждения личности. Чтобы человек поступал высоконравственно, он должен понимать, что такое добро и зло, что нравственно, а что аморально. Таким образом, одной из задач духовно-нравственного воспитания выступает получение и усвоение человеком определенных этических знаний и прежде всего тех, которые определяют образ жизни человека и его отношение к порученному делу.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 445 с.
2. Вырщиков А.Н. Концептуальные основы процесса патриотического воспитания студенческой молодежи // Духовно-социальные ценности формирования личности патриота-защитника Отечества. Матер. секции XVII Междунар. Рождественских образовательных чтений «Военно-патриотическое воспитание молодежи»: сб. докладов, выступлений, науч.-метод., информ.-справ. и организ.-практ. материалов.-М., 2009. С.100.
3. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика: учебник. М.: Гардарики, 2000. 472 с.

4. Даль В.И. Большой иллюстрированный толковый словарь русского языка. М.: АСТ, 2006. 349 с.
5. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М.: Современник, 1989. 555 с.
6. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Шк.-пресс, 1996. 271 с.
7. Игумен Георгий (Шестун). Православная педагогика: онтологические и историко-теоретические основы педагогики православной цивилизации / изд. 4-е, испр. и доп. М.: ПРО-ПРЕСС, 2010. 671 с.
8. Климов С.Н. К проблеме ценностей российского патриотизма // Матер. секции XVII Междунар. Рождественских образовательных чтений «Военно-патриотическое воспитание молодежи»: сб. докладов, выступлений, научно-метод., инф.-справ. и орг.-практ. материалов / под общ. ред. д.филос.н., проф. В.И. Лутовинова. М.: [б. и.], 2009. С.48.
9. Ковалевский П.И. Психология русской нации. Воспитание молодежи. М.: «Граница», 2005. 234 с.
10. Кропоткин П.А. Этика: Избранные труды. М.: Политиздат, 1991. 493 с.
11. Менделеев Д.И. Проблемы экономического развития России. М.: Соцэкгиз, 1960. 615 с.
12. На службе Отечеству: Об истории Российского государства и его Вооруженных Силах, традициях, правовых и морально-психологических основах военной службы: Кн. для чтения по обществ.-гос. подготовке солдат (матросов), сержантов (старшин) Вооруженных Сил РФ / В.О. Дайнес, В.А. Авдеев, Н.И. Бородин и др.; под ред. В.А. Золотарева, А.В. Черкасова и А.С. Дудкина. М.: Гл. упр. воспитат. работы МО РФ, 1997. 318.
13. Наука побеждать. М.: Данилов мужской монастырь: Даниловский благовестник, 2008. 318 с.
14. Тонконогов А.В. Духовная геостратегия современной России: монография. М.: Изд-во РГАУ-МСХА имени К.А. Тимирязева, 2010. 203 с.
15. Троицкий Е.С. Служение Отечеству: русская традиция и современность. М.: Граница, 2008. 321.
16. Фомичев А.А. Нравственность и безопасность как взаимозависимые факторы состояния общества. [Электронный ресурс]. Cyberleninka.ru.URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nravstvennost-i-bezopasnost-kak-vzaimozavisimye-faktory-sostoyaniya-obschestva/viewer> (дата обращения: 14.05.2025).

«EMPERED IN SPIRIT»: JUSTIFICATION OF THE NEED FOR SPIRITUAL-MORAL AND MILITARY-PATRIOTIC EDUCATION IN MODERN RUSSIA

O.M. Boeva, N.B. Baal

Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation,
Moscow

The article examines the interdependence and mutual influence of the spiritual-moral state of society and its national security, the education of spirituality and morality in children and youth in modern conditions, the awakening of their patriotism and civic consciousness, the development of spiritual-moral qualities

of the individual, physical fitness and moral responsibility to the country. Particular attention is paid to the value of military service to the Fatherland, responsibility for its fate. The need to concentrate the efforts of the state and society on spiritual-moral and military-patriotic education in modern Russia is substantiated. A sample program of spiritual and moral military-patriotic teaching is proposed using the example of the educational system «Gorlitsa».

Keywords: *patriotism, military-patriotic education, spiritual and moral education, spirituality, morality, national security, traditional Russian values, service to the Fatherland, responsibility, sense of duty.*

Об авторах:

БОЕВА Ольга Михайловна – канд. пед. н., доцент, доцент кафедры психологии, педагогики и организации работы с кадрами, ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: omboeva@bk.ru

БААЛБ Наталья Борисовна – канд. полит. н., профессор кафедры теории и методологии государственного управления, ФГКОУ ВО «Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: nata-baal@mail.ru

Authors information:

BOEVA Olga Mikhailovna – PhD (Pedagogical Sciences), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Psychology, Pedagogy and Organization of Work with Personnel, Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation, Moscow. E-mail: omboeva@bk.ru

BAAL Natalya Borisovna – PhD (Political Sciences), Professor of the Department of Theory and Methodology of Public Administration, Management Academy of the Ministry of the Interior of the Russian Federation, Moscow. E-mail: nata-baal@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 06.05.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 26.05.2025.

ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.132

КУЛЬТУРА В ИСТОРИОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Е.Е. Михайлова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь

Проанализировано понятие культуры в историософской рефлексии Н.А. Бердяева. Культура в его сочинениях рассмотрена как сохранение традиций, память о прошлом, творение новых ценностей. Истоки культуры сакральны, происхождение благородно, а достижения по природе своей символичны, индивидуальны и неповторимы. Бердяев выделяет периоды развития культуры – органический (творческое осуществление ценностей) и критический (цивилизационное огрубление). Отмечено, что в органической культуре Бердяев видит два вектора развития – консервативный и творческий. Сделан вывод, что культура наиболее сильна и устойчива, когда обладает такой векторной разнонаправленностью. Диалог культур в историософии Бердяева представлен множеством форм, главной из которых является встреча Востока и Запада, если точнее, православной России и католической Европы. В терминологии Бердяева диалог культур выглядит как «взаимное восполнение двух опытов и двух путей».

Ключевые слова: культура, диалог культур, философия истории, Н.А. Бердяев.

Погружение в проблемный разговор принято начинать с истории формирования вопроса и выяснять, как мыслители прошлого оценивали значение и формы межкультурного взаимодействия. Заслуживающие внимания ответы можно найти в историософской мысли Николая Александровича Бердяева (1874-1948). Как обычно бывает с масштабными фигурами, трудно дать целостный обзор философских взглядов Николая Александровича Бердяева. Поэтому исследователи фокусируют внимание на том, что близко им самим. В связи с этим возникает эффект, когда более напряженная мысль не возникает в замыкающихся в своей специфике сферах знания, а проходит по их границам. Не является исключением и понимание феномена культуры.

Культура есть «осуществление новых ценностей»

Культура, в сочинениях Бердяева, – это традиции, память о прошлом, творение новых ценностей. Все эти суждения рассеяны по его сочинениям, но в концентрированном виде встречаются в работе «Философия неравенства» (1923). Рефреном звучат слова Бердяева: «Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть осуществление новых ценностей» [1, с. 498]. В замыслах Бердяева, культура родилась из культа.

© Михайлова Е.Е., 2025

Истоки ее сакральны, происхождение благородно, достижения, по природе своей, символичны, индивидуальны и неповторимы. «Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной» [3, с. 270–271]. Такими образными словами выражает Бердяев свою мысль. В своем зарождении и развитии культура прошла период «органический» (эпоха Античности, Средневековья и Ренессанса) и «критический» (Новое время). Первому периоду свойственно творческое созидание и раскрытие новых жизненных сил, второму – цивилизационное огрубление, утрата совершенных форм, выработанных ранее. Бердяев пишет: «Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии “органической” она переходит в стадию “критическую”» [1, с. 501].

В органической культуре Бердяев видит два вектора развития – консервативный и творческий. На первый взгляд они кажутся прямо противоположными. Однако, когда читаем объяснения Бердяева, кажущаяся противоположность исчезает. В работе «О культуре» он замечает: «В культуре действуют два начала: консервативное, обращенное к прошлому и поддерживающее с ним преемственную связь, и творческое, обращенное к будущему и создающее новые ценности» [3, с. 272]. Схожее суждение звучит и в работе Бердяева «Смысл истории» [7, с. 339]. Видимое разночтение не смущает мыслителя, наоборот, этим он объясняет силу и устойчивость культуры.

Для Бердяева органическая культура есть живой процесс, и как всему живому, ей свойственны циклы: рождение (варварство) – развитие (расцвет) – и упадничество (новое варварство). Исследователи подчеркивают, что идею органической культуры Бердяев почерпнул из интеллектуальной мысли Вл. Соловьева [8–10]. Механизм жизненного саморазворачивания культуры рисуется в сочинениях Бердяева на примере греко-римской цивилизации. Только в ее эллинский период начинают вызревать условия для нового, открытого мира. Самодовольный и ограниченный доселе античный мир в эллинскую культуру испытывает почти мистическую тоску по иным мирам. Читаем у Бердяева: «Тогда в искусстве обнаружился прорыв за пределы классического совершенства этого земного мира, придавленного замкнутым куполом небес. И навстречу этой глубокой тоске, которой заболела культура, пришло христианское откровение из самой глубины жизни, из таинственных ее недр» [3, с. 277]. В соответствии с законами цикличности христианство изначально воспринималось как прилив варварства, как тьма. И только спустя несколько веков [Бердяев особо отмечает эпоху Карла Великого. – *авт.*] кристаллизировались символические по своей природе достижения богословия. В социальном плане христианство – это воинствующий иерархический строй церкви, соподчиненность монархии и папства, школы, университеты; в культурном значении – это религиозно-мистический опыт постижения человека в истории.

Как уже говорилось, в динамике культуры Бердяев фиксирует внешние и внутренние приливы варварства. Эти приливы имеют разную коннотацию: положительную, когда новые культурные формы обновляют

учреждения старого мира, и отрицательную, когда культура теряет свой божественный смысл, захлебывается в неожиданно новых жизненных соках, не может их усвоить. Очевидным примером внешних приливов для Бердяева служит встреча германских племен с традициями античной цивилизации. Внутреннее приливы – под этим словосочетанием Бердяев понимает «перегорание» культуры, когда слишком быстрое ее усложнение и утончение нарушает органическую целостность: появляется усталость и недовольство миром, возникает тоска по иным мирам. В 1923 г. Бердяев дает такую оценку: «Ныне и само христианство стареет, в нем нет уже творческой молодости. Нового же религиозного света еще не видно» [3, с. 277].

Диалог культур есть «взаимное восполнение двух опытов, двух путей»

Рассмотрим, исходя из понимания культур, какие формы их диалогических отношений интересуют Бердяева? Со страниц его сочинений читается довольно разнообразное схождение противоположностей: встреча языческой и христианской культуры; классической и романтической; аристократической и пролетарской; культура творцов и ее потребителей и другие формы группирования. Сам Бердяев в своей интеллектуальной повседневности не раз демонстрировал попытки примирить антагонизмы. «Примирить» для него означало услышать другого, понять разногласия, найти общие суждения. В практическом смысле это выглядело зачастую неутешительно. Однажды Бердяев принимал участие в «народных религиозных беседах», проходивших в конце 1909 г. в Москве, в трактире под названием «Яма». Однако, по его собственному признанию, дискурсивный обмен с представителями разнообразных сект ни к чему не привел. Каждый культист не хотел слышать другого и «защищал какую-то часть истины, взятую не в полноте, а исключительности» [5, с. 172]. Схожим выглядит и другой пример. Вместе с С.Н. Булгаковым Бердяев редактировал журнал «Вопросы жизни». По замыслу, выпуск политического издания должен был стать «местом встречи всех новых течений» [6, с. 388]. Однако в итоге Бердяев признался: «Жили в разных этажах культуры, почти что в разных веках... Синтез был недостаточно органическим и не мог быть прочным» [5, с. 212].

На этом фоне интеллектуально вдумчивым в сочинениях Бердяева видится диалог Востока и Запада, если точнее, православной России и католического Запада. Прямой работы на эту тему нет, но схожая нить суждений проходит рефреном во многих его сочинениях. Бердяев не пользуется термином «диалог культур». Однако в его текстах встречаем емкий термин – «восполнение культур». Он звучит в работе «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьева» (1904). Бердяев прямо пишет: «Сама постановка проблемы Востока и Запада предполагает взаимное восполнение двух опытов и двух путей» [4, с. 234]. Вызревание идеи воссоединения двух миров в христианское «всечеловечество» наблюдается в творчестве Вл. Соловьева. Бердяев, разумеется, это признает, но идет

дальше. Он пишет: «Но тем и велик Соловьев, в том и значение его, что проблема Востока и Запада – не только его основная проблема, это – основная проблема России, проблема не только русской философии истории, но и русской истории» [4, с. 218].

Восполнение культур может осуществляться разными способами: негативным, поверхностным – на уровне регулятивных соглашений церковных властей; и продуктивным, внутренним – в глубинах церковной мистики. Вл. Соловьев, по мнению Бердяева, выдвинул прекрасную идею, но остановился на первом способе «восполнения культур» [11]. В заслугу Соловьеву Бердяев ставит выработку двух важных позиций. Первая: Соловьев говорит не о «присоединении» христианских Церквей, а об их «соединении» [4, с. 220]. Вторая: под соединением понимается «взаимовосполнение» сложившихся веками двух односторонних форм христианской культуры – «созерцательно-молитвенной религиозности» Востока и «активно-трудовой» организации Запада [4, с. 221]. Одновременно с этим Бердяев критикует Соловьева за бессмысленную трату сил на публичное участие в спорах формального православия и католичества.

В качестве антитезы Бердяев выдвигает мысль о том, что главная задача восполнения двух культур кроется не в согласовании догматики, а во взаимном познании изначальной мистики богообщения. Трудность связана с пониманием природы мистики, а, следовательно, и с разным отношением к Христу. В католической культуре Бог рассматривается как объект, к которому человек стремится внешне. В православной культуре Бог является субъектом, которого человек принимает в своё внутреннее «я». Бердяев задается вопросом: как же можно объединить эти два столь разных культурных подхода – «готическое устремление» к Богу и православное «смирненное поклонение» перед ним? [4, с. 228–229]. И предлагает для начала освободиться от стереотипов восприятия друг друга. Среди стереотипов он перечисляет наиболее часто артикулируемые: католический Запад – это воинствующий иерархический строй церкви, папство, ересь; православный Восток – это подчинение церкви государству, негибкая реакция на изменения вокруг. Преодоление стереотипов видится Бердяеву возможным через взаимное познание природы мистики.

Таинственные корни религиозной жизни католического Запада Бердяев предлагает черпать из сочинений св. Франциска Ассизского и св. Терезы. Согласно их рассуждениям, через томление, устремленность и любовь к Христу может быть достигнуто сладострастное состояние «вытягивания вверх». Такие чувства порождают творчество, ментально помогая создавать красоту католической культуры. Как религиозный философ Бердяев пишет: «Влюбленные рыцари шли в крестовый поход и творили красоту» [4, с. 230]. Оценивая красоту метафоры, нельзя не заметить, что для усиления пафоса своего высказывания, Бердяев сознательно не перечисляет антигуманные факторы, обусловившие деяния крестоносцев.

Мистика православного Востока, на взгляд Бердяева, хорошо просматривается в сочинениях св. Исаака Сирина, св. Макария Великого, св. Максима Исповедника, св. Серафима Саровского. Рассуждения этих авторов показывают иную природу мистики – не восхождение к Христу, а принятие внутрь себя. Вот какими словами Бердяев старается подчеркнуть мысль о том, что Восток силен отношением человека к Богу: «На христианском Востоке активность направлена внутрь, на просветление человеческой природы, а не вовне, не на творчество культуры, не на выявление в истории» [4, с. 231].

Поделиться на равных друг с другом правдой, хранящейся в тайных глубинах религиозного опыта; не принимать другую культуру вместо своей; познавать ее, как нечто способное стать знакомым; преодолеть вражду – таковы своеобразные мыслительные рецепты Бердяева, делающие возможным диалог культур. Из совокупности вытекает последний вопрос, связанный с пониманием того, на какой стадии развития двух христианских культур окажется возможной их продуктивная встреча. Прямого ответа в сочинениях Бердяева не найти, но герменевтическая процедура позволяет вывести некие границы его разрешения. Ментально проживающий в трех послевоенных культурах – в революционной России; в побежденной Германии; и в победившей / побежденной / и вновь победившей Франции, – Бердяев интуитивно чувствует наступление момента плодотворного «взаимного восполнения двух опытов, двух путей».

Католическая Европа, по наблюдениям Бердяева, переживает состояние «осени культуры». Такую фигуру речи автор использует неоднозначно. С одной стороны, осень есть состояние переживания близости упадка, когда «творческий порыв, имманентно направленный ввысь, пресекается под тяжестью нового мира и перенаправляется вниз» [3, с. 276, 282]. С другой стороны, осень – это утонченная пора вызревания, когда силы и полнота власти над миром еще есть, но новизна будущего уже отсутствует и неотвратим переход в некое состояние, которое «не может уже быть наименовано “культурой”» [7, с. 501]. По приезду в Париж в 1924 г. Бердяев не скрывает своих терзаний о духовной утрате западной культуры: «Но у меня было непреодолимое и горькое чувство, что это умирающий мир великой, но отошедшей культуры» [6, с. 504].

Православная Россия к этому времени переполняется огромной «мессианской чувствительностью», что, собственно, и помогает ей ощущать себя способной нести миру братство людей и свободу духа [5, с. 171, 188]. В замыслах Бердяева, векторная разнонаправленность устремлений обеих христианских культур может помочь одной (европейской) как можно дольше балансировать в пределах своей зрелости, а другой (российской) – наполнить новым смыслом прежние достижения христианства.

Благодаря изложенному, можно зафиксировать мысль о том, что тема культуры и диалогических отношений Востока и Запада своеобразно растекается по текстам Бердяева: от самых ранних его произведений, написанных

еще в России («Смысл истории», «Философия неравенства» и др.), до словесности эмигрантской поры («Русская идея», «Самопознание» и др.). В замыслах Бердяева, исторические традиции повторяются на новом витке событий. Как когда-то христианство положило доброе начало встрече античной и языческой традиций, так восполнение опыта двух христианских культур может оказаться мостиком для новой встречи Востока и Запада, обусловленной новыми обстоятельствами. Косвенным подтверждением этих слов является мысль самого философа, высказанная в адрес представителей евразийского течения в статье с аналогичным названием «Евразийство» (1925): «Но они верно чувствуют, что Европа перестает быть монополистом культуры, что культура не будет уже исключительно европейской, что народы Азии вновь войдут в поток мировой истории. Эта мысль между прочим с особенной настойчивостью высказывалась пишущим эти строки» [2, с. 101].

В завершении разговора о культуре в философской рецепции Н.А. Бердяева и о том, как и в каких формах возможен диалог культур, нельзя не отметить динамику взглядов самого философа. Русский мыслитель высвечивает проблему границ эпохи как культурного единства и одновременно рисует витиеватую типологию культур. Как субъект, проживающий в моменте своей эпохи, Бердяев оказывается не лишенным противоречивых суждений: «культура движется к смерти» – «культура вечна»; «мучительно не люблю историю» – «ищу смысл истории»; «я человек западной культуры» – «я всегда был универсалистом». Этот дихотомический ряд можно продолжить. Думается, смысловую полноту суждений Бердяева можно раскрыть только на дистанции «большого времени» [термин встретил у Бахтина. – *авт.*], которое, возможно, еще только предстоит постичь.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии). М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 495–511.
2. Бердяев Н.А. Евразийство // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). № 1. Сентябрь 1925 г. М.: ИНФОРМ-ПРОГРЕСС, 1992. С. 101–105.
3. Бердяев Н.А. О культуре // Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии). М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 269–285.
4. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Владимира Соловьева // [Электронный ресурс]. Электронная библиотека Одинцовского благочиния. URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/probl_vost_i_zap/ С. 214–241.
5. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Судьба России. М.: ЗАО «Сварог и К», 1997. 541 с.
6. Бердяев Н.А. Самопознание: Сочинения. М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во «Фолио», 1997. 624 с.

7. Бердяев Н.А. Смысл истории // Философия неравенства (Письма к недругам по социальной философии). М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 304–495.
8. Богатырев Д.К., Богатырёва Л.В., Преображенская К.В. Философия культуры от Гегеля до Бердяева // Русская философия. 2021. № 2. С. 40–58.
9. Гуревич П.С. Н.А. Бердяев в контексте европейской философии // Вестник славянских культур. 2015. № 3 (37). С. 13–31.
10. Ковалева Е.О. Н.А. Бердяев о традиции культурного взаимовлияния России и Западной Европы // Проблемы управления в социально-гуманитарных, экономических и технических системах: Восьмой ежегодный сб. науч. тр. преп., асп., магистр, студ. ФУСК ТвГТУ: в 2 ч. / под общ. ред. И.И. Павлова. Тверь: Изд-во ТГТУ, 2020. С. 31–36.
11. Соловьев В.С. Догматическое развитие церкви (в связи с вопросом о соединении Церквей). СПб.: Изд-во Алетея, 1994. 84 с.

CULTURE IN N.A. BERDYAEV'S HISTORIOSOPHY

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The concept of culture in N.A. Berdyaev's historical reflection is analyzed. Culture in his works is viewed as the preservation of traditions, memory of the past, and the creation of new values. The origins of culture are sacred, its origins are noble, and its achievements are symbolic, individual, and unique in nature. Berdyaev distinguishes between periods of cultural development: organic (creative realization of values) and critical (civilizational coarsening). It is noted that Berdyaev sees two vectors of development in organic culture: conservative and creative. The conclusion is made that culture is strongest and most stable when it possesses such vector diversity. The dialogue of cultures in Berdyaev's philosophy of history is presented in many forms, the main one being the encounter between East and West, or more precisely, between Orthodox Russia and Catholic Europe. In Berdyaev's terminology, the dialogue of cultures looks like «the mutual complementarity of two experiences and two paths».

Keywords: *culture, dialogue of cultures, philosophy of history, N.A. Berdyaev.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – д-р филос. н., профессор кафедры психологии, истории и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru, SPIN-код: 9444–1370

Author information:

MIKHAILOVA Elena Evgenievna – PhD, Prof., Department of Psychology, History and Philosophy, Tver State Technical University, Tver. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.01.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.02.2025.

УДК 1(091): 130.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.139

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ СИМВОЛА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

В.Ю. Викторов, С.А. Малинин

ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», г. Клин

Рассматривается сложная и многослойная природа символа в контексте русской философии XX в. Подчеркивается значение символа как инструмента для глубокого понимания культурных и метафизических реалий. В условиях политических и социальных потрясений философы искали способы осмысления нового опыта, охватывая темы страдания, надежды и смысла. Символ использовался как средство адаптации к новым условиям, противостояния хаосу и поиска устойчивости в изменчивом мире. Символ есть важное средство не только для творческого поиска, но и для понимания глубинных философских вопросов, стоящих перед человечеством. Исследование символа в данном контексте становится необходимым для полноценного осмысления русской философской традиции и ее вклада в мировую философскую мысль.

Ключевые слова: аллегория, идея, изображение, знак, культура, образ, символ, трансцендентность.

Двадцатое столетие ознаменовалось повышенным интересом к символизму, символу. Подобный интерес был характерен для многих представителей гуманитарных дисциплин, таких как философия, психология, социология, семиотика, культурология, лингвистика, этнология и др. Указанная тенденция существовала и в таких сферах сознания, как эзотерическая, религиозная, художественная, спекулятивно-философская. Т. к. общественное сознание характеризовалось распространенностью увлечения псевдонаучной сферой, в т. ч. эзотерикой, с точки зрения философского анализа существует необходимость учитывать особенности понимания знака, символа и в указанной сфере. Следует проанализировать эволюцию представлений о символе в аспекте выделения таких подходов к трактовке соответствующего феномена, как конвенциональный, естественный, трансцендентный.

В рамках философии русского марксизма было предложено несколько теорий символа. Символика рассматривалась в рамках гносеологии, первым теорию символов разрабатывал Г.В. Плеханов, который, основываясь на трудах физиологов Г. Гельмгольца и И. Мюллера, выдвинул гипотезу, в соответствии с которой ощущения являются условными знаками (символами, или иероглифами) вещей, не имеющих с ними ничего общего. «...Наши ощущения – это своего рода иероглифы, доводящие до нашего сведения то, что происходит в действительности...» [10, с. 501]. «...Наши

© Викторов В.Ю., Малинин С.А., 2025

представления о формах и отношениях вещей не более, как иероглифы...» [10, с. 447].

С критикой «теории иероглифов» Г.В. Плеханова, выступил В.И. Ленин, теория была обвинена в агностицизме и «полуматериализме» [6, с. 245–246]. По мнению В.И. Ленина, ощущения являются субъективным образом объективного мира, предполагающим наличие сходства между образом и его отображением. Таким образом, символ рассматривается с точки зрения теории отражения, он непосредственно связан с образом, который он обозначает.

В работах символистов, представителей отечественной религиозной философии раскрывается содержание трансцендентной трактовки символа.

Символисты (отечественные и западноевропейские) способствовали повышению интереса к изучению символа в конце XIX – начале XX столетия.

В сопоставлении с проявлениями символического содержания мира в таких сферах, как религия, искусство, социальная среда, само указанное содержание русские символисты рассматривали как более реальное.

Символизм рассматривался Вячеславом Ивановым в виде обеспечивающего мировосприятие способа. Иванов полагал необходимость существования мифологической и логической разновидностей речи. Первая выступает в форме синтетического суждения, в котором глагол является сказуемым, символизирующее понятие – подлежащим; миф выступает, по Иванову, в качестве символа, который рассматривается в качестве действенной силы и действия. Двигателя и движения. Основу логической разновидности речи составляет, в свою очередь, аналитическое суждение [4, с. 180].

По Иванову, символизм может быть идеалистическим и реалистическим. Идеалистический вариант состоит в том, что символ выступает в виде вызывающего общение между индивидуальными сознаниями сигнала, в виде средства, с помощью которого обеспечивается художественная изобразительность [4, с. 156]. При реалистическом варианте любая вещь как носительница скрытой реальности высшего бытия может рассматриваться в виде символа [4, с. 155–156].

Символ как относящаяся к сфере культуры базовая категория рассматривался А. Белым. Сферы, в которых символ самореализуется, связаны с символизацией, символизмом, мистикой. Первая соотносится с осуществляемым в любой из жизненных сфер символическим творчеством, вторая – с философскими представлениями о символе, третья – с трансцендентным аспектом сущности символа. Символы как объекты идеального характера формируют определенную систему. Символы служат средством выражения инобытия культуры. Содержание и форма в символе существуют в единстве. Средством выражения любого из символов могут служить образы и идеи. В первом случае речь идет об ассоциативном, во втором – о понятийно-логическом выражении [1, с. 51–57].

Белый отмечает, что религия выступает в виде связи между переживаниями коллективного и единоличного характера [1, с. 331]. Он соотносит сущность символа и религии, т. к. соотносит символ и переживание. Символ трактуется им как аллегория, отражающая смысл, присущий любому образу – общественному, философскому, религиозному и др. [1, с. 112]. Символ рассматривается в качестве существующего в действительности объекта, воспринимаемого посредством органов чувств.

Следует отметить сходство философских представлений символистов и представлений объективных идеалистов, т. к. символисты характеризовали символ в виде относящейся к высшему бытию идеальной сущности. Лишь мистическое, интуитивное озарение может позволить познать данную сущность.

Развитие социологии, философии имени происходило в России в рамках объективного идеализма.

А.Ф. Лосев, В. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков являлись сторонниками трансцендентного подхода. Символ характеризовался В. Соловьевым как относящийся к сфере сознательного и обладающий абстрактной, чувственной, действенной сущностью миф, как взятый в аспекте своей знаковости образ, а также как обладающий многообразными значениями особый знак. Символ выступает как высшее развитие мифа, сферы проявления которого – теофания, теургия, теософия.

Символ выступает как особая целостность, обладающая связанными с высшим бытием сведениями, как отражение конкретного социокультурного смысла. Соловьев полагал, что свобода входящих в единое целое элементов, всеединство, составляет основу символизации [11, с. 168].

Символ по Соловьеву является, таким образом, отражением трансцендентного бытия и единства абстрактной и чувственной природы, представляет собой полисемичный знак.

Трансцендентную и конвенциональную (религиозную и прагматическую) категории символов выделял С. Булгаков, который отмечал следующее: в рационалистическом аспекте появление символа происходит по определенному поводу, его появление является прагматичным, он выступает как условность условностей, как логический чертеж, условный знак, конструктивная схема, аббревиатура понятия [2, с. 75].

Булгаков отмечал скептицизм, прагматизм символизма, характерного для науки в целом, обращал внимание на противоположность данного символизма и символизма в таких сферах, как искусство, религия. По выражению Булгакова, «нельзя художественно солгать, и нельзя мифологически покривить душой: не человек создает миф, но миф высказывается через человека...» [2, с. 75–76].

Символ, как полагал П. Флоренский, есть любая реальность, которая представляет собой окно в реальность, высшую с точки зрения ее ценности [13, с. 480]. Подлинный, метафизический смысл символики «...не надстраивается над чувственными образами, а в них содержится, собою их

определяя, а сами-то они разумны не как просто физические, а как именно образы метафизические...» [14, с. 415]. При сотворении человека он становится носителем символического языка. Наличие данного языка является одним из обязательных аспектов человеческого существования [15, с. 177–178]. Следует отметить наличие у Флоренского религиозных истолкований конвенционального представления о символе. Религиозная семантика символа обеспечивается за счет «энергий», которые несут символы.

Природа символа религиозна, при этом религиозная символика и религиозное сознание вырождаются в рамках ряда этапов. Наличие особого символического языка – божественного, священного, мирского – характерно для каждого этапа развития религии. Первый ориентирован на всех людей, второй связан с культовой обрядностью, святилищами. Последний основан на двух первых и представляет собой их профанацию [3].

Таким образом, символ (по Флоренскому) является метафизическим, трансцендентным феноменом. При этом присутствует конвенциональный подход в силу установления конкретных значений символа в обществе и доступности для понимания всеми присутствующей в символе божественной энергии.

Развитие подхода Шеллинга к пониманию символа представлено в работах А.Ф. Лосева. Лосев отмечал, что символ формируется на основе взаимодействия определенного предмета сознания с существующими в сознании конструкциями. Он включает принципиальную основу последующего развертывания содержания, которое в нем свернуто, и не должен в этой связи рассматриваться в качестве знака объекта [12, с. 10]. По Лосеву, существует бесчисленное количество символов, относящихся к каждой из сфер действительности [7, с. 335].

Глобальный символизм (по Лосеву) характерен для мира, общества, природы. Значимый аспект бытия состоит в наличии собственных признаков, в дифференциации с бытием других. Реализация сознанием воспринимающего символической функции определяет бытие любого относящегося к окружающей действительности явления, предмета. В ином случае, как отмечает Лосев, в эмпирической действительности будут существовать лишь явления, вещи, не находящиеся в связи между собой, являющиеся дискретными [8, с. 155–165].

И.А. Ильин использовал символизм как ключевой элемент в своей философской системе, особенно в контексте русской идеи и национального самосознания. Для Ильина символы это не просто знаки, а живые воплощения духовных сущностей, связующие видимый мир с невидимым. Ильин акцентировал внимание на роли символов в культуре и искусстве, считая их способом выражения глубоких религиозных и моральных идеалов. Он видел в русских национальных символах (например, в образе России-матери) источник духовной силы и ориентир для возрождения страны.

Иван Александрович пишет: «Мой дух, эта творческая искра Бога, призван к тому, чтобы пронизать мою душу и прожечь мое тело, превратить

и тело и душу в свое орудие и в свой символ, очистить их от мертвого бремени и художественно преобразить их» [5, с. 868]. Важно отметить, что Ильин критиковал рационалистический подход, который обесценивает символическое мышление. Он призывал к интуитивному постижению символов, способному пробудить в человеке чувство причастности к высшим ценностям и национальной идентичности. В его философии символизм служит мостом между земным и небесным, рациональным и иррациональным, индивидуальным и коллективным.

Символ, как отмечал Ю.М. Лотман, свободен от контекста, представляет собой текст, характеризующийся завершенностью, связностью. Подобный подход следует рассматривать как значимое дополнение конвенциональной трактовки. Символ представляет собой память культуры народа, представляет собой средство, обеспечивающее связь таких видов реальности, как внесемиотическая и семиотическая.

Символ в работах М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорского, являвшихся приверженцами постструктурализма, характеризуется в аспекте реализации связанной с репрезентацией сознания функции [9, с. 129]. В ситуациях, когда символ входит в целое, включает отдельные компоненты, основываясь на данных компонентах или целом, вывести символ логически невозможно [9, с. 84].

Дифференциация символа и знака в работе указанных исследователей отсутствует. Символы характеризуются как образования, сходные со знаками. Подобное сходство обуславливается возможностью использования организованных ситуаций (звуковых волн, пространственных фигур, жестов и др.), идентичных материальных построений [9, с. 99].

Символ многозначен, поскольку он не соотносится с присущей сознанию структурой. При этом символ, по замечанию авторов, может обуславливать включение психики в те или иные структуры, содержания сознания [9, с. 151]. Происхождение символов авторы рассматривают в аспекте мифологического сознания и иных ранних форм сознания.

Указанный подход может рассматриваться как конвенциональный: авторы полагают, что символ репрезентирует сознание, многозначен, сходен со знаком.

Изучение концептуальных трактовок сущности символа обеспечивает возможность выявить, каким образом в отечественной философии развивались представления о символе. В данном процессе сближались определенные аспекты таких подходов, как естественный, конвенциональный, трансцендентный. Речь идет о том, что были признаны роль символа как составляющей картины мира культуры, конвенциональная сущность символов, являющихся мистическими, присущие символу способность репрезентировать сознание, многозначность, а также знаковая сущность.

Существование актуализируемого в символе объективного духа, который скрыт за внешними явлениями, данными в ощущениях, продолжает сохраняться в трансцендентном подходе. Сегодня данного подхода

придерживаются преимущественно религиозные философы. Данный подход в ограниченной мере представлен и в ряде иных философских направлений, в которых присутствует естественная трактовка символа. Мистический аспект связи между тем, что означает, и тем, что означает, при этом не признается.

Конвенциональная трактовка исходит из того, что символ есть характеризующийся наличием конкретного значения знак, являющийся условным. При этом знак и символ связаны конвенционально.

Появление символа обусловлено соглашением. Его проявление представлено в виде отношения символа к сознанию. Форма, данная в ощущениях, не соотносится с присущим символу мысленным содержанием.

Особенности, которыми обладает интерпретатор, сложившиеся подходы к интерпретации символа определяют, каким образом функционирует символ.

Символ является способом, посредством которого передается память культуры, выступает в качестве целостного, завершенного текста, характеризуется интерпретативностью и многозначностью и актуализируется во времени, пространстве.

Сегодня трансцендентный, конвенциональный и материалистический подходы к пониманию символа сближаются, происходит формирование концепции, основанной на интеграции элементов каждого из указанных подходов. Сущность соответствующей концепции состоит в трактовке символа как ключевого условия осуществления коммуникации в социальной среде, в культуре; отражения представлений мира культуры в знаковой форме; относящегося к социальной жизни явления, способствующего регулированию деятельности, поведения, отношений людей; психического феномена, связанного с реализацией в социокультурной среде присущих человеку символических способностей.

Список литературы

1. Белый А. Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. М.: Республика, 1994. 528 с.
2. Булгаков С. Созерцания и умозрения. М.: Инапресс, 1999. Т. 1. 414 с.
3. Викторов В.Ю. Символика цвета в творчестве П. Флоренского // Виды и формы культуры: сб. науч. тр. / гл. ред. В.Б. Александров. Тверь, 2001. Рукопись депонирована в ИНИОН РАН № 56737 от 24.09.01.
4. Иванов В.И. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 428 с.
5. Ильин И.А. Путь духовного обновления / сост., авт. предисл., отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2011. 1216 с.
6. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полное собрание сочинений: в 55 т. М.: Издательство политической литературы, 1968. Т. 18. 526 с.
7. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / авт. вступ. ст. А.А. Тахо-Годи. М.: Политиздат, 1991. 524 с.
8. Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.

9. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Шк. «Языки рус. Культуры», 1997. 217 с.
10. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: в 5 т. М.: Государственное издание политической литературы, 1956. Т. 1. 817 с.
11. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловеке. СПб.: Азбука, 2000. 381 с.
12. Философская энциклопедия: в 5 т. М.: «Советская энциклопедия», 1970. Т. 5. 742 с.
13. Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах / сост. и общ. ред. игум. Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 2000. Т. 3 (2). 623 с.
14. Флоренский П.А. Сочинения в четырех томах / сост. и общ. ред. игум. Андроника (А.С. Трубачева), П.В. Флоренского, М.С. Трубачевой. М.: Мысль, 1996. Т. 2. 877 с.
15. Флоренский П.А. У водоразделов мысли: (черты конкретной метафизики). М.: Академический проект, 2013. Т. 2. 607 с.

TO THE QUESTION OF UNDERSTANDING THE SYMBOL IN RUSSIAN PHILOSOPHY OF THE 20TH CENTURY

V.Y. Viktorov, S.A. Malinin

Russian State Social University, Klin

The article examines the complex and multi-layered nature of the symbol in the context of Russian philosophy of the 20th century. The importance of the symbol as a tool for deep understanding of cultural and metaphysical realities is emphasized. In the context of political and social upheavals, philosophers sought ways to understand new experiences, covering themes of suffering, hope and meaning. The symbol was used as a means of adapting to new conditions, resisting chaos and searching for stability in a changing world. The symbol is an important tool not only for creative search, but also for understanding the deep philosophical questions facing humanity. The study of the symbol, in this context, becomes necessary for a full understanding of the Russian philosophical tradition and its contribution to world philosophical thought.

Keywords: *allegory, idea, image, sign, culture, image, symbol, transcendence.*

Об авторах:

ВИКТОРОВ Вячеслав Юрьевич – канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры экономики, управления и права ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», г. Клин Московской области. E-mail: ionow.fran@yandex.ru

МАЛИНИН Сергей Алексеевич – канд. филос. н., доцент, доцент кафедры экономики, управления и права ФГБОУ ВО «Российский государственный социальный университет», г. Клин Московской области. E-mail: duks91189@gmail.com

Authors information:

VIKTOROV Vyacheslav Yurievich – PhD (Philosophical sciences),

associate professor of the department of economics, management and law, Russian state social university in Klin, Moscow region. E-mail: ionow.fran@yandex.ru

MALININ Sergey Alekseevich – PhD (Philosophical sciences), associate professor of the department of economics, management and law, Russian state social university in Klin, Moscow region. E-mail: duks91189@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 21.05.2025.

УДК 001.81:1(091)+101.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.147

ЭВОЛЮЦИЯ СТРУКТУРЫ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ РАН ЗА СТО ЛЕТ

С.Н. Корсаков

ФГБУН «Институт философии Российской академии наук», г. Москва

В статье предпринята попытка дать краткий очерк эволюции структуры Института философии РАН за сто лет. При этом автор исходит из начальной точки – 1921 года, когда в рамках Ассоциации научно-исследовательских институтов при Московском университете был образован Институт научной философии. В течение следующих ста лет Институт философии несколько раз менял свою административную подчиненность, неизменно оставаясь головным философским учреждением страны. Организационная структура Института, состав его секций, отделов, секторов и лабораторий в своей динамике отражает развитие дисциплинарной структуры философии как науки в России. В этом смысле изучение структуры такого учреждения представляется весьма поучительным.

Ключевые слова: *Институт философии РАН, Московский университет, Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук, Коммунистическая академия, Академия наук СССР, Российская академия наук, философия.*

Институциональный путь изучения истории русской философии пока что достаточно нов. Нельзя сказать, чтобы его инструментарий был проанализирован в методологическом отношении. Это естественно для той первой стадии развития исследований, когда появляются образцы, подлежащие в последующем методологическому осмыслению. К числу широко известных опытов исследования философских институций последних десятилетий можно отнести книги, посвященные истории Вольной философской ассоциации, Петербургскому религиозно-философскому обществу, Государственной академии художественных наук, основанные на систематической проработке архивных фондов. Ряд статей посвящен структуре и функционированию Московского религиозно-философского общества. Известны исследования А.Т. Павлова об истории преподавания философии в Московском университете, исследования А.В. Малинова о преподавании философии в Петербургском университете. Наиболее значительным примером тщательно выполненного всестороннего изучения философской институции можно считать сборник, выпущенный к юбилею Института научной философии [2]. Есть монографии о развитии региональных философских институций [1; 3].

Изучение истории философской институции может иметь различные аспекты. Один из них – структурный. Изучение трансформации структуры научной институции имеет самостоятельное значение, позволяет

© Корсаков С.Н., 2025

представить в динамике дисциплинарное развитие той или иной науки, выделить стадии изменения такой структуры.

При подготовке настоящего текста я опирался на свои предыдущие исследования по истории Института философии РАН [4]. Привлекал я также некоторые опубликованные воспоминания сотрудников. Важную роль в установлении фактической стороны дела сыграли археографические обзоры фонда Института философии РАН в Архиве РАН, выполненные архивистами Г.З. Бахчиевым, И.А. Демидовым, Л.И. Корецким, Н.Н. Родновой.

В 1921 г. в рамках вновь созданной Ассоциации научно-исследовательских институтов при Московском университете был образован Институт научной философии. В 1924 г. Ассоциация была преобразована в самостоятельную Российскую ассоциацию научно-исследовательских институтов общественных наук. В 1928–1929 гг. Институт научной философии РА-НИОН был объединен вместе с Философской секцией Коммунистической академии при ЦИК СССР в Институт философии Коммунистической академии. В 1936 г. Институты философии были переданы в состав Академии наук СССР. С 1991 г. с преобразованием АН СССР в Российскую академию наук функционирует Институт философии РАН.

Структура Института философии во все эпохи его истории в целом определялась пониманием научно-исследовательских задач, которое имелось у дирекции Института. Сверхзадачей первого директора ИНФ Г.Г. Шпета было создать в России философию как строгую науку в духе феноменологической философии в пику традиционному для России смешению философии с богословием и с литературной критикой. Поэтому Институт и получил название Института научной философии (наименования прочих институтов Ассоциации не содержали такого уточняющего признака).

При создании ИНФ в 1921 г. были созданы секции логики и теории познания (это одна секция), методологии наук (наук – во множественном числе), систематической философии (куда вошли марксисты), истории философии.

Разделение на секции тогда не обеспечило слаженной работы Института. Понятия «заведующий секцией» первые годы не существовало. По исходному замыслу организации работы в секциях задавали тон действительные члены, но это не могло обеспечить работы секции как единого коллектива над решением общесекционных и тем более общеинститутских задач. Функция действительных членов состояла в том, чтобы выступать с докладами, после которых проводилось обсуждение. Помимо тематического разнобоя, сказывалось и то, что часть действительных членов не состояла в штате Института. Сам Г.Г. Шпет декларировал общеинститутские задачи (вроде создания словаря философских терминов или научной истории русской философии), но решал их сам в качестве исследователя, а не организовывал на это сотрудников, распределяя между ними работу. По моему мнению, стиль директорства Г.Г. Шпета носил попустительский характер и в целом был неудачен, не отвечал задачам становления новой институции и обеспечения коллективной слаженности в работе сотрудников, работающих в

одном структурном подразделении. Помимо этого, между сотрудниками разных секций происходило «перетягивание каната» в отношении того, кому выделяют больше учебных часов (надо учитывать, что сотрудники ИНФ как структуры Университета вели учебные курсы). При этом те, кто ранее уже работал в Московском университете, применяли для распределения часов в свою пользу такие «демократические» приемы, как коллективные заявления студентов. Так поступил С.Л. Франк, когда боролся за учебные часы с Л.И. Аксельрод и Я.А. Берманом.

В 1923 г. была проведена реорганизация ИНФ. Ее провел и. о. директора Я.А. Берман уже под свой проект научной философии, не феноменологический, а махистский (то, что мы бы сейчас назвали эпистемологическим и социальным конструктивизмом). Были созданы четыре секции: научной методологии (при Я.А. Бермане это была ведущая секция, где в богдановском духе разрабатывалась научная методология), истории философии, диалектического материализма, в качестве четвертой добавилась психологическая секция. Секции в случае необходимости подразделялись на подсекции: например, несколько подсекций было в психологической секции.

В 1924 г. директором ИНФ стал А.М. Деборин. Он выдвинул третий проект создания научной философии с опорой на марксизм как научное учение. А.М. Деборин поставил задачу создания всеобъемлющей марксистской философии как науки, включавшей дисциплины по всем отраслям философского знания. Ведущей стала секция диалектического материализма. Происходили изменения в структуре Института. В 1924 г. психологическая секция была выделена в самостоятельный Психологический институт. В 1926 г. по инициативе Л.И. Аксельрод была создана секция современной философии (т. е. современной западной философии).

В это время ИНФ входил в систему РАНИОН и потому имел вузовское подчинение. А.М. Деборин считал, что это мешает целиком сосредоточиться на исследовательской работе и решать масштабные задачи. Он решил создать структуру на академической площадке – в Комакадемии.

Здесь надо пояснить, что понятие секции имеет двоякий смысл: секция как подразделение Института и секция как самостоятельная организация в рамках Комакадемии (если сотрудников в ней не хватает до статуса Института). В Комакадемии существовала самостоятельная Секция научной методологии, внутри которой имелась даже группа научной философии. И вот по предложению А.М. Деборина на базе этой группы была создана Философская секция Комакадемии как самостоятельная структура. В нее были включены сотрудники той группы и были набраны новые сотрудники. В качестве обоснования необходимости создания такой Философской секции в Комакадемии А.М. Деборин выдвинул идею создать философский словарь. В секции были образованы подсекции диалектического материализма, исторического материализма, философии естествознания.

Так появились две структуры с одним и тем же директором и почти совпадающим составом подразделений. Тогда А.М. Деборин внес

предложение объединить их на базе Комакадемии в новый Институт философии. Фактически он провел своего рода изящную организационную двухходовку, в результате которой повысился научно-общественный статус философии как науки в стране. В качестве обоснования создания такого Института А.М. Деборин выдвинул проект философской энциклопедии. А.М. Деборин изначально исходил из того, что Институт будет работать как единый коллектив над общеинститутским проектом, а структурные подразделения будут соответствовать томам энциклопедии. Сила А.М. Деборина как руководителя состояла в том, что он распределял людей по подразделениям, ставил им частные задачи и этим их объединял в рамках структурированного целого. Не случайно и появление тогда же такого понятия, как философская школа А.М. Деборина.

В 1928–1929 гг. был создан Институт философии Комакадемии, где было пять секций: диалектического материализма, исторического материализма, истории философии, современной философии, диалектики естествознания (такое название связано с тем, что еще не устоялось наименование этой философской дисциплины, а совсем недавно была издана рукопись Энгельса «Диалектика природы», поэтому секцию так и называли). Дирекция была сформирована из директора, ученого секретаря и заведующих секциями (за одним исключением: секцией диалектики естествознания заведовал М.Л. Левин, занимавшийся философией биологии, а в дирекцию от секции входил Б.М. Гессен, занимавшийся философией физики).

В 1930 г. было создано несколько подсекций. Тогда же в состав Института был включен Ленинградский институт марксизма, по существу, в статусе Ленинградского отделения Института философии (закрыто в 1936 г.: почти все сотрудники были расстреляны).

Реорганизация Института после Постановления ЦК от 25 января 1931 г. о «меньшевистствующем идеализме» не могла не затронуть институтскую структуру, во-первых, потому, что все сотрудники, кроме двух человек, были выведены за штат и в итоге уволены. Вторым обстоятельством были начавшиеся в это время реформы наркома просвещения РСФСР А.С. Бубнова, целью которых было объявлено приближение науки и образования к задачам социалистического строительства. Университеты разукрупнялись, создавались специализированные институты: так возник МИФЛИ; в вузах отменялись общие курсы. Вводился бригадный метод обучения, когда один человек сдавал зачет, а выставляли его всей группе.

В Институте философии Дирекция во главе с первым заместителем директора М.Б. Митиным провозгласила аналогичный лозунг: преодолеть отрыв теории от практики, который якобы был допущен прежним руководством. В свете этого постоянная структура не могла быть сохранена в принципе, тем более что задача создания философской энциклопедии была отменена. Вместо секторов вводились бригады во главе с бригадирами – как временные образования, нацеленные на изучение какого-либо вопроса, заостренного на политическую целесообразность. В Институте работали,

например, такие бригады: бригада по изучению социалистических форм труда, бригада по критике идеологии социал-фашизма (т. е. социал-демократии – в тогдашней лексике) и др.

Из элементов постоянной структуры какое-то время сохранялась секция исторического материализма как наиболее политически актуальная. Также в состав Института была включена антирелигиозная секция, ранее существовавшая как самостоятельная Секция в рамках Комкадемии. А.М. Деборин был против включения этой секции в состав Института, т. к. считал, что это помешает решению чисто научных задач. Теперь же, напротив, необходимо было хоть чем-то заполнить опустевший Институт. В связи с включением антирелигиозной секции впервые в структуре Института появилось подразделение, занимавшееся исламом. Антирелигиозная секция работала по конфессиональному принципу, и в ее составе существовала бригада по изучению ислама во главе с Марком Кобецким.

К 1933 г. стало ясно, что бригадный метод не работает ни в образовании, ни в науке. В Институте была восстановлена секционная структура: секции диалектического материализма, исторического материализма, антирелигиозная, философии естествознания (ею заведовал А.А. Максимов), истории философии (сверхштатно был приглашен заведовать ранее возглавлявший ее И.К. Луппол, который запустил известный проект «серой лошади» – многотомной «Истории философии»). В 1935 г. после расформирования ИКП литературы и языка в Институте была образована секция литературы (в основном она занималась эстетической проблематикой, здесь работали Г.О. Лукач, М.А. Лифшиц).

В 1936 г. произошло включение Комкадемии в состав АН СССР. В Институте философии АН СССР были образованы пять секций: диалектического материализма, исторического материализма, истории религии и атеизма, истории философии, философии естествознания. Последняя секция через год исчезла по неясным пока причинам, и осталось четыре секции. В 1940 г. секции были переименованы в сектора. В 1942 г. был ликвидирован сектор истории религии и атеизма. В том же году был образован вновь под руководством А.А. Максимова сектор истории естествознания (под проект создания «Очерков по истории естествознания в России», который в итоге не был реализован). В 1945 г. на его базе был создан сектор философии естествознания во главе с С.И. Вавиловым, а затем Б.М. Кедровым. В 1944 г. был создан сектор психологии во главе с С.Л. Рубинштейном. В 1945 г. в структуре Института появилась такая форма, как группа. Была создана группа по истории общественных учений во главе с М.П. Баскиным (это то, что мы сейчас называем историей политической философии) и группа эстетики во главе с В.С. Кеменовым, впоследствии академиком Академии художеств. В январе 1946 г. была создана группа логики во главе с П.С. Поповым.

В мае 1946 г. произошло усложнение структуры Института. В каждом из пяти секторов было выделено по четыре группы: 1) в секторе диалектического материализма группы а) логики, б) диалектики, в) теории познания,

г) математической логики; 2) в секторе исторического материализма группы а) производительных сил и производственных отношений, б) государства, в) идеологических надстроек, г) социологии; 3) в секторе истории философии группы а) истории западноевропейской философии, б) истории русской философии, в) истории марксистской философии, г) современной буржуазной философии; 4) в секторе философии естествознания группы а) философии физики, б) философии химии, в) философии биологии, г) общих проблем; 5) в секторе психологии группы а) общей психологии, б) психофизиологии, в) эволюционной психологии, г) исторической психологии.

В декабре 1947 г. секторно-группная структура была ликвидирована и перешли к резкому увеличению количества секторов. Одной из причин стали решения Всесоюзной дискуссии по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии» относительно необходимости изучения истории русской философии и истории марксистско-ленинской философии. Были образованы сектора диалектического материализма, исторического материализма, истории зарубежной философии, истории марксистско-ленинской философии, истории русской философии и философии народов СССР, современной зарубежной философии, философии естествознания, психологии, логики, эстетики.

В 1951 г. секторская структура была оптимизирована до четырех секторов: диалектического материализма (куда также вошел на правах группы сектор логики), исторического материализма (куда вошел на правах группы сектор эстетики), истории философии (куда вошли все историко-философские сектора), философии естествознания (куда также вошел сектор психологии, в связи с чем были образованы секции – так были в этом конкретном случае названы группы – физики и химии, биологии, психологии). Кроме того, в Институте был создан реферативный сектор, который в дальнейшем назывался сектором научной информации.

В последующие годы происходило, как правило, увеличение количества секторов путем их выделения из имеющихся или создания новых. В 1953 г. вновь появился сектор критики современной буржуазной философии и социологии. При Хрущеве была резко активизирована атеистическая пропаганда. В связи с этим в 1955 г. был воссоздан сектор атеизма. Потом в 1957 г. его статус был снижен до группы, но в 1959 г. опять повышен до сектора. В 1955 г. также были снова созданы сектор эстетики и сектор психологии, существовавший в составе Института до 1971 г., пока он не был выделен в Институт психологии АН СССР. В 1956 г. сектор философии естествознания был переименован в сектор философских вопросов естествознания (что было связано с сомнениями в идеологической правомерности предыдущей формулировки названия). Также в 1956 г., судя по сохранившимся документам (а не в 1958 г., как считают ныне в секторе восточных философий Института философии РАН), в секторе истории философии была сформирована группа по истории философии стран Востока. В 1958 г. в этом секторе была создана группа по истории философии стран Запада и

был выделен в качестве самостоятельного сектора истории философии народов СССР. Также в 1958 г. был сформирован специальный сектор по подготовке «коричневой» многотомной «Истории философии».

В 1959 г. в секторе диалектического материализма вновь была выделена группа теории познания. В 1963 г. была создана самостоятельная проблемная группа по теории материалистической диалектики под руководством Б.М. Кедрова, которая выпускала серию сборников под общим названием «Диалектика – теория познания». В 1969 г. был создан сектор теории отражения и современного научного познания.

В 1959 г. в составе сектора исторического материализма было образовано несколько групп: группа по изучению закономерностей развития коммунистического общества (зародыши последующих структур по научному коммунизму), группа по вопросам теории социалистического государства (но исследования по философии права не получили развития), группа этики, группа социологии, переименованная вскоре в группу социологических исследований.

В марте 1959 г. в Институте прошло научное совещание по вопросам марксистско-ленинской этики, а в мае 1960 г. состоялся Республиканский семинар преподавателей вузов по курсу марксистско-ленинской этики, после чего в октябре 1960 г. в составе Института был образован сектор этики.

В 1960 г. на основе соответствующей группы был сформирован сектор философии и социологии стран Востока. В том же году на основе группы социологических исследований был создан сектор исследования новых форм труда и быта.

В 1961 г. группа логики была преобразована снова в сектор логики.

В 1961 г. был создан сектор социалистической культуры, через некоторое время был создан сектор проблем мировой культуры, а затем в 1965 г. оба они были объединены в сектор философских проблем культуры.

В 1964 г. по решению директивных органов в структуре Академии общественных наук при ЦК КПСС был создан Институт научного атеизма, в котором были сосредоточены специалисты-религиоведы, ранее работавшие в различных учреждениях. В связи с этим в Институте философии прекратил свое существование сектор научного атеизма, а его сотрудники перешли в Институт научного атеизма.

С середины 1960-х гг. начался новый этап развития структуры Института. В его структуре появились отделы. Но вопросы о том, когда и какие отделы были созданы, какие сектора они включали, существовали ли сектора, не входящие в отделы, пока не вполне ясны. Что-то можно сказать только предварительно.

В 1966 г. сектор исследования новых форм труда и быта был преобразован в отдел конкретных социологических исследований, который в 1968 г. был выделен в Институт конкретных социальных исследований АН СССР.

В середине 1960-х гг. были конституированы в сектора входившие в состав сектора философских вопросов естествознания секции 1) философии физики, 2) философии биологии и 3) общих вопросов естествознания, а сам сектор был преобразован в отдел философских вопросов естествознания. В этом отделе также был создан сектор философских вопросов кибернетики, существовавший до 1980 г. В 1980 г. сектор общих вопросов естествознания был переименован в сектор философских исследований комплексных проблем современной науки. Возможно, это связано с тем, что в том же 1980 г. Научный совет по философским вопросам современного естествознания при Президиуме АН СССР был переименован в Научный совет по философским и социальным проблемам науки и техники.

В 1965 г. в Институте был создан сектор научного коммунизма, который в 1972 г. трансформировался в отдел научного коммунизма. Пока нельзя точно сказать, какие сектора входили в его состав. Среди них был созданный в 1968 г. сектор проблем национальных отношений и социалистического интернационализма. Существовали также сектор социально-политических проблем развития мировой социалистической системы и сектор критики идеологии антикоммунизма.

В 1965 г. было завершено издание «коричневой» «Истории философии», после чего сектор, который ее готовил, получил название сектора проблем ленинского этапа марксистской философии, который в 1968 г. был переименован в сектор современной марксистско-ленинской философии в зарубежных странах, где были сосредоточены знавшие иностранные языки специалисты по марксистской философии в социалистических и капиталистических странах. Примерно в этот период был создан также сектор истории марксистско-ленинской философии.

После создания самостоятельных секторов по истории философии народов СССР, современной буржуазной философии, марксистско-ленинской философии, философии стран Востока историко-философский сектор включал только специалистов по истории западной философии. В связи с этим в 1968 г. он был переименован в сектор истории философии стран Западной Европы и Америки (зав. М.А. Дынник). Существовал ли тогда отдел истории философии, объединявший историко-философские сектора, пока не ясно.

В 1972 г. был образован отдел истории марксистско-ленинской философии, который состоял из трех секторов: сектора истории марксистско-ленинской философии, сектора современной марксистской мысли социалистических стран, сектора современной марксистской мысли капиталистических стран.

Существовал отдел исторического материализма во главе с В.Ж. Келле, но с входившими в него секторами ясности нет. Вероятно, он включал сектор исторического материализма, сектор философских проблем личности. В 1975 г. отдел был расформирован в результате претензий идеологического характера, а его заведующий В.Ж. Келле вынужден был уйти из Института [5; 6]. Спустя некоторое время соответствующий

тематический отдел был создан заново под названием отдела актуальных проблем исторического материализма.

В середине 1970-х гг. сектор диалектического материализма (к которому также предъявлялись претензии, в частности, в связи с эмиграцией Б.С. Дынина), был переименован в сектор теории познания и вошел в состав отдела диалектического материализма, где были также сектор общих проблем диалектического материализма, сектор логики, сектор диалектической логики. Сектор диалектической логики во главе с А.П. Шептулиным просуществовал около десяти лет. В отношении мероприятий, проводившихся этим сектором, полезным подспорьем могут служить номера журнала «Информационные материалы Философского общества СССР», где время от времени публиковались соответствующие обзоры.

В 1969 г., спустя сорок лет, в структуре Института вновь появились ленинградские сектора. Это были три сектора: сектор философских и социологических проблем коммунистического воспитания, сектор методологии научного познания, сектор методологических проблем истории общественной мысли. Основой для них послужили исследовательские группы, существовавшие при Ленинградской кафедре философии АН СССР. Как долго они пробыли в составе Института, сейчас сказать сложно.

После создания в 1971 г. Философского общества СССР было принято решение, что его аппарат, который был определен в 7 человек, находится на ставках Академии наук и обеспечивается ею. В связи с этим в штате Института до 1986 г. существовала группа Философского общества СССР.

Ряд организационных изменений произошел в начале 1980-х гг. В 1980 г. сектор философии и социологии стран Востока был преобразован в сектор актуальных проблем современной философии стран Азии и Африки. В 1981 г. был создан сектор философских проблем политики. В 1982 г. сектор истории философии народов СССР преобразован в сектор истории философии и атеизма в СССР во главе с А.Д. Суховым [5, с. 232]. По свидетельству некоторых современников, инициатива в этом организационном изменении принадлежала зам. директора Института В.В. Мшвениерадзе. В 1984 г. был создан сектор контрпропаганды.

В 1982 г. в Институт был переведен аппарат Научного совета по философским и социальным проблемам науки и техники при Президиуме АН СССР (председатель И.Т. Фролов), в связи с чем была образована лаборатория координации исследований по философским и социальным проблемам науки и техники. В Институте также работали группы по научно-организационному обеспечению других академических Научных советов: по истории общественной мысли (председатель М.Т. Иовчук), по проблемам современных зарубежных идеологических течений (председатель М.Б. Митин), по диалектике развития социализма на современном этапе (председатель Ц.А. Степанян).

В 1984 г. была проведена частичная реорганизация института. Были заново сформированы четыре отдела: 1) отдел диалектического

материализма, включавший пять секторов: а) сектор материалистической диалектики, б) сектор общих проблем диалектического материализма, в) сектор теории познания, г) сектор диалектической логики, д) сектор логики; 2) отдел философских проблем общественного сознания, включавший четыре сектора: а) общих проблем общественного сознания, б) философских проблем культуры, в) сектор эстетики, г) сектор этики; 3) отдел истории философии, включавший четыре сектора: а) сектор истории философии стран Западной Европы и Америки, б) сектор истории философии и атеизма в СССР, в) сектор критики современной буржуазной философии, г) сектор актуальных проблем современной философии стран Азии и Африки; 4) отдел истории марксистско-ленинской философии, включавший два сектора: а) сектор истории марксистско-ленинской философии, б) сектор современной марксистской философии за рубежом. Наряду с этими отделами продолжали существовать отдел актуальных проблем исторического материализма и отдел научного коммунизма.

С 1985 г. в Институте происходили незначительные структурные изменения. В 1985 г. были объединены сектор критики идеологии антикоммунизма и сектор контрпропаганды. В 1986 г. был образован сектор философских проблем человека (зав. Л.П. Буюева), что было оформлено как воссоздание ранее существовавшего сектора философских проблем личности. В 1986 г. организован сектор критики современных буржуазных и реформистских теорий общественного развития. Создание сектора было связано с совместными проектами с Институтами философии социалистических стран, в которых участвовали директора Г.Л. Смирнов и Н.И. Лапин. По завершении этих проектов в 1987 г. сектор был ликвидирован. В 1987 г. был разделен сектор логики на сектор логики научного познания и сектор неклассической логики.

1987 г. был годом поисков и дискуссий, организуемых в Институте директором Н.И. Лапиным. В организационном плане этому соответствовало образование новых групп. В их числе группа по социальной философии марксизма и революционных изменений XX века, группа по разработке философских и социально-политических проблем преодоления бюрократизма в социалистическом обществе, группа философских проблем аграрного производства (инициатива в создании последней принадлежала академику ВАСХНИЛ Т.С. Мальцеву). В 1988 г. этот процесс продолжился. Были образованы следующие группы: группа актуальных философских проблем воспитания и образования, группа «Сознание в социокультурном измерении», группа социально-этических проблем науки, группа философии техники. Последняя вскоре получила статус сектора.

Некоторые структурные изменения были связаны с более общими процессами. В 1988 г. вместе с новым директором В.С. Степиным в Институт из ИИЕТа перешла большая группа сотрудников, в связи с чем в отделе философских вопросов естествознания был создан сектор закономерностей исторического развития науки, а сам отдел был переименован в отдел

философии естествознания и техники. В 1989 г. в связи с созданием Всесоюзного межведомственного центра наук о человеке в Институте была создана группа по обеспечению научно-организационной работы этого центра.

Во второй половине 1980-х гг. важнейшей формой финансирования науки стали комплексные научно-исследовательские программы, имевшие межведомственный и общеакадемический статус. В частности, финансирование многих работ шло в рамках комплексной программы «Человек – наука – общество: комплексные исследования». В марте 1989 г. в связи с необходимостью приведения структуры Института в соответствие с тематикой разрабатываемых им комплексных исследовательских программ прежняя структура Института стала считаться утратившей силу, и была утверждена новая структура Института, включавшая семь отделов: 1) отдел диалектики, логики и теории познания в составе а) сектора теории диалектики, б) сектора теории познания, в) сектора общей методологии науки, г) сектора философских проблем мышления и творчества, д) сектора логики научного познания, е) сектора неклассических логик; 2) отдел философии науки и техники в составе а) сектора закономерностей исторического развития науки, б) сектора социально-этических проблем науки, в) сектора философии физики, г) сектора философии биологии, д) сектора философии техники; 3) отдел социальной философии в составе а) сектора исторического материализма, б) сектора философских и методологических проблем общественных наук, в) сектора философских проблем политики; 4) отдел философской антропологии, этики и эстетики в составе а) сектора философских проблем человека, б) сектора этики, в) сектора эстетики, г) сектора философских исследований духовной деятельности, д) сектора философии культуры; 5) отдел философских проблем развития социализма в составе а) сектора теории современного социализма, б) сектора теории интернационализма и национальных отношений, в) сектора идеологических проблем развития социализма; 6) отдел истории философии в составе а) сектора истории западной философии, б) сектора истории русской философии, в) сектора философии зарубежного Востока, г) сектора современной западной философии; 7) отдел истории марксистско-ленинской философии в составе а) сектора истории марксистско-ленинской философии, б) сектора современной марксистской философии за рубежом.

В 1990 г. отдел истории марксистско-ленинской философии и отдел философских проблем развития социализма были объединены в один отдел, в котором были оставлены три сектора: сектор марксистской философии в XIX – начале XX века, сектор марксистской философской мысли XX столетия, сектор концепций социализма и современной цивилизации. В 1991 г. отдел был ликвидирован.

С 1990 г. умножение структуры Института велось в форме лабораторий. Эта организационная форма, более гибкая, чем сектор, отражала переходный характер понимания предмета исследований коллектива Института. Были созданы следующие лаборатории: лаборатория постклассических

исследований в философии (литература, искусство, политика), лаборатория социально-культурного прогнозирования, лаборатория философских проблем этнологии, лаборатория философской классики и современности (занимавшаяся вопросами издания философской классики). При дирекции была создана группа по подготовке нового издания «Философской энциклопедии».

В 1992 г. утверждена новая структура Института, отличавшаяся значительной сложностью и запутанностью. Она была построена по следующему принципу: отдел – лаборатории, центры и группы. В Институте вводилось три отдела.

Отдел эпистемологии, логики, философии науки и техники включал одиннадцать лабораторий, причем семь входили непосредственно в отдел: лаборатория исторических типов научного знания, лаборатория аксиологии познания и этики науки, лаборатория философии диалога, лаборатория философии самоорганизации и постклассической науки, лаборатория философии физики, лаборатория философии биологии, лаборатория философии техники. В отдел входили еще два центра. Центр эпистемологических исследований включал в себя лабораторию эволюционной эпистемологии, лабораторию теории познания, группу философии самосознания. Центр логических исследований включал в себя одну лабораторию логики.

Отдел социальной философии и философской антропологии имел наиболее сложную структуру. Непосредственно в отдел входили шесть лабораторий и пять групп. Это следующие лаборатории: лаборатория философских проблем человека, лаборатория постнеклассических исследований в философии (литература, искусство, политика), лаборатория эстетики, лаборатория философии культуры, лаборатория философской классики и современности, лаборатория гуманитарных проблем аграрного производства. Это следующие группы: группа неклассической эстетики, группа исследования общественной мысли о судьбах России (вторая половина XIX – XX вв.), группа исследования социально-политической мысли современной России (конфликты и социальное согласие в России), группа научно-практических проблем культурного развития, группа «Центр российско-американского консорциума гуманитарного образования». Кроме этих лабораторий и групп, в состав отдела социальной философии и философской антропологии входили еще четыре центра. Центр социально-философских проблем включал в себя лабораторию философии истории, лабораторию методологии социального познания, группу философских проблем социальной реформации. Центр политической философии включал в себя лабораторию философских проблем политики и лабораторию сравнительного анализа политической философии. Центр философских проблем российского реформаторства включал в себя лабораторию философских проблем этнологии и лабораторию философских проблем социального прогнозирования. Центр этических исследований включал в себя лабораторию этики, группу философского анализа актуальных социокультурных проблем.

Отдел истории философии включал в себя три центра: центр восточной философии в составе лаборатории истории восточной философии и группы по изучению китайских духовных традиций; центр русской философии в составе лаборатории истории русской философии и группы по изданию Полного собрания сочинений Вл.С. Соловьева; центр классической и современной западной философии в составе лаборатории истории западной философии и лаборатории современной западной философии.

В 1994 г. в отделе социальной философии и философской антропологии был создан еще один центр: центр философии религии. В него вошли две имевшиеся лаборатории: лаборатория философской классики и современности и лаборатория философии культуры, переименованная в лабораторию философии культуры и религии.

В сентябре 1994 г. была проведена реорганизация существующей структуры с целью оптимизировать управление подразделениями Института путем распределения почти всех лабораторий по центрам в рамках отделов.

В отделе эпистемологии, логики, философии науки и техники сформировали четыре центра. Центр эпистемологических исследований включал в себя лабораторию теории познания, лабораторию эволюционной эпистемологии, группу философии самосознания. Центр философии науки включал в себя лабораторию философии физики, лабораторию философии биологии и экологии, лабораторию исторических типов рациональности. Центр логических исследований включал в себя лабораторию логики и группу методологии науки. Центр философии междисциплинарных исследований включал в себя лабораторию философии самоорганизации и постнеклассической науки, лабораторию аксиологии познания и этики науки, группу философии диалога. Лаборатория философии техники и группа по теории истины имели отдельское подчинение.

В отделе социальной философии и философской антропологии сформировали шесть центров. Центр социально-философских исследований включал в себя лабораторию философии истории, лабораторию методологии социального познания, лабораторию философии хозяйства. Центр философии политики включал в себя лабораторию сравнительной политологии и лабораторию философских проблем политики. Центр философских проблем российского реформаторства включал в себя лабораторию философских проблем этнологии и лабораторию междисциплинарных исследований общественного сознания. Центр этических исследований включал в себя лабораторию этики и лабораторию философских проблем человека. Центр философии культуры и философии религии включал в себя лабораторию философии культуры и философии религии и лабораторию по изданию философской классики. Центр изучения динамики социальных ценностей включал в себя только группу философских проблем социальных реформаций. Непосредственно отделу были подчинены лаборатория

эстетики, лаборатория постклассических исследований в философии (литература, искусство, политика), группа неклассической эстетики.

В отделе истории философии сформировали три центра. Центр истории восточной философии включал в себя только лабораторию философии зарубежного Востока. Центр истории русской философии включал в себя только лабораторию истории русской философии. Центр истории западной философии включал в себя лабораторию истории западной философии и лабораторию современной западной философии. Группа по изданию Полного собрания сочинений Вл.С. Соловьева получила отдельское подчинение.

Непосредственно при Дирекции создавались группа по комплексным проблемам национальной политики и группа по организации связи с философской общественностью.

В 1996 г. некоторые группы были расформированы: группа теории диалога, группа теории истины.

В 1998 г. была утверждена новая, более устойчивая структура Института, состоявшая из пяти отделов, включавших в себя сектора, группы и центры. Понятие «лаборатория» больше не использовалось в названиях структурных подразделений.

В состав отдела эпистемологии и логики входили сектор теории познания, сектор логики, сектор эволюционной эпистемологии и группа философии самосознания. В состав отдела философии науки и техники входили сектор философских проблем истории науки, сектор философских проблем междисциплинарных исследований, сектор философии естествознания, группа философии техники, центр методологии и этики науки, центр био- и экофилософии. В состав отдела социальной и политической философии входили сектор социальной философии, сектор философских проблем политики, сектор истории политической философии, сектор философии российской истории, сектор философии хозяйства, центр изучения социокультурных изменений, центр методологии социального познания. В состав отдела аксиологии и философской антропологии входили сектор этики, сектор философии религии, сектор эстетики, сектор аналитической антропологии, сектор истории антропологических учений, группа философских проблем человека, центр междисциплинарных исследований общественного сознания. В состав отдела историко-философских исследований входили сектор истории западной философии, сектор современной западной философии, сектор истории русской философии и сектор восточных философий (название которого было изменено в рамках этой реорганизации). При дирекции сохранялись группа по комплексным проблемам национальной политики и группа по организации связи с философской общественностью.

В 2000–2013 гг. сохранялась отдельская структура сначала из пяти отделов; в 2006 г. был сформирован еще один отдел, образованный на базе секторов Института человека РАН, присоединенного к Институту философии РАН путем реорганизации Института философии. В каждом из отделов

было несколько секторов, а также центров. В этот период структура Института приобрела большую собранность за счет сохранения подразделений с четко определенной предметной областью и количеством сотрудников, достаточным для проведения систематических исследований. Сектор стал преимущественной структурной единицей.

В состав отдела эпистемологии и логики входили сектор теории познания, сектор социальной эпистемологии, сектор эволюционной эпистемологии, сектор логики. В состав отдела философии науки и техники входили сектор философских проблем истории науки, сектор междисциплинарных проблем научно-технического развития, сектор философии естествознания, центр методологии и этики науки, центр био- и экофилософии. В состав отдела социальной и политической философии входили сектор социальной философии, сектор философии российской истории, сектор истории политической философии, сектор философских проблем политики, сектор философии хозяйства. В состав отдела аксиологии и философской антропологии входили сектор этики, сектор философии религии, сектор эстетики, сектор аналитической антропологии, сектор истории антропологических учений, центр философских исследований идеологии, центр изучения социокультурных изменений. В состав отдела историко-философских исследований входили сектор истории западной философии, сектор восточных философий, сектор истории русской философии, сектор современной западной философии, сектор философии исламского мира (с 2008 г.). В состав отдела комплексных проблем изучения человека входили сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики и сектор методологии междисциплинарных исследований человека.

В 2013 г. в связи с реформой РАН произошел отказ от отдельной системы организации структуры Института. Его структура приняла следующую форму из двадцати шести секторов и одного центра: 1) сектор теории познания, 2) сектор логики, 3) сектор социальной эпистемологии, 4) сектор философских проблем творчества, 5) сектор античной и средневековой философии и науки, 6) сектор междисциплинарных проблем научно-технического развития, 7) сектор философских проблем социальных и гуманитарных наук, 8) сектор философии естественных наук (создан в 2019 г. на базе двух секторов: сектора философских проблем естествознания и сектора био- и экофилософии), 9) сектор социальной философии, 10) сектор философских проблем политики, 11) сектор истории политической философии, 12) сектор философии российской истории, 13) сектор философии культуры, 14) сектор этики, 15) сектор эстетики, 16) сектор философии религии, 17) сектор истории антропологических учений, 18) сектор философских исследований идеологических процессов, 19) сектор гуманитарных экспертиз и биоэтики, 20) сектор методологии междисциплинарных исследований человека, 21) сектор аналитической антропологии, 22) сектор истории западной философии, 23) сектор современной западной философии, 24) сектор восточных философий, 25) сектор философии исламского мира, 26) сектор истории русской философии, 27) центр изучения социокультурных изменений.

Кроме того, в Институте сложились семь исследовательских групп: группа «Онтология», группа философских проблем глобализации, группа виртуалистики, группа «Постнеклассическая эстетика», группа истории философии советского и постсоветского периода, группа по изучению творческого наследия академика И.Т. Фролова и группа «Центр античной и средневековой философии и науки».

В 2024 г. в связи с учетом замечания комиссии Минобрнауки по проверке Института о необходимости приведения структуры Института в соответствие с тематикой госзадания структура Института была изменена. Были снова созданы отделы, а сектора распределены между ними: 1) отдел онтологии, теории познания и логики; сектора: теории познания, логики, социальной эпистемологии, философских проблем творчества, методологии междисциплинарных исследований человека; 2) отдел философии науки и техники; сектора: философии естественных наук, философских проблем социальных и гуманитарных наук, междисциплинарных проблем научно-технического развития, гуманитарных экспертиз и биоэтики; 3) отдел социальной и политической философии; сектора: социальной философии, философских проблем политики, истории политической философии, философии российской истории, философии культуры и центр изучения социокультурных изменений; 4) отдел философской антропологии; сектора: этики, эстетики, философии религии, истории антропологических учений, аналитической антропологии; 5) отдел истории философии; сектора: истории русской философии, античной и средневековой философии и науки, истории западной философии, современной западной философии, восточных философий, философии исламского мира.

Сопоставление эволюции организационной структуры Института философии с трансформацией дисциплинарной структуры философии как науки в ходе ее развития в России в XX–XXI вв. представляет собой самостоятельную научную задачу, решать которую мы не имели в виду в настоящей статье. Наша статья может рассматриваться как собрание необходимого фактического материала для последующих науковедческих умозаключений и выводов.

Список литературы

1. Ибрагимова З.З., Иванов Ю.Н., Щелкунов М.Д. Философия в Татарстане: советский и постсоветский периоды. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2012. 72 с.
2. Институт научной философии. Начало / отв. ред.-сост. А.В. Черняев, Т.Г. Щедрин. М.: ИФ РАН; Политическая энциклопедия, 2021. 565 с.
3. Корсаков С.Н. Кафедра философии Тверского государственного университета: история в биографиях. Тверь: Научная книга, 2005. 191 с.
4. Корсаков С.Н. Становление Института философии и судьбы философов при сталинском режиме // Наш философский дом: К 80-летию Института философии РАН. М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 95–195.

5. Актуальные проблемы марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях. М.: Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, 1975. 333 с.
6. Проблема общественно-экономической формации в свете марксистско-ленинского учения. М.: Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, 1976. 266 с.

EVOLUTION OF THE STRUCTURE OF THE INSTITUTE OF PHILOSOPHY OF THE RUSSIAN FEDERATION OVER A HUNDRED YEARS

S.N. Korsakov

Institute of Philosophy of PAS, Moscow

The article attempts to give a brief outline of the evolution of the structure of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences over a hundred years. In doing so, the author starts from the starting point – 1921, when the Institute of Scientific Philosophy was formed within the framework of the Association of Research Institutes at Moscow University. Over the next hundred years, the Institute of Philosophy changed its administrative subordination several times, invariably remaining the leading philosophical institution of the country. The organizational structure of the Institute, the composition of its sections, departments, sectors and laboratories in their dynamics reflects the development of the disciplinary structure of philosophy as a science in Russia. In this sense, studying the structure of such an institution seems very instructive.

Keywords: *Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow University, Russian Association of Research Institutes of Social Sciences, Communist Academy, USSR Academy of Sciences, Russian Academy of Sciences, philosophy.*

Об авторе:

КОРСАКОВ Сергей Николаевич – д-р филос. н., доцент, ведущий научный сотрудник, сектор истории русской философии, ФГБУН «Институт философии Российской академии наук», г. Москва. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Author information:

KORSAKOV Sergey Nikolaevich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Leading Researcher, Department of the History of Russian Philosophy of the Institute of Philosophy of PAS, Moscow. E-mail: snkorsakov@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 19.05.2025

ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 1(091):177

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.164

ГУМАНИЗМ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО

Р.Н. Пархоменко

ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва

Раскрыто возникновение и развитие понятия «гуманизм» в эпоху Возрождения как новой системы ценностей, оказавшей огромное влияние на последующее развитие культуры, философии, науки и политики всего человечества. Подробно проанализированы основные принципы гуманизма, отношение представителей гуманизма к человеку, религии, свободе, этике, образованию, политике и обществу. Отдельной темой выделено взаимоотношение между гуманизмом Возрождения и наукой и искусством того времени. Также показан вклад гуманистов развитие понятия прав и свобод человека, выявлена амбивалентность понятия «гуманизм» применительно к развитию современного общества, когда развитие прав и свобод одних групп населения может входить в противоречие с правами и свободами других групп.

Ключевые слова: гуманизм, Возрождение, человек, культура, общество, ценности, свобода, права человека.

Введение

В наши дни, когда в мире происходит множество конфликтов самого разного рода, а также нарастает хаос в самооценке и самосознании людей, подпитываемый плюрализмом и релятивизмом ценностей, особенно целесообразным представляется обращение к базовым понятиям, формирующим и определяющим мировоззрение и поведение людей во всем мире.

Одним из таких понятий, лежащих в основе любого социума, и является понятие «гуманизм», представленного в разные эпохи и в разных странах [1]. В статье хотелось бы обратиться к гуманизму эпохи Возрождения, поскольку именно в это время интерес к данному понятию был, вероятно, одним из самых больших в истории человечества. Поэтому представляется особенно целесообразным исследовать гуманизм эпохи Возрождения, его особенности, а также то влияние, которое он оказывает на развитие современных гуманистических концепций.

Прослеживая историю развития человечества, можно заметить, что именно гуманизм эпохи Возрождения представляет собой одно из самых значительных достижений в истории европейской культуры, оказавшее

© Пархоменко Р.Н., 2025

огромное влияние на искусство, науку и общественную жизнь. На фоне экономических изменений и социальных потрясений XIV-XVI вв., как известно, именно гуманизм пришел на смену теоцентризму Средних веков, когда жизнь человека всецело определялась церковными догматами. В отличие от мышления Средних веков, опиравшегося на религиозные догматы, гуманизм Возрождения возвел человека в центр философских и художественных исканий, подчеркивая его свободу, разум, творчество и эмоциональную сферу.

Идеи гуманистов вдохновляли таких великих мыслителей и художников, как Данте, Петрарка, Леонардо да Винчи, Микеланджело, и, таким образом, закладывали основы для дальнейшего развития европейской цивилизации в направлении все большего интереса к человеку и его проблемам.

Происхождение гуманизма

Если обратиться к истории возникновения гуманизма, то можно отметить, что идея гуманизма возникает еще в Античности, когда философия переходит от исследования природы и космоса к изучению общества и человека [3]. Многие античные авторы писали о необходимости уважения к достоинству человека, рассматривали отношения между людьми в целях сохранения гражданского единства общества и развития полисной демократии. Помимо этого, в Античности получили развитие и вопросы этики, а также политической философии. Очень много высказываний о гуманизме можно найти, в частности, у Платона.

Однако гуманизм как целостное мировоззрение, зародился много позднее – в XIV в. в Италии, на фоне трансформаций, вызванных экономическим ростом в обществе и изменениями в сфере образования. Эпоха Возрождения для наиболее передовых стран Европы – это время зарождения капиталистических отношений, складывания национальных государств и абсолютных монархий, эпоха возвышения буржуазии в борьбе с феодальной реакцией, связанного с глубокими социальными конфликтами – Крестьянской войны в Германии, религиозных войн во Франции и Нидерландской буржуазной революции.

Философская мысль Возрождения возникает в борьбе итальянских горожан за создание и укрепление независимых городов-республик; она развивается в эпоху возвышения абсолютизма, Реформации и католической реакции в Европе. При этом важно понимать, что рассмотрение возникновения и развития тех или иных философских учений, их оценка невозможны без учета социально-политического и идеологических конфликтов эпохи.

В основе развития гуманизма было обращение к наследию античной культуры, литературы и философии, что привело в итоге к переходу от теоцентризма Средневековья к антропоцентризму Возрождения [5, с. 67]. Философию Возрождения отличает ярко выраженный **антропоцентризм**. Человек здесь является не только важнейшим объектом философского рассмотрения, но и оказывается центральным звеном всей цепи космического

бытия. Своего рода антропоцентризм был свойствен и средневековому сознанию, однако в Средние века в философии обосновывались, главным образом, вопросы обретения человеком веры в Бога и вопросы богопознания – для развития светского гуманизма в то время еще не было создано рамочных условий. Ситуация кардинально изменилась лишь с приходом эпохи Возрождения с ее интересом к античному наследию и развитием науки.

Первые гуманисты эпохи Возрождения, такие как Франческо Петрарка и Лоренцо Валла, начали исследовать классические тексты Античности, что заложило фундамент для появления новой системы образования, ориентированной на изучение гуманитарных наук – грамматики, риторики, истории и философии [6]. Это, свою очередь, стимулировало стремление к познанию человека и его потенциала, что также нашло свое отражение и в искусстве, где художники начали изображать человека с большей реалистичностью и эмоциональностью.

Следует отметить, что с конца XV в. гуманизм начинает распространяться в Германии, Франции, Англии и других европейских странах, что свидетельствовало о востребованности данного учения в развитии многих государств того времени [7].

В более широком смысле гуманизм представляет собой философский взгляд на мир, обращенный, в первую очередь, на человека, его деятельность, свободу и творческие возможности. Учение о гуманизме подчёркивает достоинство человека вне зависимости от социальных ролей и видит в человеке источник творческой энергии в отличие от теоцентризма Средних веков, где в качестве креативного начала выступал только Бог, человек же тогда понимал себя лишь как комментатор священного писания [10, с. 12]. Не случайно в Средние века не существовало авторов в современном смысле этого слова – истинным автором мироздания выступал Бог.

В целом можно отметить, что гуманизм эпохи Возрождения стал движущей силой культурного обновления общества, способствуя развитию науки, искусства и философии, и оказал колоссальное и долговременное влияние на всю европейскую цивилизацию в целом.

Основные принципы гуманизма

1. Антропоцентризм

Антропоцентризм – философская доктрина, придающая человеку центральное место в системе ценностей и миропонимания общества. Она акцентирует внимание на уникальности человеческого разума, достоинства и способности влиять на окружающий мир. Ключевыми аспектами антропоцентризма являются следующие основные положения:

- Человек как главный объект: в мире природы и общества акцент делается на значении, роли и возможностях человека.
- Разум и мораль: человеческий разум воспринимается как основной инструмент для понимания мира, принятия этических норм и решения различных проблем.

- Ценности и права: концепция антропоцентризма означает, что человек обладает неотъемлемыми правами и свободами, которые необходимо отстаивать.
- Сотрудничество с природой: антропоцентрическая позиция может приводить к оппозиции с экологическим подходом, однако многие современные философы и ученые признают важность гармоничного сосуществования человека и природы.

2. Право на свободу

Этот принцип акцентирует внимание на ценности личности и её автономии. Гуманизм утверждает, что каждый человек обладает врождённым достоинством и правом на свободный выбор, что является основой для самовыражения и самореализации [11, с. 230]. Это право на свободу включает в себя свободу мысли, слова и действий, что позволяет людям развивать свои способности, следовать своим убеждениям и принимать активное участие в жизни общества.

3. Рационализм

Еще одним важным принципом гуманизма является рационализм, поскольку он основан на доверии к человеческому разуму и логике как основным инструментам познания мира. Гуманизм утверждает, что люди способны решать проблемы, основываясь на критическом мышлении и научных методах, а не на слепой вере или традициях. Кроме того, рационализм поддерживает идеи равенства и социальной справедливости, так как предполагает, что все люди имеют равные возможности для использования разума, независимо от их происхождения.

4. Этика без религии

Другим базовым принципом гуманизма является этика без религии, потому что гуманизм основывается на человеческом опыте, разумном анализе и универсальных ценностях, а не на догмах или священных текстах. Гуманисты считают, что моральные нормы могут быть выведены из человеческой природы и социальных взаимодействий и, таким образом, не зависят от религиозных учений и авторитетов.

5. Социальная ответственность

Социальная ответственность подразумевает активное участие индивида в жизни общества, содействие справедливости и борьбу с неравенством. Гуманизм поддерживает идею о том, что люди могут и должны работать совместно для решения социальных проблем, таких как бедность, дискриминация и экологические вызовы.

6. Толерантность и уважение к разнообразию

Толерантность позволяет создавать общество, в котором различные мнения и уклады жизни могут мирно сосуществовать. Это способствует взаимопониманию и снижению конфликтов и социальной напряженности, что особенно важно в обществах, состоящих из самых разных народностей.

7. Поиск смысла жизни и счастья

Поиск смысла жизни и счастья как принцип гуманизма важен, потому что гуманизм сосредоточен на человеческом опыте и благополучии. Стремление к пониманию смысла жизни позволяет людям находить удовлетворение и адекватные и достижимые цели, которые способствуют их личному развитию. Человеческая природа такова, что мы хотим не только выжить, но и быть, по возможности, счастливыми и ощущать чувства удовлетворения и радости в нашей жизни.

8. Образование и самосовершенствование

Образование и самосовершенствование как принципы гуманизма также можно отметить, поскольку они способствуют развитию человеческого потенциала и общественному прогрессу. Гуманизм ценит разум, знания и опыт, рассматривая их как основные средства для достижения личного и коллективного благополучия.

9. Этические ценности

Этические ценности акцентируют внимание на уважении, справедливости и достоинстве каждого человека. Гуманизм стремится к созданию общества, где мораль и этика формируют отношения между людьми, вне зависимости от их национальности, вероисповедания или социального статуса. Эти ценности способствуют развитию эмпатии, взаимопонимания и сотрудничества, что направлено на улучшение качества жизни и достижение общего блага.

10. Социальная ответственность

Социальная ответственность как принцип гуманизма важна, потому что она подчеркивает взаимозависимость людей и значение коллективного благополучия – в противовес агрессивному индивидуализму, ведущему, скорее, к равнодушию и разобщению членов общества.

Влияние гуманизма на искусство и науку

Гуманизм стал основой для Ренессанса, восстановив интерес к античной культуре и сосредоточив внимание на человеке и его потенциале. Гуманисты начали изучать и переводить классические тексты, что способствовало возрождению знаний об античных философии, литературе и искусстве [4, с. 239]. В отличие от средневекового подхода гуманизм стал подчеркивать ценность и достоинство человека, его способности и индивидуальность. Гуманисты также внесли свой вклад в развитие критического мышления и научного метода, что привело к значительным открытиям в различных областях знаний.

Художники, такие как Микеланджело и Рафаэль, стали обращать внимание на человеческое тело, психику и эмоции, подчеркивая индивидуальность и красоту человека. Это проявилось в реалистичных пропорциях и выразительных лицах, начали использоваться более бытовые сюжеты и ситуации, искусство начало «приближаться» к жизни обычных людей – и все это в совокупности стало залогом появления новых стилей и жанров [2, с. 110]. Темы искусства начали обыгрывать сюжеты мифологии и истории,

обращаться непосредственно к человеческим переживаниям, а не только религиозные сюжеты, как было в средние века, что также существенно расширило художественные горизонты.

При этом в эпоху Возрождения искусство зачастую шло рука об руку с наукой, т. е. т. н. титаны Возрождения – такие, как например, Леонардо да Винчи зачастую совмещали занятия как наукой, инженерной деятельностью, так и искусством. Также гуманисты акцентировали свое внимание на изучении античных текстов и развитии критического мышления, что способствовало появлению научных открытий. Работы таких ученых, как Галилео Галилей и Николай Коперник, основывались на наблюдениях и изучении природы, что способствовало появлению *научного метода*, который был положен в основу классической науки уже следующей исторической эпохи – Нового времени [8].

Не стоит забывать и о том, что в то время получила развитие и политическая философия – здесь можно назвать такие имена как Николо Макиавелли, Томас Мор и Томазо Кампанелла, которые каждый по-своему описывали как общество, так и человеческую природу. Труды этих мыслителей во многом определили последующее развитие как социальной и политической философии и социологии, так и сферы реальной политики.

Таким образом, именно гуманизм сформировал необходимую интеллектуальную и культурную атмосферу, в которой расцвёл Ренессанс, создавший небывалые возможности для развития философии, искусства, науки, техники, политики, стимулируя их развитие и пропагандируя ценность человеческого разума и индивидуальности.

Гуманизм и общественные изменения

Идеи гуманизма изменили восприятие человека в обществе, он акцентировал внимание на индивидуальности, что способствовало росту интереса к правам и свободам граждан. Это стало основой для появления новых социальных движений, таких как *аболиционизм* (движение, целью которого является освобождение рабов и уничтожение рабства), *феминизм* и *движение за права человека*. Гуманизм подчеркнул ценность индивидуальной личности, что развивало самосознание и увеличивало степень самостоятельности людей в государстве.

Гуманисты призывали к развитию образования, считая его ключом к личностному и общественному прогрессу. Возникли новые учебные заведения, гуманизм способствовал расширению учебных программ за пределы традиционного изучения теологии, что дало возможность развивать науки и искусства. Новые программы образования включали в себя также изучение цикла гуманитарных наук, что сделало знания более доступными и способствовало развитию критического мышления у людей. Педагоги начали использовать активные методы обучения, ориентированные на размышления и обсуждения, а не на механическое запоминание. Помимо этого, гуманизм способствовал демократизации образования, расширяя доступ к

знаниям для разных слоёв общества, включая женщин и низшие классы – все это повлияло на становление более поздней эпохи Просвещения с ее идеей о необходимости образования для всех членов общества, независимо от их достатка и социального положения.

Исходя из всего вышесказанного можно заметить, что гуманизм способствовал ослаблению церковной власти. Люди начали ставить под сомнение религиозные догматы и искать светские объяснения жизненных вопросов, что привело к радикальным реформам. Уменьшение власти церкви дало толчок к научным исследованиям и секуляризации общества.

Рост интереса к гуманистическим идеалам открыл новые возможности для людей из разных слоев общества, что способствовало изменению социальных иерархий – а это, в свою очередь, позволило сформировать новые социальные парадигмы, основанные на индивидуальных правах и знаниях, что означает, что гуманизм стал катализатором значительных общественных изменений, формируя базовые ценности современного общества.

Современное значение гуманизма

Гуманизм XXI в. формулирует свою цель, как «все имеют право быть свободными и счастливыми», но здесь не все так однозначно. Определить смысл современного гуманизма можно следующим образом:

Гуманизм – это демократическая этическая жизненная позиция, утверждающая, что все человеческие существа имеют право самим определять смысл и форму своей жизни. Гуманизм призывает к построению более гуманного общества с помощью этики, основанной на человеческих и других естественных ценностях, в духе разума и свободного поиска, за счёт использования человеческих способностей [9].

Современный гуманизм не теистичен и не принимает «сверхъестественное» видение реального мира. Гуманизм дорожит близкими отношениями между людьми. В мировоззрении гуманизма любовь, взаимопонимание, внимание и помощь другим людям важнее достатка и социального успеха. Нетрудно заметить, что такие установки гуманизма входят в противоречие с идеологией индивидуализма современного капиталистического общества.

Да, аргументы современного понимания гуманизма хороши, но при более детальном рассмотрении возникают сложные вопросы. Одно дело – поддерживать стремление индивида к свободе и саморазвитию, и совсем другое – утверждать право каждого человека на комфорт. Забота о прогрессе отличается от стремления обеспечить безопасность и замедлить его стремительное развитие. Здесь имеется в виду тот аспект гуманизма, когда поддержка лучших представителей общества, самых умных и талантливых, может входить в противоречие с заботой о детях, слабых и обездоленных, людей с ограниченными возможностями – именно так в современном обществе и возникает тема *инклюзивности*. При этом важно отметить, что гуманизм как система ценностей в своем историческом развитии начинался с

фокуса на первых, но в настоящее время гуманизм ощутимо смещает фокус своего внимания в сторону вторых.

Не все принимают ценности современного гуманизма [13, с. 1051]. Забота о детях (и взрослых) имеет и негативные последствия: людей, бережно защищаемых от холода, чаще мучают болезни, а тех, кто избегает жизненных трудностей, зачастую ломают эти самые трудности.

Современное развитие гуманизма во многих сферах привело к серьезным проблемам. В юриспруденции чрезмерный акцент на ценности жизни ограничивает законопослушных граждан в применении жестких мер против нападающих преступников, что фактически ставит преступников в преимущественное положение перед жертвами. Кроме того, инвалиды, осознавшие себя угнетенным меньшинством, выступают против пренатальной диагностики, позволяющей женщинам делать аборты в случае выявления возможных инвалидностей у плода.

Современный гуманизм стремится защитить права меньшинств – причем порой это делается в ущерб интересам большинства [12, с. 51]. К примеру, в Брюсселе на центральной площади больше не устанавливают традиционную рождественскую елку, чтобы учесть чувства арабов-мусульман, которые являются гостями и представляют меньшинство. В школах США некоторые слова, такие как «день рождения», были внесены в список запрещенных, так как они могут задевать взгляды адвентистов, а такие движения как Black Lives Matter (BLM; с англ. – «Жизни чёрных имеют значение») или же бодипозитив приводят к тому, что белое большинство или люди, ведущие здоровый образ жизни, начинают чувствовать себя некомфортно в силу подобной агрессивной пропаганды ценностей, которые идут в разрез с укладом их собственной жизни.

Примеры можно продолжать, но ясно лишь одно – гуманизм как определенная система ценностей сталкивается сегодня с различными проблемами и противоречиями в силу все более усложняющейся социальной картины современного общества.

Заключение

В заключении можно отметить, что влияние гуманизма на общество XXI в. трудно переоценить. Он стал основой для формирования ценностей – таких как уважение к правам человека, равенство и толерантность. Гуманизм способствовал развитию демократических институтов, прогрессу в областях образования и науки, а также формированию культурных и моральных норм, ориентированных на личность и её права.

Однако, как показали некоторые примеры, стремление защитить интересы меньшинств может вызывать достаточно ощутимые напряжения в обществе, поскольку здесь затрагиваются вопросы баланса между различными группами, их правами, свободами и обязанностями. Именно поэтому сегодня так важно продолжать обсуждение различных аспектов гуманизма с тем, чтобы попытаться приблизиться к возможной гармонии в

многообразии общества и определить такие рамочные условия, когда ценности гуманизма будут служить основой для создания справедливого и комфортного общества для всех его граждан.

И как раз здесь очень важно обращение к истории и культуре прошлого, а также к философии, которая способна создать принципиально новое мировоззрение, отвечающее духу и запросам современной эпохи.

Список литературы

1. Горяшина Р.А. Гуманизм как идейное течение в культуре человечества. [Электронный ресурс] // Молодой ученый: [сайт]. URL: <https://moluch.ru/archive/263/60930/> (дата обращения: 04.05.2025).
2. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М.: Наука, 1989. 272 с.
3. Григорян Т.В. Этапы становления идеи гуманизма. [Электронный ресурс] // CYBERLENINKA: [сайт]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etapy-stanovleniya-idei-gumanizma> (дата обращения: 04.05.2025).
4. Гомбрих Э. Символические образы. Очерки по искусству Возрождения. СПб.: Алетейя, 2017. 408 с.
5. Горфункель А.Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М.: «Мысль», 1977. 359 с.
6. Дараган Н.Д. О гуманизме эпохи Возрождения. [Электронный ресурс] // CYBERLENINKA: [сайт]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-gumanizme-epohi-vozhrozhdeniya> (дата обращения: 04.05.2025).
7. Дараган Н.Д. Гуманизм и исторический процесс. [Электронный ресурс] // CYBERLENINKA: [сайт]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/gumanizm-i-istoricheskiy-protsess> (дата обращения: 04.05.2025).
8. Каржина Г.А. Традиции гуманизма и развитие науки. [Электронный ресурс] // CYBERLENINKA: [сайт]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/traditsii-gumanizma-i-razvitie-nauki> (дата обращения: 04.05.2025).
9. Козлов Н.И. Современный гуманизм. [Электронный ресурс] // Психологос: [сайт]. URL: <https://psychologos.ru/articles/view/sovremennyy-gumanizm> (дата обращения: 04.05.2025).
10. Кудрявцев О.Ф. (ред.) Чаша Гермеса: Гуманистическая мысль эпохи Возрождения и герметическая традиция. М.: Юрист, 1996. 336 с.
11. Пархоменко Р.Н. Идея свободы в эпоху Возрождения и Новое время // Философия и культура. 2014. № 2 (74). С. 227–238.
12. Пархоменко Р.Н. Консервативный либерализм: переосмысление одного понятия // Позиция. Философские проблемы науки и техники. 2021. № 15. С. 48–60.
13. Пархоменко Р.Н. Современные концепции понятия идеи свободы // Философия и культура. 2015. № 7 (91). С. 1043–1054.

HUMANISM OF THE RENAISSANCE AND ITS INFLUENCE ON MODERN SOCIETY

R.N. Parkhomenko

Russian University of Transport, Moscow

This article reveals the emergence and development of the concept of humanism in the Renaissance as a new system of values that had a huge impact on the subsequent development of culture, philosophy, science and politics of all mankind. The main principles of humanism, the attitude of representatives of humanism to man, religion, freedom, ethics, education, politics and society are analyzed in particular detail. A separate topic is the relationship between Renaissance humanism and the science and art of that time. The contribution of humanists to the development of the concept of human rights and freedoms is also shown. The ambivalence of the concept of humanism in relation to the development of modern society is also revealed, when the development of the rights and freedoms of some groups of the population may conflict with the rights and freedoms of other groups.

Keywords: *humanism, Renaissance, man, culture, society, values, freedom, human rights.*

Об авторе:

ПАРХОМЕНКО Роман Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Российский университет транспорта», г. Москва. E-mail: parkhomenkor@mail.ru

Author information:

PARKHOMENKO Roman Nikolaevich – PhD, Professor of the Department of Philosophy of the Russian University of Transport, Moscow. E-mail: parkhomenkor@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.04.2025.

УДК 1(091):159.964.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.174

ОТ «PSYCHE» К ПСИХИКЕ: Т. РИБО И З. ФРЕЙД

И.А. Фролова

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Т. Рибо и З. Фрейд – весьма известные европейские психологи, и их вклад в развитие психологии и психиатрии трудно переоценить. Они активно использовали термин «бессознательное». Но какой смысл они вкладывали в данный термин? Как они понимали соотношение бессознательного и сознательного в психике человека, а также в нервной деятельности и психической? В статье будут рассмотрены эти вопросы. Предпосылки возникновения психоанализа и его значение для дальнейшего развития философии также окажутся в фокусе нашего внимания.

Ключевые слова: Т. Рибо, З. Фрейд, бессознательное, психика, психология, философская антропология.

1. Предпосылки возникновения психоанализа

Долгое время проблема человеческой души обсуждалась в философских концепциях как в онтологическом, так и в гносеологическом контекстах. Век Просвещения особенно серьезно размышлял о своеобразии личности, личного опыта, о специфике познавательного процесса, о природе возникновения общественных отношений и государства. Идея равенства людей была важной темой для просветителей, чего не скажешь о XIX в., для которого тема неравенства становится весьма актуальной. Расовые теории, концепции географического детерминизма предлагают свое объяснение специфики культурных и индивидуальных различий. Возникает интерес к осмыслению символических форм культуры, потребность сравнить их, интерпретировать.

В науке тоже происходят интересные процессы: примерно с 1824 г. их принято делить на науки о природе и науки о духе. Науки о природе ищут законы на основе эксперимента; науки о духе, согласно В. Дильтею (1833–1911), стремятся понять жизнь; познающий субъект классической философии отесняется «целостным человеком», который погружен в жизненные отношения. Дильтей предложил понимающую психологию, а метод интерпретации – герменевтику – он применял для истолкования и реконструкции духовных оснований исторических эпох. Однако всякое истолкование культурных феноменов возможно только через субъективный горизонт личности, обремененной символическими формами собственной культуры. Практика интерпретации символов культуры, расшифровки культурных кодов занимала воображение многих исследователей. З. Фрейд применил метод Дильтея для собственных задач: он попытался выявить символы,

© Фролова И.А., 2025

указывающие на бессознательное, интерпретировать их; у каждого человека есть своя, сокрытая от чужих глаз, история душевных переживаний, и психоаналитик как раз имеет дело с ней, пытаясь обнаружить причины сложных и болезненных психологических состояний. Фрейд следует, по сути, следующему положению Дильтея: человеку может сказать, что он такое, только его история. Для нас важна еще одна проблема, которая была актуальной для Дильтея, а затем и для Фрейда: как возможно научное познание отдельных личностей с их особым духовным миром? Дильтей предложил «анализ понимания»: психолог анализирует высказывания личности, интерпретирует их, истолковывает. Искусство толкования текстов очень древнее, оно нас отправляет в глубь веков, к традиции толкования библейских текстов. Следует иметь в виду, что к середине XIX в. наука об истолковании – герменевтика – окончательно оформилась благодаря работам Шлейермахера. Суть метода такова: произведение есть целое, но понять его можно только тогда, когда будут поняты все его части – слова, предложения. Их нельзя вырывать из контекста, иначе смысл целого может быть искажен и неверно понят. Психоанализ будет иметь дело со словами и высказываниями, с их анализом. Итак, оказывается, что основывающийся на герменевтическом круге метод филологических наук становится основой познания жизни личности. При всем уважении к филологии Дильтей все же утверждал, что основоположения наукам о духе дает психология, а не герменевтика. То, что они взаимосвязаны, – несомненный и очевидный факт. Итак, методы понимания и самонаблюдения применимы для достижения самых разных задач: исследования истории и личности как глубинной истории.

В XIX столетии многие деятели медицины осознали необходимость тщательнее заняться исследованием личности. Франция это поняла очень отчетливо: в 1792 г. там вышел в свет важнейший документ, повлиявший на ход политического развития всей Европы: «Декларация прав человека и гражданина». Личность была признана свободной, и на этом основании были освобождены из «заключения» особые узники – душевнобольные люди. Они вернулись домой, но их состояние требовало помощи врачей. Помимо крайних агрессивных психических состояний, наблюдались и другие. Феномен истерии особенно привлек внимание психологов и врачей. Интересно следующее: разделение наук на науки о природе и науки о духе, о котором шла речь выше, своеобразно сказалось на направлениях французской психологической школы. Поскольку человек выступает как единство духовного и физического, то появилось течение **социологическое**, для которого актуальна идея индивидуальных различий, что обусловлено социальными условиями жизни, и **патопсихологическое** направление, имеющее отношение к изучению физиологии, которая обуславливает специфику психических процессов и состояний. Феномен истерии изучали все, активно использовался термин «бессознательное», который еще со времен Д. Гартли (1705–1757) связывался с функциями нервной системы, в то время как мозг

(память, мышление, внимание, воображение) рассматривался как носитель сознания. Огромную исследовательскую роль во Франции сыграла клиника Сальпетриер, где работал великий Шарко (1825–1893), а также его прославленные ученики: А. Бине, П. Жане и Т. Рибо. Шарко видел истоки истерии в нарушении периферической нервной системы. Истерия оказалась не совсем «женской болезнью»: психолог стал принимать и мужчин. Он проводил исследования с помощью гипноза и решил, что истерия связана как-то с внушаемостью. Деятельность Шарко продолжили его ученики, но в рамках статьи я остановлюсь на личности Т. Рибо.

П. Теодюльф Рибо (1839–1916)

Обращение к идеям французского профессора-психолога мне представляется весьма показательным для иллюстрации становления важнейших представлений психологии. Большая часть жизни его выпадает на период, когда были весьма популярны идеи О. Конта. В свое время Конт предложил рассматривать социологию как самостоятельную науку, которая призвана открыть законы развития общества. Конт предложил изначально назвать науку социальной физикой. Т. Рибо был почитателем Конта и, в свою очередь, мечтал о том, чтобы психология стала точной наукой, основанной на эмпирическом подходе. Он, продолжая дело учителя, работал в русле экспериментальной психологии, которая основывалась на фактах из практической деятельности, но понимал, что в этой сфере возникают вопросы метафизического свойства, которые не под силу точным наукам. С 1876 г. Т. Рибо начинает издавать собственный журнал «Философское обозрение», где публикует преимущественно работы сторонников позитивизма. Показательно, что в 1885 г. он основал в Париже «Общество физиологической психологии». Термины «физика», «физиология» в XIX в. были популярны в науке, в литературе, и они подразумевали работу с фактами, претендующими на точность и научность. Вспомним сочинение Бальзака «Физиология брака».

В 1889 г. Рибо созвал Первый Международный психологический конгресс, который способствовал контактам психологов из разных стран. Он известен открытием закона Рибо в психологии, ввел термин «аффективная память» и много сделал для развития психологии и психиатрии во Франции, опираясь в качестве экспериментального материала на примеры патологий и болезненных состояний пациентов. Я говорю об этом потому, что с его трудами были прекрасно знакомы и Гюстав Лебон, и Зигмунд Фрейд. Как пишет Жерар Нуарьель, «между 1874 и 1886 годами Рибо создает понятие бессознательного, которое он определяет как прошлое, продолжающее жить в настоящем, хотя человек этого и не ведает. Позже этот концепт будет взят на вооружение Пьером Жане и Зигмундом Фрейдом, которые с его помощью отвергнут старую психологию в пользу психиатрии и психоанализа» [3, с. 64]. Популярная в то время установка на органицизм, предполагающая правомерность аналогии между человеком и обществом, позволила

Рибо выдвинуть идею о том, что психологическая наследственность работает не только на уровне индивида, но и на уровне вида – в национальном характере. Отсюда и попытка популяризировать «этнологическую психологию». Однако этим впоследствии займется Лебон, который посвятил Рибо свою книгу «Психология толпы» (1895). Теодюльф Рибо оставил после себя достаточно много сочинений, а самые значимые были переведены на русский язык [4–7].

Обратимся к главным понятиям Рибо в его книге «Болезни личности. Опыт исследования», позволяющим понять его представление о психике человека. Ключевое понятие, как заявлено в заглавии, – личность. Рибо начинает работу с четкого определения: «под личностью на языке психологии подразумевается индивидуум, ясно себя осознающий и действующий последовательно: это высшая форма индивидуальности» [5, с. 5]. Что мы видим в определении? Первое – личность есть целостность; второе – личность явно рациональна, потому что она способна действовать последовательно, т. е. исходя из своих стремлений и логики; личность есть и нечто особенное, своеобразное, поскольку индивидуальность подразумевает неповторимость. То, что Рибо испытывал трудности с терминологией, очевидно, когда он пытается дать определение психическому индивидууму. Последний трактуется вполне в духе органицизма «...как выражение организма: столь же незначительное, простое, бессвязное или сложное и такое же нераздельное» [5, с. 6]. Он хочет сказать следующее: чем сложнее, многофункциональнее организм, тем сложнее психический индивидуум. Лексика Рибо весьма напоминает лексику Л.И. Мечникова, который под индивидуумами подразумевал, например, инфузорию, любое живое существо, а также органы человеческого тела, которые работают коллективно, как индивидуумы со своей особой функцией, на благо всего организма. Впоследствии и культура стала рассматриваться как живой организм со своей неповторимой душевной организацией, что видно в концепции Шпенглера.

Французский психолог и русский публицист работали примерно в одно время. Вот рассуждения Рибо, подтверждающие мой вывод: «Психический индивидуум формируется из более или менее полного слияния простейших индивидуумов, так как *из местных сознаний составляется общее сознание*» (*курсив мой – И.Ф.*) [5, с. 6]. Весьма странное толкование, не правда ли? Что-то здесь есть из шаманизма, практика исцеления которого подразумевает возврат органу его души, потому что болезнь означает утрату органом души. Шаман, впадая в особое состояние, пытается договориться с духами вернуть душу и исцелить орган. Для Рибо целесообразная работа каждого органа есть доказательство наличия сознания как на уровне функций тела, так и на уровне функций личности. Итак, мы подходим к пониманию, что личность – это «конкретное целое, комплекс, подразумевающий **взаимосвязь органического, аффективного и интеллектуального**» [5, с. 6]. Мы вновь имеем триаду, но вместо древнего понятия «душа» появляется личность, желания и страсти вошли в понятие «аффекты»;

появляется органическая составляющая, телесная, то есть система работы и функций всех органов, и от правильной работы органической составляющей во многом зависит психическое здоровье всего индивидуума. Экспериментальная психология уделяет огромное внимание данной составляющей.

Рибо о природе сознательного и бессознательного

Теодюльф Рибо рассматривал две основные гипотезы о природе сознания. Одна утверждает, что сознание является основным свойством души или духа. Он полагает, что ее слабость состоит в том, что она не в состоянии объяснить феномен бессознательной жизни, о нем она не упоминает. Однако мне представляется, что это не совсем так. Главный вопрос – что считать бессознательным. Если бессознательное это то, что раньше было в памяти, а потом забылось, то концепция Платона как раз таки про это, про то, что знание есть припоминание. Кроме того, у греков мы обнаруживаем интересные рассуждения об активности души, покидающей тело во время сна. Первая гипотеза имеет прямое отношение к философии. Психологи, хорошо знакомые с философией, сочли невозможным ограничить психическую жизнь личности данными сознания. Они ввели термин «бессознательное», чтобы описать некие иные состояния психики, которые, например, игнорирует концепция Р. Декарта. Ведь если есть две субстанции – протяженная и мыслящая, а состояние сознания выступает формой последней, то откуда берутся бессознательные состояния?

Вторая гипотеза, сторонником которой выступает Рибо, подразумевает, что «сознание есть феномен, связанный с мозговой деятельностью, явление, которое... *в силу обстоятельств (курсив мой – И.Ф.)* или появляется, или исчезает» [5, с. 7]. Психологи ввели понятие *бессознательного*, но оно не совсем удачное, потому что очень двусмысленное и противоречивое. Смыслу данного понятия уделяется много внимания как в работах, посвященных историко-философскому обзору вопроса [2], так и в специальных публикациях по психологии [1]. Список работ по этой теме огромен, поэтому при желании со многими можно познакомиться самостоятельно. С одной стороны, многие специалисты-практики вообще не могут его объяснить, т. е. дать термину четкое определение. Если нет недвусмысленного определения, то объект исследования либо не конкретен, либо его нет. С другой стороны, многие ведут речь о каких-то латентных идеях, о неощущаемых ощущениях, о бессознательном сознании. Вторая гипотеза предпочла, в конце концов, опереться на науку физиологию и стала трактовать бессознательное как состояние нервной системы. Рибо говорит: «Как не существует воли вообще, а есть желания, так и не существует сознания вообще, а есть состояния сознания: только они одни реальны» [5, с. 8]. Своеобразный психологический номинализм Рибо указывает на то, что он рассматривает пребывание в сознании как факт, установленный путем наблюдения. Только практика имеет дело с фактами, поэтому психолог попытался разложить термин «сознание» на конкретные понятия. Физиология учит, что проявление сознания всегда связано с деятельностью нервной системы,

главным образом мозга. Наука показала, что психическая деятельность подразумевает нервную деятельность, но не всякая нервная деятельность подразумевает психическую: «Нервная деятельность шире психической: сознание оказывается чем-то придаточным» [5, с. 8]. Но каждое состояние сознания по структуре и динамике очень сложное и предполагает особое состояние нервной системы. Итак, у Рибо возникает гипотеза: «...*все проявления психической жизни (ощущения, желания, чувства, воспоминания, рассуждения, изобретения и прочее) могут по очереди быть сознательными и бессознательными*» (курсив мой – И.Ф.) [5, с. 9]. Для Рибо, как для исследователя, первичны физиологические условия.

Он формулирует неразрешимые проблемы сознания, которые предстоит решить науке будущего: во-первых, не понятен источник происхождения сознания; во-вторых, оказывается невозможным определить условия, которые являются необходимыми и достаточными для появления сознания; в-третьих, невозможно с помощью психометрических исследований объяснить феномен быстроты автоматизмов и длительности времени формирования сознания. Рибо полагал, что его главная задача – доказать факт «перемежаемости сознания как его главного свойства», исходя из всем известного факта: «сознание имеет свои перерывы, или, проще говоря, нельзя всегда думать» [5, с. 10].

Метафизики не приемлют такого подхода. Они полагают, что поскольку душа мыслит, то сознание должно всегда оставаться в какой-то степени, даже если память подводит настолько, что из нее все стирается. Что тут можно возразить, когда вспоминаешь практику гипнотических сеансов ведущих психологов рубежа XIX–XX веков...

Рибо исходит из наблюдений: каждый орган в человеческом организме не может работать постоянно, потому что нуждается в отдыхе, и мозг не является исключением. Однако исследователь почему-то забывает о сердце и легких, чья работа не прекращается, поддерживая все системы и органы тела. Но гипотеза Рибо – это гипотеза о состояниях сознания, которые не оставляют в памяти следов, но могут оживать впоследствии, ведь «если сознание есть явление, зависящее от определенных условий, нет ничего удивительного в том, что оно иногда исчезает» [5, с. 13]. Но здесь возникают неудобные вопросы: о каких условиях идет речь, о внешних или внутренних? Каковы они? А что значит «сознание исчезает»? Куда оно уходит? Следует сказать, что сознания как целостности для Рибо не существует. Определение бессознательного у профессора психологии оказывается еще более абстрактным и неосознаваемым, чем у критикуемых им специалистов: «**Бессознательное – это физиологическое состояние**, которое иногда и даже всего чаще сопровождается или сопровождалось вначале сознанием, но в данную минуту его лишено» [5, с. 13]. Данное определение также ничего не объясняет. О каком таком физиологическом состоянии идет речь конкретно – загадка. Однако можно сделать очень важный вывод: феномены сознания и бессознательного связаны с телом, состоянием органов, с

физиологией. Рибо игнорирует сферу межчеловеческих отношений как сферу травмирующей личность среды, на чем потом заострит свое внимание Фрейд. А вот идея Рибо, которую успешно развил Фрейд: «Каждое состояние сознания представляет собой лишь очень малую часть нашей психической жизни, потому что оно ежеминутно поддерживается и подталкивается бессознательными состояниями. Мы ведь часто не можем дать отчета в своей ненависти или привязанностях» [5, с. 14].

Рибо констатирует, что психология рассматривает сознание как данность, вполне допуская идею эволюции как адаптации к среде, а бессознательное оказывается чем-то глубинным, изначальным: «Само по себе сознание – лишь свет недействительный, откровение бессознательной работы, но по отношению к будущему развитию индивидуума оно приобретает огромную важность» [5, с. 17]. Мы видим здесь рассуждение, где сознание трактуется как результат эволюции, потому что «к бессознательному, слепому, случайному, зависящему от обстоятельств приспособлению, добавилось приспособление сознательное, последовательное... Оно сократило работу естественного отбора» [5, с. 18].

Рибо предлагает рассматривать личность как структуру, которая составляется из элементарных явлений жизни: нужно идти от наблюдений, выявляя единичное и конкретное. Основой психической индивидуальности выступает «чувство тела», которое у человека и некоторых видов животных заслоняется миром желаний, страстей и мыслей. Рибо здесь опять проявляет себя как физиолог: он определяет тело как «безмолвный фон», который людьми игнорируется до тех пор, пока оно не начинает посылать нам сигналы боли наяву или во сне через сны. Рибо делает вывод: то, что заглушается и неочевидно для сознательной жизни, однажды прорывается через деятельность нервных центров, из глубин организма. Физиологическое основание в человеке всем очевидно, оно предполагает различную степень активности чувствительных и двигательных нервов. Вот почему на нем даже возводили типологию темпераментов в 1870-е годы. Наиболее известен сегодня Юнг. Тело трактовали как «чувствилище», но было замечено, что изменение настроения и состояния нельзя иногда объяснить хорошими событиями или несчастливими. Рибо концентрирует внимание на патологических случаях, анализирует их, чтобы выяснить, как составляется «Я», как оно разлагается, как психические расстройства связаны с органическими. Наблюдения убеждают его в том, что могут возникать определенные психические и органические состояния, действующие латентно, медленно, постепенно изменяя «Я». Психолог признается, что не может ответить на ряд вопросов: почему такие состояния возникают, каким образом органическое и психическое взаимодействуют и что обеспечивает стойкость такого взаимодействия, то есть он выходит на уровень философского осмысления проблем. Отрицать факт связи органического и психического бессмысленно, но именно в органических изменениях он пытается найти причину психических расстройств.

III. Зигмунд Фрейд (1856–1939)

Прежде чем обращаться к концепции психики З. Фрейда, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что до него психология в основном все же обращалась к феномену сознания физически и психически здорового человека. Бессознательное исследовалось в сфере физиологии, которая связывалась с двигательной активностью человека. Неврологический подход во второй половине XIX в. стал рассматривать индивида не как целостное существо в силу того, что обнаружился если не разрыв, то противоречие между личным и общественным. Дело в том, что стало понятно, что не только человек живет в обществе, но и общество живет в человеке, причем очень активно, определяя его поведение и стремления на основании норм. Психологов привлекают отклонения от нормы, их волнует соотношение рационального и иррационального, симптомы расщепленности сознания, болезни, что вполне можно объяснить наличием скрытых мотивов, внутренних конфликтов, личными трагедиями. Возникает потребность в изучении тех структур личности, которые не охватываются понятием рационального: на первое место выступают причины неврозов и изучение характеров.

Рационализм философии XVIII и XIX вв. оказал сильное влияние на психологию. Вера в исключительную силу разума не допускала наличие бессознательного, ведь с точки зрения логики совершенно не ясно, как можно воспринимать то, что не осознаётся? С точки зрения философии сам термин «бессознательное» выглядит по меньшей мере странно. Рене Декарт был бы весьма удивлен, услышав такой термин, ведь он не вписывается никак в его представление о мыслящей и протяженной субстанции. Что уж говорить о Гегеле?..

З. Фрейд, исходя из собственной практики, начинает понимать, что нельзя отождествлять сознательное с психическим: «психоанализ не может считать сознательное сутью психики, а должен смотреть на сознание как на качество психики, которое может присоединиться к другим качествам или может отсутствовать» [8, с. 864].

Состояния человека и поведение невозможно подчас объяснить только сознательными процессами, и вполне разумно было бы допустить существование бессознательного. Да, человек осознаёт свои восприятия, но многое остается неосознанным. Фрейд стал исходить из того, что душевные процессы по природе своей бессознательны. Сознание может ухватить и воспринять что-то, подобно тому как наши органы чувств воспринимают предметы внешнего мира. Сознание – один из компонентов душевной организации, который не может фиксировать абсолютно все.

Фрейд, вслед за Рибо, обращается к факту, когда сознательное представление о чем-то внезапно исчезает, а затем, спустя время, вновь всплывает в сознание. Он дает этому феномену название «*скрытое бессознательное*». Однако он обнаруживает и представления, которые не осознаются: что-то мешает осознанию, и эту помеху можно обнаружить и устранить с

помощью психоанализа. Фрейд вводит термин «вытесненное бессознательное». Психолог пишет: «Вытесненное является для нас примером бессознательного; мы видим, однако, что есть два вида бессознательного: латентное, но способное к осознанию, и вытесненное – само по себе и без дальнейшего не способное к осознанию» [8, с. 865].

Вот с этой категорией бессознательного он главным образом и работает. В человеке протекает множество физиологических и психических процессов, причем независимо от того, осознаёт их человек или нет. Фрейда и затем Юнга волновал глобальный вопрос: что управляет человеком и настраивает его системы. Ответить на данный вопрос невозможно, но можно попытаться открыть законы функционирования сознательного и бессознательного. Это и попытался сделать Фрейд, однако продвинулся он не так уж и далеко, а его терминология говорит о том, что ему удалось описать некоторые хорошо известные феномены, которым он дал новые имена. Цель Фрейда – выявить механизм перехода психических актов из бессознательной в сознательную сферу. Бессознательное может быть уловлено и осознано. Вот почему девиз психоанализа таков: там, где было Оно, должно встать Я. Фрейд не может смириться с тем, что бессознательное – это то, что никогда не будет в сознании. Он – рационалист, пытающийся работать с бессознательным, при этом не особенно понимая, с чем имеет дело, «не может сказать, что такое бессознательное» [9, с. 15].

Бессознательное может проявиться через речь, когда мы о чем-то вспоминаем и переживаем. Лингвистические построения – сеть, в которую попадает бессознательное, и метод свободных ассоциаций выглядит как процесс расстановки сетей. У бессознательного свой язык символов, и здесь возникает ловушка: расшифровка языка символов возможна только через субъективную интерпретацию психоаналитика. А субъективность и произвольность – это очень плохой друг научного метода. Сколько психоаналитиков, столько и интерпретаций, и при таком раскладе трудно говорить об открытии законов бессознательного. Фрейд убежден, что область проявления бессознательного вполне можно обнаружить, но что оно такое, он не знает.

Фрейд работал в основном с неврозами: они выступают как защитная реакция на травмирующую ситуацию или идею, которые хоть и вытесняются из сознания, но сохраняют аффективный заряд. Он развивает концепцию огромной роли сексуальности в возникновении неврозов, выстраивает к 1923 г. свою структуру психики, известную как триединство Оно, Я и Сверх-Я, и обосновывает механизм сублимации, занимается толкованием сновидений и практикует метод свободных ассоциаций. Фрейд попытался показать, что причины психологических расстройств зачастую надо искать в сфере отношений между людьми. Иначе говоря, причины их кроются не в дефекте какого-то органа в теле человека, а вовне. Он выходит на тему взаимоотношений личности с другими и с обществом, культурой, которые могут оказывать травмирующее действие на человека путем ограничения

свободы человека через нормы и запреты. Культура основана на отказе от удовлетворения желаний бессознательного и процветает за счет сублимированной энергии либидо.

После Первой мировой войны Фрейд пересмотрел структуру Оно сквозь призму двух космических начал (Эрос и Танатос). Он по-своему отдает дань китайской философии, трактуя символ Тайцзы в психоаналитическом ключе: инстинктивные импульсы выступают проявлениями первичных позывов к жизни или к смерти. Греческие имена поясняют китайский принцип, но ничего не объясняют, в частности, не дают ответа, почему у одних превалирует стремление к жизни, а у других к смерти. Объявление данных начал космическими тоже ничего не объясняет для науки. Чуть позже Юнг предпримет подобный шаг, применив понимание принципа Тайцзы в своем учении, введя понятия «Анима» и «Анимус». Однако дальше описания феноменов никто из них особо не продвинулся, и тайна души со всеми сокровенными философскими вопросами остается тайной.

Психоанализ Фрейда весьма интересен с точки зрения понимания человека и метода работы с ним, однако структура психики, которую создал Фрейд, внушает очень тревожную мысль о том, что все мы посттравматические, что в нас заложен механизм травмы, что главными травмирующими составляющими выступают наши близкие, дальние и само общество. Но проблема в том, что даже если психоаналитик и помог решить проблему, вы попадаете в ту же травмирующую психику систему взаимоотношений. Да, окружение можно поменять, но из сетей общества и культуры не выпрыгнуть. Психоанализ, в отличие от религии, не приносит утешения. Понятно и другое: мир души у Фрейда несколько уже, чем у Платона, где душа имеет как онтологический, так и гносеологический статус. Фрейд рассматривает душу как некий механизм, в котором надо разобраться и, если есть необходимость, починить. Таков был дух времени, когда психология стремилась стать наукой, пребывая в поиске методов работы, и этот поиск продолжается. Как справедливо отметил В.М. Лейбин, признание Фрейда в том, что он не может сказать, что такое бессознательное, говорит о том, «что, поставив и попытавшись раскрыть проблему бессознательного психического, классический психоанализ оказался не в состоянии научно разрешить ее, дать исчерпывающие ответы на вопросы: «что такое бессознательное?» и «каким образом можно познать бессознательное?»» [1, с. 362].

Однако нельзя не отметить колоссальное значение концепции Фрейда для дальнейшего развития философского осмысления человека и культуры. С одной стороны, психоанализ по-своему развивает тему жизни человека как драмы. Люди приходят в мир, пытаются самоосуществиться, но изначально, с момента появления на свет, встречаются с проблемой ограниченной свободы: семья и общество указывают ее границы. Если у экзистенциалистов драма личности связывается со свободой, то концепция психики Фрейда строится на ее ущемлении, что не делает человека счастливым. Структуралисты вполне согласны с позицией Фрейда, а в споре с

экзистенциализмом использовали положения психоанализа как важный аргумент: человек рождается несвободным, потому что изначально погружен в структуры, определяющие его дальнейшую жизнь: структуры родства, языка общения, экономические структуры, властные, культурные коды. Все это та самая среда, где формируется личность. Освободиться от названных структур вряд ли получится. Поэтому быть счастливым получается не у всех.

Человек очень хочет свободы, но часто «пожирает» других, таков порядок в природе и обществе. А это уже шопенгауэровский мотив. У Фрейда он представлен в понятиях «Эрос» и «Танатос» – в стремлении к жизни и стремлении к смерти. Оба свойственны личности. Действительно, если задуматься, то два стремления свойственны человечеству: с одной стороны, люди упорно изобретают и совершенствуют оружие массового истребления (Танатос), с другой стороны, есть мощное желание добиться большей продолжительности жизни, улучшив при этом ее качество (Эрос). Два противоположных стремления стимулируют на уровне государства определенные структуры, которые через вложение денег в обе сферы приносят доходы и определяют новые задачи для секторов производства. Совершенно очевидно, что переосмысленные греческие термины способны описать современную ситуацию на уровне личности и культуры и очень хорошо работают.

Фрейд имеет дело со страдающей личностью, которая хочет перестать страдать. Возможно ли это? Вряд ли. Сверх-Я воспринимается как то, что мешает нам жить, сковывая свободу. Тема Танатоса связана еще и с темой суицидов. Неудивительно, что возникает четвертая школа психоанализа В. Франкла, где установки Фрейда и экзистенциализма призваны помочь справиться с состоянием утраты смысла жизни. Речь человека в каком-то смысле и есть его история. Фрейд привлек внимание к анализу содержания речи, придал особую значимость языку, особенностям повествования, что позволило Франклу сформулировать суть метода логотерапии.

Итак, Теодольф Рибо, опираясь на физиологию человека и учение о нервной деятельности, попытался понять бессознательное, а Фрейд обнаружил проявления бессознательного в оговорках, снах и повествованиях пациентов. Однако, что такое бессознательное, почему возникают психические заболевания и сложные психологические состояния – эти вопросы до конца невозможно разрешить только усилиями психологии и психиатрии. Они остаются актуальными со времен Платона и Аристотеля и требуют философского осмысления. Новая авторская и научная терминология изобретается для того, чтобы приблизиться к тайне человеческой души, но пока это не совсем удается.

Список литературы

1. Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. I. Тбилиси: «Мецниереба», 1978. 786 с.

2. Канафьева В.В. Сознание и бессознательное: философские аспекты. СПб.: СПбГИКиТ, 2015. 149 с.
3. Расизм, ксенофобия, дискриминация. Как мы их увидели. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 379 с.
4. Рибо Т. Болезни воли. СПб.: Журнал «Популярно-научная библиотека», 1906. 119 с.
5. Рибо Т. Болезни личности // Болезни личности: Опыт исследования. Минск; М.: Харвест, АСТ, 2001. С. 4–130.
6. Рибо Т. Болезни памяти. СПб.: Реф. Журнал «Медицинская библиотека», 1881. 118 с.
7. Рибо Т. Память в ее норме и болезненных состояниях. СПб.: Издание В.И. Губинского, 1900. 168 с.
8. Фрейд З. «Я» и «Оно». Малое собрание сочинений. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 992 с.
9. Фрейд З. Психоаналитические этюды. Одесса: [б. и.], 1926. 80 с.

FROM «PSYCHE» TO MENTALITY: T. RIBOT AND Z. FREUD

I.A. Frolova

Tver State University, Tver

T. Ribot and Z. Freud are very famous European psychologists, and their contribution to the development of psychology and psychiatry can hardly be overestimated. They actively used the term "unconscious". However, what did they mean by this term? How did they understand the relationship between the unconscious and conscious in the human mentality, as well as between nervous and mental activity? The article will address these issues. The prerequisites for the emergence of psychoanalysis and its significance for the further development of philosophy will also be in the focus of our attention.

Keywords: *T. Ribot, Z. Freud, unconscious, mentality, psychology, philosophical anthropology.*

Об авторе:

ФРОЛОВА Ирина Алексеевна – канд. филос. н., доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: star63@yandex.ru

Author information:

FROLOVA Irina Alekseevna – PhD, associated professor of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: star63@yan-dex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.04.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.186

НЕОКАНТИАНСТВО БАДЕНСКОЙ ШКОЛЫ: ОПЫТ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОВЕСТВОВАНИЯ

К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья имеет своей целью рассмотрение трактовки взаимосвязи опыта и трансцендентальных оснований исторического повествования представителями Баденской школы неокантианства. В контексте проведенного исследования показано, что в теоретическом наследии В. Виндельбанда и Г. Риккерта акцентируется роль событийного момента, опытно запечатлеваемого и фиксируемого суждением в потоке истории субъектом как исходного момента познания. Это предопределило их понимания примата идиографически центрированных наук о культуре по отношению к наукам о природе, ориентированным на постижение номотетических связей в формировании горизонта мира человека. Наследуя идеи «Критики способности суждения» И. Канта, теоретики Баденской школы развили собственный вариант аксиологически окрашенной эпистемологии, в границах которой ими было представлено понимание телеологического характера исторической предметности, предполагающее в финальной инстанции рассмотрение любых целостных ансамблей, случившихся во времени событий в открытый горизонт картины всемирной истории, критически конструируемый на базе избираемых ценностных принципов. Анализируя основные установки и противоречия наследия этой неокантианской школы, автор приходит к выводу о значительном влиянии ее трактовки взаимосвязи опыта и наррации в конституировании смыслового содержания мира культуры на последующие искания различных школ современной философской мысли.

Ключевые слова: неокантианство, Баденская школа, опыт, способность суждения, разум, смысл, нарратив, культура.

Введение

В построениях И. Канта аналитика априорных оснований конструирования субъектом осмысленного абриса мира, который возникает в его сознании, отнюдь не предполагает изначально обнаружения его исторического измерения. Сообразно с такой установкой, не ведется и разговор об исторической составляющей опыта, которым способен обладать субъект, конституирующих его доопытных оснований. Произведя критический переворот в построении начал метафизики, рефлексивно освобождая ее от догматической установки, которая превалировала прежде, Кант вместе с тем ставит множество проблем, которые вызывают к вопросу об

© Ануфриева К.В., 2025

осмысленности исторического измерения сознания и человеческого существования. В целом его критическая философия в динамике ее развития приводит к постановке вопроса о постоянной взаимосвязи опыта и воображения, схематизме рассудка, специфике соотношения определяющей и рефлексивной способности суждения, ее корреляции со смылосозидающей активностью разума. Помещая человека в кадр природы, Кант обнаруживает противоречие механистического и телеологического рассмотрения таковой, и приходит к обнаружению культуросозидающей грани его существования, позволяющей видеть сегодня в его наследии предвосхищение герменевтической мысли. Одновременно не трудно заметить, что, задавая тематическое поле будущих исканий сторонников неклассической мысли, Кант отнюдь не выдвигает программы видения человека как несущего в себе особый способ переживания и постижения культурно-исторического процесса как отличного от рассмотрения природных феноменов. Сказанное в полной мере относится и к пониманию им соотношения повествования и теоретического мироистолкования. Признавая существование наррации, он не усматривает в ней способа обогащения культурного мира смысловым содержанием. Именно поэтому неокантианцы как продолжатели дела Канта в качественно иной культурной ситуации диверсификации наук и появления соцветия гуманитарного знания XIX столетия, с должным основанием обнаружили для себя существование рядом наук о природе и наук о культуре¹. Размышляя о специфике наук о культуре, они подвергли тщательному рефлексивному осмыслению специфику взаимосвязи трансцендентальных оснований исторического опыта и способа его преломления в повествовании о индивидуально неповторимых и ценностно значимых событиях, вершащихся во времени.

История и науки о природе: два типа конструирования мировидения

«Критика исторического разума» была предпринята в постклассической европейской философии практически одновременно на платформе не только философии жизни, но и неокантианства (см.: [9; 10]). Как и приверженцы философии жизни, сторонники ревизии философии Канта в духе обновления положений его учения избрали магистральной линией развития собственной мысли обращение к тематическому полю наук гуманитарного профиля, изучающих культуру. Вполне естественно, что именно вопрос о природе наук о культуре как противоположных естествознанию привлек их внимание, когда они задумались о возможном варианте истолкования учения Канта в период появления обширного спектра социально-

¹ За рубежом эта проблема обстоятельно рассмотрена в трудах Ф. Бэйзе, С. Луфта, Р. Макрила, А. Стати, Н. де Уоррена, Т. Уилли и др. авторов. Среди отечественных исследователей к ней обращались В.Ф. Асмус, В.Н. Белов, Б.Т. Григорьян, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, Н.А. Дмитриева, А.Ф. Зотов, А.Н. Круглов, В.А. Куприянов, Н.В. Мотрошилова, К.А. Свасьян, М.Е. Соболевой, В.Н. Сыров и др.

гуманитарного знания, отличавшегося по своим особенностям от дисциплин, изучающих природу. Кроме интереса к сопоставлению двух типов научного знания со всей очевидностью их занимал и вопрос о соотношении различных типов мироистолкования в конституировании культурных миров. Ведь опыт видения мира культуры стал прорисовываться как во многом определяющий специфику бытия человека и его отношение к природным феноменам. Это обстоятельство отчетливо запечатлевается в творчестве ведущих представителей Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта.

Своеобразным манифестом, резюмирующим программу взаимодействия естественнонаучного и гуманитарного знания в ситуации второй половины 19-го столетия, стала знаменитая речь Виндельбанда «История и естествознание», произнесенная им в мае 1894 г. при вступлении в должность ректора Страсбургского университета. В ней отчетливо звучит ставшее программным для Баденской школы неокантианства противопоставление наук о природе и наук о культуре по способу постижения ими изучаемых реалий. Виндельбанд писал: «Одни из них – науки о законах, другие – науки о событиях; одни учат тому, что существует, другие – тому, что когда-то было. Научное мышление – если позволено формировать новые искусственные выражения – в одном случае номотетическое, в другом идиографическое» [11, S. 12]. Характерно, что сама предпринимаемая Виндельбандом попытка разграничения двух групп дисциплин изначально ориентирована на различные способы рассудочного рассмотрения опыта, запечатлеваемого им неповторимо индивидуального содержания. Это индивидуальное истолковывается им, разумеется, в духе неокантианского движения в орбите эпистемологического видения событийности. Однако само обращение к этой базовой составляющей опыта предвещает дальнейшее движение по пути осмысления роли событийного момента как онтологически значимого и, в свою очередь, указующего на нарративный потенциал его репрезентации в лингво-семиотическом обрамлении.

Опыт постижения мира, по мысли Виндельбанда, немислим вне его понятийного оформления в границах суждения. Рассуждая о фиксации наличных представлений, он полагает, что они приобретают определенность лишь на уровне их понятийного оформления и выражения в суждении, когда субъект выражает свое отношение к обсуждаемой предметности, приписывая или отрицая некоторые свойства и отношения как присущие ей или же, напротив, отсутствующие характеристики. Он пишет, что «логическая оценка представлений, совершающаяся в суждении, должна быть отнесена к практической стороне психической жизни и что познавательная ценность принадлежит к общему классу ценностей, согласно которым мы либо одобряем и принимаем содержание представлений, либо не одобряем и отвергаем его» [2, с. 374]. Таким образом, познание оказывается неотрывным от соотнесения с центральной теоретической ценностью – истиной. Виндельбанд закладывает основания присущей Баденской школе

неокантианства ценностно-нормативной трактовке природы познавательных актов, получившей детальное развитие в трудах Риккерта. Он проводит мысль о том, что суждения, резюмирующие опыт в его неповторимости, запечатлевают в первую очередь его индивидуальную событийность человеческой жизни во времени и естественных процессов, и лишь следуя за ними могут появиться обобщающие их констатации законов, обнаруживаемых в строе природы. Ассерторические суждения, на его взгляд, первичны по отношению к тем, которые аподиктически жестко запечатлевают необходимость. Полярность же поиска универсального оснований мира и его данности в реалиях отдельных субстанций, осознанная Платоном и Аристотелем, становится, по Виндельбанду, в сознании его современников противостоянием номотетически ориентированных наук о природе и идиографических наук о культуре.

Виндельбанд подчеркивает, что за разграничением методологических процедур наук о природе и наук о культуре, среди которых особенно показательна история, стоит отличие их аксиологической доминанты. «Для естествоиспытателя данный отдельный объект его наблюдения никогда не имеет научной ценности как таковой; он служит ему лишь постольку, поскольку он может считать себя вправе рассматривать его как тип, как частный случай родового понятия и развивать его на его основе; он размышляет в нем только о тех признаках, которые позволяют понять его специфику. являются подходящими для законодательной общности» [11, S. 16]. Ученый, изучающий природные феномены, действительно отнюдь не склонен при рассмотрении внутренней логики их существования и трансформации к акценту ценности их индивидуальности. Сама процедура работы с индивидуальным как подлежащим обобщению, типологизации уводит его устремления от установления значимости событийно индивидуального как ценностной предметности подлежащей фиксации.

«Задача историка, – продолжает свои размышления Виндельбанд, – состоит в том, чтобы возродить какую-либо картину прошлого во всем ее индивидуальном проявлении до идеальной современности. Он должен выполнить ту же задачу в отношении того, что было на самом деле, что и художник в отношении того, что находится в его воображении» [Ibid., S. 16]. Историк, в отличие от естествоиспытателя, в его понимании, не может абстрагироваться от ценностной предметности событийно явленного в опыте. Сама заинтересованность индивидуальным событием ведет к своеобразной «картинности» его мышления. В силу своей заинтересованности индивидуальным, цепью событий, он следует логике его последовательного описания как предполагающего момент временной взаимосвязи минувшего и настоящего, актуально данного в опыте современности. Здесь рождается тематика реализации ценности в цепи событийно случающего, что связано с телеологическим видением такового возможным участником, наблюдателем и рассказчиком. В этом смысле, как подчеркивает Виндельбанд, историк, неминуемо апеллирующий к силе воображения, схож с художником, хотя и

ограничен, в отличие от него, в отношении произвольности изображения произошедшего.

Для Виндельбанда кажется особенно существенным, что история и гуманитарное знание в целом заставляют познающего субъекта обратиться к постижению цепи становления традиции, которая связана с трансляцией опыта культуры, имеющего выход в современность. Теоретическое постижение природы предполагает иной маршрут мысли: «Так устами древних, возрожденных из небытия, говорят с нами прошлые языки и прошлые народы, их верования и формы, их борьба за власть и свободу, их поэзия и мысли. Как отличается мир, который перед нами строит наука о природе! Как бы наглядны ни были ее исходные положения – ее целями познания являются теории, в конечном счете математические формулировки законов движения: она оставляет позади – поистине платонически – единое чувственное начало, которое возникает и исчезает в бесплотной видимости, и стремится к познанию закономерных потребностей, которые в вечной неизменности пересекаются с законами движения. править всем происходящим» [Ibid., S. 18]. Виндельбанд предвосхищает в приведенном фрагменте хайдеггеровское истолкование метафизических истоков научного конструирования картины природы.

Идя путем Платона, новоевропейское теоретическое естествознание рисуется автору доклада по самому способу культивируемой им мысли отбрасывающим смысловую конкретику культурно-исторического опыта и заменяющим его структурными схемами природы. «Из цветного мира чувств она создает систему структурных понятий, в которых она стремится постичь истинную сущность вещей, лежащую за явлениями, совокупность атомов, бесцветных и беззвучных, лишенных всякого земного запаха чувственных качеств, — триумф разума над восприятием. Безразличная к переходящему, она бросает свои якоря в вечно неизменное для себя; она стремится не к изменчивому как таковому, а к неизменной форме изменения» [Ibid., S. 18]. Событийно изменчивое таким образом угасает в конструируемой мыслью ученого «неизменной форме» того, что является как опыт потока изменений. И хотя Виндельбанд осознает и демонстрирует легитимность номотетических притязаний естествознания, сам способ описания им триумфа того, что впоследствии получит имя «технонауки», говорит о том, что он стоит за сохранение понимания ценности для человека и мира его культуры событийно уникального, открывающегося в культурно-историческом опыте, фундирующем гуманитарное знание.

Рассматривая два типа знания, Виндельбанд показывает разнонаправленность предполагаемых ими векторов устроения мира культуры, то есть, собственно, их практическую направленность. «Знание общих законов повсюду имеет практическую ценность, позволяющую предвидеть будущие состояния и целесообразное вмешательство человека в ход вещей» [Ibid., S. 19]. Виндельбанд полагает, что такого рода вмешательство предполагается как по отношению к внутреннему миру человека, так и в направлении

покорения мира внешнего. Именно этот второй вектор применения номотетического знания дает возможность «создавать инструменты, с помощью которых господство человека над природой расширяется во все возрастающей степени» [Ibid., S. 19]. Иное направление применения знания вырисовывается в свете культурно-исторического опыта.

Характеризуя его, Виндельбанд пишет: «Но не в меньшей степени вся цель деятельности в общей человеческой жизни зависит от опыта исторического знания. Человек, если использовать древнее слово, – это животное, имеющее историю. Его культурная жизнь – это историческая взаимосвязь, переходящая от поколения к поколению; тот, кто хочет принять в ней живое участие, должен иметь представление о ее развитии» [Ibid., S. 19]. Обращение к культурно-исторической традиции, таким образом, ведет не просто к освоению знания о ее неповторимых событиях, но и позволяет обрести возможность сопричастности к ней и, следовательно, ее продолжения. Утрата ее нити выглядит для Виндельбанда колоссальной и недопустимой потерей. «Там, где эта нить однажды обрывается, ее приходится – это доказала сама история – потом снова кропотливо искать и натягивать» [Ibid., S. 19]. Разрушения культурной традиции, как показывает ее история, неминуемо ведет к попыткам заполнить вакуум утраты. Избыточность материала традиции представляется Виндельбанду не столь уж страшной при критическом отношении к ее наследию, и даже если «исторический багаж» однажды покажется современникам слишком тяжелым, то «в будущем не будет недостатка в средствах, чтобы осторожно и без вреда облегчить его» [Ibid., S. 19]. Критическая рефлексия будет основанием, чтобы облегчить такого рода «избыточность».

Характерно, что Виндельбанд обращает внимание на значимость как индивидуального события, так и закона для осмысления живой конкретности опыта в рамках культурного мира. Сама структуризация предметности опыта, по его мнению, при посредстве конститутивных категорий предполагает их неразрывное единство (см.: [1]). Примером тому является ход научной мысли, когда, давая объяснение конкретному событию, мы в его границах в качестве посылок объясняющего избираем не только номологическую регулярность, но и обязательно ссылаемся на констатацию в суждении конкретных обстоятельств, коррелятивных эксплицируемому и являющихся условием его свершения. При этом, конкретная посылка как условие свершения объясняемого невыводима из какого-либо основания и сугубо событийна. «Закон и событие продолжают сосуществовать как последние несоизмеримые величины нашего представления о мире. Здесь находится одна из пограничных точек, где научная мысль может только определить задачу, только поставить ее в ясном сознании, что она никогда не сможет ее решить» [11, S. 27]. Событийность, явленная в суждениях об опытно запечатлеваемом, непредсказуема и постоянно провоцирует новые номологические обобщения, оставляя одновременно открытым горизонт общего смыслового мировидения, присутствующий в культуре.

Событие, по справедливому замечанию Виндельбанда, способно, в случае фиксации в нем исторически уникального, заключать возможность телеологической ориентации рассматриваемого как фактуально данное. В этом состоит потенциально присутствующий в нем, если оно реально «подключено» к глобальной связи с традицией, момент его «включенности» в некоторое диахронно проявляющееся целое. Сама возможность телеологического звучания событийного компонента знания приводит Виндельбанда к заключению, о его сопряженности со стремлением субъекта обрести в финальной инстанции целостный смысловой горизонт вершащегося в мире культуры, на что, как ему представляется, резонно указывали Лейбниц и Кант.

Виндельбанд наметил тот ракурс рассмотрения взаимосвязи наук о природе и наук о культуре, который позволил рассмотреть кооперацию событийно центрированного, идиографического способа концептуализации опыта и естественнонаучного, номотетического его освоения как взаимодополнительных, способных вносить значимый вклад в конституирование разделяемых людьми intersubjectively культурных миров. Его программные положения оказали существенное влияние на подробную проработку вопроса о трансцендентальных основаниях культурно-исторического опыта и наррации о событиях минувшего в аксиологически окрашенных эпистемологических построениях Г. Риккерта.

Характерно, что Риккерт в целом выстраивает собственное истолкование особенностей взаимодополнительности двух типов знания в русле предложенных Виндельбандом представлений, но при этом несколько модифицирует способ обоснования их имманентной структуризации в ракурсе собственных эпистемологических воззрений. Его построения характеризует филигранность проработки логико-эпистемологических вопросов, позволяющая детально интерпретировать многообразные нюансы тем, затрагиваемых в произведениях классиков европейской мысли прошлого и современных ему теоретиков, с тем чтобы обосновать собственное понимание конфигурации взаимодополнительности наук о природе и наук о культуре.

Исходным моментом построений Риккерта является его мысль о необходимости истолкования познания как процесса, требующего жесткой демаркации эпистемологической проблематики, ее отделения от возможных наслоений, связанных с любыми попытками ее редукции к метафизической схематике в духе глобальных систем мироздания классической философии, а также позитивизма. В равной мере он негативно относится к подходам, предлагаемым в плане подчинения эпистемологической рефлексии диктату конкретных наук, и, прежде всего, психологии и биологического знания. Чистота эпистемологической рефлексии, с его точки зрения, должна запечатлеваться в четком понимании того, что субъект познания подчиняется только его внутренней структуре, обнаружимой в свете рефлексивной процедуры, способной раскрыть нормативные основания процесса конструирования различных способов построения мира культуры.

В своих размышлениях Риккерт строго следует установке трансцендентального видения деятельности субъекта познания. Одновременно его подход к интерпретации задач трансцендентальной рефлексии предполагает отказ от догматического прочтения кантовского учения и стремление непредвзято оценить его ресурсы, расставляя собственные акценты. Он решительно отказывается от признания реалистической эпистемологической установки, предполагающей любые варианты принятия изначальной связи познавательного образа и его предполагаемо внеположенного объективного коррелята. Соответственно, это означает отказ от введения в пространство эпистемологического дискурса исходного кантовского постулата о существовании «вещей в себе» как источника тех созерцаний, которые составляют источник мира чувственных явлений и основу опыта. Сказанное отнюдь не означает, что носитель эпистемологической рефлексии должен поставить под вопрос «эмпирический реализм» и усомниться в том соцветии впечатлений, которые должны быть рационально препарированы и составить основу данного, то есть того, что воспринимается в качестве реального содержания сознания. Задача эпистемологии вырисовывается Риккертом как раскрытие формы познавательной активности субъекта, которая, по его мнению, служит тем объективным началом, которое способно структурировать данное, преобразуя его в упорядоченную реальность.

Эпистемологические выкладки Риккерта созвучны тем акцентам в интерпретации наследия Канта, которые расставляются Виндельбаном. Подобно ему, Риккерт считает необходимым прочтение базовых эпистемологических воззрений Канта в духе той его акцентировки, которая представлена в «Критике способности суждения». Чистота эпистемологической рефлексии отнюдь не означает для него неприятия того факта, что даже при рассмотрении вопросов познавательного характера субъект выступает как носитель волевого решения и выражает свое отношение к воспринимаемым явлениям. Подобно автору третьей критики, Риккерт уверен, что субъект познания включен в сферу ценностного выбора того, что значимо для него.

Прежде всего в орбиту его способности судить о явлениях мира попадают отдельные явления, которые ему надлежит понятийно охарактеризовать, так как многообразие случающегося, для того чтобы стать частью опыта, нуждается в характеристике относительно присущих ему свойств и отношений. Любые генерализации в этой перспективе будут выступать как нечто вторичное, опирающееся на суждения, запечатлевающие случающееся. Подобно Виндельбанду, Риккерт убежден, что познание центрировано не на чувственном компоненте сознания, а на его рациональном обобщении в суждении. «Если мы хотим назвать предметом то, с чем соотнобразуется познание, то предметом познания может быть только долженствование, которое признается в суждении» [4, с. 91]. Восприятия не могут, по его мнению, рассматриваться в качестве знания, ибо они получают рациональную связь лишь в суждении как логической форме. Суждение всегда предполагает утверждение или отрицание предсказуемого относительно логического

субъекта, и поэтому оно, в чем Риккерт абсолютно солидарен с Виндельбандом, всегда выводит нас в область, соотносимую с истиной – абсолютной теоретической ценностью. «Только одно суждение, – заключает он, – не может быть ложным – суждение, что ценность истины абсолютно действительна» [4, с. 102]. Судить – значит, как подметил Виндельбанд, подвергать обсуждению, влекущему за собой акт признания наличия или отсутствия некоторых свойств или отношений относительно обсуждаемой предметности вне зависимости от той сферы, которой она принадлежит [4, с. 109]. Познавательный акт для Виндельбанда и Риккерта всегда несет на себе в первую очередь печать аксиологического отношения и нормативности. Аксиологическая эпистемология Баденской школы содержит в себе в качестве центрального тезис о нормативной регуляции процесса познания, сообщающей ему возможность объективности и выражения необходимости.

Конструирование реальности на базе суждений, по Риккерту, предполагает вопрос о способе категоризации таковой. «Норма есть форма должностования или предмета. Категория есть форма акта суждения, который воспринимает посредством признания трансцендентное и дает возможность возникнуть продукту познания. Трансцендентальная форма есть форма готового продукта познания и благодаря этому вместе с тем форма действительности» [4, с. 123]. Категория как форма рисуется, таким образом, как основание способности судить об интересующих субъекта предмета. Без нее, сообразно с трансцендентальной установкой, не могло бы осуществиться соединение восприятий и акт утверждения или отрицания. Категориальное основание задает способ полагания субъектом познаваемого предмета в определенном ракурсе, а, следовательно, и форму суждения. Вариативность категориальных оснований суждения предполагает возможность различных ракурсов видения постигаемого предмета. Это обстоятельство для Риккерта, последовательно проводящего линию трансцендентального идеализма оказывается одновременно и центральной опорой его философской веры в то, что категории ведут к формированию «готового продукта» познания и одновременно суть форма действительности.

Вне категориальной сети познания, по Риккерту, не могла бы существовать способность субъекта к многообразному накоплению опыта и его генерализации. Подобно Виндельбанду, Риккерт считает неудачной кантовскую систему рассудочных категорий, опирающуюся, как известно, на классификацию суждений, осуществленную Аристотелем и фундирующую ее по его замыслу. Однако Риккерт не просто принимает справедливый тезис Виндельбанда о необходимости иного подхода к систематизации категориальных основ мышления, но и пытается предложить свой подход к этому сюжету. Если Виндельбанд говорит о правомерности деления категорий на конститутивные, задающие ракурс видения реального и рефлексивные, ориентированные на осмысление собственно логико-эпистемологических процедур, то Риккерт предлагает разделить их, учитывая сфокусированность на воспроизведение реально данного мира или его видения в ракурсе

генерализирующих методов науки, наиболее ярко представленных естествознанием.

Риккерт полагает, что система категорий, предложенная Кантом, изначально предназначена для фиксации не той реальности, которая дана сознанию, а ориентирована на конструирование картины природы как подчиненной строю законов ньютонианской механики. «Мы именно нападаем не на само понятие природы, а видим в Кантовом определении природы как существования вещей, поскольку они определяются по общим законам, обязательную истину, но думаем, что Кант до некоторой степени слишком быстро перешел от понятия, данного к понятию природы. Поэтому, понятию недостает того, что мы называем объективной действительностью, или Кант отождествляет объективную действительность с природой по способу, который мы не можем разделять» [4, с. 144]. В «Критике чистого разума», по Риккерту, происходит своеобразная подмена категорий как форм фиксации объективной реальности методологическими формами естественнонаучного конструирования действительности. Поэтому для концептуализации событийно данной реальности, субъектом, на его взгляд, используется конститутивный ряд категорий, в то время как естественнонаучное мышление, по сути, «обрабатывает» опыт и пользуется методологическими категориями, среди которых центральной выступает закон. Таким образом, если следовать логике Риккерта, уточняющей подход Виндельбанда, Постигание мира в событийно данном опыте происходящего в пространстве и времени первично по отношению к построениям естествознания. Расходясь во мнении о двух способах постижения мира с Кантом, Риккерт подробно характеризует тот тип концептуализации опыта, который присущ истории и наукам о культуре в целом.

Ценностный характер исторической предметности и способ ее воспроизведения

Для наук о культуре, по Риккерту, свойственно специфическое выделение предметности и способ образования понятий, который отличается от естественнонаучного. Науки о культуре представляются ему наделенными историческим характером. Именно поэтому история, в его понимании, является классическим примером наук о культуре, которые воспроизводят мир, в ракурсе его данности субъекту как сотканный из уникальных событий, отнесенных к ценностям, воплощающих таковые. «В объектах культуры, следовательно, заложены ценности. Мы назовем их поэтому благами (Güter), для того чтобы таким образом отличить их как ценные части действительности от самих ценностей, как таковых, которые не представляют собой действительности и от которых мы здесь можем отвлечься [7, с. 55]. Явления природы мыслятся как самостоятельные и не нуждающиеся в воплощении ценностей, не выступают в этой роли благ. Явления культуры, напротив, обретают свой предметный статус при соотнесении с миром ценностей, которое делает их благами.

Ценности предстают в трактовке Риккерта особым миром значений, который трансцендентен реальности сознания, его имманентному содержанию. Одновременно они способны порождать предметность культурно-исторического плана, придавая событиям, запечатлеваемым мыслью судящего, измерение благ. В ценностно окрашенной эпистемологии Риккерта существует неустраняемая «напряженность» между сферами надисторически значимого и исторически становящегося, тяготеющего к полюсу неизменности и целостности. Ценности, сферы которых он разделяет, следуя мысли Канта, на теоретические, эстетические, этические и религиозные, как бы «возвышаются» над потоком истории, но одновременно задают своеобразный телеологический ориентир тяготения, сопряженный с продуцированием в культуре нелимитированной во времени пролиферации, бесконечному умножению благ. «Поэтому, – заключает Риккерт, – философия должна в еще совсем ином смысле возвести в сверхисторическую систему находимый ею в существующих культурных благах материал. Случайность, никогда вполне не устранимую из сферы только исторического, они должны сочетать с необходимостью иерархии и притом таким образом, чтобы и в возникающих этим путем замкнутых ценностных связях оставалось еще место для незавершенности исторической жизни» [6, с. 367]. Историческая жизнь, таким образом, выглядит, в понимании Риккерта, как незавершенная ценностная предметность, которая постоянно разрастается и наращивает свой смысловой потенциал, тяготея к реализации принципиально недостижимой полноты абсолютных ценностей. Ее организация фундирована аксиологически и влечет также определенные онтологические импликации. Одновременно им решается и вопрос о способе выражения аксиологической предметности в эпистемологической сфере. Он находит свое наиболее яркое выражение в поиске того способа познания, который складывается в постижении культурно-исторической реальности как отличной от природы.

Для Риккерта, равно как и для Виндельбанда, центральной темой его эпистемологических размышлений является обнаружение границ естественнонаучного образования понятий и того способа их порождения, который характерен для осмысления культурно-исторической предметности. Ставя вопрос именно в этой плоскости, Риккерт, однако, никак не ограничивается обозначенной областью предметного анализа. Так происходит потому, что, задумываясь о специфике исторической концептуализации событий, он переходит к вопросу о способе суждения, позволяющем запечатлеть такого рода уникальную предметность в поле соотношения с ценностями. Подобного рода ход его мысли совершенно мотивированно влечет за собой всю сложную совокупность вопросов, которые были поставлены в «Критике способности суждения» И. Канта. В формате «третьей критики» Кант рассматривает целостную взаимосвязь чувственного созерцания с деятельностью продуктивного воображения и схематизма рассудка в продуцировании понятий, показывает роль способности суждения в процессе

формирования единства опыта, подведения представлений об отдельном под готовые и вновь рефлексивно формирующиеся понятия, их единство с созидающей целостный смысловой контур мира активностью разума. Если определяющий способ суждения вырисовывается Кантом как обслуживающий в целом научное познание, развивавшееся по магистральному пути ньютоновской механики, то рефлексивное суждение трактовалось им не только воплощающимся в области осмысления явлений искусства, но и представлялось применимым для постижения неисчерпаемости мира природы в ее телеологическом измерении. В перспективе, предложенной посткантовской «критикой исторического разума», речь идет о способности субъекта видеть в телеологическом ракурсе не только естественно-природный универсум, но и историческую динамику культуры.

Кант рассматривал мир культуры как органичное звено природного универсума, взятого в перспективе телеологического совершенствования, порождающего мир человеческого творчества. Неокантианцы Баденской школы меняют ракурс мирозидения кантовского учения, отправляясь изначально от мира культуры и сопровождающего его опыта порождения людьми ценностной предметности как данности сознания. Ведь теоретический мир наук о природе, сообразно с предложенным ими пониманием оснований сознания и познавательной активности субъекта, формируется на ценностно-нормативной основе. Для Риккерта естественнонаучное познание, опирающееся на методологический способ категоризации реальности, вторично по отношению к ее картине, получаемой на базе конститутивных категорий. Рассуждая таким образом, развивая в целом тот ракурс теоретизирования, который был намечен еще Виндельбантом, Риккерт приходит к идее первичности мира культуры и сопровождающего его формирование способа суждения о ее феноменах по отношению к естествознанию. Предлагаемый им вариант истолкования полагания телеологической предметности культурно-исторического плана и конструирования релевантных ее постижению понятий выходит за рамки изучения избираемого им сюжета и ставит в целом проблему нарративного способа мироописания.

Предметность исторического исследования рисуется Риккертом как отличающаяся индивидуальным характером, и в этом смысле она представляется ему противоположной той, которая конструируется науками о природе. Вместе с тем, размышляя об этом сюжете в ключе демаркации границы естественнонаучного мышления и его понятийного инструментария, Риккерт понимает, что разговор о воспроизведении уникального средствами научной мысли отнюдь не может обойтись без обращения к понятийным обобщениям, которые должны прозвучать при характеристике неповторимо индивидуального. При этом возникает определенное противоречие, поскольку суждение об индивидуальном, отдельном предполагает неминуемо конструирование генерализовано-типичного, его представимость в понятийной форме. Это приводит к вопросу о возможности изначально нивелировки неповторимо-индивидуального при его соотнесении с

типологически выделяемыми чертами некоторого воспроизводимого мыслью множества предметов, к которому декларируется принадлежность уникальных отдельных явлений исторического порядка. Намечающееся противоречие первоначально выглядит своеобразным препятствием на пути размышлений о возможности совместимости обобщений, без которых не может существовать научная мысль, и задачи постижения индивидуального. Риккерт старается выйти из этой ситуации путем утверждения о том, что само по себе введение представлений о ценностно-телеологической организации домена культуры отнюдь не предполагает, как это происходит в естествознании, редукции индивидуальных членов некоторого множества мыслимых объектов к обобщающе-универсальным характеристикам. Напротив, индивидуальное должно мыслиться в историческом варианте как сохраняющее свои неповторимые черты и одновременно соотносимое с некоторой целеориентируемой целостностью.

Суммируя собственный взгляд на историю, Риккерт пишет, что она «есть наука, имеющая дело с действительностью, поскольку она становится на общеобязательную для всех точку зрения рассмотрения и поэтому делает объектом своего трактования лишь имеющие значение, благодаря отнесению их к некоторой общей ценности, индивидуальные действительности или исторические индивидуумы» [5, с. 297]. Следовательно, отстаивая специфический идеал научности истории, Риккерт связывает таковой именно с ее способностью выявлять сингулярно значимое, случившееся во времени, в перспективе универсальных ценностей. Такое отнесение к ценности создает, на его взгляд, перспективу общеобязательности выделения исторической предметности вне зависимости от индивидуальных и групповых предпочтений ракурсов ее видения. Он отлично сознает, что оценочные суждения трудно «освободить» от авторской предвзятости, но отнесение к ценности лежит в основе возможности intersubjectивной непредвзятости в выделении самой индивидуальной исторической предметности как значимой. В этом акте обретается возможность выявления того, что заслуживает внимания в живом контексте событийного многообразия исторического опыта. При этом, разумеется, трудно уйти от поставленного М. Вебером вопроса о явленности ценностных оснований видения истории в контексте современной исследователю культурной ситуации.

Наряду с последовательным проведением индивидуалистической характеристики исторической предметности Риккерт рассматривает ее как отмеченную имманентной телеологией. Сама констатация целеориентированности предмета исторического исследования выглядит в его построениях как необходимая преамбула утверждения специфического способа конструирования понятий в этой сфере. Однако если задуматься над открываемой ею горизонтом истолкования задач логики исторического исследования, дело отнюдь не сводится лишь к последовательной демаркации способа построения понятий в науках о культуре и науках природе в плане проведения строгой установки исторического номинализма. Рассуждая о

телеологическом характере исторической предметности, Риккерт подходит к осмыслению исторической наррации как сопряженной с опытом существования человека в потоке вершащихся во времени событий, придающим минувшему осмысленность в свете целостных культурных ансамблей, обладающих своеобразной архитектоникой и выделяемых в свете неповторимой траектории уходящего в будущее открытого и непредсказуемого процесса. Его построения вполне можно рассматривать как не только критику глобальных исторических метаповествований, но и как определенный шаг на пути осознания роли наррации в конструировании смыслового горизонта культурных миров.

Обсуждение темы концептуального воспроизведения исторической индивидуальности оказывается в построениях Риккерта выводящим на более широкое проблемное поле обнаружения ее телеологического характера, вырисовывающегося в происходящей во времени уникально-событийной цепи, становящейся предметом постижения (см.: [3]). При этом, в значительной степени не только независимо, но и отчасти вопреки стержневой линии фокусировки его мысли на собственно понятийном инструментарии, которым пользуется историк при конструировании индивидуальных целостностей, немецкий философ приходит к идее о том, что ведущую роль в конструировании мыслью их образов играет именно сама телеологическая структура таковых. Способность суждения о индивидуальных, телеологически организованных целостностях оказывается главной темой, подчиняющей себе вопрос о привлекаемых для этого понятиях. Сама телеологически организованная историческая индивидуальность выступает как побуждающая способность суждения к поиску гибких и многогранных концептуальных характеристик.

Анализируя становление телеологической предметности в историческом познании, Риккерт подчеркивает ее отличие от тех способов, которые присущи созданию мыслью целеориентированных целостностей в теологическом и метафизическом дискурсах. Теология и метафизика созидает универсальные телеологические конструкции мироздания, тогда как история сфокусирована, по его мысли, на уникальных, существующих во времени целостностях, которые возникают при соотношении с универсальными ценностями. «Поскольку единство исторического индивидуума всегда основывается на отнесении к некоторой ценности, мы можем охарактеризовать его как телеологическое единство, а индивидуумы как телеологические индивидуумы» [5, с. 299]. Понятия, которые будут характеризовать подобную предметность представляются Риккерту необходимо несущими в себе телеологическое содержание. Эта характеристика присуща им, поскольку они служат для создания суждений, конструирующих повествования о целостных процессах, кульминирующих в некоторой точке временной последовательности, констатируемой рассказчиком. В отличие от теологического и метафизического дискурса цель процессуальной цепи констатируется не чисто умозрительно, а определяется в свете изучения исторически

случившегося и приведшего к некоторому рассматриваемому в качестве значимого пункта минувшего событию. Говоря о том, что историческая целостность включает не все события, случившиеся на объединяемом их отрезке времени, а лишь те, которые «относятся к делу», Риккерт предполагает существование нарративной структуры. Она, по определению, воспроизводит процессуальное свершение, ход событий, подразумевающий движение из некоторой точки к выделяемому им как ценностно значимому центральному событию, в котором обретается кульминация, цель произошедшего. Правда, при этом Риккерт не произносит самого слова «повествование» и лишь предвещает грядущее появление интереса к вопросу о языковой стороне репрезентации исторической событийности.

Сконцентрировавшись на решении вопроса о сочетании в суждениях о телеологической предметности понятийного аппарата различной степени общности, он стремится провести в построениях своеобразный вариант исторического номинализма. Риккерт вполне допускает, что телеологическая предметность стимулирует сочетание индивидуальных, типологических и универсальных понятий, но все они должны так или иначе подчеркивать в конечном счете характер ее исторической индивидуальности [5, с. 337]. В этом проблемном поле вполне обоснован вопрос о значимости типологий в истории, на который мы не получаем в его работах однозначного ответа. Внутри неокантианской «критики исторического разума» это рождает возможность критического пересмотра предложенного им варианта исторического номинализма в ключе стратегии М. Вебера, разработанной им теории идеальных типов.

Поскольку историк занимается, по Риккерту, мыслительным конструированием телеологических целостностей, ему не представляется возможным и обойти вниманием проблему сосуществования таковых в динамике времени. Действительно, если предположить, что история всегда определенным образом направлена, предполагает движение и развитие, то наполнение процессуальной цепи, интерпретируемое историком, предполагает возможность связи обнаруживаемых в ней телеологически ориентированных целостностей, различную конфигурацию их взаимодействия. Историк вправе включать изучаемый им процесс в более широкие культурные целостности. «Должна существовать возможность понимать историю культурного человечества как часть истории человечества, и если должна существовать история людей вообще, то и эту историю, раз она должна быть абсолютно полна, следует мыслить себе как историю одного из членов совокупности живых существ вообще, в однократном и индивидуальном процессе ее становления (Werdengang)» [5, с. 318]. При этом, как настоятельно акцентирует Риккерт, речь должна идти о «включении одной индивидуальной действительности в другую», а не редукции содержания этого процесса к некоторой номологически заданной сериальности, стирающей особенности телеологически ориентированных звеньев такового.

В приведенном фрагменте из сочинения Риккерта отчетливо проявляется исток его учения о телеологической предметности в истории – она мыслится как состоящая из многообразия целеориентированных целостностей, которые сами могут быть рассмотрены как вписанные не только в эволюцию человеческого рода, живых существ, породивших ее в процессе целенаправленного развития, но и, продолжая эту мысль, единство планетарного и галактического процесса. Он отнюдь не стремится скрыть укорененность такого хода собственных рассуждений в «Критике способности суждения», раскрывающей ресурс телеологического подхода к миру как радикально противоположного механистической редукции. В тоже время, Риккерт неустанно подчёркивает, что его версия трактовки телеологической предметности в истории противоположна метафизическому конструированию и выявляется как «схватываемая» историком в живой конкретике интерпретируемого им материала в свете соотнесения с ценностью. При таком подходе историко-культурный материал не может быть погружен в прокрустово ложе жесткой детерминистической схемы, подчинен на манер естественнонаучного дискурса законосообразным связям. Историко-культурная телеологическая предметность оказывается принципиально открытой для ведущего рассказ о ней интерпретатора. Однако подобный взгляд все же оставляет вопрос возможности обсуждения направленности человеческой истории как целого, в границах которой возможна фиксация индивидуальных телеологических целостностей. В приведенном тексте этот шанс прямо анонсируется Риккертом, но не находит развернутого комментария.

Риккерт – откровенный противник любых субстанциальных схем исторического развития как целого, выдержанных в ключе линейного прогрессизма. Одновременно его подход не исключает, да и не может исключать, в силу отвержения позитивистского преклонения перед культом поклонения эмпирически запечатлеваемому, возможности рассматривать телеологические целостности на фоне более широких процессуальных целеориентированных ансамблей и, в конечном счете, всеобщей истории. Допущение этой мыслимой целостности, являющееся само по себе определенной уступкой историческому универсализму, хотя Риккерт парирует подобный аргумент утверждением об уникальности истории человеческого сообщества в планетарном масштабе, заставляет его задуматься о принципах философского осмысления подобного феномена. Он великолепно осознавал саму противоречивость возникшей ситуации и попытался выйти из нее, утверждая, что обнаружение универсального философского принципа рассмотрения целостности всемирной истории вполне вписывается в кантовски инспирированную стратегию «критики исторического разума».

Риккерт считает, что применение ценностных принципов для создания целостного открытого для пересмотра видения целостности истории как осмысленной отнюдь не означает возвращения к метафизике и выдержано в духе кантовских представлений о задачах разума, созидающего спектр идей и дополняющего в этой своей функции способность суждения. Прямо

ссылаясь в этой связи на пример построений Канта, он пишет: «Сам Кант, правда, не создал систему философии истории, но целый ряд вырос на почве созданной им системы, и это одно составляет уже немаловажную заслугу. Единичный процесс развития человечества можно было отныне снова понять как единое целое при помощи таких абсолютных понятий ценности, как понятие разума и свободы, и при этом расчленив его на различные стадии, так чтобы критерием оценки каждой ступени развития служило то, что каждая из них в своем своеобразии сделала для реализации мирового смысла» [8, с. 195]. Такого рода философская стратегия всецело разделяется им во имя помещения отдельных телеологических исторических целостностей в подверженный критической ревизии фон всеобщей истории. Конечно, этот мыслительный ход, как отмечает и он сам, не снимает противоречия между унаследованными от эпохи Просвещения спекулятивными компонентами его мысли и доминантной критической эпистемологической установкой номиналистического толка, но он характерен для понимания внутренней канвы архитектоники неокантианского философского подхода к истории. Эта напряженность между спекулятивной и, собственно, нарративной компонентами исторического мышления, создающего на базе опыта пребывания в потоке традиции культурное мировидение, передается неокантианцами Баденской школы различным школам последующей постклассической философии.

Выводы

Трактовка соотношения опыта и трансцендентальных оснований исторического повествования, предложенная Виндельбаном и Риккертом, содержит интересный подход к рассмотрению этого вопроса, оказавший воздействие на формирование современных представлений о становлении смыслового горизонта мира культуры. Представители Баденской школы неокантианства настойчиво акцентировали изначальную роль уникального событийного компонента опыта пребывания субъекта в потоке истории, который предшествует любым способам объективации и усреднения присутствующего в нем содержания. Именно неповторимый опыт уникальной событийности, на их взгляд, лежит в основе нацеленных на неповторимость объектов наук о культуре в отличие от сфокусированных на описании закономерных связей наук о природе. Этому способствует категориальный аппарат рассудка, ибо нацеленная на фиксацию феноменов опыта конститутивная категория данности первична по отношению методологической категории закона, обслуживающей естественнонаучные обобщения.

Размышляя о специфике конституирования культурной предметности, представители Баденской школы разработали собственный вариант аксиологически окрашенной эпистемологии. Риккерт удалось создать учение об уникальности и телеологическом характере исторической предметности, специфичной для наук о культуре. Подчеркивая открытость процесса конструирования уникальных культурных целостностей в перспективе отнесения к надвременным ценностям, Риккерт активно использовал ресурс

прежде всего «третьей критики» Канта. Им утверждается незавершенность конструирования смыслового мира культуры в горизонте телеологии, взаимодействия в этом процессе ресурсов рефлексивного освоения конкретности событийного опыта на базе способности суждения и постоянного стремления разума к целостному видению открытости истории. Вопреки его стремлению к последовательному проведению стратегии исторического номинализма, Риккерт приходит к тезису о необходимости соотнесения /индивидуальных культурных целостностей с константно критически воспроизводимой и пересматриваемой в свете универсальных ценностных принципов картиной всемирной истории. Спектр основных идей, предложенных неокантианцами Баденской школы, и основные противоречия их учения, составили отправной пункт дальнейших размышлений философов различных направлений о специфике нарративного способа постижения мира и его роли в конституировании смыслового горизонта культуры.

Список литературы

1. Виндельбанд В. Система категорий // Прелюдии. М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. С. 353–368.
2. Виндельбанд В. К учению об отрицательном суждении // Прелюдии. М.: Гиперборея, Кучково поле, 2007. С. 369–390.
3. Куприянов В.А. Реабилитация телеологии в философии баденского неокантианства // Философия и культура. 2017. Т. 11, вып. 11. С. 54–68.
4. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Философия жизни. Киев: Ника-Центр, Вист-С, 1998. С. 15–164.
5. Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб.: Наука, 1997. 532 с.
6. Риккерт Г. О системе ценностей // Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 365–391.
7. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 44–128.
8. Риккерт Г. Философия истории // Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 130–204.
9. Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880. Oxford: Oxford University Press, 2014.
10. Makkreel R., Luft S. Dilthey and the Neo-Kantians: the Dispute over the Status of the Human and Cultural Sciences // Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy. D. Moyar (ed.). New York: Routledge, 2010. P. 554–597.
11. Windelband W. Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburg: Hetz & Mündel, 1904. 27 S.

THE NEO-KANTIANISM OF THE BADEN SCHOOL: EXPERIENCE AND THE TRANSCENDENTAL FOUNDATIONS OF HISTORICAL NARRATIVE

K.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The article is aimed at examining the interpretation of the relationship between experience and the transcendental foundations of historical narrative by representatives of the Baden school of neo-Kantianism. The conducted research reveals that W. Windelband and H. Rickert emphasized the role of the event, which is experientially captured in the flow of history and fixed by judgment as the initial step of the knowing subject. This moment predetermined their understanding of the primacy of the idiographically centered cultural sciences in relation to the natural sciences, focused on comprehending nomothetic connections in shaping the horizon of the human world. Inheriting the ideas of I. Kant's «Critique of Judgment», the theorists of the Baden School developed their own version of an axiologically colored epistemology, within the boundaries of which they presented an understanding of the teleological nature of historical subject matter, suggesting in the final instance the consideration of any integral ensembles of events that occurred in time within the open horizon of the picture of world history, critically constructed on the basis of chosen value principles. Analyzing the main assumptions and contradictions of the legacy of this neo-Kantian school, the author comes to the conclusion that its interpretation of the relationship between experience and narrative in the constitution of the semantic content of the cultural world had a significant impact on the subsequent development of various schools of contemporary philosophical thought.

Keywords: *neo-Kantianism, Baden school, experience, judgment, reason, meaning, narrative, culture.*

Об авторе:

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – канд. филос. н., доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: carina-oops@mail.ru

Author information:

ANUFRIEVA Carina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: carina-oops@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.03.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 28.04.2025.

УДК 1(091);930.1

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.205

ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ А. ЛАВДЖОЯ

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Отмечается, что предлагаемый А. Лавджоем подход к интеллектуальной истории заключается в исследовании универсальных идей-единиц, функционирующих на протяжении всего становления знания и использующихся как составные элементы в более сложных конструкциях теорий и различных учений. Рассматривается история концепта «природы человека»

Ключевые слова: интеллектуальная история, идея, история идей, природа человека.

Артур О. Лавджой (1873–1962) является одной из ключевых фигур золотого века американской философии, основателем истории идей, отождествляемой с интеллектуальной историей. Начиная с 1919 г. Лавджой говорил о создании новой исследовательской программы – «истории идей», в 1923 г. он основал «Клуб истории идей» в университете Дж. Хопкинса, в 1940 г. опубликовал первый выпуск «Журнала истории идей». Интеллектуальная история, по Лавджою, сосредотачивается на исследовании концептов и идей, широко распространенных в обществе, для того чтобы определить, как они возникли, объединялись, взаимодействовали или противодействовали друг другу, как они были связаны с воображением, эмоциями и поведением: «хотя это и не вся отрасль знания, которую мы называем историей... но она является ее центральной и наиболее важной ее частью» [9, р. 8].

Хотя в центре рассуждения Лавджоя стоят представления об идеях, он не приводит определения идеи в самой известной из своих работ – «Великой цепи бытия» [2]. В «Журнале истории идей» он характеризует ее следующим образом: это не только мощная, но и упрямая вещь; она обладает своим собственным «особым движением»; история мысли, с одной стороны, представляет собой историю движения и взаимодействия человеческой природы, с другой стороны – историю специфической природы и воздействия идей, которые существовали в умах людей [7, р. 23]. Идеи представляют собой синтез общности и разнообразия [10]. Идея в интеллектуальной истории является определенной и эксплицитной, состоящей в единственном специфическом предположении или «принципе», провозглашенном большинством значительных европейских философов на разных этапах становления европейской философии. В целом, Лавджой стремится

© Потамская В.П., 2025

обнаружить скрытую структуру, которая связывает и организует западную мысль. Его подход заключался в исследовании универсальных идей-единиц, функционирующих на протяжении всего становления знания и использовавшихся как составные элементы в более сложных конструкциях теорий и различных учений. Подобная концепция широко обсуждалась. По мнению К. Даффин, интеллектуальная история Лавджоя является «эмерджентной и эволюционной», позволяющей осуществлять перестройку идей-единиц внутри идейных комплексов [5]. Д.Дж. Кун, в свою очередь, характеризует идеи-единицы Лавджоя как «неисторические» и «неоплатонические универсалии», рассматривая их как противоречащие взгляду, согласно которому концептуальные системы являются сходными с эволюционирующими видами [4, р. 497]. По словам Л. Катана, идеи-единицы Лавджоя представляют собой не принципы, составляющие философские системы, а скорее автономные «ментальные сущности». [3, р. 84]. По мнению К. Скиннера, Лавджой сосредотачивался на выделении идеального типа доктрины, не затрагивая проблему контекста, что подразумевает ее, в определенной степени, ограниченность [11, р. 29–31]. Как утверждал Д. Викберг, переосмысливший воззрения Лавджоя в терминах структурализма, его идеи представляют собой «не только картину, но и рамку», Лавджой решил проблему соотношения текста и контекста, представив идеи в качестве контекста, в котором были созданы тексты [6].

Хотя постоянные или изменяющиеся условия человеческой жизни и стечение обстоятельств являются важными факторами исторического процесса, в центре интеллектуальной истории Лавджоя стоит человек [8, р. 8–9]. В сборнике лекций, впервые опубликованном в 1961 г., Лавджой сосредотачивал внимание на проблематике природы человека. Первоначально лекции были прочитаны в частном гуманитарном Суортмор-колледж в 1941 г. и позднее объединены в данное издание. Термин «размышления», встречающийся в названии сборника эссе, отличается в определенной степени двусмысленностью. Лавджой не поясняет, о чьих размышлениях идет речь. С одной стороны, он стремится изложить концепции европейской мысли XVII–XVIII вв., в центре внимания которых стоят стремления, мотивы, направляющие человеческое поведение. С другой стороны, эссе представляют собой критические оценки и комментарии самого Лавджоя по вопросам, которые интересовали мыслителей прошлого, в частности, по проблеме природы человека и влияния самосознания человека на его жизнедеятельность.

В эссе «Самооценка человека» Лавджой сосредотачивается на изучении концепций природы человека, на стремлении определить его сущностные характеристики. Следует отметить, что природа человека для него не выступает в качестве идеи-единицы, а представляет собой концепцию, представленную различными идеями и оценками, как негативными, так и позитивными. Он сосредотачивается на одном из составных элементов данной концепции – самооценке человеком своей сущности. Цель Лавджоя не

заключается в том, чтобы представить набросок общей теории природы человека, хотя он затрагивает некоторые существенные элементы любой такой теории. Его интересует история представлений о природе человека, не всегда систематических и упорядоченных теорий, посвященных сущностным характеристикам человека, его мотивам, причинам действия, воле или осознанному выбору. Такие теории, скрытые или явные, можно обнаружить в литературных произведениях, философии, психологии и других областях знания [9, р. 12]. Более того, по мнению Лавджоя, именно история теорий природы человека является одной из главных областей исследования в истории идей. В рамках подобных работ исследователь сосредотачивается на изучении какого-либо сочинения, доктрины, периода, стремясь обнаружить мотивы, управляющие поведением людей, пытаясь определить, какие из них считаются доминирующими, как они взаимодействуют друг с другом, на какие из них опираются авторы и как они в целом оценивают природу человека. Тем самым в основном Лавджой, пусть и достаточно спорно, отчасти сводит проблему природы человека к проблеме мотивации.

Установки, что знания человеку необходимы для познания самого себя, являлись элементом историко-мифологических и философских установок еще в Древней Греции. Данная позиция повлияла на складывание западноевропейской философии, но, в оценке Лавджоя, оказалась наиболее привлекательной для XX в.: «и никогда прежде... мыслящая часть человечества не испытывала более острого приступа недоверия к себе или не проявляла более внезапных и тревожных опасений относительно своего собственного вида» [9, р. 1]. В оценке сущности человека можно обнаружить, по сути, противоположные тенденции: от превозношения человека до негативного отношения, утверждения «злой природы человека», которое преваляло в европейской системе вещей в определенные периоды времени. К примеру, религиозные авторы во все времена расценивали склонность человека к самоуважению (или тому, что именуется гордостью) как гордыню, первородный грех или же смертельную опасность, вследствие чего человек должен находиться в постоянном недоверии к себе и в самоуничижении. Более того, по мнению Лавджоя, в большинстве религий, как греческих, так и еврейских и христианских, принижение человека в его собственных глазах являлось важной задачей.

Подобное самоуничижение зачастую было основано не только на чувстве неполноценности человека по отношению к богу или доктрине первородного греха в теологии христианского мира. В мысли XVII–XVIII вв. оно часто формировалось на эмпирических и рационалистических основаниях, являясь «результатом наблюдения и интроспекции, реальной попытки людей понять, какими созданиями они являются... обобщить эти результаты наблюдения, а затем оценить человека, сравнивая его... с провозглашаемыми стандартами, идеалами или потенциальными возможностями». Несмотря на стремление изложить историю различных концепций природы человека, в центре обсуждений Лавджоя в данной лекции стоят

теологические и, отчасти, литературные примеры, преимущественно содержащие отрицательную оценку сущностных характеристик человека.

Своего рода психологическим обобщением, позднее принявшим вид общей позиции европейской религиозной и историко-философской традиции, является высказывание пророка Иеремии «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено». Так, Дж. Эдвардс (кальвинист, проповедник и богослов периода Великого пробуждения в Новой Англии), с тревогой наблюдавший за зародившейся в сер. XVIII в. тенденцией к более положительной оценке природы человека, опровергал «подобную ересь», основываясь на текстах Священного Писания и исходя из светских соображений. Комментируя ход всемирной истории, он пришел к выводу, что «зло имело... значительное превосходство в мире», а человечество является «в тысячу раз более вредоносным и разрушительным, чем... все вредные звери, птицы, рыбы и рептилии на земле, в воздухе и воде вместе взятые... И ни одно существо не может быть столь разрушительным для своего собственного вида, как человечество... Поэтому, мог бы сказать наш благословенный Господь, посылая своих учеников в мир... Я посылаю вас в мир людей, которые гораздо более вредны и пагубны... чем волки» (цит. по: [9, р. 3]). Уместно указать и комментарий Лавджоя: «Если бы Эдвардс мог пророчески распространить подобный обзор всемирной истории на двадцатый век, маловероятно, что он нашел бы причины изменить данную позицию» [9, р. 3]. За исключением цитаты из Писания, Эдвардс повторял установку классических моралистов и сатириков. Распространенное в XVII–XVIII вв. высказывание *homo homini lupus est* было сформулировано Плавтом во II в. до н. э. Плиний и Ювенал утверждали, что ни одно дикое животное не является столь разрушительным для своего собственного вида, как человек.

Как уже отмечалось, особый интерес Лавджоя представляет история мысли XVII–XVIII вв. Этот временной период характеризовался преобладанием негативной оценки человека, достигшей своей кульминации как в трудах теологов, так и в работах светских мыслителей. Примером подобного в литературе, несомненно, является сатира как на человека в целом, так и на отдельных исторических личностей [9, р. 15]. Как заметил один из критиков Ларошфуко, его «нелестный портрет человеческого сердца» в естественном состоянии, по сути, идентичен представленному «некоторыми Отцами Церкви и великими святыми», тем самым писатели и эссеисты, оценивающие «злую природу человека», во многом продолжали следовать линии ортодоксальной религиозной традиции.

В сатире обычно признавалось, что разум человека мог бы позволить ему превзойти другие создания, но поскольку он его не использует должным образом, инстинкт лучше руководит животным. Главный результат обладания человека разумом и интеллектом сводится сатириками XVII–XVIII вв. к утрате человеком гармонии с природой, что порождает искусственные желания и непомерные амбиции, глупость, тщеславие. Эту общую сатирическую линию, ранее продемонстрированную Макиавелли в

«Золотом осле», продолжают Ф. де Ларошфуко, Ж. де Лабрюйер, мадам А. Дешульер, А. Поуп, Дж. Свифт, Роберт Гулди другие. В восьмой сатире Никола Буало (французский поэт и теоретик классицизма) отражаются наиболее общие черты сатиры – представление homo sapiens ниже других животных в иерархии:

*«Осел от ужаса не мог найти бы слов.
По справедливости вдруг ставши мизантропом,
Сказал бы нам, как он говаривал с Езопом:
“Благодарю творца, что я в числе скотов!
Божусь, что человек глупее нас, ослов!”» [1].*

Наиболее полно сатира выражена в «Путешествиях Гулливера». Хотя обычно данное произведение характеризуют как отражение «гордого, презрительного и горького темперамента» самого Свифта, оно также, особенно в главах о гуингнмах, иллюстрирует одну из литературных мод того времени. Как отмечает Лавджой, его цель была той же, что и у других писателей: «Умерщвление гордыни, которая... приводит не только к самым нелепым глупостям, но и к самым обширным бедствиям...» [9, р. 16].

В целом глубокие опасения относительно природы и земных перспектив человека являлись доминирующей позицией в оценивании природы человека на протяжении большей части истории. Сам же Лавджой пессимистичен относительно современного ему человеческого общества: «мы все согласны... что мир находится в ужасном беспорядке, и что этот беспорядок создан руками человека; и нет темы общественного дискурса более избитой, чем трагический парадокс между удивительным прогрессом современного человека в знании и власти над своей физической средой и его полной неспособности до сих пор преобразовать себя в существо, которому можно доверять знание и власть» [9, р. 16]. Вместе с тем следует отметить, что этап негативной оценки человека в XX в. последовал за периодом более позитивных тенденций, доминирующих в Англии в Викторианскую эпоху. Она именуется Лавджоем веком самонадеянности человека (о собственной природе) или, в более модной для 1930-х – 1940-х гг. терминологии, – Веком нарциссического комплекса человека [9, р. 15–20].

Несмотря на то, что корни данного представления появились задолго до кон. XVIII в., вера в способность человека совершенствоваться и в неизбежность непрерывного прогресса стала достаточно активно продвигаться мыслителями и ораторами XIX в., а его кульминацией стала вт. пол. XIX в. Типичной переходной фигурой, по мнению Лавджоя, в обсуждении сути природы человека являлся Л. де Вовенарг. Выражая зарождающуюся новую тенденцию оценивания человека, он заявлял, что «истинная добродетель, ...которая есть дело природы и состоит главным образом в доброте и стойкости души, будет сосуществовать вечно...» [9, р. 21].

В оценке Лавджоя, в течение XIX – нач. XX в. западное общество становилось все более самодовольным, более уверенным в себе и в будущем. Вера в то, что человек «от природы добр», стала широко принятой

предпосылкой как политики, так и педагогики; «признание природного зла человека стало своего рода отвратительным богохульством». Другими словами, самообожествление и самопрославление человека стало пунктом веры. К примеру, статуи викторианских государственных деятелей зачастую сопровождают типично викторианские надписи: «Веря в Бога, он не мог не верить в человека» [9, р. 8].

Еще одной характерной чертой теорий о природе человека XX в. вследствие развития психологии является расширение рассуждений о внутреннем складе, природе, взаимодействиях, силе мотивов, эмоций и желаний, которые определяют поведение людей. Важность изучения мотивов стояла в центре внимания как Л.Т. Троланда, так и У. Мак-Дуггала, оказавших значительное влияние на дальнейшее развитие как психологии, так и психопатологии. В границах последней Лавджоя особенно интересует позиция З. Фрейда, не только выдвинувшего новые гипотезы о природе субъективных детерминант, объясняющих отклоняющиеся психические состояния и поведение, но и расширившего их до теорий человеческой мотивации. И, по мнению Лавджоя, несмотря на очевидные сложности теории Фрейда, главным образом связанные с ее «мифическим описанием битв между тремя метаэмпирическими сущностями, Я, Оно, Сверх-Я», его заслугой было продвижение исследования проблем и внесение в них оригинальных и наводящих на размышления концептов, в том числе и идей природы человека, хотя едва ли Фрейд стремился на них сосредоточиться [9, р. 11–12].

М. Лернер, обращаясь к новым тенденциям в психологии, в 1939 г. заявил, что «открытие иррационального отмечает гениальность нашего века... Интеллектуальная революция XX века, вероятно, претворит в жизнь terra incognita иррационального и определит его последствия для каждой области человеческой мысли», что является «коперниканской революцией в идеях» – «рациональный, правильно мыслящий человек несомненно перестал считаться центром нашей интеллектуальной системы, как Земля перестала быть центром нашей планетарной системы» (цит. по: [9, р. 22]). Хотя это является, с позиции Лавджоя, преувеличением, подобное высказывание включает в себя и значительную долю правды. Вместе с тем, «интеллектуальная революция двадцатого века имела своего двойника в XVII–XVIII вв.». В данный исторический период авторы также стремились обнаружить terra incognita иррационального, пусть и не прибегая к подобной терминологии, и извлечь из него следствия. Если человек, по гипотезе, в основном является иррациональным существом, то для того, чтобы понять, необходимо обнаружить иррациональные элементы и силы природы человека. Хотя авторы XVII–XVIII вв. были гораздо менее систематичны в этом поиске, они предвосхитили то, что, как полагал Лавджой, является одним из содержательных открытий в психологии: так называемые «причины» людей для совершения действий или же для формирования убеждений определяются алогичными или нерациональными желаниями [9, р. 23]. Природа человека характеризуется стремлением к рационализации, однако в

вопросах, связанных с чувствами, страстями или же предрассудками, его поведение не всегда рационально: «человек сначала принимает вывод, который эмоционально желателен для него, а затем изобретательно находит причины для его принятия... он верит, что его мнимые причины действительно определяют его умозаключения или мотивируют его действия. Таким образом, он не просто иррационален, но и является постоянной жертвой самообмана» [9, р. 25]. По Лавджою, данная установка, сформированная в границах мысли XX в., не является новаторской. Впервые подобные соображения появились в теологии и литературе XVII в. и XVIII в., когда исследователи человеческой природы, независимо от того, являлись ли они католиками или протестантами, настаивали на огромной роли самообмана и заблуждений в человеческой деятельности, принятии желаемого за действительное и представляли человека как иррационального рационализатора. Основой данного убеждения во многом являлись религиозные представления – учение о греховности человека выступало как стимул стремлений обнаружить не только иррациональные, но и скрытые мотивы поступков. И, в оценке Лавджоя, данное стремление породило «немало психологической находчивости и значительное количество психологической проницательности. Его сторонники были обязаны относиться с подозрением к любому внешнему проявлению добродетели, каким бы значительным оно ни было», поскольку поведение людей зачастую бывает примерным, осмотнительным и даже героическим. Чтобы оправдать негативные концепции человеческой природы, необходимо проникнуть в глубины сознания индивидуума и обнаружить истину, которую большинство людей сами не осознают. Тем самым доктрина сущностной испорченности человека сводится не к неподобающему или аморальному поведению, а к испорченности «сердца» человека. Данные воззрения возможно обобщить следующим образом: хотя человек, несомненно, наделен своим Создателем даром божественным разумом, именно «сердце» управляет действиями разума, но при этом скрывает свои истинные намерения, поэтому все люди занимаются самообманом

Католик и моралист Жак Эспри особенно ярко иллюстрировал теологическую мотивацию данного стремления: «Все признают, что [люди] обычно действуют из интереса или тщеславия». Существуют добродетельные поступки, но они не подразумевают добродетельных мотивов. «Тот, кто кроток, миролюбив, снисходителен, добр и услужлив, не является истинно добродетельным, если он ведет себя подобным образом для того, чтобы заслужить любовь людей, а не подчиняться Божьим заповедям... Добродетельное действие не может быть познано... Ибо Прибыль, Слава, Страх и другие Посторонние Причины подстрекают нас совершить его. Доблесть, Справедливость и Доброта как качества тех, кто их совершает, не являются Добродетелями, поскольку имеют некоторую Побочную Цель и Мотив» (цит. по: [9, р. 28–29]).

Протестант Жан Ла Пласетт кратко сформулировал концепцию того, что сейчас называется «рационализацией», следующим образом: «Когда

человек любит, ненавидит, боится, желает, он обладает желанием иметь причину любить, ненавидеть, бояться, желать... и силой своего желания он воображает, что нашел ее, поскольку, по правде говоря, когда человек так расположен, самые слабые догадки выдаются за доказательства, а самые незначительные догадки – за определенные и несомненные истины» (цит. по: [9, р. 30]).

Жак Аббади, французский протестантский теолог, подробно останавливался на «изобретательности ума в нахождении причин, благоприятствующих тому, чего он желает», выделяя несколько форм обмана ума сердцем: «добровольное невнимание» (предположительно, неприятие нежелательных свидетельств или логики аргумента), «невежество, которое человек находит приятным», «ошибки, которые возникают из-за большого желания человека обманывать себя», и «склонность, которая отдаляет его от всего, что для него неприятно, и сильно привязывает его к чему-либо» (цит. по: [9, р. 30]). Следует отметить, что Аббади выражает и смешивает два различных тезиса: во-первых, представления о надлежащей функции разума – контроля действия, хотя на практике человек обычно управляется страстями; и, во-вторых, гораздо более радикальное положение, которое вполне могло стать фундаментальной основой этической доктрины Юма, – психологически немыслимо, чтобы разум как таковой вообще мог влиять на волю или поведение. Его функция исключительно познавательная, он сосредоточен на фактах [9, р. 31]. Сатирики, в свою очередь, продолжая подобную линию аргументации, всячески ее развивали. Значительная часть произведений Ларошфуко и Лабрюйера представлена иллюстрациями и вариациями на тему *L'esprit est toujours ladupe du coeur* («Ум всегда обманывает сердце»).

Главным американским представителем подобного образа мышления являлся Д. Адамс. Его самым ранним произведением было небольшое эссе, опубликованное в 1763 г., в котором подробно излагается утверждение, что в науке о человеческой природе нет ничего более любопытного, чем тот принцип, который писатели-моралисты называли самообманом. Адамс, в свою очередь, под самообманом подразумевал рационализацию, рассматривая ее как производную от самоуважения: «склонность людей льстить себе» и, следовательно, «обманывать себя», чтобы верить во что-либо, что поможет произвести благоприятное впечатление как на себя, так и на окружающих, или представить недостатки в выгодном свете. Данная склонность характеризует всех людей и является источником бед человечества. Более того, он обратил внимание не только на опасности бессознательного самообмана, но и на осознание возможности самообмана, представляя следующую линию аргументации. Мудрый человек осознает тот факт, что его суждения, мнения и даже моральные чувства могут быть на самом деле сформированы в нем не разумом, а «предрассудками и страстями, которые должны занимать гораздо более низкое положение в интеллектуальной и моральной системе». И, как следствие, «величайший гений, соединенный с лучшим нравом, обнаружит, что трудно... быть уверенным в чистоте своих

намерений». Но размышления Адамса о самообмане в основном являются основой для объяснений, почему другие люди придерживаются иных взглядов в контексте политических споров Массачусетса и почему эти споры принимали вид «попыток очернить и дискредитировать мотивы спорящих», а не представить «рациональные исследования сути дела, ориентированной на обнаружение истины» [9, р. 33–34].

Итак, подход к интеллектуальной истории Лавджоя, его категоризация «идей» и концепция истории идей заключается в изолировании и изучении перемещающихся во времени универсальных идей-единиц. Идея в интеллектуальной истории Лавджоя является определенной и эксплицитной, состоит в единственном специфическом предположении или принципе. Тем не менее природа человека для него не выступает в качестве идеи-единицы, а представляет собой концепцию, представленную различными идеями и оценками, как негативными, так и позитивными, и в рассуждениях о ней Лавджой не уходил в плоскость философской антропологии и практически не обращался к категориям добра и зла. Он излагал именно историю представлений о природе человека, не всегда систематических и упорядоченных теорий, посвященных сущностным характеристикам человека, его мотивам, причинам действия, воле или осознанному выбору. В центре обсуждений Лавджоя стояли теологические и литературные примеры, содержащие преимущественно отрицательную оценку сущностных характеристик людей. Утверждая, что глубокие опасения относительно природы и земных перспектив человека являлись доминирующей позицией в оценивании природы человека на протяжении большей части истории, он отмечал, что представления о внутренней испорченности и негативная оценка были столь общепризнанными, что человек не только стал довольно стойким к ним и принял их как одну из нормальных и подходящих тем в поэзии и прозе, но и рассматривал их как в общем-то верное отношение к себе.

Список литературы

1. Буало Н. «На человека» [Электронный ресурс]. URL: <https://liricon.ru/8-ya-satira-bualo-na-cheloveka.html> (дата обращения: 21.04.2025).
2. Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
3. Catana L. The Concept «System of Philosophy»: The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy // History and Theory. 2005. V. 44. № 1. P. 72–90.
4. Coon D.J. Of Gold and Pyrite // Biology and Philosophy. 1990. № 5. P. 493–501.
5. Duffin K.E. Arthur O. Lovejoy and the Emergence of Novelty // Journal of the History of Ideas. 1980. № 41. P. 267–281.
6. Gram M.S., Martin R.S. The Perils of Plenitude: Hintikka contra Lovejoy // Journal of the History of Ideas. 1980.41. P. 497–511.
7. Lovejoy A.O. Essays in the History of Ideas. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1948. 376 p.

8. Lovejoy A.O. Reflections on the History of Ideas [Electronic resource]. URL: <https://krieger2.jhu.edu/philosophy/Lovejoy/147.%20Reflections%20on%20the%20History%20of%20Ideas.pdf> (accessed: 02.03.2025).
9. Lovejoy A.O. Self-Appraisal of Man // Reflections on human nature. Baltimore: JohnsHopkinsPress, 1961. P. 1–36.
10. Reck A.S. The Philosophy of A.O. Lovejoy (1873–1962) // The Review of Metaphysics. 1963. Vol. 17. № 2. P. 257–285.
11. Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory. 1969. № 8. P. 3–53.

THE PROBLEM OF HUMAN NATURE IN A. LOVEDJOY'S INTELLECTUAL HISTORY

V.P. Potamskaya

Tver State University, Tver

It is demonstrated that the intellectual history of A. Lovejoy is associated with the history of ideas. It is noted that the approach proposed by A. Lovejoy consists in the study of universal unit-ideas that function throughout the formation of knowledge and are used as components in more complex constructions of theories and various conceptions. The history of the concept of «human nature» is examined

Keywords: *intellectual history, idea, history of ideas, human nature.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – канд. филос. н., доцент кафедры всеобщей истории ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, Ass. Prof. of the Dept. of General History, Tver State University, Tver. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.05.2025.

УДК 1(091):130.123;316.7

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.215

ГЕНЕАЛОГИЯ ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОЗНОЙ КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ» В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ М. ХАЛЬБВАКСА КАК ПРОДОЛЖЕНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ РЕЛИГИЙ Э. ДЮРКГЕЙМА

Е.И. Промахова, В.В. Жданов

ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов» имени
Патриса Лумумбы (РУДН), г. Москва

Рассматривается одно из основополагающих понятий социальной философии Мориса Хальбвакса – понятие «религиозная коллективная память». Авторы демонстрируют механизмы влияния социологической теории религий Эмиля Дюркгейма на формирование концепции коллективной памяти М. Хальбвакса и её последующее раскрытие с позиции внешнего социального пространства. Особое внимание уделяется роли исследований Дюркгейма в области коллективных убеждений, общественного сознания и религии, которые впоследствии находят своё отражение в учении Хальбвакса, развивая мемориальную проблематику. Религиозная коллективная память рассматривается в качестве промежуточного результата и собирательного образа дюркгеймовской теории религий и хальбваксовской концепции коллективной памяти, отражая в себе как уже сформулированные тезисы Дюркгейма, так и выводы, к которым приходит Хальбвакс в процессе анализа работ своего учителя. В современной области исследований *memory studies* проблема религиозной коллективной памяти становится ключом к разгадке методов сохранения религиозной идентичности в динамично изменяющемся мире.

Ключевые слова: *религиозная коллективная память, религия, сакральное, общественное сознание, социальная солидарность, социальные рамки памяти.*

Конец XIX в. во Франции ознаменовал новый виток развития социологии под эгидой знаменитого французского философа и социолога Эмиля Дюркгейма. Последователи основанной им французской социологической школы в своих исследованиях стремились объяснить процессы и явления, возникшие в обществе после Великой французской революции. Актуальные для того времени проблемы заключались в нарастающем влиянии капитализма, урбанизации и секуляризации; общество входило в новую эру, но не успевало реагировать на её новые процессы и связи в социальной реальности [2, с. 27]. Заслуга Дюркгейма в данном аспекте заключалась в том, что область его исследований охватывала значительный пласт новой информации, своевременная обработка которой давала возможность ему и его последователям выстроить собственную систему восприятий и отношений к

© Промахова Е.И., Жданов В.В., 2025

социуму, а также проанализировать уже сформировавшиеся социальные структуры.

Работы Дюркгейма во многом определили место человека и его роль в социуме, ставя индивида в прямую оппозицию обществу в целом. Такого рода дихотомия индивидуального и коллективного способствовала вполне чёткому разделению социального пространства на общее и частное. Основная философская идея Дюркгейма заключалась в том, что каждый человек обладает собственным индивидуальным сознанием, памятью и представлениями, в противовес которым социальная среда предлагает коллективное сознание, коллективную память и коллективные представления [8, с. 175]. Таким образом, Дюркгейм демонстрирует обособленное от индивидуальных представлений общественное сознание, которое существует как некий социальный факт – независимое внешнее явление. В данном случае общество способно определять и выбирать меры воздействия, воспитания, ограничения и влияния на индивидуальное сознание. Наравне с многовековыми традициями, обычаями и правилами поведения в обществе, в качестве социального факта Дюркгейм выделяет религию, демонстрируя её широкое влияние на формирование индивидуальных представлений, и, как следствие, личности человека.

Основная задача исследований Дюркгейма в области социологии религии заключалась в том, чтобы найти её исходное положение – то, что лежит в основе любой мировой религии и то, благодаря чему религия эволюционировала от простых форм анимизма и натурализма [3, с. 55]. Общее основание религиозной жизни можно усмотреть как раз в её социальном аспекте, так как религия есть явление в высшей степени социальное, отражающее коллективные представления того или иного общества. Коллективные представления в данном аспекте выражены в различного рода действиях и продуктах коллективного мышления, будь то обряды, ритуалы, праздники, религиозные атрибуты и т. д. Таким образом, в основе любой религии лежит социальная солидарность индивидов, сплочённых общей идеей, которая, в свою очередь, выполняет функцию социальной регуляции религиозного сообщества. В зависимости от эпохи и степени развитости общества идея, лежащая в основе религии, варьируется в соответствии с духовными потребностями социума.

Религиозные явления делятся на формы верований и обрядов, где верования – воззрения, возникшие из представлений о мироустройстве и бытии, а обряды – образы действий, устанавливающие видимые отношения между человеком и сверхъестественным. Верования и обряды – суть мысли человека и его последующего действия, реализация мыслительного процесса в материальном мире. Дюркгейм приходит к дихотомии идеальных и реальных вещей, выделяя сакральное и профанное в качестве общих черт для мировых религий. В данной системе ориентиров сакральное всегда будет доминировать над профанным, так как сакральное является олицетворением божественного, т. е. идеального, в то время как человек –

материальная форма воплощения, в которой сакральное сведено к минимуму и демонстрируется фрагментарно в качестве отражения божественного замысла. Являясь результатом божественного творения, человеческая жизнь априори содержит элементы сакрального в конкретных аспектах, например, в стремлении человека к истине и высшему смыслу, в его творческом потенциале и акте творения, в его духовном поиске божественного посредством молитвы и вопрошания. В христианской концепции мироустройства человек хоть и является актом творения сакрального, неся в себе его часть, всё равно остаётся существом грешным, утратившим изначальную сопричастность с божественным. Пространство материального мира, в котором живёт человек, задаёт условия функционирования человеческого организма в нём. Так, человеку необходимо физическое тело для жизни, обеспечение жизнедеятельности которого носит профанный характер. Удовлетворение первичных базовых потребностей, стремление к материальным благам, потворство собственным желаниям и амбициям – мирская жизнь человека, сосредоточенная на временных приходящих благах и удовольствиях. Дуализм сакрального и профанного определяет сущность человеческого бытия: с одной стороны, человек стремится к божественному идеалу, с другой – на протяжении всей жизни остаётся привязанным к земному греховному началу. Сакральное, являясь для человека недостижимым в своей абсолютной форме, использует профанное в качестве фона, на котором само сакральное обретает смысл и значимость для человека через социокультурные механизмы. В материальном мире сакральное сведено к минимуму и реализуется в виде ритуалов, символов, коллективных практик, которые служат неким мостом между идеальным и материальным миром.

Выйти из профанного мира человеку помогает внешнее сакральное, оно «заново рождает» индивида посредством церемонии (сакрального действия) в религиозную жизнь, частью которой он теперь становится. Коллектив помещает индивида в религиозное сообщество, индивид, в свою очередь, становится частью строгой системы иерархии, в которой коллектив признаёт доминирование сакрального над профанным, а профанное уничтожается и преодолевается ради сакрального. Религиозное сообщество обладает чёткой структурой и системой правил, следуя которым, человек способен приблизиться к сакральному, ради чего следует принятым нормам и ценностям религиозного коллектива и соблюдает их.

Сакральное выступает и в качестве некоторого неизменного положения, которое защищено от внешних изменений различными запретами, в то время как профанным будет являться то, к чему обращены эти запреты. Благодаря запретам религиозные верования формируют представления о сущности сакральных объектов и определяют отношения, которые могут существовать как между ними, так и со многими профанными вещами. Внутри данной системы обряды и ритуалы служат практическим методом демонстрации должного отношения к сакральному, транслируя принятые нормы поведения для целого сообщества [3, с. 110]. Дюркгейм приходит к выводу,

что концепция сакрального наравне с социальным аспектом религии является исходным положением формирования религиозного сообщества. И хотя само сакральное способно видоизменяться в зависимости от культуры и традиции того или иного народа, оно становится неким центром, вокруг которого впоследствии образуются различные верования и культы.

Дальнейшим рассмотрением сущности религии через призму социальной философии занимался ученик Дюркгейма – французский философ и социолог конца XIX – начала XX в. Морис Хальбвакс. Благодаря междисциплинарному подходу в своих исследованиях Хальбвакс смог перенести некоторые положения из трудов своего учителя в область философского знания. Работы Хальбвакса в области социальной природы памяти адаптировали идеи Дюркгейма о коллективных представлениях и социальной солидарности, создав тем самым новую перспективу изучения социальных взаимосвязей. Благодаря выбранному методу переноса психологических характеристик индивидуальной памяти на коллективный уровень Хальбвакс разрабатывает собственное учение *memory studies*, которое впоследствии станет самостоятельной дисциплиной [5, с. 123].

Тезис Дюркгейма о социальной природе религий находит своё отражение в концепции «религиозной коллективной памяти» Хальбвакса, которая базируется на том, что человеческие воспоминания о прошлом социально детерминированы и имеют ограничения в виде внешних социальных рамок [7, с. 38]. Социальные рамки интегрируются в жизнь человека с момента его рождения. Представленный в форме «минимальной рамки» язык общения становится для ребёнка единственным ориентиром и методом описания окружающей реальности. Язык формирует личность ребёнка, предлагая уже готовые модели (слова и словосочетания) для познания мира. По мнению Хальбвакса, память не может существовать вне языковой структуры, так как язык является материей самой мысли, отсюда следует, что и такое понятие, как индивидуальная память, – оксюморон, так как сознание человека формируется в условиях тесной зависимости от внешних социальных факторов [9, р. 10]. В хальбваксовской системе видов человеческой памяти о прошлом индивидуальная память представлена в форме личных воспоминаний индивида о событиях, происходящих с ним. Даже если человек самостоятельно переживает какой-то жизненный момент без присутствия сторонних наблюдателей, данное воспоминание со временем видоизменяется под влиянием социальных рамок и перестаёт являться индивидуальным, хотя и определяется сознанием человека в качестве личного воспоминания о прошлом.

Помимо понятия «индивидуальная память», в социальной философии Хальбвакса существуют и другие виды памяти: коллективная, историческая и автобиографическая память о прошлом. В контексте сравнительного анализа социологической теории религии Дюркгейма с положениями хальбваксовской социальной философии важным видится рассмотрение

именно коллективной памяти о прошлом и, как следствие, религиозной коллективной памяти.

В философской мысли Хальбвакса коллективная память – память о прошлом, разделяемая и конструируемая членами одного коллектива. Первичным коллективом для человека будет являться семья – небольшая группа людей, объединённых единством быта, общими ценностями и эмоциональными взаимоотношениями. Со временем в семье образуется коллективная память в качестве внешнего социального пространства, состоящего из общих воспоминаний представителей данной группы. Внешнее пространство коллективной памяти семьи доступно для всех её членов, однако важным аспектом будет являться факт того, что коллективная память существует до тех пор, пока существует её биологический носитель, т. е. человек. Со смертью последнего члена семьи в забвение уходит и её коллективная память, а воспоминания о самой семье переходят в разряд исторической памяти о прошлом и воспринимаются сторонними наблюдателями в контексте некогда существовавшей социальной группы [9, р. 65]. Помимо своей недолговечности, коллективная память зачастую претерпевает качественные изменения в своём содержании, так как состоит из воспоминаний нескольких индивидов, что усложняет достоверную фиксацию образов памяти. К примеру, некоторые недостающие элементы воспоминаний достраивает воображение, а при обмене воспоминаний между членами коллектива посредством устной речи некоторые детали забываются или видоизменяются в зависимости от субъективного восприятия рассказчика. Поэтому коллективная память всегда есть память подвижная, вечно изменяющаяся, поддающаяся влиянию со стороны внешних социальных факторов, социальных рамок.

В противовес подвижной и недолговечной коллективной памяти группы Хальбвакс предлагает рассмотреть религиозную коллективную память, которая сущностно отличается от памяти малых коллективов, хотя и является подвидом коллективной памяти о прошлом. Религиозная коллективная память также представляет собой внешнее социальное пространство, из которого представитель религиозного сообщества способен черпать воспоминания о прошлом. Информация о событиях минувших дней, преимущественно религиозного содержания, сохраняется в так называемых сакральных носителях, многие из которых имеют форму, т. е. предстают в виде материальных носителей. В качестве материальных носителей выступают Священное Писание, иконы, мощи святых, специальное церковное облачение, церковная утварь, определённая еда и напитки. Дюркгеймовское понятие сакрального в данном контексте становится не только отправной точкой для формирования религиозного мировосприятия, но и методом сохранения коллективной памяти религиозного сообщества [1, с. 8]. Благодаря тому, что сакральное охраняется от внешних воздействий динамично развивающегося мира, оно в качестве неизменного положения транслирует само себя в первоначальной форме, а потому является долговечным и на

протяжении тысячелетий способно удерживать фокус внимания человека. Таким образом, сакральному приписываются характеристики вечного, то есть неизменного по своей природе, не терпящего и не требующего изменений со стороны профанного. Отсюда следует, что сакральное в своём единственно верном смысле способно удерживать на себе память целого религиозного общества вне зависимости от количества последователей религии, формируя одинаковое пространство памяти для каждого из последующих поколений. И если сакральное всегда обладает конкретным смыслом и является основой самой религии, то оно является и основой религиозной коллективной памяти – такой же неизменной в своём содержании, как и само сакральное. Коллективное отрицание и оппозиция к новизне в рамках внешнего социального пространства религиозной коллективной памяти означает, что вне зависимости от научных исследований и открытий религия становится обособленным процессом, проходящим параллельно с быстро меняющейся окружающей реальностью. Такие процессы, как урбанизация, секуляризация, технические революции, исследование космоса не меняют сути самой религии; в своём основании религия неизменна. В то же время религия способна к адаптации, которая заключается не в качественном изменении содержания и сути самой религиозной коллективной памяти, а в интегрировании первичного сакрального знания в область прогресса для его актуализации. Данный процесс необходим для поддержания интереса мирового сообщества к религии и вере как таковой.

Дюркгейм исследовал сакральное с позиции первоначала возникновения религии, Хальбвакс же рассматривает сакральное с позиции силы, способной сохранять смысл и передавать его через религиозные символы, атрибуты, тексты, молитву и песнопения в неизменном виде. Принцип передачи сакральной истины схож с принципом передачи традиции – социального и культурного наследия. Истину необходимо обрамить формой, будь то письменная или устная речь, а затем систематически транслировать из раза в раз, отрицая вмешательство в смысл. Таким образом, каждый человек в равной степени имеет возможность взаимодействовать с этой истиной, при этом его взаимодействие не будет отличаться от взаимодействия любого другого представителя религиозного сообщества ввиду того, что истина транслирует единственный конкретный смысл, а потому понимать его можно в единственном конкретном варианте. Например, для представителей христианской конфессии сакральной истиной будет являться положение «Бог существует». Данное положение будет транслироваться посредством слов, образов и форм, но изменить его сущность для представителей религиозной коллективной памяти невозможно из-за того, что оно уже является сакральной основой самого христианства. Вера также является сильным побуждением для человека хранить память о сакральном, а различные церковные обряды и ритуалы становятся механическим увековечиванием и воспроизведением исходного сакрального положения в настоящем [6, с. 168]. Интересным видится и то, что само пространство религиозной

коллективной памяти становится сакральным и обладает теми же свойствами: внешнее неизменное, с которым человек может вступать во взаимодействие, но предметно видоизменять которое он не в состоянии. Сущность религии Хальбвакс усматривает именно в хранении памяти о её собственном сакральном основании, а потому религия определяется через особый тип памяти – религиозную коллективную память.

Другим отличием религиозной коллективной памяти будет являться характер её распространения во внешнем социальном пространстве. И если коллективная память семьи направлена скорее на сохранение общих воспоминаний и эмоциональной связи, то религиозная коллективная память носит агрессивно-завоевательный характер. Для религии не столь важна историческая достоверность того или иного события прошлого, куда более важным для неё видится сохранение сакрального в вечности, его превосходства над логикой, разумом и всем профанным [4, с. 22]. В то время как коллективная память, будучи взаимопроникаемой, стремится к согласованию и сопоставлению пространства памяти для всех своих представителей, дополняя индивидуальные воспоминания уже сформировавшимися коллективными представлениями, а иногда заново формируя отношение индивида к определённым событиям прошлого, религиозная коллективная память считается зафиксированным, постоянным и неизменным явлением, которое за неимением других методов к существованию заставляет людей принять и согласиться с господством её представлений [4, с. 233]. Для поддержания структуры внешнего пространства памяти некоторые спорные или неудобные факты зачастую осознанно замалчиваются, отрицаются; такой подход к увековечиванию сакрального носит деструктивный характер, однако является весьма эффективным благодаря присутствию аспекта веры. Вера в данной связи выступает в роли внутреннего импульса безоговорочного принятия сверхъестественного вне зависимости от доказательной базы и логического обоснования. Вера в Бога для религиозного сообщества вхожа в разряд сакрального, а потому ограждается от внешнего посягательства (иногда на законодательном уровне). Именно вера будет являться связующим звеном для самого религиозного коллектива, и если сакральное положение «Бог существует» – отправная точка религиозной коллективной памяти, то вера в существование Бога – общее основание для идентификации представителей религиозного коллектива и их включения в религиозную систему иерархии. В религиозной коллективной памяти вера становится признаком, объединяющим представителей разных народов, этносов, людей различного возраста и пола, которые могут проживать на других континентах и в то же время в равной степени являться представителями религиозного сообщества. Важно также отметить, что Хальбвакс в большей степени исследует христианскую модель религиозной коллективной памяти, для которой он выделяет ещё одно значимое положение: «Бог един». Если Бог един, то в памяти человека сохраняется единственно возможный смысл данного высказывания – Бог один для всех людей. И хотя в христианстве встречаются

три ипостаси Бога: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог Святой Дух, положение о единстве Бога для всех ныне живущих и когда-либо живших людей задаёт границы социальных рамок для церковной иерархии, в которой Бог – абсолют, высшая ступень, Священное Писание, сказания о жизни святых – доказательства бытия Бога, священнослужители и отцы церкви – представители Бога на Земле, дарующие связь человека с Отцом небесным, и наконец, сам верующий человек – тот, кто верит в Бога, разделяя при этом нормы и ценности религиозного сообщества. В вере содержится элемент социальной солидарности, который формирует общество с общими для его представителей нормами, ориентирами, ценностями. Несмотря на аспект сверхъестественного, который в различных формах встречается практически во всех религиях, сама религия выходит за рамки понятия богов и духов, задавая нормы поведения и морали для повседневной жизни человека, определяя границы социальных рамок его воспоминаний, задавая вектор развития его отношения к прошлому, настоящему и будущему, истории в целом.

Рассматривая проблему религиозной коллективной памяти через призму социологической теории религий Дюркгейма, можно сделать ряд выводов, констатирующих преемственность философских взглядов Хальб-вакса и их дальнейшее развитие в самостоятельной концепции религиозной коллективной памяти о прошлом.

В первую очередь, память, в том числе и религиозная коллективная память о прошлом, по мнению Хальбвакса, является социальным явлением и обладает внешним социальным пространством, равно как и сама религия в социологической теории Дюркгейма. Внешнее пространство памяти обусловлено не только наличием фактических материальных объектов –носителей воспоминаний, но и сложной системой взаимодействий её представителей внутри сообщества. Так, религиозная коллективная память не обособливается, не отделяется от социума в качестве законченного явления, не изолируется, а наоборот, формируется и развивается в рамках социальных взаимодействий, которые задают её смысл и актуальность. Память предстаёт в качестве социокультурного механизма сохранения прошлого посредством его непрерывной реконструкции и актуализации в настоящем, тем самым укрепляя идентичность группы. Система коллективных представлений и практик в концепции религиозной коллективной памяти направлена на сохранение и передачу первичного воспоминания в неизменном виде. К примеру, для фиксации в памяти определённых образов прошлого и их дальнейшей реконструкции в настоящем религиозное сообщество предлагает церковный календарь в качестве инструмента, позволяющего отслеживать значимые даты, события, дни поста и праздники. Ежегодное повторение и празднование важных событий превращает данное действие в ритуал – проявление сакрального в профанном житии человека. Благодаря своей неизменной структуре обряды, ритуалы и праздники со временем становятся частью традиции народа и закрепляются в его культуре.

Во-вторых, предложенное Дюркгеймом оппозиционное разделение мира реальных и идеальных вещей в выделенных им терминах сакрального и профанного ложится в основу хальбваксовской идеи первоначала (основы) религиозной коллективной памяти. Благодаря тому, что сакральные положения, писания, атрибуты символизируют мир идеальных вещей, в котором Бог – абсолют, отношение со стороны представителей религиозной коллективной памяти к сакральному определяется его неизменной значимостью и важностью для религиозного сообщества и религии в целом. Сакральное не претерпевает изменений и сквозь время несёт свою идею в неизменном первоначальном виде. Дюркгейм полагает, что с сакрального начинается сама религия. Хальбвакс, развивая мысль, допускает, что сакральное в качестве отправного воспоминания о прошлом ложится в основу религиозной коллективной памяти, которая, в отличие от других видов человеческой памяти о прошлом, долговечна и не претерпевает изменений со стороны внешнего социального пространства, а подстраивает его под себя. Отсюда следует, что религиозную коллективную память вполне можно назвать социальным фактом, согласно дюркгеймовскому определению данного понятия. Индивид не в состоянии влиять на социальный факт вне зависимости от своего субъективного отношения к нему, в то же время социальный факт способен оказывать значимое влияние на восприятие индивидом окружающей действительности.

В-третьих, сакральное становится таковым благодаря социальной солидарности – внешней оценке познающего субъекта, который наделяет сакральное смыслом, определяя его дальнейший статус в системе человеческих ценностей. В философии Хальбвакса социальная солидарность проявляется в коллективном чувстве веры в сверхъестественное, в Бога, которая способна объединять людей вне зависимости от их социального статуса, происхождения, национальности и т. д. Вера становится определяющим фактором в идентификации представителей религиозной коллективной памяти, каждый из которых имеет возможность обращаться к внешнему пространству памяти для получения необходимых знаний о мироустройстве, о происхождении человека, о прошлом.

Подход Хальбвакса к изучению природы человеческой памяти о прошлом через призму внешнего социального пространства во многом основан на уже изложенных тезисах Дюркгейма, однако анализ социологической теории религий позволил Хальбваксу развить мемориальную проблематику, демонстрируя не только подвижность индивидуальных представлений о прошлом, но и статичность религиозной коллективной памяти, которая продолжает функционировать спустя тысячелетия.

Список литературы

1. Аникин Д.А. Коллективная память религиозных сообществ в эпоху глобализации // Ученые записки Казанского университета. 2015. Т. 157, кн. 1. С. 7–15.

2. Гостенина В.И., Косякова В.П., Подъячева О.С. Французская школа в социологии // Экономика. Социология. Право. 2023. № 4 (32). С. 27–34.
3. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Изд. дом Дело : РАНХиГС, 2018. 732 с.
4. Зенкин С. Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки // Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007. С. 7–26.
5. Нечаева А.А. Становление memory studies как отдельной области знания: основные вопросы и понятия // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Сер.: Социальные науки. 2020. № 4 (60). С. 121–129.
6. Промахова Е.И. Религиозная коллективная память в философской мысли М. Хальбвакса // Наукосфера. 2021. № 6 (2). С. 165–170.
7. Романовская Е.В. Проблемы религиозной памяти: Морис Хальбвакс // Общество: философия, история, культура. 2022. № 3. С. 37–41.
8. Трофимов С.В. Эмиль Дюркгейм о роли религии в общественной жизни. Обоснование выбора элементарной религии // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18. Социология и политология. 2019. Т. 25, № 3. С. 173–197.
9. Halbwachs M. La Mémoire collective. Paris: PUF, 1950. 295 p.

THE GENEALOGY OF THE CONCEPT OF «RELIGIOUS COLLECTIVE MEMORY» IN THE SOCIAL PHILOSOPHY OF M. HALBWACHS AS A CONTINUATION OF THE SOCIOLOGICAL THEORY OF RELIGIONS BY E. DURKHEIM

E.I. Promahova, V.V. Zhdanov

RUDN University, Moscow

The paper examines one of the fundamental concepts of Maurice Halbwachs' social philosophy – the concept of «religious collective memory». The author demonstrates the mechanisms of influence of Emile Durkheim's sociological theory of religions on the formation of M. Halbwachs' concept of collective memory and its subsequent disclosure from the perspective of external social space. Special attention is paid to the role of Durkheim's research in the field of collective beliefs, public consciousness and religion, which later find their way into Halbwachs' teaching, developing memorial issues. Religious collective memory is considered as an intermediate result and a collective image of Durkheim's theory of religions and Halbwachs' concept of collective memory, reflecting both Durkheim's already formulated theses and Halbwachs' conclusions in the process of analyzing his teacher's work. In the modern field of memory studies, the problem of religious collective memory is becoming the key to unraveling methods for preserving religious identity in a dynamically changing world.

Keywords: *religious collective memory, religion, sacred, social consciousness, social solidarity, social framework of memory.*

Об авторе:

ПРОМАХОВА Екатерина Игоревна – аспирант кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов» имени Патриса Лумумбы (РУДН), г. Москва. E-mail: 1142230205@pfur.ru / promahova_k@mail.ru, SPIN:1256-1890

ЖДАНОВ Владимир Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы (РУДН)», г. Москва. E-mail: zdanov_vv@pfur.ru, SPIN: 4998-0155, ORCID 0000-0002-0239-6315

Authors information:

PROMANOVA Ekaterina Igorevna – PhD student of the Department of History of Philosophy Faculty of Humanities and Social Sciences in Russian People's Friendship University named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow. E-mail: 1142230205@pfur.ru / promanova_k@mail.ru, SPIN:1256-1890

ZHDANOV Vladimir Vladimirovich – PhD (Philosophical Sciences), Professor of the History of Philosophy Department of Philosophy Faculty of Humanities and Social Sciences in Russian People's Friendship University named after Patrice Lumumba (RUDN University), Moscow. E-mail: zdanov_vv@pfur.ru, SPIN: 4998-0155, ORCID 0000-0002-0239-6315

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.05.2025.

УДК 1:316.286:303.01

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.226

О НЕКОТОРЫХ КЛЮЧЕВЫХ ОСОБЕННОСТЯХ И СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЯХ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ПРАКСИОЛОГИИ ПЬЕРА БУРДЬЕ

С.В. Козлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Пьер Бурдьё – одна из центральных фигур в социологическом и социально-философском мышлении последней трети XX в. Рассматривается его концепция социальной праксиологии, выявляются некоторые особенности (включая социально-философские основания) данной концепции. Речь идет о стремлении французского социального исследователя и теоретика избежать выбора между «структурализмом без субъекта» и «философией субъекта», а также о «конструктивистском структурализме» как концептуальной базе его социальной праксиологии. Рассматриваются некоторые ключевые понятия данной концепции: «социальный агент», «социальное поле», «габитус».

Ключевые слова: Пьер Бурдьё, социальная праксиология, объективизм и субъективизм, конструктивистский структурализм, социальные практики, социальный агент, социальное поле, габитус.

Пьер Бурдьё принадлежит к числу влиятельных французских интеллектуалов последней трети XX в. Будучи одним из центральных представителей современной социологии, он одновременно выступал в качестве общественно-политического публициста и мыслителя, чьи идеи и воззрения вызывали и продолжают вызывать значительный интерес у представителей различных областей социогуманитарного знания. В этой статье мы обратимся к концепции социальной праксиологии П. Бурдьё в аспекте выявления некоторых ее ключевых особенностей и социально-философских оснований.

Следует отметить, что П. Бурдьё, получив философское образование в парижской Высшей нормальной школе, в своем профессиональном становлении прошел путь от занятий философией к антропологическим исследованиям и далее к социологии. Данное движение было сопряжено у него с сохранением и развитием устойчивого интереса к проблематике оснований социальных наук [9, с. 14–20]. Еще одной отличительной особенностью исследовательского подхода Бурдьё, нашедшей отражение в его зрелых общественно-научных работах, стало представление о непродуктивности жестких междисциплинарных делений, накладывающих ограничения на предмет изучения и на применяемые методы (в своих исследованиях он применял инструментарий из разных областей социогуманитарного знания, включая антропологию, философию, лингвистику, историю, политические науки,

© Козлов С.В., 2025

эстетику). Обоснованным представляется утверждение, что культивируемая рассматриваемым автором установка «на философское, антропологическое и культурно-теоретическое видение социальных феноменов не позволяет легко зачислить сделанное им по ведомству одной, заведомо частной дисциплины» [10].

Позиционируя себя как сторонника рефлексивной социальной науки, Бурдьё акцентировал необходимость постоянного прояснения социальной наукой ее собственных предпосылок, исходя из которых она описывает и концептуализирует социальный мир (предпосылок зачастую непроговариваемых, претендующих на самоочевидность, явно или неявно подразумеваемых), включая прояснение самой сути (и степени обоснованности) претензий социально-научного дискурса на помещенность в некую уникальную – особым образом выделенную по отношению к препарированному социальному универсуму – объективистскую позицию (см., напр.: [1, с. 141–146; 6, с. 315–318]). В данной связи Бурдьё говорит о необходимости «объективировать объективирующего субъекта», объективировать саму ситуацию объективации [7, с. 58–80; 1, с. 141–146]. Подвергая критическому переосмыслению классическую традицию в трактовке социального познания, утверждающую, что теоретику «нечего делать с социальной действительностью, кроме как объяснять ее» (цит. по.: [12, с. 10]), французский социолог выходил на осмысление фундаментальных философско-методологических проблем социальных наук, делая эти проблемы предметом целенаправленного анализа.

Важно заострить внимание на том, что воззрения П. Бурдьё на социальную реальность и способы ее концептуализации формировались под влиянием «революции структурализма» в социогуманитарных науках и в связи с осмыслением вызванных ею следствий. При этом он испытал также воздействие определенных идей марксистской традиции и феноменологического конструктивизма. Отмечая особую роль структурализма как междисциплинарного направления в развитии современных социогуманитарных исследований, новизну и значение этого направления Бурдьё связывает с внедрением в них «*структурного метода как такового*, или, точнее, *реляционного способа мышления*». Как разъясняет французский исследователь, данный способ мышления, «порывая с субстантивистским способом мышления, подводит к описанию каждого элемента через отношения, объединяющие его с другими элементами в систему, где он имеет свой смысл и функцию» [7, с. 12]. Одновременно в качестве одного из ключевых допущений структурализма – в проекции данного направления на сферу собственно обществоведческих построений – Бурдьё указывает на установку мыслить социальный мир как пространство объективных связей, трансцендентное по отношению к тем, кто «практикует практики», и не сводимое к их взаимодействиям [9, с. 20]. По мысли социолога, указанная установка, входя в концептуальное ядро структуралистского видения социального универсума, одновременно задает и определенные рамки применимости

данного видения (речь идет об истолковании субъектов и их практик в качестве последовательно эпифеноменальных образований по отношению к неким предзаданным им, наличным социальным структурам [9, с. 21]). Отправляясь от этой констатации, свою задачу Бурдьё видит в том, чтобы двигаться в сторону исследовательской стратегии, позволяющей при трактовке социального мира «выйти из структуралистского объективизма, не впадая в субъективизм» [3, с. 96].

Результатом ориентированных подобным образом усилий становится бурдьерианская концепция социальной праксиологии, выстраиваемая на базе теоретической модели, обозначаемой ее автором как «конструктивистский (генетический) структурализм» или же «структуралистский конструктивизм» [8, с. 181]. Данная модель, имея связь с определенными идеями и построениями классического структурализма, стремится преодолеть их в русле установок постструктуралистского синтеза. Как разъясняет Бурдьё, в пределах предлагаемого им подхода речь идет об опосредовании представляющихся «с виду несовместимыми точек зрения», между которыми «колеблется социальная наука», о преодолении устоявшихся в ней «ложных оппозиций» [8, с. 182–183, 184–185; 2, с. 58–59]. В качестве такой ключевой оппозиции он указывает на противостояние «между объективизмом и субъективизмом или, если угодно, физикализмом и психологизмом» (уточняя при этом, что последний «может принимать различные окраски: феноменологические, семиологические и т. п.») [8, с. 183]. Очевидно, что в схему такой раздвоенности (раздвоенности, требующей, как акцентирует Бурдьё, своего преодоления) оказывается вписанным и соотношение собственно структуралистских подходов к концептуализации социальной реальности с подходами феноменологически-конструктивистскими. Саму суть подобных представляющихся антиномическими точек зрения на социальную реальность Бурдьё обозначает следующим образом: в первом случае (позиция «объективизма или, если угодно, физикализма») ставка делается на то, чтобы «согласно старой максиме... “рассматривать социальные факты как вещи” и отстраняться, таким образом, от всего, чему те обязаны своим существованием в качестве объектов познания (или незнания) в социальном бытии»; во втором же случае (позиция «субъективизма или, если угодно, психологизма») социальный мир сводится «к представлениям о нем, конструируемым самими агентами; задача социальной науки заключается в таком случае в производстве “мнения о мнениях”, производимых социальными субъектами» [8, с. 183]. При этом французский исследователь уточняет, что в реальной исследовательской практике эти две социально-философские позиции не всегда «выражаются и тем более применяются... столь радикальным и столь контрастным образом» [8, с. 183]. Но в общем и целом, как он полагает, большинство социологических и социально-философских концепций обычно тяготеют к тому или иному из этих двух полюсов.

Абсолютизированность и противопоставленность указанных концептуальных точек зрения (объективизма и субъективизма, физикализма и психологизма, структурного детерминизма и феноменологического конструктивизма) в трактовке социального мира являются, согласно Бурдье, проявлением «искусственной оппозиции, установившейся между структурами и представлениями» [8, с. 185]. При этом он отмечает, что, хотя сам классический структурализм последовательно и локализован на объективистском полюсе данной «искусственной оппозиции», именно «революция структурализма», связанная с применением к социальному миру реляционного способа мышления, «идентифицирующего реальность не с субстанциями, а со связями», закладывает важные предпосылки для преодоления вышеуказанной оппозиции [8, с. 185].

Выстраивая свою праксиологическую теорию социального универсума на основе обозначенной выше синтетической модели, французский исследователь отмечает, что, вводя само номинативное обозначение данной модели («конструктивистский структурализм»), использует «при этом слово структурализм в смысле, сильно отличающемся от того, который ему придает сосюрровская или леви-строссовская традиция» [8, с. 181]. При этом он следующим образом разъясняет логику своего подхода: «С помощью структурализма я хочу сказать, что в самом социальном мире, а не только в символическом, языке, мифах и т. п. существуют объективные структуры, независимые от сознания и воли агентов, способные направлять и подавлять их практики и представления. С помощью конструктивизма я хочу показать, что существует социальный генезис, с одной стороны, схем восприятия, мышления и действия, которые являются составными частями того, что я называю габитусом (или системой мыслительных и поведенческих диспозиций), а с другой стороны, – социальных структур и, в частности, того, что я называю полями или группами...» [8, с. 181–182]. Тем самым французский исследователь претендует одновременно и на преодоление противопоставленности двух ранее обозначенных позиций в осмыслении социального универсума (позиций субъективизма и объективизма), одна из которых «предрасположена редуцировать структуры к взаимодействиям», а другая «стремится выводить действия и взаимодействия из структуры» [8, с. 189–190].

Таким образом, двигаясь в русле данных установок, Бурдье описывает социальный универсум в двух взаимосвязанных проекциях: 1) как пространство позиций, в которых могут быть локализованы те, кто «практикуют практики» и которых занимаемые позиции будут связывать определенной идентичностью (при этом каждая такая позиция определяется реляционно, т. е. через соотнесенность с другими позициями); 2) как совокупность практик, носителями которых являются индивидуальные и коллективные акторы («социальные агенты» по Бурдье); практик, посредством которых эти позиции продуцируются, воспроизводятся и модифицируются. Отметим, что в рамках данной концептуальной модели (на уровне второй

проекции) французский исследователь стремится «ввести в игру» условный субъективный элемент, связываемый с представлениями и диспозициями носителей практик, в которых результируется их социальный опыт и на основе которых они определенным образом интерпретируют пространство занимаемых позиций и осуществляемые действия.

Н.А. Шматко в данной связи замечает, что бурдьерианский подход к анализу социальной реальности связан с представлением, что оформляющие общество структуры «ведут двойную жизнь», существуя в двух модулях: как «реальность первого порядка» (пространство позиций) и как «реальность второго порядка» (пространство диспозиций, представлений и базирующихся на них практик) [12, с. 14]. Сам Бурдьё в данной связи прибегает к помощи таких понятий, как «социальная физика» и «социальная феноменология» (см., напр.: [8, с. 191]). По его мысли, в первом случае социальный мир обнаруживается в модусе внешней объективной структуры, узлы и сочленения которой возможно фиксировать и наблюдать; во втором – общество и его структуры предстают «контингентным и протяженным во времени осуществлением деятельности уполномоченных социальных агентов, которые непрерывно конструируют социальный мир через практическую организацию повседневной жизни» (цит. по: [12, с. 16]).

Рассматривая общество в единстве этих двух аспектов – как совокупность структур, предзаданных практикам, и как результат этих практик (не что производимое и воспроизводимое в представлениях и практиках) – французский социальный теоретик через призму подобных установок стремится осмыслить и самих носителей социальных практик. При этом он отказывается от привычной категории «социальный субъект». Один из мотивов данного отказа – стремление избежать определенных коннотаций, связанных с различными (и далеко не всегда согласуемыми) трактовками данной категории (примеры: расхожие трактовки субъекта как носителя целенаправленной, сознательной практики, осуществляя которую, он подчиняет себя некоему рациональному правилу; трактовки субъекта, базирующиеся на понятии трансцендентального Его; связанные с этой традицией концепции экзистенциального субъекта как самотрансцендирующего Я, осуществляющего «внутренний проект»; концепции, видящие в «субъекте» марионетку, функцию, порождаемую и управляемую структурой, и др.). Взамен П. Бурдьё ставит в центр своей социальной праксиологии категорию «социальных агентов» как «агентов поля отношений» (от фр. «agent» – «действующий»). Речь в такой перспективе идет о концепции носителей практик, движимых не сугубо рациональным расчетом, а о трактовке таковых в качестве своего рода социальных игроков, движимых «практическим чувством», «чувством игры» [3, с. 96], результирующим формы их предыдущего опыта (все это кристаллизуется в т. н. «габитусах» агентов), и реализующих *стратегии воспроизводства/изменения занимаемых позиций, стратегии борьбы за признание* (см., напр.: [3, с. 98–99, 106–107]). (Заметим, что,

согласно Бурдьё, «борьба за признание» составляет фундаментальное изменение социальной жизни (см., напр.: [9, с. 40–41]))

Исходя из утверждения, что практики и стратегии, осуществляемые социальными агентами, не являются полностью рациональными и отрафлексированными, рассматриваемый автор акцентирует, что сами агенты при этом «не являются ... автоматами, отлаженными как часы в соответствии с законами механики, которые им неведомы» [9, с. 21]. В данной связи представляется необходимым обратиться к некоторым другим категориям социальной праксиологии П. Бурдьё, в частности, к его категории «социальное поле».

Как известно, в современных социологических и социально-философских концепциях устоявшимся является представление (восходящее, по крайней мере, к позитивизму XIX в.), согласно которому общественное развитие проявляется усиливающейся дифференциацией социального универсума и выстраиванием новых связей между его дифференцируемыми элементами. П. Бурдьё в своих построениях исходит из утверждения, что современный социальный универсум обладает высокой степенью дифференциации: в нем выделяются все новые социальные области, характеризующиеся той или иной степенью автономности по отношению друг к другу и к обществу в целом. Данные области французский социолог обозначает понятием «социальные поля». В качестве примеров таких социальных полей, оказывающихся в центре его исследовательского внимания, можно назвать поле экономики, поле политики, поле науки (и особенно поле социальных наук), образовательное поле (сфера образовательной деятельности), поле журналистики, юридическое поле и бюрократическое поле, религиозное поле, поле литературного производства и др. Каждое такое поле определяется им как «место сил, внутри которого агенты занимают позиции, статистически определяющие их взгляды на это поле и их практики, направленные либо на сохранение, либо на изменение структуры силовых отношений, производящей это поле» [4, с. 108–109]. Указывая на некоторое несовершенство данного определения, Бурдьё поясняет, что само эксплицируемое понятие поля «является инструментом исследования, главная функция которого – дать возможность научного конструирования социальных объектов» [4, с. 109]. Так, в цитируемой нами работе [4] он рассматривает отношение, существующее в современном обществе «между полем политики, полем социальных наук и полем журналистики», представляющими собой, согласно его утверждению, «три социальных универсума, автономных, относительно независимых, и в то же время влияющих друг на друга» [4, с. 108]. При этом французский исследователь отмечает, что многие социальные феномены, «ежедневно предстающие перед нашими глазами, ...нельзя понять иначе, как с помощью анализа тех невидимых структур, что представляют собой поля», а также «тех особо незаметных структур, какими являются отношения между... полями» [4, с. 108].

Очевидно, что в логике функционирования этих особых социальных субпространств, обозначаемых П. Бурдьё как социальные поля, обретает свою фундированность ранее уже затрагиваемая нами категория социального агента. Говоря об общих механизмах функционирования данных субпространств, французский исследователь замечает, что социальные поля по некоторым их характеристикам можно сравнить с полями физических сил, но при этом, разумеется, нельзя их сводить к физическим полям. В качестве иллюстрирующего примера он упоминает «поле литературы как микрокосм, объединяющий агентов и институты, вовлеченные в производство литературных произведений» [4, с. 109]. Речь идет о том, что в практиках агентов, вписанных в определенное поле отношений, могут интегрироваться различные факторы и основания, направляющие их активность. Разъясняя свой концепт социального поля, П. Бурдьё пишет: «Социальное поле является местом действий и противодействий, совершаемых агентами, обладающими постоянными диспозициями, которые некоторым образом усвоены в ходе опыта нахождения в данном поле. Агенты реагируют на отношения силы, на структуры, они их конструируют, изобретают, воображают, представляют себе и т. п. И несмотря на принуждения со стороны сил, вписанных в эти поля, и детерминацию их постоянных диспозиций силами поля, агенты способны влиять на эти поля, действовать в них, согласно частично предустановленным направлениям, имея при этом некоторый запас свободы» [4, с. 109]. Таким образом, каждое социальное поле может быть представлено как некий социальный субуниверсум, как относительно автономизированное пространство динамических отношений между агентами, локализованными в различных социальных позициях (и в рамках такой локализованности связывающими себя определенными идентичностями); отношений, в которых поле и образующие его позиции производятся, воспроизводятся и трансформируются.

Практики агентов в различных социальных полях П. Бурдьё описывает с помощью таких взаимоувязываемых категорий, как диспозиции, габитус, практическое чувство, практический смысл, стратегии. Не ставя своей целью детальный анализ данных понятийных конструкций, заострим внимание на том, что их введение в бурдьерианскую социальную праксиологию (в той интерпретации, которая им там дается) ориентировано на выход за пределы устоявшейся уже структуралистской парадигмы (на своего рода «разрыв с ней» [9, с. 22]) при одновременном уклонении от парадигмы «картезианской философии сознания» (см., напр.: [5, с. 159]). В конечном итоге, речь идет о том, о чем мы уже говорили ранее: об «усилии выйти из структуралистского объективизма, не впадая в субъективизм» [3, с. 96].

Как известно, структуралистская парадигма в социогуманитарных исследованиях активно стимулировала тему «разрыва с картезианской философией сознания» (данная тема получает свое оформление и завершение в постструктурализме [11, с. 34–36] – с данным направлением могут связывать и самого П. Бурдьё). Как мы уже показывали, рассматриваемый нами

автор, высоко оценивая роль «структуралистской революции» в социогуманитарных науках (прежде всего за внедрение в них реляционного способа мышления), в процессе выстраивания собственной исследовательской стратегии приходит к разрыву с рядом ключевых структуралистских положений. Двигаясь в обозначенном выше русле (выход за пределы устоявшейся структуралистской парадигмы и одновременно уклонение от установок в духе картезианской философии сознания), П. Бурдьё при этом отмечает некоторых феноменологов (Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера), которые, как он полагает, своим анализом допредикативного опыта открыли «путь – ни интеллектуалистский, ни механистический – к анализу отношений между агентом и миром» [9, с. 23].

Отметим, что выстраиваемая П. Бурдьё концепция социальной практики связана, согласно его утверждению, с осознанием своего рода парадокса: «поведение может быть ориентировано на цель, не будучи сознательно направляемо к этой цели» [9, с. 22]. В данной связи в качестве ключевой категории, описывающей практики агента и его отношения с социальным миром, французский исследователь использует понятие «габитус». Оно указывает на систему социально приобретенных диспозиций агента, включая некие схемы восприятия, мышления, оценивания и действия, результирующие опыт его нахождения в определенных социальных позициях. Данные схематизмы изначально интегрируются с системой субъективных значений опыта агента. Не являясь полностью рефлектируемыми и осознаваемыми, они функционируют в качестве принципов, порождающих и структурирующих его практики.

В логике построений П. Бурдьё габитус есть своего рода «социализированная субъективность ... , чьи категории восприятия и оценки (система предпочтений) суть продукт коллективной и индивидуальной истории» [5, с. 159]. Отправляясь от подобного понимания природы габитуса, рассматриваемый автор стремится показать, что таковой «не имеет ничего от механического принципа действия». В данной связи он пишет: «Габитус есть спонтанность обусловленная и ограниченная. Это тот принцип автономии, который преобразует действие из простой и непосредственной реакции на реальность вообще в “умный” ответ на активно выбранный аспект реальности. Связанный с историей, чреватый возможным будущим, габитус являет собой инерцию, след прошлой траектории, который агент противопоставляет непосредственно воздействующим силам поля, вследствие чего стратегии агента не могут быть прямо выведены из его положения или из наличной ситуации. Он дает ответ, чей принцип не вписывается в стимулы, ответ, который нельзя предвидеть, исходя из знания одной лишь ситуации, но в то же время он не может быть совершенно непредсказуемым» [5, с. 160].

В контексте указанных представлений габитус может быть понят как система субъективных значений определенных объективных структур (структур, интериоризируемых агентом в процессе социализации). Мысля генезис габитуса в таких категориях, Бурдьё видит в нем связующее звено

между агентом и социальной структурой: именно посредством габитуса, согласно утверждению французского исследователя, поддерживается «настоящее онтологическое соучастие» агента с социальным миром [9, с. 25]. Являясь продуктом длительного предъявления условий, связанных с нахождением агента в определенных социальных локациях, габитус начинает функционировать как «принцип знания без сознания, интенции без интенциональности и практического освоения закономерностей мира, который позволяет предвосхищать будущее, даже не нуждаясь в том, чтобы полагать его как таковое» [9, с. 25]. Говоря о подобных связанных с габитусом специфических феноменах, рассматриваемый автор описывает их в категориях «практического чувства» и «практического смысла» (см.: [7; 3, с. 95–96]).

Таким образом, как мы уже стремились показать ранее, П. Бурдьё, выстраивая свою концепцию социальной праксиологии, старается (выражаясь его собственными словами) «избежать выбора между структурализмом без субъекта и философией субъекта» [9, с. 22–23]. В результате в центре его построений оказывается трактовка носителя практик как социального агента, обладающего собственным габитусом, т. е. приобретаемыми в опыте и относительно устойчивыми системами диспозиций, ментальных и поведенческих схематизмов, позволяющих ему спонтанно ориентироваться в социальном пространстве, более или менее адекватно реагируя на события и ситуации.

Подводя итог нашему рассмотрению, отметим, что исследовательская программа Пьера Бурдьё до сих остается одним из последних опытов построения больших теоретических проектов в сфере социологических и социально-философских концептуализаций и, несомненно, сохраняет свою актуальность. Выстраивая собственное оригинальное видение социального универсума, французский социальный исследователь и теоретик двигался в русле синтеза ключевых современных обществоведческих подходов. В данной направленности своих концептуальных построений он выступает наследником не только социологической и социально-антропологической классики, но и рациональной традиции европейской философии вообще.

Список литературы

1. Бурдьё П. Объективировать объективирующего субъекта // Бурдьё П. Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994. С. 141–146.
2. Бурдьё П. Ориентиры // Бурдьё П. Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994. С. 58–89.
3. Бурдьё П. От правила к стратегиям // Бурдьё П. Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994. С. 93–116.
4. Бурдьё П. Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики // О телевидении и журналистике. М.: Прагматика культуры, 2002. С. 105–140.
5. Бурдьё П. Поле экономики // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2005. С. 129–176.

6. Бурдьё П. Политический монополизм и символические революции // Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 311–320.
7. Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
8. Бурдьё П. Социальное пространство и символическая власть // Бурдьё П. Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994. С. 181–207.
9. Бурдьё П. «Fieldwork in philosophy» // Бурдьё П. Начала. Choses dites. М.: Socio-Logos, 1994. С. 13–57.
10. Дмитриев А.В. «В свете нашего опыта»: социоанализ Пьера Бурдьё и российское гуманитарное сознание [Электронный ресурс]. URL: <https://web.archive.org/web/20220321105859/https://magazines.gorky.media/nlo/2003/2/v-svete-nashego-opyta-soczioanaliz-pera-burde-i-rossijskoe-gumanitarnoe-soznanie.html> (дата обращения: 15.03.2025).
11. Панкова Е.С. Кризис картезианской парадигмы субъекта как «эпистемный сдвиг» // Вестник Пермского университета. Серия «Философия. Психология. Социология». 2016. Вып. 2 (26). С. 32–38.
12. Шматко Н.А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. М.: Socio-Logos, 1993. С. 5–26.

ON SOME KEY FEATURES AND SOCIO-PHILOSOPHICAL GROUNDS OF THE PIERRE BOURDIEU'S SOCIAL PRAXEOLOGY CONCEPT

S.V. Kozlov

Tver State University, Tver

Pierre Bourdieu is one of the central figures in social science of the last third of the 20th century. The article examines his concept of social praxeology, some features and socio-philosophical grounds of this concept are considered. We're talking about striving of Bourdieu to avoid choosing between «structuralism without a subject» and «philosophy of the subject», and also about constructivist structuralism as a conceptual base his social praxeology. The some key notions of Bourdieu's concept are considered: «social agent», «social field», «habitus».

Keywords: *Pierre Bourdieu, social praxeology, objectivism and subjectivism, constructivist structuralism, social practices, social agent, social field, habitus.*

Об авторе:

КОЗЛОВ Сергей Валентинович – канд. филос. н., доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: koslovserg@yandex.ru

Author information:

KOZLOV Sergey Valentinovich – PhD, Assoc. Prof. of the Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University. E-mail: koslovserg@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.04.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.05.2025.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 1(091);101.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.236

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: ФИЛОСОФИЯ НАУКИ: СБОРНИК СТАТЕЙ (ОТВ. РЕДАКТОР ПРОФ. С.А. ЛЕБЕДЕВ). М.: ПРОСПЕКТ, 2024. 258 С.

К.Р. Баянов

ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет
«Московский институт электронной техники», г. Москва

Рецензируемая книга – плод совместной работы идейного и научного модератора теоретического семинара профессора С.А. Лебедева и аспирантов МГТУ им. Н.Э. Баумана. Сотворчество в исследовательском и педагогическом ремесле является стилем работы крупного ученого и педагога, каким является профессор С.А. Лебедев. Вместе с учениками и последователями С.А. Лебедев подводит итог многолетних исследований в области философии науки, развивая свое видение философии и науки, предмет и структуру философии науки, а также многомерность науки в ее измерениях: онтологическом, эпистемологическом, аксиологическом и практическом. В результате получилась целостная и концептуальная книга, особенностью которой является сочетание междисциплинарного подхода к пониманию науки и методологической четкости в постановке и решении ее философских проблем.

Ключевые слова: наука, структура научного знания, научный метод, научная истина.

Введение

Несомненно, данная книга – знаковое событие в отечественной литературе по философии науки [1]. До сих пор мы знали С.А. Лебедева как автора глубоких монографических исследований в области философии и методологии науки. Но в данном издании он заявил о себе и как талантливый организатор научной школы по проблематике философии и методологии науки с привлечением к ее разработке аспирантов ведущего технического вуза страны. Проф. С.А. Лебедев известен своим неповторимым научным стилем, представляющим собой единство творческой смелости и методологической строгости развиваемых им концепций. Среди теоретико-методологических достижений автора можно отметить глубокую разработку им целого спектра новых концепций в области философии науки. Во-первых, это *позитивно-диалектическая концепция* философии науки как рациональной философской реконструкции реальной науки и ее истории. Во-вторых, это *четырёхуровневая модель структуры научного знания*, согласно которой в любой области науки и научной дисциплине существует четыре

© Баянов К.Р., 2025

качественно различных по содержанию уровня знания: *чувственный, эмпирический, теоретический и метатеоретический*. В-третьих, им разработана *уровневая концепция методологии науки*, согласно которой каждый из уровней научного знания имеет свой особый кластер методов конструирования знания и его обоснования. В-четвертых, им сформулирована *концепция плюрализма научных истин и различных критериев их истинности*. В-пятых, показан *конструктивный характер научного познания*, а также *консенсуальность научного знания во всех областях науки и на всех уровнях научного знания*. В-шестых, им создана новая *концепция методологической культуры ученого*. Главный акцент при издании им данного сборника статей с молодыми учеными МГТУ сделан на демонстрации не отражательного, а конструктивного характера научного познания как одного из особых видов инженерной деятельности по конструированию учеными такого особого продукта, как научное знание, его «стендового испытания» на платформе критического обсуждения дисциплинарным сообществом и последующей передачи для использования («внедрения») на практике.

Первый раздел книги «Философия и наука» посвящен обсуждению исходной и ключевой проблемы философии науки: соотношению философии и конкретно-научного знания и нахождению точек их эффективной взаимосвязи. Он включает три статьи: *Лебедев С.А., Акатьев И.Д. «От метафизики к диалектике»*; *Лебедев С.А. «Философия науки: предмет и структура»*; *Лебедев С.А. «Наука как многомерная структура»*.

Первая из них посвящена рассмотрению фундаментальной и исходной для философии науки проблемы: соотношению философии и науки. Они анализируют четыре основные концепции в решении данной проблемы: 1) метафизическую (трансцендентальную), сущность которой выражена фразой «Философия – это наука наук»; 2) позитивистскую, согласно которой зрелая наука не нуждается в контакте с умозрительной философией, уничижительно именуемой ими «метафизикой» (Конт) и их девизом «Наука – сама себе философия»; 3) антиинтеракционистскую, признающую мировоззренческую значимость традиционной философии, но отказывающую ей в статусе науки: «Философия и наука – не имеют ничего общего между собой ни по предмету, ни по методу»; 4) диалектическую, согласно которой, несмотря на все свои различия, и философия, и наука являются рационально-теоретическим видом знания, а потому внутренне взаимосвязаны и влияют друг на друга в своем функционировании и динамике. Согласно мнению авторов статьи, *концепция диалектической взаимосвязи философии и конкретных наук* является наиболее сбалансированной. Ее главное преимущество перед другими концепциями соотношения философии и науки состоит в том, что она включает в себя все положительные (эвристические) моменты альтернативных ей концепций, избегая их односторонности.

В статье «Философия науки: предмет и структура» С.А. Лебедев проводит четкую демаркационную линию между классическим и современным пониманием ее предмета и метода. В отличие от классической философии науки, сводившей ее предмет к онтологии науки и эпистемологии, современный подход учитывает все основные аспекты научной деятельности: онтологический, гносеологический, социокультурный, ценностный, инновационный, практический. Именно реальная наука, ее содержание, история и методы должны быть не только предметом философии науки, но и критериями ее истинности. Начиная с середины XX в. вектор философского анализа науки резко изменил свое направление: теперь он направлен не от философии к реальной науке, а от реальной науки к ее философскому осмыслению. Современное философское исследование сущности науки и научного познания, их структуры, общих закономерностей функционирования и развития науки исходит из того, что оно будет эффективным и полезным как для самой науки, так и для общества только при одном непереносимом условии: полном доверии реальной науке, принятию ее такой, какая она есть, а не какой она должна быть с точки зрения той или иной философии. Наука и ее развитие определяются диалектическими противоречиями не только процесса научного познания, но также социокультурными, философскими и практическими основаниями научной деятельности. Отталкиваясь от понимания науки как многомерной структуры, сущность науки может быть определена как особый вид социальной деятельности, целью которой является проектирование, производство и практическое применение научного знания. Многомерная философская модель структуры науки не только в наибольшей степени соответствует структуре современной науки, но и способствует раскрытию реальных закономерностей ее функционирования и развития.

Следующий раздел сборника – «**Онтология науки**» – посвящен обсуждению следующих проблем: соотношение философской онтологии и онтологии науки (С.А. Лебедев); основные проблемы онтологии науки (С.А. Лебедев, Р.Е. Ушаков); пространство и время в физике (С.А. Лебедев, А.К. Шостов). Разводя философскую и научную онтологию, С.А. Лебедев отмечает более общий статус философской онтологии, указывая на то, что философская онтология, кроме общих свойств и отношений материального бытия, изучает также общую структуру сознания и создаваемую им когнитивную реальность, в том числе и научную. Не объективная реальность, а научная (когнитивная) реальность в целом и ее структура – главный предмет философской онтологии. Научная реальность, созданная поколениями ученых за многовековую историю науки, как и объективная реальность, также имеет сегодня очень сложную структуру. Она состоит из огромного количества разных по размерам и содержанию частных научных реальностей. Самая крупная по своим размерам и философской значимости научная реальность – это научная модель Вселенной и ее эволюции. Менее крупными научными реальностями являются реальности разных областей

науки: естественно-научная реальность (научная модель природы), социокультурная реальность (модели культуры и общества с описанием их структуры и закономерностей функционирования), математическая реальность (онтология математики), техническая реальность (научная модель техносферы и ее эволюции). Но научная реальность каждой области знания также является достаточно сложной структурой, состоящей из научных реальностей разных наук, входящих в реальность определенной области науки в качестве ее элементов.

В естествознании это физическая реальность, химическая реальность, биологическая реальность и т. д. В социальных науках это цивилизационная реальность, экономическая реальность, политическая реальность, духовная реальность и др. Техническая научная реальность также состоит из множества частных научных реальностей, созданных в разных технических и технологических науках. Существуют также дисциплинарные научные реальности, входящие в качестве элементов в реальности соответствующих наук. Проф. С.А. Лебедев ввел в общую структуру научной реальности ряд ее новых элементов, таких как реальность основных уровней научного знания. Это: 1) чувственная научная реальность (множество данных наблюдения, эксперимента и измерения материальных объектов) – непосредственный предмет чувственного уровня знания, 2) эмпирическая научная реальность (множество абстрактных объектов любой конкретной науки, создаваемых мышлением из материала чувственных данных) – непосредственный предмет эмпирического уровня знания любой науки, 3) теоретическая реальность любой развитой науки (определенное множество ее идеальных объектов, их свойств и отношений) – непосредственный предмет научных теорий, 4) метатеоретическая реальность (множество частнонаучных теорий как предмет их анализа с позиций фундаментальных научных теорий, научных картин мира, философской онтологии и методологии). Одно из важных оснований оценки научной онтологии с позиции автора – это определение степени ее соответствия философской онтологии как наиболее общем знании о бытии. Эта оценка вырабатывается путем сопоставления философской онтологии с содержанием различных научных онтологий: общенаучной картины мира, онтологии той или иной области науки, онтологии отдельной науки, онтологии разных уровней научного знания. Такое сравнение осуществляется с помощью процедуры интерпретации категорий научной онтологии в терминах философской онтологии и, наоборот, с помощью конкретизации философской онтологии в терминах онтологии науки. И в том, и в другом случае будет иметь место частичное отождествление содержания философской и научной онтологии. При этом, считает С.А. Лебедев, в философской онтологии исходным является различение двух уровней или видов объективной реальности: *идеальной реальности и материальной реальности*. Идеальная объективная реальность – не наблюдаема, а только мыслима (Платон). Это вся область объективных возможностей. Материальная реальность это идеальная реальность,

реализованная в веществе и энергии, это конечная область материальной (вещественной) реализации некоторой части актуально бесконечного множества объективных возможностей. В онтологическом плане материальная реальность вторична по отношению к миру объективных возможностей, поскольку возможность всегда предшествует ее материальной реализации. Материальным может быть только то, что в принципе возможно. Субъективная же реальность, в том числе и когнитивная, является ничем иным, как продуктом человеческого мозга. Поэтому она вторична по отношению к материальной реальности. Метафорически выражаясь, «безмозглого сознания» не бывает. Ему обязательно нужен материальный носитель. Но в гносеологическом отношении все обстоит прямо противоположным образом. Здесь именно общая картина мира, созданная мыслителями той или иной эпохи, является эталонной по отношению к объективной реальности. И поэтому только после сравнения последней с субъективной реальностью, непосредственно данной сознанию как ее имманентному продукту, и установления степени тождества между ними можно дать четкий ответ на вопрос о том, какова же объективная реальность. Очевидно, что это знание будет всегда не только относительным, но и приблизительным, поскольку абсолютно полного тождества между сознанием и объективной материальной реальностью нет и быть не может. И убедительным доказательством этого служит вся история науки, когда со сменой фундаментальных научных теорий меняется и прежняя картина мира.

С.А. Лебедев и А.К. Шостов демонстрируют это в статье *«Пространство и время в физике»*. Сравнивая содержание понятий пространства и времени в классической механике и теории относительности, авторы показывают, как кардинальное изменение содержания этих двух ключевых категорий физики полностью изменило прежние представления ученых и философов о материальном мире. Созданная на основе теории относительности, квантовой механики, теории элементарных частиц и их свойств картина Вселенной и ее эволюции оказалась полностью несовместимой с картиной мира, построенной на основе теорий классической физики. Из бесконечной, вечной и неизменной Вселенной классической физики в современной релятивистской космологии Вселенная превратилась в систему, имеющую начало, эволюционирующую, постоянно расширяющуюся в объеме, но при этом всегда конечную и в пространстве, и во времени. Какая картина мира придет на смену господствующей сегодня, предсказать невозможно в принципе, но точно можно сказать одно. Это будет зависеть от того, какие новые физические, химические, биологические и математические теории будут созданы учеными, какую новую научную реальность они создадут как эталонное средство для оценки объективной реальности и ее содержания. На сегодняшний день физическое и научное сообщество в целом принимает квантовую механику и теорию относительности (как частную, так и общую) в качестве фундаментальных и достоверных теорий.

Третий раздел книги – «**Эпистемология**». Он включает наибольшее число статей и тем: структура научного знания (С.А. Лебедев, О.А. Гончарова); объект и субъект научного познания (С.А. Лебедев); конструктивная природа научного познания (С.А. Лебедев); чувственный уровень научного познания (С.А. Лебедев, А.А. Минаков); эмпирическое познание в науке (С.А. Лебедев); феноменологическая теория и ее структура (С.А. Лебедев); трансцендентальная теория и ее онтология (С.А. Лебедев); метатеоретическое знание и его методы (С.А. Лебедев, В.О. Кодаков); проблема истины в науке (С.А. Лебедев); истинность научных теорий (В.М. Бурханова); философские основания науки: сравнительный анализ (С.А. Лебедев, В.Д. Ребрищев); две модели развития научного знания (С.А. Лебедев, А.С. Кислов); история научного метода (С.А. Лебедев, М.С. Мазякин); классическая, неклассическая и постнеклассическая методология (С.А. Лебедев, Г.А. Трошин), технические науки и их методы (С.А. Лебедев).

Авторы статьи «Структура научного знания» выделяют пять областей научного знания, которые качественно различаются между собой не только предметом, но и методами: математика, естествознание, социальные науки, гуманитарные науки, технические науки. Они отмечают следующие необходимые признаки научности знания: *объективность, определенность, доказанность, системность, проверяемость, полезность, рефлексивность, методологичность, открытость к критике, способность к изменению и улучшению*. Авторы подчеркивают, что, несмотря на качественное различие содержания разных областей, уровней и видов научного знания, оно, тем не менее, едино, так как все они соответствуют одним и тем же критериям научности знания. Этим они отличаются от других видов человеческого знания, столь же важных для адаптивного поведения человека и общества, но при этом не являющихся научным знанием. Наряду с этим в структуре любой конкретной науки существует четыре уровня научного знания: *чувственный, эмпирический, теоретический, метатеоретический*. Каждый из них качественно отличается от других своей онтологией, методами и функциями в научном познании. Важными элементами общей структуры научного знания являются виды знания: *априорное и апостериорное, предпосылочное и выводное, интуитивное и дискурсное, фундаментальное и прикладное*. Различие между данными видами знания является не онтологическим, а гносеологическим (логическим, методологическим и функциональным). Авторы показывают, что имеющая место противоположность видов научного знания является не абсолютной, а лишь относительной.

С.А. Лебедев анализирует актуальную для современной философии и методологии тему «*Объект и субъект научного познания*». Ее актуальность обусловлена неоднозначным пониманием в современной философии и науке этих двух важнейших категорий. Он отмечает, что двойное понимание категории «объект» в философии и науке ввел И. Кант («вещь в себе» и «вещь для нас»). Кант настаивал, что в науке объект научного познания должен пониматься только как «вещь для нас». В современной эпистемологии

аналогичная ситуация двойного понимания сложилась и в отношении категории «субъект научного познания». Это вопрос о том, кто является главным субъектом научного познания: отдельный ученый как конкретный индивид или дисциплинарное научное сообщество как когнитивная социальная система. Отвечая на него, многие философы и ученые считают субъектом научного познания *либо отдельного ученого (так сказать, «гносеологического Робинзона»), либо «ученого вообще», которого Кант назвал «трансцендентальным субъектом»*. С.А. Лебедев утверждает, что очевидная реальность современной науки однозначно свидетельствует о том, что основным субъектом познания в ней является и не отдельный ученый (каким бы талантливым он ни был), и не априорный «трансцендентальный субъект» научного познания Канта, а дисциплинарное научное сообщество. Он считает, что первым серьезным аргументом против кантовской эпистемологии как раз и является неприятие его учения о вневременном и априорном характере субъекта научного познания. Альтернативой кантовскому трансцендентальному субъекту является реальный исторический и социальный субъект научного познания. Вторым важным шагом преодоления кантовской эпистемологии является признание того очевидного факта истории науки на всем ее протяжении, что реальный процесс научного познания и его результаты детерминируются не только содержанием познаваемых учеными объектов, ранее накопленным в науке знанием и методами его получения, но и социокультурным контекстом функционирования науки и научного познания.

В статье С.А. Лебедева «*Конструктивная природа научного познания*» обсуждается проблема определения сущности научного познания. Согласно мнению автора, она заключается в осуществлении следующей последовательности действий: 1) проектирование и создание научной реальности, 2) фиксация ее содержания, в основном путем описания, 3) сравнение научной реальности как возможной модели объективной реальности с последней через чувственные данные о ней, 4) определение степени сходства (тождества) научной и объективной реальности, 5) использование этой информации в целях адаптации к объективной реальности, причем с учетом ее возможного изменения. Апеллируя к античным мыслителям (Пармениду, Пифагору, Платону), он отмечает, что именно они первыми осознали, что при научном способе познания главным является не чувственный опыт, а мышление, и, соответственно, не материальная реальность, а идеальная (теоретическая) реальность. Их понимание, что не мир вещей и отношения между ними определяют мир идей, а, напротив, мир идей определяет мир вещей, раскрывая их сущность, оценивается им как абсолютно правильное. Не теоретическая реальность должна оцениваться материальной реальностью на предмет ее соответствия последней, а, напротив, идеальная реальность, являющаяся имманентным продуктом мышления, должна быть мерилom материальной и чувственной реальности, мерилom их адекватности. Эта точка зрения на соотношение научной и объективной реальности

получила свое признание в научном сообществе только в результате глобальной научной революции, случившейся в конце XIX – начале XX в. (одним из ее эпистемологических следствий было возникновение новых эпистемологических концепций научного познания: появились инструментализм, конвенционализм, прагматизм).

В статье С.А. Лебедева и А.А. Минакова анализируется тема «*Чувственный уровень научного познания*». По мнению авторов, он представляет собой множество чувственных моделей (чувственных «образов») познаваемых объектов. Снизу этот уровень научного знания детерминирован содержанием познаваемых объектов («вещей в себе» – Кант), а сверху – эмпирическим знанием (описанием абстрактных объектов, сконструированных мышлением из свойств и отношений чувственных объектов). Цель чувственного уровня научного познания – конструирование сознанием чувственной реальности и ее сравнение с объективной реальностью. Главными его методами являются наблюдение, эксперимент и измерение свойств «вещей в себе». Результаты чувственного познания являются фундаментом для эмпирического уровня научного познания как первой ступени рационального познания в науке. На эмпирическом уровне научного познания к анализу содержания чувственного знания подключается мышление и его методы, осуществляется рациональное моделирование чувственной информации об объекте и его последующее закрепление в научном дискурсе.

В статье С.А. Лебедева «*Эмпирическое познание в науке*» подчеркивается конструктивный характер научного познания на всех его уровнях: чувственном, эмпирическом, теоретическом, метатеоретическом. Он считает, что главная цель эмпирического познания заключается в конструировании сознанием эмпирической реальности, ее описании и сравнении с чувственной реальностью. Оно регулируется следующими конструктивными требованиями: максимально точное описание данных наблюдения и эксперимента на уровне протокольных предложений; обобщение протокольных предложений и конструирование научных фактов; конструирование в виде гипотез эмпирических законов, которые обладали бы максимальной объяснительной и предсказательной силой; конструирование феноменологической теории как системы эмпирических законов и принципов.

В современной философии науки и реальной практике научного познания *феноменологическая теория* рассматривается лишь как одна из двух качественно различных видов научных теорий наряду с трансцендентальной теорией (идеально-конструктивной). Эти два вида теорий отличаются друг от друга как по предмету, содержанию, так и по структуре и средствам конструирования. *Феноменологическая теория* является структурной частью эмпирического уровня научного познания. При построении феноменологических теорий используется ряд конструктивных, а также формально-логических процедур: 1) наблюдение, эксперимент и измерение при конструировании сознанием чувственной научной реальности; 2) абстрагирование при конструировании объектов эмпирической реальности и

использование языка (естественного или приборного) при описании их свойств с помощью протокольных предложений; 3) индукции через перечисление при конструировании эмпирических фактов как логических обобщений множества протокольных высказываний; 4) конструирование мышлением гипотез эмпирических законов для объяснения имеющихся фактов и предсказания новых; 5) использование индукции как обратной дедукции для обоснования корректности выдвинутых гипотез законов; 6) конструктивное введение в структуру феноменологической теории принципов как более общих онтологических утверждений, чем ее эмпирические законы, для обоснования их относительной истинности. *Трансцендентальная теория*, в отличие от феноменологической, является имманентным продуктом чистого мышления. Первыми образцами трансцендентальных теорий были построенные античными учеными математические теории: арифметика Пифагора и геометрия Эвклида, а также философские теории Парменида и Платона. С них, собственно, и началась теоретическая наука и теоретическое знание в современном смысле этих слов, а именно как знание, объективность и истинность которого доказывается не его соответствием эмпирическому опыту, а его соответствием содержанию мысленной когнитивной реальности и ее законам. Главное отличие феноменологических теорий от трансцендентальных теорий состоит в специфике их предметов: для феноменологических теорий их предметом является множество чувственных моделей материальных объектов, тогда как для трансцендентальных теорий – определенное множество идеальных объектов. Обстоятельное описание специфики предмета, структуры и методов трансцендентальной теории дано в статье С.А. Лебедева «Трансцендентальная теория». В ней показано, что в истории науки всегда имели место и существуют сегодня плюрализм и соперничество не только феноменологических теорий во всех областях научного знания (геоцентрическая и гелиоцентрическая астрономия, механика Аристотеля и механика Ньютона, биологическая теория эволюции Ламарка и теория эволюции видов Дарвина и т. д.), но и трансцендентальных (альтернативные теории геометрии и арифметики, разные теоретические механики, разные электродинамические теории, разные космологические теории и т. д.). Это является как следствием, так и одновременно убедительным доказательством конструктивной природы научного познания.

Статья С.А. Лебедева и В.О. Кодака «*Метатеоретическое знание и его методы*» посвящена анализу специфики содержания, структуры, методов и функций четвертого, самого общего уровня научного знания в науке вообще и в каждой науке в отдельности. Предметом метатеоретического уровня научного знания являются множество научных теорий, а главной целью – их анализ на соответствие требованиям научной рациональности, предъявляемым научным сообществом к этим единицам научного знания: их логическая непротиворечивость, логическая доказательность, полнота, истинность, применимость. В структуре метатеоретического знания существуют следующие элементы, позволяющие выполнить функции этого

уровня знания: фундаментальные («парадигмальные» – Кун) научные теории данной области знания; логические теории, позволяющие осуществить формализацию научных теорий данной области; построение логических метатеорий для анализа формализованных теорий; частнонаучная картина мира данной области знания; современная общенаучная картина мира; общенаучная методология (теория идеалов, норм и методов научного познания), философская онтология и эпистемология. Авторы показывают, что именно на метатеориях лежит основная ответственность за обоснование не только истинности научных теорий, но и обеспечение целостности всего научного знания. По мнению авторов, в кластер методов метатеоретического уровня научного познания входят следующие методы: формализация научных теорий (математика и логика), парадигмальное обоснование научных теорий, общенаучное онтологическое и гносеологическое обоснование теорий, философский анализ и философское обоснование научных теорий.

В статье С.А. Лебедева *«Проблема истины в науке»* представлена новая концепция научной истины и ее критериев. Главная трудность решения этой проблемы состоит в том, что в философии и науке никогда не существовало и не существует сегодня единой трактовки самого понятия «научная истина», а также общезначимого решения проблемы критерия истинности научного знания. Автор статьи считает, что в целом это нормальная ситуация для науки, ибо неоднозначность решения проблемы истины в науке является естественным следствием существования значительного качественного разнообразия единиц научного знания, отличающихся не только по содержанию и форме, но и по методам своего конструирования, а также по функциям и своему месту в общей системе научного знания. Это требует всегда максимального конкретного подхода при решении вопроса об истинности той или иной реальной единицы научного знания. Очевидно, что никакого единого и универсального критерия истинности в науке не существует. Но не менее очевидно и то, что в силу всегда имеющей место неопределенности любой единицы научного знания, а также социальной природы научного познания необходимой составляющей критерия истинности любой единицы научного знания должен быть *консенсус научного сообщества* в решении этого вопроса, и прежде всего консенсус дисциплинарного научного сообщества.

В статье С.А. Лебедева и В.М. Бурхановой рассматриваются критерии истинности теорий разных типов: *феноменологической, идеально-конструктивной, аналитической, синтетической: частной и общей*. Поскольку любая истина в науке всегда предпосылочна и относительна, неизбежно возникает плюрализм научных концепций и, как следствие, необходимость выбора субъектами научного познания наиболее предпочтительных из них. В этой связи авторы описывают множество пониманий истины и ее критериев, которые используют ученые в реальной науке. Наиболее распространенной, особенно у представителей естественных и технических наук, является *корреспондентская концепция истины*, согласно которой

под истиной понимается знание, содержание которого полностью тождественно предмету этого знания. Согласно другой концепции истины – *прагматической* – истинное знание это полезное знание. Достаточно распространенной концепцией истины в науке является также *когерентная концепция*, согласно которой истиной является суждение, находящееся в согласии с другими суждениями, полагаемыми истинными.

Статья «*Философские основания науки*» написана С.А. Лебедевым и В.Д. Ребрищевым. Авторы считают, что между научным знанием и философским не существует однозначной связи, поскольку это качественно различные виды знания. Поэтому у одной и той же научной теории могут быть различные философские основания, как, впрочем, и наоборот: у разных по содержанию теорий могут быть одинаковые философские основания. В зависимости от использования разных разделов философского знания для обоснования научных теорий возможны разные виды философских оснований науки: *онтологические, гносеологические, логические, культурологические, социальные, аксиологические, антропологические*. Как показывает история науки в целом, а также отдельных наук, обращение ученых к философии является по-настоящему востребованным только в периоды научных революций, когда происходит смена научных парадигм, создание новых фундаментальных теорий и отказ от прежних господствующих в науке теорий. На примере анализа философских оснований трех последних этапов развития науки классической, неклассической и постнеклассической дано подробное описание философских оснований каждой из них.

В статье С.А. Лебедева и А.С. Кислова «*Две модели развития научного знания*» осуществлена рациональная реконструкция сущности двух соперничающих моделей развития научного знания: *интерналистской и экстерналистской*. Сущность интерналистской концепции развития научного знания заключается в утверждении, что динамика научного знания определяется главным образом внутренними факторами самой науки: содержанием накопленного в науке знания и методами его конструирования, обоснования и применения. Внешние же для науки социальные, культурные и личностные факторы деятельности ученых (их талант, любознательность, трудолюбие и др.) играют менее значимую роль в динамике научного знания. Социокультурная детерминация может существенно влиять только на определение приоритетности и практической значимости научных проблем (через социальный заказ на них со стороны общества и государства), но не на характер их решения. Последнее определяется только имеющимися в науке внутренними факторами. Как отмечают авторы, в современной философии науки, особенно в отечественной, наряду с *интернализмом и экстернализмом* возникла и успешно развивается третья модель динамики научного знания: *теория единства и диалектической взаимосвязи внутринаучных (логико-эмпирических) и социокультурных факторов*. К сожалению, отмечают авторы, и у этой концепции есть своя ахиллесова пята: невозможность общего определения степени влияния на динамику научного знания

внутринаучных и социокультурных факторов. Да, для конкретной ситуации в науке эту оценку, в принципе, сделать можно. И это постоянно делают в своих работах историки и социологи науки. Однако обобщить полученные ими выводы и выработать на этой основе некую стандартную норму отношения внутренних и внешних факторов как наиболее эффективное средство управления динамикой науки и научного знания не представляется возможным. Более подробно концепция диалектической взаимосвязи внутринаучных и социальных факторов и их влияния на развитие научного знания раскрыта в двух разделах сборника – «Аксиология науки» и «Праксиология науки» – в статьях: Лебедев С.А. «Наука и ценности»; Лебедев С.А., Кулебякин С.Д. «Научная рациональность»; Лебедев С.А. «Наука и методологическая культура ученого»; Лебедев С.А. «Наука как социально-инновационная система»; Лебедев С.А. «Современная наука и государство».

Важное место в сборнике отведено обсуждению проблем истории и теории научного метода. Им посвящены статьи: Лебедев С.А., Мазякин М.С. «История научного метода»; Лебедев С.А., Трошин Г.А. «Классическая, неклассическая и постнеклассическая методология» и Лебедев С.А. «Технические науки и их методы». Все они направлены на доказательство социально-конструктивной природы методов научного познания. В этой связи авторы критически анализируют содержание двух альтернативных концепций в понимании научного метода: *монистической* и *плюралистической*. Монистическая концепция научного метода исходит из представления о том, что в науке должен быть некий универсальный метод познания, отличающий науку от других видов познания и имеющий место во всех областях науки. В противоположность такому подходу плюралистическая теория научного метода утверждает и обосновывает необходимость существования в науке самых разнообразных средств познания в различных научных дисциплинах. Двумя противоположными вариантами монистической методологической парадигмы являются эмпиризм и рационализм. Эмпиризм отводит главную роль в научном познании действительности систематическим наблюдениям и эксперименту как средствам получения объективной информации о познаваемых объектах. Сущность монистического эмпиризма выражается формулой «Только эмпирический опыт является и должен быть источником, основой и критерием истинности научного знания и любых его единиц». Монистический методологический рационализм, напротив, отводит главную роль мышлению в получении и обосновании научного знания, так как только мышление способно конструировать максимально определенное, точное и доказательное знание, а лишь такое знание может считаться научным. Анализ реальной науки, особенно современной, подтверждает правоту плюралистической методологической парадигмы, поскольку разные области науки, разные науки и даже разные уровни познания в одной науке различаются не только своим предметом, но и методами их конструирования, описания и обоснования. Однако в современной методологии науки существует два конкурирующих между собой

варианта плюралистической методологии науки: аддитивная концепция и системная. Аддитивную концепцию методологического плюрализма в науке отстаивал и обосновывал известный философ науки П. Фейерабенд. Ее главный лозунг: «go anything». Однако провозглашенный Фейерабендом методологический анархизм в науке и оправдание абсолютно неограниченной свободы ученого в средствах решения им научных проблем не соответствует реальной науке. И главным препятствием этому являются не только сложившиеся в ней и оправдавшие себя методологические приемы и принципы, но и существующая между всеми элементами научного знания (в том числе и между ее методами) внутренняя зависимость и взаимосвязь, когда один метод является условием функционирования других методов, поставляя для них необходимую информацию для их функционирования. Системный вариант методологического плюрализма активно развивается сегодня в работах С.А. Лебедева. Он показывает, опираясь на эмпирический материал истории науки и ее методологии, что при решении методологических проблем науки ученые всегда учитывают сложную и качественно разнообразную структуру научного знания, а также взаимосвязь разных методов научного познания по принципу дополнительности в отношениях между ними.

Статья С.А. Лебедева и Г.А. Трошина посвящена философской реконструкции методологии трех последних культурно-исторических типов в истории мировой науки: *классической, неклассической и постнеклассической науки*. По-своему она является ключевой в философии науки, поскольку в ней продемонстрирована не только смена фундаментальных парадигм (Кун) в процессе развития отдельных областей научного знания, что однозначно свидетельствует о конструктивном и социальном характере научного познания, но и смена культурно-исторических типов науки с их особыми кластерами социальных, онтологических, гносеологических и методологических оснований. Определены хронологические рамки трех последних культурно-исторических типов науки: классическая наука (XVII–XIX вв.), неклассическая наука (конец XIX в. – 70-е – 80-е гг. XX в.), постнеклассическая наука (с конца XX в. и по настоящее время). В основе их лежали разные философские основания.

- Онтология классической науки – макрообъекты.
- Онтология неклассической науки – микрообъекты и их свойства.
- Онтология постнеклассической науки – природно-социальные объекты и человекоразмерные системы, в которых человек и его деятельность являются важным их элементом (технические, технологические, экологические и информационные системы) (В.С. Степин).
- Гносеология классической науки – возможность получения в науке абсолютно-истинного знания о познаваемых объектах.

- Гносеология неклассической науки – возможность получения в науке только относительного и приблизительно-истинного (вероятностного) знания о материальной действительности.
- Гносеология постнеклассической науки – наличие у любой единицы научного знания таких свойств, как недоопределенность (Гейзенберг), зависимость от контекста (Витгенштейн, Полани), гипотетичность (Поппер).
- Методология классической науки – наличие в науке методов открытия и доказательства научных истин.
- Методология неклассической науки – наличие в науке методов открытия и обоснования вероятно-истинного знания.
- Методология постнеклассической науки – наличие в науке достаточно надежных и обозримых технологий конструирования научной реальности, ее строгого описания, использование их в качестве эталонных и практически полезных моделей объективной реальности (С.А. Лебедев).

Рецензируемая книга является значимым событием в отечественной философии науки. В ней выдвинут ряд новых идей в области философии и методологии науки, что делает ее привлекательной не только для философов и представителей конкретных наук, но и для широкого круга читателей.

Список литературы

1. Философия науки: сборник статей (отв. редактор проф. С.А. Лебедев). М.: Проспект, 2024. 258 с.

BOOK REVIEW: PHILOSOPHY OF SCIENCE: A COLLECTION OF ARTICLES (EDITOR-IN-CHIEF, PROFESSOR S.A. LEBEDEV). MOSCOW: PROSPEKT, 2024, 258 P.

K.R. Bayanov

National Research University of Electronic Technology, Moscow

The reviewed book is the result of the joint work of the ideological and scientific moderator of the theoretical seminar, Professor S.A. Lebedev, and graduate students of the Bauman Moscow State Technical University. Co-creation in the research and pedagogical craft is the style of work of a prominent scientist and teacher, such as Professor S.A. Lebedev. Together with his students and followers, S.A. Lebedev sums up many years of research in the field of philosophy of science, developing his vision of philosophy and science, the subject and structure of philosophy of science, as well as the multidimensionality of science in its dimensions.: ontological, epistemological, axiological and practical. The result is a holistic and conceptual book, the feature of which is a combination of an interdisciplinary approach to understanding science and methodological clarity in setting and solving its philosophical problems.

Keywords: *science, structure of scientific knowledge, scientific method, scientific truth.*

Author information:

БАЯНОВ Квинрай Раевич – д-р филос. н., профессор Института высокотехнологичного права, социальных и гуманитарных наук, ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский университет «Московский институт электронной техники», г. Москва. E-mail: kvinray@mail.ru

Author information:

BAYANOV Kvinray Raevich – PhD (Philosophy), Professor of the Institute of High-Tech Law, Social and Humanitarian Sciences, National Research University of Electronic Technology, Moscow. E-mail: kvinray@mail.ru

1УДК 1(091);101.9

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.2.251

**МИСТИКА В СВЕТЕ ЭТНО-ЭНЕРГЕТИЧЕСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ
РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В.В. КРАВЧЕНКО «МИСТИКА В
КОСМОСЕ КУЛЬТУРЫ». [Б.М.]: ИЗДАТЕЛЬСКИЕ РЕШЕНИЯ,
2023. 780 С.**

Е.В. Шахматова

ФГБОУ ВО «Российский институт театрального искусства – ГИТИС»,
г. Москва

В рецензируемой книге впервые рассматривается феномен мистики в свете этно-энергетической концепции культуры, ранее сформулированной В.В. Кравченко. Автор понимает данное явление как неотъемлемую часть миропонимания, возникшую у разумного человека благодаря энергодинамическому полю культуры. Виды мистики автор соотносит с уровнем энергий и формами духовной деятельности мистиков-пассионариев. Периоды расцвета мистической деятельности обосновываются автором с точки зрения фазовых переходов этногенеза по Л. Гумилеву. В книге представлена предыстория мистики, ее взаимодействие с магией, мифом, религией, философией, наукой, а также различные виды мистики: шаманская, мистериальная, пифийская, гениальная. Книга имеет солидный научный аппарат. В приложении приводится список научной и научно-популярной литературы и источников, художественной литературы по мистике, список рекомендованных документальных фильмов, приводится словарь основных терминов, словарь имен. Книга адресована тем, кто признает, что в основах бытия лежит Великая Тайна. Каждая культура стремится разгадать ее и научиться с ней взаимодействовать.

Ключевые слова: *виды мистики, мистическое сознание, антропология, шаманизм, мистерия, миф, формы духовной деятельности, измененные состояния сознания.*

Интерес к мистике имеет давнюю историю. В нашей стране в советский период данное явление рассматривалось исключительно с идеологических позиций и в работах И.Н. Неманова, М.И. Шахновича, А.Ю. Григоренко характеризовалось как результат невежества и отсутствия научных знаний. В трудах Карла дю Прея, Уильяма Джеймса, И.Т. Касавина, Д.В. Пивоварова подчеркивается многообразие человеческого опыта, не сводимого только к науке, а мистические состояния понимаются как одна из форм отражения действительности. Начиная с 90-х гг. XX в. в связи с происшедшими изменениями в нашей стране феномен мистики все чаще становится предметом серьезных академических исследований. В.В. Кравченко была одной из первых, кто посвятил себя исследованию данного

© Шахматова Е.В., 2025

феномена. Уже в названии защищенной ею кандидатской диссертации был использован термин «мистицизм»; тема научного исследования была сформулирована так: «Истоки и традиции восточного мистицизма в русской духовной культуре конца XIX – начала XX вв.» (Ленинградский, ныне Санкт-Петербургский государственный университет, 1990). В 1998 г. она защитила диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Мистицизм в русской духовной культуре XIX – начала XX века». Среди опубликованных ею трудов: «Мистицизм в русской философской мысли XIX – начала XX веков» (1997), «Вестники русского мистицизма» (1997), «Владимир Соловьев и София» (2006), «Симфония человеческой культуры» (2017). Новизна подхода к исследованию мистики в рецензируемой монографии заключается в том, что заявленная тема разрабатывается на основе этно-энергетической концепции культуры, которая была сформулирована автором в предыдущей работе – «Симфония человеческой культуры». Согласно этой концепции «Человеческая КУЛЬТУРА – это искусственное энергодинамическое поле целенаправленной человеческой активности, существующее в историческом и физическом планах по закону рассеивания изначального пассионарного “заряда” и увеличения энтропии. Культура имеет привнесенный, индуктивный, наведенный, а в психологических терминах – заразительный характер» [2]. Мистику автор признает как отражение неисповедимой Тайны мира, которая проявляется во множестве реальных фактов и объективных явлений в психике людей. Рассматривая человека мистического в свете современной антропологии, автор подчеркивает, что мистика – «неотъемлемая часть миропонимания развитого человеческого существа, сформированная в Культуре», это «трансцендентная функция человеческого бытования», «линия взаимодействия между Здешним и Иным, «Великое Неизвестное», используемое человечеством, но не подконтрольное ему. Полемизируя с М. Альпером, одним из основателей нейротеологии – современной науки, стремящейся свести все проявления духовной жизни человека к инстинктам и рефлексам, автор утверждает, что мистика связана не с механикой нейробиологии, а с социокультурной деятельностью развитого человека [2, с. 14]. Опираясь на труды Э. Андерхилл, У. Джеймса, Р. Бекка, Е. Торчинова, Л. Гумилева, автор обосновывает свой подход к изучению мистики в аспекте этно-энергетической концепции культуры (ЭЭК) тем, что это дает возможность рассмотрения проблем синтетического и синкретического характера. Основные понятия, связанные с мистикой, мистическим опытом, деятельностью людей рассматриваются автором как психо-географические объекты, определявшие характер мистической трансгрессии, т. е. проникновении Иного в обычную реальность. Виды мистики автор дифференцирует по уровню используемых энергий в соответствии с социокультурной ролью и формами духовной деятельности мистиков, существующих в этносах, находящихся на различных фазах развития. Этнокультурный подход к изучению мистики и мистицизма позволяет автору создать многомерную картину взаимодействия мира

здешнего и Иного в соответствии с различными культурными ситуациями. Периоды расцвета мистической деятельности обосновываются автором с точки зрения фазовых переходов этногенеза по Л. Гумилеву. В своем повествовании автор стремится к сочетанию научно-теоретической мысли с рассмотрением различных произведений художественной литературы, кино и телевидения, совмещая, таким образом, рационально-исследовательский и эмоционально-интеллектуальный подходы.

Структурно книга «Мистика в космосе культуры» включает в себя десять глав, разделенных на две части.

В первой части «Мистика в истории и теории» рассматривается предыстория современного понимания мистики. Углубляясь в вопрос о происхождении мистики, автор исследует возникновение мифа в результате соприкосновения этноса с неким явлением, оказавшим влияние на его культурное поле. В качестве такого события признается встреча с Учителями, обеспечившими примитивным племенам культурный взрыв. Космогонические, теогонические и этногенетические мифы становятся основой культурного поля нового этноса как единого эмоционального интеллекта.

Автор предпринимает попытку рассмотрения диалектики мифа в соответствии с фазами этногенеза. Пассионарный толчок, порождающий новый этнос, дает начало космогоническим мифам, которые воспринимаются как реальность, поддерживаемая регулярным воспроизведением ритуала. В акматической фазе этногенеза миф сохраняется в форме единого эмоционального интеллекта и основы менталитета этноса, приобретая нарративную, символическую и художественную формы. В фазах надлома и инерции мифы приобретают идеологическую роль, а многие художественные мифы трансформируются в социально-политические. И на завершающем этапе, в фазе обскурации, а затем в мемориальной фазе миф становится воспоминанием, символом, знаком данного этноса. Автор рассматривает мемориальную фазу этногенеза на примере современного племени пираха в амазонских джунглях Бразилии, оказавшегося в законсервированном культурном поле и абсолютно невосприимчивого к новой абстрактной информации. Другой пример касается мифологической системы племени догонов, в которой сохранились точные знания, адекватные современным представлениям о звездных системах. Магию автор также рассматривает через призму этнокультурных трансформаций. Апеллируя к шкале энергий Дж.Г. Беннета, понимает магию как процесс и результат реализации Вселенских энергий, которые воспринимаются и реально используются супер-страстными и страстными членами племени (пассионариями в терминологии Л. Гумилева). Рассматривая магию в этнокультурной динамике, автор замечает, что в магии нет веры, а есть доверие к традиции, которая выработала на основе ритуала коллективные эмоции, объединив членов племени в единый коллектив, неразрывно связанный как с миром природы, так и с сакральным миром Иного. Основываясь на этно-энергетическом подходе к понятию «духов», автор вступает в полемику с классиком религиоведения

Э.Б. Тейлором, сформулировавшим понятие «анимизм» как «минимум религии». Автор считает, что анимистические представления – это не причина, а следствие развития мифо-магических представлений. Кроме того, автор упрекает Тейлора в европоцентризме, считая, что ученый переносит на мировосприятие аборигенов древних племен позднейшие религиозные представления средиземноморской античности и христианства. Автор находит пример древнейшей магии евразийского континента времен палеолита в сибирском шаманизме.

В свете этно-энергетической концепции культуры автор рассматривает особый период общечеловеческой истории, когда формируются мировые религии, в соответствии со взглядами К. Ясперса. Если на первоначальном этапе истории богами являлись первопредки-Учителя, культурные герои, духи природы и мифологические персонажи, то в «осевое время» появляются мировые религии. Автор акцентирует внимание читателей на космических мотивах в жизнеописании основоположников мировых религий и подчеркивает, что ключевым моментом в религии была и остается вера как реальный минимум религии. Выявляя основные этапы появления и развития веры, автор показывает, как доверие к авторитету магической традиции становится верованием в богов суперэтнуса, а затем формируется индивидуальная вера. Человеческие эмоции трактуются автором на основе шкалы энергий Дж.Г. Беннетта как основные энергетические силы культурного поля, как «культурный антиинстинкт», организующий и направляющий деятельность человека в культурном поле. Религия при этом рассматривается как одно из направлений духовной деятельности пассионариев, реализующих избыток энергии. Появление религии автор связывает с целым рядом причин, среди которых главными называются необходимое развитие культурного поля, предпосылки появления веры, формирование государственно-политических систем общества, преобразование магических практик, ритуалов, перестройка социальной иерархии, формирование в социокультурном поле индивидов, опирающихся на критическое отношение к миру и обществу и осознающих свое место в них.

Автор касается проблемы возникновения философии, возражая представлениям Э.Б. Тейлора о том, что основу философии составляет анимизм. Автор прослеживает культурную динамику от мифа через религию и философию к мистике. Мистика являлась главным моментом духовно-практического освоения мифологической традиции и была апогеем ритуального действия, объединяющего людей и богов. Выстраивая цепочку миф–магия–религия–мистика, автор поясняет, что магия, религия и мистика могут не только существовать параллельно, но и смешиваться в некоторых культах, как это было характерно для культа Диониса в Древней Греции. Любое мистическое течение, истощаясь, перетекает в другое, находит свое выражение в философии и новой мистической практике. Соотношение мистики и магии, по утверждению автора, заключается в том, что они не только не тождественны, но и могут быть противоположны друг другу, так как у них

разные цели: если цель мистики – освобождение от уз земного мира, то цель магии – связь культурного и природного миров. В религии мистическая тайна скрывается за культурно-литературной традицией. Философия противопоставила иррациональной стихии мистики сферу логоса, и в результате европейская философия исключила мистику из круга своих проблем. В эпоху Средневековья и Ренессанса религиозные вопросы мистики дали начало различным течениям мистицизма. В Новое время наука противопоставила себя религии и мистике; при этом на сегодняшнем этапе развития ученые признают мистический опыт, исследуя его с помощью различных технических приспособлений.

Во второй главе рассматривается понятие мистики с точки зрения этно-энергетической концепции культуры. Мистику, возникающую на этапе формирования абстрактного мышления, автор понимает как непрерывную линию связи с Высшим бытием, наследием Учителей, давших основы культуры в качестве мифа. В качестве условий, определяющих формирование представлений о мистике как специфическом феномене культуры, автор указывает на расщепление бытия на мирское и священное; наличие уникальных индивидов или даже целых групп людей, обретающих сверхспособности и в процессе священнодействий в мистической традиции поддерживающих двухсторонние контакты с Иным.

Автор анализирует понятие мистического опыта, который возникает в результате воздействия Иного на земной мир. Личный миф мистика становится средством создания первичного культурного энергополя нового этноса, на основе которого создаются образы новых божеств и трансформируется менталитет соплеменников. Мистическая трансгрессия в ракурсе психо-географических «топосов» и «хронотопов» мистики проявлялась в представлениях о конкретных местах силы, на сакральных или запретных территориях, что имело отражение во всех религиях, почитающих как особые территории святилища, храмы и места, связанные со святыми. В древнегреческой культуре существовали «оракулы» – особые геомагнитные точки, в которых устанавливалась связь между человеком и богом. Мистическая практика рассматривается автором как освоение результатов мистического опыта. Существовая на границе энергий культуры и Абсолюта, мистик освобождается от общественных норм и даже от биологических потребностей тела. Автор понимает «мистическую практику» как в широком (слияние с Абсолютом), так и в узком значении (набор приемов, методик, способов существования в обыденной жизни).

В третьей главе автор рассматривает основные понятия мистики в свете психологии, психиатрии и нейробиологии. Делая обзор различных исследований, автор высказывает категорическое несогласие с П. Бакли, который считает мистический опыт психической патологией, и отдает должное научной смелости А. Дейкмана, который не только признал возможность непатологического характера психотических состояний, но и допустил возможность наличия различных психологических реальностей. Анализируя

понятие «измененных состояний сознания» (ИСС), введенных в научный оборот Арнольдом М. Людвигом, автор акцентирует тот момент, что изначально разводит понятия «сознание» и «переживание», и, солидаризуясь с российским психиатром Л.И. Спиваком, понимает ИСС как признаки нормальной физиологии здоровых людей, в которых изменяются ощущения, восприятия, эмоции и когнитивная сфера. Пытаясь определить различия между мифическим, магическим и мистическим сознанием, автор подчеркивает, что в ритуале ИСС следует отнести к мифическому сознанию, которое для членов традиционных племен сливается с реальностью. Оба эти вида сознания вместе с мистическим автор относит к понятию «транс», уточняя, что состояния, обретаемые древними участниками, могли иметь некие мистические свойства, но назвать их мистическим опытом нельзя. Для достижения трансовых состояний члены первобытного общества посредством ритуала устанавливали «магическую» связь между тотемами и членами племени. Автор считает нецелесообразным употреблять термины «мистический экстаз» и «мистический опыт» по отношению к древним культам, т. к. в них присутствовал синкретический сплав домистического с мифологическим и магическим. Рассматривая процесс формирования мистического сознания, автор уточняет, что древнейшие мистики (вожди, колдуны, шаманы) существовали в мифологической реальности, а мистический элемент проявлялся в их взаимодействии с Иным. И обыденное, трансовое состояние членов племени дополнялось «экстазами» первобытных мистиков. Классификацию экстазов разработал уже в XIX в. итальянский психолог Паоло Мантегацца, хотя среди указанных им видов не было мистического экстаза. Автор подчеркивает, что те явления, которые называют религиозными или мистическими экстазами, с точки зрения психологии являются проявлением транса. В терминах ЭЭКК автор дает свою формулировку экстаза — это «выработанная в древних мифо-магических ритуалах техника эмоционально-чувственной “самоподзарядки” отдельных людей и коллективов, используемая в процессе обрядовой или напряженной творческой деятельности для установления «контакта» с предельными (высшими или низшими) уровнями культурного эгрегора и сохранения энергетического баланса этнического культурного поля» [1, с. 285].

Рассматривая роль мистического переживания в мистической практике, автор дает определение переживания с энергетической точки зрения, подчеркивая, что это «процесс перераспределения и дополнительного расхода человеком эмоциональной энергии в собственном энергетическом поле» [1, с. 288]. Человек-мистик испытывает целый спектр переживаний, проходя через мистический опыт, а контакт с Иным за пределами культурного поля является для него поворотным моментом. На основе известных исследований религиозного и мистического опыта (У. Джеймс, У. Стейс, Дж. Фергюсон) автор рассматривает основные признаки мистического опыта, а именно: неизреченность, надсознательность, кратковременность, спонтанность, особые физические последствия, трансформацию

мировосприятия и мироотношения человека-мистика. Автор сопоставляет различия между экстазом и мистическим опытом в сравнительной таблице на примере древних культур [1, с. 301]. В настоящее время мистический опыт исследуется с помощью современной аппаратуры и методов нейробиологии. У. Пенфилд, канадский нейрохирург, обратил внимание на то, что во время стимуляции височной доли многие пациенты сообщали об ощущениях «божественного присутствия». В. Рамачандран в книге «Фантомы мозга» приводит примеры результатов экспериментов с больными височной эпилепсией. Опыты в нейрологии строились на основании предположений, что мистический опыт связан с деятельностью мозга и его особых режимов работы, не характерных для обыденной жизни. Канадский психиатр М. Персингер вместе с инженером С. Кореном сконструировали «Шлем Бога», который воздействовал на височные доли мозга, вызывая у верующих трансцендентные переживания, а у атеистов – встречи с необычными явлениями. В настоящий момент многие ученые склоняются к выводу, что мистическое сознание и мистические явления представляют собой неизученные явления нашей психики. Известный нейробиолог Э. Ньюберг и его сподвижники, занимавшиеся данным исследованием, пришли к выводу, что мистический опыт является не только психической нормой, но также необходимым элементом психической жизни современного человека в ситуации культурного выживания. В книгах Ньюберга даются подробные методики обретения мистического опыта на основе разработанного им «Спектра сознания».

В четвертой главе автор рассматривает мистику в социокультурной динамике и связывает формирование мистики с развитием эмоционального интеллекта племени, сначала опирающегося на аффекты и базовые эмоции, а затем, с развитием культурного поля, – на исходные человеческие эмоции, переживания и чувства, включая и чувства универсальные [1, с. 319]. Автор противопоставляет свой взгляд на первобытного человека марксистской точке зрения, отрицающей индивидуальность дикаря, полагая, что данное качество уже осознается, но выживание требует соблюдения единых правил, гарантируемых ритуалом. Автор анализирует формирование мистического чувства на определенном уровне развития эмоционального интеллекта как предчувствие и ожидание, понимая при этом эмоции как особые «культурные анти-инстинкты», организующие восприятие, мышление и действия человека, живущего в социуме. Именно «культурный анти-инстинкт», дистанцируясь от природы, позволяет человеку ощущать таинственность мира. Мистическое автор соотносит с эстетическим, так как мистика и красота осознаются только на уровне развитого эмоционального интеллекта. Для мистического чувства характерно осознание цели, к которой приводит развитие таких исходных человеческих эмоций, как комплиментарность, стыд, жалость, благоговение, любознательность, агрессия; и, наконец, после просветления человек испытывает универсальное чувство

единения с Иным, когда нет ни верха, ни низа, ни добра, ни зла. Возвращаясь в этно-культурное поле, мистик открывает новые пути развития.

И в завершении главы автор рассматривает трансформацию мистики эпохи Возрождения в основных фазах этногенеза по Л. Гумилеву (подъем, акме, надлом, инерция, обскурация, мемориал) на примерах Леонардо да Винчи, Данте Алигьери и Д. Савонаролы.

Вторая часть. Основные виды мистики в свете этно-энергетической концепции культуры состоит из 5 глав.

В пятой главе автор акцентирует тот факт, что относит к мистикам всех, кто имел непосредственное отношение к Иному, определяя их энерготипы как супер-страстные (первые пассионарии, зачинатели этносов по Л. Гумилеву) и страстные, обладающие меньшей пассионарностью. Опираясь на исследование Е.В. Приходько, автор выражает свое отношение к древнему ведовству и различным группам пророков, гадателей и прорицателей.

В шестой главе автор рассматривает шаманскую мистику Сибири, делая основной акцент на ее энерго-культурных особенностях: культурное поле племени построено на мифах; посредником между миром людей и миром духов является шаман, который подчиняется не руководству племени, а власти духов; его мистический опыт основан на методе вхождения в измененное состояние сознания и взаимодействии с духами местности. Шаманская мистика предполагала осуществление прямого контакта шамана с Иным. Результаты мистических трансов («мистической техники экстазов», по определению М. Элиаде) шаманов были жизненно необходимы для племени, т. к. они излечивали соплеменников, давали верную информацию, предсказывали будущее. В шаманизме, как в архаической технике, тесно связаны мифо-магические и мистические элементы.

В седьмой главе, посвященной мистерияльной мистике, автор останавливается на этимологии слова «мистерия» и ее близости мифу, производит реконструкцию Элевсинских мистерий, в которых интерпретировались древнейшие учения о странствии души. Основной целью мистерии было раскрытие тайны странствия души после смерти тела, и каждый участник действия должен был получить личный мистерияльный опыт, близкий к мистическому. Фактически мистерия выполняла функцию идеологической машины и была направлена на постепенную кардинальную трансформацию этнического эгрегора. Измененное состояние сознания достигалось различными способами психологического воздействия: музыкой, танцами, пением. Месторасположение храмовых построек в Элевсине соответствовало «местам силы». Мистерии носили целительный характер и позволяли периодически давать выход разрушительным эмоциям. В мистериях передавалась мистическая традиция, которую строго соблюдали представители жреческих родов. Если дионисийский культ был характерен для фазы подъема эллинского этноса, то широкое распространение древнегреческих мистерий происходит в эпоху классики. Кардинальная трансформация мистерий

происходит в эпоху эллинизма, когда территориальное расширение ойкумены не гарантировало сохранение эмоционально-интеллектуальной составляющей греческого мировоззрения в новых условиях. Ойкумена, открытая система, взаимодействовала с другими этносами, и таким образом этнос фактически превращался в супер-этнос. Сравнивая сходства и различия мистерияльной и шаманской мистики, автор выделяет одну общую черту – наличие места силы. Но в шаманизме доступ к высоким энергиям имел только шаман, а в мистериях – весь этнос.

Восьмая глава посвящена пифийской мистике и Дельфийскому оракулу, связанному с особым энергетическим местом, где в XVI в. до н. э. было воздвигнуто святилище. Согласно данным современных исследований, Дельфы находятся на стыке трех тектонических плит, в древности там были землетрясения, образовывались разломы, из которых исходили ядовитые испарения. Восседающая на треножнике Пифия над оракулом, который был сильной аномальной зоной, входила в состояние измененного сознания и пророчествовала. Пифийская мистика была частью олимпийского культа, генетически связанного с греческой философией, что подтверждается покровительством одного бога – Аполлона и преемственностью философского размышления мистическому пророчеству. Древнегреческая предфилософия органично включала в себя преднаучное знание и в то же время смогла дистанцироваться и от мистики, и от магии. Пифийская мистика была неразрывно связана с разными формами мантики: гаданием по полету птиц, по огню, по внутренностям жертвенных животных, по земле. Признание могущественного бога Аполлона делало пифийские пророчества наиболее авторитетными. Пифия была «модемом», сопрягающим космические информационные сигналы с культурным полем древних этносов. Автор проводит сравнение пифийской мистики с шаманизмом, рассматривает общие черты и различия между пифийской и мистерияльной мистикой, акцентируя тот факт, что пифийская мистика была призвана разрешать тактические, насущные проблемы и конфликты, как личные, так и коллективные. Дельфийский оракул был довольно демократичным и помогал решать как индивидуальные проблемы, так и полисные, межэтнические.

Девятая глава исследования посвящена религиозной мистике. Автор выявляет проблемы соотношения мистики и религии. В Древней Греции мистика и религия развивались как независимые друг от друга феномены. Мистика сформировалась как специфический духовный элемент, отличный от других форм духовной деятельности. Религия в Древней Греции изначально формировалась вне мистики: отношение к антропоморфным богам было довольно демократическим, религия базировалась на морали. Повседневная жизнь древнего грека была насыщена мистикой, и даже феномен веры был связан не с религией, а с мистико-магическими явлениями (вера в оракулы). Религия в Древней Греции дополняла разнообразные мифо- и маго-мистические традиции, связывая и соединяя древнегреческий социум. Мистика, как свободное духовное течение, противостоит любой

религиозной догматике. Автор, анализируя взаимодействие между мистикой и религией преимущественно в эпоху «осевого времени» не только на примерах Древней Греции, но также Древней Индии и Египта, считает, что изначальное многообразие мистических представлений невозможно свести ни к одной религии.

Говоря о некоторых аспектах рассмотрения «религиозной мистики», автор отмечает, что религия признает мистику в качестве исходного момента своего формирования. Религия встроена в государственно-управленческие структуры и в лучшем случае позволяет существовать мистикам рядом, вне церковных стен. Отношение к мистике в лоне религии двойственно. С одной стороны, мистический опыт признается как опыт общения с высшей реальностью, а с другой стороны, мистики воспринимаются как религиозные анархисты. Мистический опыт тесно связан с религиозными экстазами, существующими во всех религиях. Рассматривая этно-энергетические основы формирования религиозной мистики, автор сопоставляет этот этап фазы подъема с появлением представления о герое-пассионарии. Основной идеей социокультурной этно-энергетической концепции культуры является тезис о том, что появление религии придает древним мифам новые формы, связанные с актуальными социокультурными проблемами и историческими задачами. В сформировавшейся религии мистика занимает место конкретной духовной практики. Если этнические религии относились к мистике терпимо, то мировые религии признавали только мистику в пределах культа. Вне религий оказались оккультизм, эзотеризм, герметизм, магия и мистика. Все ведущие религии боролись с древнейшими культами, искореняя их мистическое содержание. Существенное отличие религиозной мистики автор усматривает в ее неразрывной связи с догмами религии, а также с культом и социально-духовной практикой религиозных организаций. И таким образом создается устойчивое и постоянное осознание связи с Высшим через определенный социально-культурный институт. Религия создает определенное культурное поле и определяет не только менталитет этноса, но и важнейший этап развития этнического эгрегора. Опыт отдельного мистика создает «энергетический всплеск», но со временем индивидуальный мистический опыт принимается в качестве подтверждения основных религиозных догматов. Мистический экстаз открывает путь только в промежуточную область между здешним миром и Иным. Религиозный мистик может обрести мистический опыт. С позиции академической философии и с точки зрения церкви он будет рассматриваться как «религиозный философ». Этот тип русского религиозного философа-мистика представлял собой, например, В.С. Соловьев (мистико-философскому творчеству которого В.В. Кравченко посвятила специальную монографию, упоминавшуюся выше).

Десятая глава посвящена гениальной мистике. Автор анализирует древнегреческое понятие «даймон/демон» и римское понятие «гений». Рассматривая процесс трансформации мифомагического комплекса

древнегреческой культуры, автор, в соответствии с концепцией Г. Узенера, выделяющей преанимистический и анимистический периоды, фокусирует внимание на втором этапе, когда формировались представления об отдельной личности, будь то человек, бог или демон. Иноприродные энергии, противостоящие человеку, в анимистическую эпоху превращаются в низших существ или демонов. В римской мифологии их именуют гениями, имеющими звериное обличье. Свое происхождение эти божества ведут, по предположению автора, от крито-микенского пантеона фантастических чудовищ, испытавших влияние Египта. В римской культуре гений понимается как наставник, который может быть связан не только с человеком, но и с определенным местом. В параграфе «О человеческой гениальности и мистических гениях» автор вновь ссылается на этно-энергетическую концепцию культуры и констатирует, что «гениальная мистика проявляется в том, что гений-человек от рождения и до смерти осенен «гением=высшей силой и энергией и всегда направляется и вдохновляется ею» [1, с. 515]. Опираясь на концепцию пассионарности Л. Гумилева и взгляды известного советского биолога В.П. Эфроимсона, автор подчеркивает, что гениальные мистики – это всегда пассионарии, обладающие «стигматами гениальности». В Древней Греции гениальный мистик был пророком, прорицателем и поэтом, или «профетом», и ему были открыты все виды мистической деятельности. Пророки и гении подчас подвергались ostracism со стороны соплеменников, т. к. их прозрения оказывались за пределами понимания обычных людей. Наиболее известным гениальным мистиком в древнегреческой культуре автор считает Сократа, который с детских лет обладал личным демоном, или уникальной способностью воспринимать божественные откровения из сферы Иного. Афины V в. до н. э. автор относит, согласно концепции Л. Гумилева, к акматической фазе перегрева, когда возникло множество идей, проектов, героев. Сократ слишком опережал своих современников в духовном развитии, и гибель его была неизбежна. Мистика Сократа стала одним из интеллектуально-мистических архетипов в целостном эгрегоре западноевропейского культурного поля.

Начиная с эпохи Высокого Возрождения, в Италии особой проблемой является взаимодействие мистики и науки. В качестве примера новоевропейского мистического гения автор приводит Леонардо да Винчи. Опираясь на научные подходы к гениальности, автор перечисляет целый ряд неординарных способностей Леонардо и выделяет основные черты гениальной мистики Леонардо. Мистические опыты Леонардо были напрямую связаны с его научными исследованиями. Леонардо был супер-страстной личностью (или пассионарием) и своей деятельностью создавал особую область культурного поля Возрождения. Специфика гениальной мистики Леонардо заключалась в том, что его творчество как особая разновидность

мистического делания означала открытие новой сферы таинственного в науке и технике¹.

Выделяя характерные черты гениальной мистики, автор подчеркивает, что это врожденное качество гениев человечества, которые, по определению Л. Гумилева, являются ярко выраженными пассионариями, получившими при рождении мощный заряд космической энергии, что проявляется как энергетически избыточные и сверх эмоционально-интеллектуальные качества индивида. В аспекте этно-энергетической концепции культуры к особенностям гениальной мистики следует отнести тот факт, что она зарождается в зрелой форме и проходит становление в акматическую фазу развития этноса. Гениальный вид мистики связан с освоением наиболее высоких вселенских энергий и трансформацией всего общества и его культурного ареала. Уникальной чертой гениальной мистики является осознание долга перед человечеством и ответственности перед культурой. Следуя законам целостности Вселенной, человек-мистик выполняет важнейшую миссию представительства всего человечества на высших уровнях мироздания.

В послесловии автор подводит итоги исследования, отмечая наиболее важные моменты, а именно – апофатический метод, примененный к обнаружению истоков мистики в процессе формирования мифа, магии, религии, философии, науки, их взаимодействия с мистикой, которая становится самостоятельным духовным направлением культуры только к началу Нового времени. Автор утверждает, что мистика есть вечная атмосфера человеческой культуры [1, с. 585] и мистический опыт в наше время признан необходимым элементом психической жизни современного человека. Книга имеет солидный научный аппарат. В приложении приводится список научной и научно-популярной литературы и источников, художественной литературы по мистике, список рекомендованных документальных фильмов, приводится словарь основных терминов, словарь имен. В примечании приводятся сноски на цитируемую литературу и подробные пояснения.

Признавая множество достоинств данного труда, следует отметить некоторые противоречия в исследовании автора. Говоря об Элевсинских мистериях, автор отмечает, что в древнегреческом культурном поле те идеи, которые ранее усваивались только в узких эзотерических кругах, «объединяли все слои населения, без различия пола, возраста и социального статуса» [1, с. 396]. Это утверждение, пожалуй, сильно преувеличено, тем более что несколькими параграфами ранее автор говорит о строгости законов, охраняющих тайну мистерий, и о неукоснительном их исполнении. За разглашение тайны полагалась смертная казнь [1, с. 388]. Невольно возникает вопрос: как можно сохранить тайну мистерий, если в них было вовлечено почти все население? Также весьма сомнительно утверждение автора, что

¹ Нельзя не заметить, что совсем недавно вышла специальная монография автора, посвященная гениальному творчеству Леонардо да Винчи: Кравченко В.В. Русские тайны Леонардо Винчи. М.: Ритм, 2025.

причиной суда и казни Сократа было публичное осуждение мистики Сократа в Афинах V в. до н. э., когда «гениальная мистика, как уникальный и относительно новый вид мистики, заявляла свои права в развитом культурном поле, в акматической фазе развития греческого субэтнуса» [1, с. 541]. Не будем множить придирки к другим утверждениям автора, поскольку достоинств у данной работы гораздо больше, чем недостатков. Главное замечание заключается в том, что автору, пожалуй, следовало проявить большую строгость к отбору материала, от чего сей энциклопедически подробный труд только бы выиграл.

Этно-энергетическая концепция культуры, предложенная автором, подчеркивает особенность того культурного поля, в котором действуют мистики, не имеющие национальной принадлежности. Лишь реализация мистического начала на определенном этапе развития общества была связана с комплексом этнокультурных Ответов и Вызовов Иного (в терминологии А. Тойнби). Многообразие мистики, множество направлений мистицизма в разные исторические эпохи являются неотъемлемыми составляющими всех культур.

Данную книгу, по мнению автора, можно было бы назвать «Оправдание мистики», когда в новом виртуальном измерении культуры человечество осознает свою ограниченность перед лицом Великой Тайны и устремится к сотрудничеству с ней. Пожелаю читателю с пользой провести время с этой книгой и проникнуть в Великую Тайну мистики!

Список литературы

1. Кравченко В.В. Мистика в космосе культуры. [б.м.]: Издательские решения, 2023. 780.
2. Кравченко В.В. Симфония человеческой культуры. М.: Аграф, 2017. 384 с

MYSTICISM IN THE LIGHT OF THE ETHNO-ENERGETIC CONCEPT OF CULTURE REVIEW OF THE BOOK: V.V. KRAVCHENKO «MYSTICISM IN THE SPACE OF CULTURE». [B.M.]: PUBLISHING SOLUTIONS, 2023. 780 P.

E.V. Shakhmatova

Russian Institute of Theatre Arts – GITIS, Moscow

The book for the first time examines the phenomenon of mysticism in the light of the ethno-energetic concept of culture, formulated by V.V. Kravchenko in the previous monograph. The author understands this phenomenon as an integral part of the worldview that arose in a rational person thanks to the energy-dynamic field of culture. The author correlates the types of mysticism with the level of energies and forms of spiritual activity of mystics-passionaries. The author substantiates the periods of flourishing of mystical activity from the

point of view of the phase transitions of ethnogenesis according to L. Gumilyov. The book presents the prehistory of mysticism, its interaction with magic, myth, religion, philosophy, science, as well as various types of mysticism: shamanic, mystery, Pythian, genius. The book has a solid scientific apparatus. The appendix provides a list of scientific and popular science literature and sources, fiction on mysticism, a list of recommended documentaries, a dictionary of basic terms, a dictionary of names. The book is addressed to those who recognize that the Great Mystery lies at the foundations of existence. Each culture strives to unravel it and learn to interact with it.

Keywords: *types of mysticism, mystical consciousness, anthropology, shamanism, mystery, myth, forms of spiritual activity, altered states of consciousness.*

Об авторе:

ШАХМАТОВА Елена Васильевна – д-р филос. н., профессор кафедры истории, философии и литературы ФГБОУ ВО «Российский институт театрального искусства – ГИТИС», г. Москва. E-mail: Elena.Shahmatova@gmail.com. ORCID 0000-0002-6159-7280

Author information:

SHAKHMATOVA Elena Vasilyevna – PhD (Philosophy), Professor of the Department of History, Philosophy and Literature of the Russian Institute of Theatre Arts (GITIS), Moscow. E-mail: Elena.Shahmatova@gmail.com. ORCID 0000-0002-6159-7280

ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК ТвГУ. СЕРИЯ: ФИЛОСОФИЯ»

Все рукописи печатаются бесплатно.

Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

В редакционный совет журнала «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» необходимо представить:

- файлы:
 - рукопись статьи;
 - сведения об авторе(ах);
 - скан заполненного лицензионного договора.
- – заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

В связи с переходом журнала на электронную форму подачи, рецензирования и обработки статей рукописи подаются в электронном виде в формате MS Word через систему Open Journal System (OJS) на сайте <https://journal.tversu.ru/index.php/philosophy/login>.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

1. Фамилию, имя, отчество (полностью, при наличии) автора.
2. Полное и сокращенное официальное наименование основного места работы (или учёбы) с указанием структурного подразделения.
3. Должность (образовательный статус – напр. «аспирант»).
4. Ученую степень, ученое звание (при наличии).
5. Адрес личной электронной почты и телефон (для связи и переписки).
6. SPIN-код – персональный идентификационный код автора в SCIENCE INDEX (РИНЦ).
7. Профиль автора в ORCID.

Автор может факультативно указать о себе иные дополнительные сведения. Следует указать, с каким автором (если их несколько) следует вести переписку. Все сведения печатаются в строку (без пунктов) на русском и английском языках.

Правила оформления текста статьи

Статья должна быть тщательно отредактирована, отвечать требованиям научной публикации:

1. Представляемая статья должна быть оригинальной и актуальной, иметь элементы научной новизны.
2. Материалы должны соответствовать профилю журнала.
3. Название рукописи, аннотация и ключевые слова должны соответствовать её содержанию.
4. Во введении к статье должны быть отражены актуальность темы, современное состояние исследований в рассматриваемой области, приведены необходимые ссылки на литературу.
5. Выбранные методы должны быть адекватны поставленным задачам;
6. Результаты исследования (выводы) должны быть обоснованы и корректны, их изложение должно быть ясным и четким.

7. За ошибки и неточности научного и фактического характера, перевод аннотации ответственность несёт автор(ры) статьи. Представление в редакцию ранее опубликованных статей не допускается.
8. Оформление рукописи должно соответствовать следующим правилам:
 - текстовый редактор Microsoft Word версии не ниже 97 (название файла со статьёй даётся по фамилии первого автора (например, Petrov_text.docx, Petrov_text.rtf);
 - язык публикаций – русский. Перевод аннотации и ключевых слов должен быть сделан с учетом используемых в англоязычной литературе специальных терминов и правил транслитерации на английский язык. Возможен прием статей на английском языке с дублированием аннотации и ключевых слов на русском языке.
 - формат бумаги А4;
 - параметры страницы: поля – верхнее 3 см, левое и нижнее 2,5 см, правое 2 см, верхний колонтитул 2 см, нижний колонтитул 2 см;
 - к публикации принимаются статьи объёмом до 0,5 п. л., аналитические обзоры до 1 п. л., статьи аспирантов объёмом до 0,5 п. л.; рецензии; сообщения (краткая информация о научной проблеме, научной жизни, заметки о достижениях отдельных учёных или юбилейных датах, некрологи) в объёме от 0,2 до 0,4 п. л.; рецензии (до 0,5 п. л.).

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов,) – 100–250 слов.
6. *Ключевые слова на русском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую) 5–7 слов и/или словосочетаний.
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.
8. Благодарности (при их наличии) (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов).
9. Список литературы (выравнивание по левому краю, 11 пунктов). библиографическое описание источника с порядковым номером ссылки на него по тексту, начиная с первого, выполненное по ГОСТ Р 7.0.5–2008.

«Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления». Номер ссылки в тексте заключается в квадратные скобки, в списке литературы – нумеруется арабскими цифрами без скобок. Библиографический список не должен превышать 15 (для обзорных статей – 25) наименований: приводятся только источники, на которые есть ссылки в тексте (ссылки на неопубликованные и нетиражированные работы не допускаются). При этом ссылки на собственные публикации не должны преобладать, желательно, чтобы их количество не превышало 25% общего числа ссылок.

10. **НАЗВАНИЕ СТАТЬИ НА АНГЛИЙСКОМ ЯЗЫКЕ** (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов).
11. **Инициалы, фамилия автора(-ов)** на английском языке (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
12. Название учреждения(-ий) на английском языке (выравнивание по центру, 11 пунктов).
13. Аннотация на английском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
14. *Ключевые слова (Keywords) на английском языке* (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
15. Сведения об авторах на русском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученая степень, ученое звание, должность с указанием подразделения, место работы с указанием организационно-правовой формы учреждения, адреса (юридического) и почтовый индекс, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).
16. Сведения об авторах на английском языке (ФАМИЛИЯ Имя Отчество – ученое звание, ученая степень, должность с указанием подразделения, место работы, адреса и почтового индекса, e-mail) (выравнивание по ширине, 12 пунктов).

Редакция не берет на себя обязательства по срокам публикации и оставляет за собой право редактирования, сокращения публикуемых материалов и адаптации их к рубрикам журнала.

В связи с формированием Министерством юстиции РФ реестра организаций, физических лиц и СМИ, выполняющих функции иностранного агента, убедительно просим авторов проверять текст предоставляемых статей и ссылок в них на предмет включения соответствующих субъектов в реестр Министерства юстиции РФ.

При наличии указаний/ссылок на физических лиц, организации и СМИ из указанного реестра необходимо после ФИО, наименования организации или СМИ ставить знак сноски * (звездочку) и на этой же странице под текстом указывать факт включения в реестр.

Журнал «Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия» в соответствии с решением президиума Высшей аттестационной комиссии (ВАК) Минобрнауки РФ включён в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, выпускаемых в Российской Федерации, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание учёной степени доктора и кандидата наук по следующей группе научных специальностей:
5.7. Философия.

Контактные данные редакционной коллегии

Россия, 170100, г. Тверь, ул. Трёхсвятская, д. 16/31, каб. 204

Тел.: (4822) 63-01-51, (4822) 34-78-89 (глав. ред.)

Официальный сайт журнала – <https://journal.tversu.ru/index.php/philosophy/index>

E-mail: vestnik-tver@mail.ru, gubman@mail.ru

Главный редактор – Губман Борис Львович;

ответственный секретарь – Рассадин Сергей Валентинович.

Вестник Тверского государственного университета.

Серия: Философия №2 (72), 2025

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать: 18.07.2025. Выход в свет: 21.07.2025.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 18,9.

Тираж 500 экз. Заказ № 189.

Издатель/учредитель – Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Тверской государственный университет».

Адрес: 170100, г. Тверь, ул. Желябова, д. 33

Отпечатано в издательстве Тверского государственного университета.

Адрес: Россия, 170100, г. Тверь, Студенческий пер., д. 12, корп. Б.

Тел. (4822) 35-60-63.

Цена свободная