

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	5
Кожевников Н.Н. Каркас бытия и его пределы	5
Ильин В.В., Сапегина О.П., Шафигуллина Т.В., Чернышева Т.Е., Яловенко Я.В. О природе творчества	14
Лебедев С.А., Саакян Н.Ю. Научное знание: проблема демаркации	34
Довженко А.В. Целостность научного знания. Качественный подход Ю.Н. Солонина	48
Алёхина Е.В., Буренков С.В., Каргин Н.Н. Телесность человека: проблема её сохранения и «улучшения»	58
Михалкин Н.В., Майкова В.П. Диалектика факторов, обуславливающих психологическую безопасность личности в современном российском обществе	67
Михайлов В.В., Михайлов С.В. Этническое сознание: основные линии анализа	78
Храпов С.А. Внешнеполитические факторы трансформации семейных ценностей современной молодежи	89
Майкова О.А., Михалкин Н.В., Фридман М.Ф., Беркут В.П. Меценатство как социокультурный феномен и условие развития гражданского общества	96
Бакурадзе А.Б., Гаврилина О.И. Современная модель гуманистической парадигмы университетского образования	109
Даренский В.Ю., Гаврилина О.И. Роль классической традиции в трансформации современного образования	117
Даренский В.Ю., Каряпкина Ю.Д. Консолидация российского общества как социально-философская проблема	125
Ковалев А.А., Дзгоева Д.Т. Противодействие духовно-нравственным угрозам как элемент стратегии национальной безопасности России	134
Бааль Н.Б. Сферы проявления экстремистских настроений в современной России	145
Ивакин Г.А. Епископ Порфирий (Успенский) о векторе российской стратегии межкультурного диалога	152
Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотика советской свадьбы: новая обрядность vs традиция	165
Панин И.С., Зайцева Н.В., Малышев В.Б. Потустороннее и иррациональное в советском довоенном кино	173
ПРОБЛЕМЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	184
Иноземцев В.А., Ивлёв В.Ю., Ивлева М.Л. Становление и развитие отечественной философско-логической традиции в духовных учебных заведениях второй половины XVI – начала XVIII веков	184
Гусева А.А. Торквато Тассо и Золотой век русской поэзии (к вопросу о рецепции ренессансной традиции в русском историческом сознании)	196
Михайлова Е.Е. Художественная культура как предмет философской рефлексии: К.Д. Кавелин и В.В. Розанов	214
Андреанов М.Г. О философии культуры Г.П. Федотова	223
Масленников И.О. Старая новизна постмодерна	227
ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ	234
Симонян А.В. Философский текст в контексте книжной культуры позднего Средневековья: анонимный «Трактат о Евхаристии»	234
Крайнов Д.М., Шелекета В.О., Буртовая Ю.В. Диалектика вызова и ответа в концепции генезиса цивилизаций А.Дж. Тойнби: социально-философский анализ	247
Фаритов В.Т., Борисова Т.В., Стоцкая Т.Г. Переосмысление истории: ницшеанские мотивы цивилизационного подхода	256
Потамская В.П. История идей А. Лавджоя: теория природы человека в американской конституции	268

Contents

MAN, SCIENCE, CULTURE	5
Kozhevnikov N.N. Framework of being and its limits.....	5
Ilyin V.V., Sapegina O.P., Shafigullina T.V., Chernysheva T.E., Yalovenko Ya.V. About the nature of creativity	14
Lebedev S.A., Saakyan N.Yu. Scientific knowledge: the problem of demarcation	34
Dovzhenko A.V. The Integrity of Scientific Knowledge. Yu.N. Solonin's Qualitative Approach	48
Alekhina E.V., Burenkov S.V., Kargin N.N. Human body: The problem of its preservation and «Improvement»	58
Mikhalkin N.V., Maikova V.P. Dialectics of the factors determining the psychological security of the individual in modern Russian society	67
Mikhaylov V.A., Mikhaylov S.V. Ethnic consciousness: the main lines of Analysis	78
Khrapov S.A. Foreign policy factors transformation of family values modern Youth	89
Maikova O.A., Mikhalkin N.V., Fridman M.F., Berkut V.P. Patronage as a socio-cultural phenomenon and a condition for the development of Civil society	96
Bakuradze A.B., Gavrilina O.I. The modern model of the humanistic Paradigm of university education	109
Darensky V.Yu., Gavrilina O.I. The role of classical tradition in the Transformation of modern education	117
Darensky V.Yu., Karyapkina Yu.D. Social Consolidation of Russian Society as a Problem of Social Philosophy	125
Kovalev A.A., Dzgoeva D.T. Countering spiritual and Moral threats as an element of Russia's National security strategy	134
Baal N.B. The scope of manifestations of extremism in modern Russia.....	145
Ivakin G.A. Bishop Porphyry (Uspensky) on the vector of the russian strategy of Intercivilizational dialogue.....	152
Lebedev V.Y., Prilutskij A.M. Semiotics of soviet wedding: new Rituals vs Tradition ----	165
Panin I.S., Zaitseva N.V., Malyshev V.B. The Otherworldly and the Irrational in Soviet pre-war Cinema	173
PROBLEMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY	184
Inozemtsev V.A., Ivlev V.Y., Ivleva M.L. The formation and development of the domestic philosophical and logical tradition in theological educational institutions of the second half of the 16th – early 18th centuries.....	184
Guseva A.A. Torquato Tasso and the Golden age of Russian poetry (on the Reception of the Renaissance tradition in the Russian historical consciousness)	196
Mikhailova E.E. Artistic Culture as a Subject of philosophical Reflection: K.D. Kavelin and V.V. Rozanov	214
Andreanov M.G. On G.P. Phedotov's philosophy of Culture	223
Maslennikov I.O. The old novelty of postmodernity	227
PHILOSOPHY ABROAD: PAST AND PRESENT	234
Simonian A.V. Philosophical Text in the Context of Medieval Book Culture. A Case Study: The Anonymous «Treatise on the Eucharist»	234
Krainov D.M., Sheleketa V.O., Burtovaya Yu.V. The Dialectic of Challenge and Response in A.J. Toynbee's concept of the Genesis of Civilizations: a socio-philosophical analysis ----	247
Faritov V.T., Borisova T.V., Stotskaya T.G. Rethinking history: Nietzschean motives for a Civilizational approach	256
Potamskaya V.P. A Lovejoy's history of Ideas: the Theory of human nature in the American constitution.....	268

Человек. Наука. Культура

УДК 111

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.005

Каркас бытия и его пределы

Н.Н. Кожевников

ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет
имени М.К. Аммосова», г. Якутск

Бытие неоднородно по своему составу обладая различными качествами. Его типология может быть рассмотрена по различным основаниям, прежде всего по порядку-хаосу и по атрибутам. Это подводит к введению понятия «каркас бытия», опирающийся на предельные динамические равновесия, совокупность которых и обеспечивает его существование. Разделение бытия по порядку-хаосу позволяет выявить его внешние характеристики. Выбор в качестве основания атрибутов бытия вовлекает в процесс исследования огромное количество конкретных вещей, уровней организации мира, их подуровней, все возможные виды субстанций и т. п. и позволяет выявить внутренние характеристики каркаса бытия. Таким образом квазиравновесный каркас бытия представляет собой совокупность всех возможных максимальных и минимальных пределов нескольких типов, соответствующих атрибутам бытия. Атрибуты бытия: субстанция, сущность, сущее начинаются с определенного минимального состояния и с соответствующих им границ. Существование, присутствие также начинаются с минимальной временной протяженности. Все пределы находятся в процессах постоянного формирования и уточнения. Максимальный предел каркаса бытия стремится охватить все существующее обеспечивая его устойчивость. Предел небытия следует рассматривать, сопоставляя бытие и небытие в контексте временности. В статическом смысле небытия нет, какое бы измерение мы не взяли для субстанции, сущности, сущего везде можно найти более «глубокий» уровень.

Ключевые слова: субстанция, сущность, сущее, существование, присутствие, небытие, квазиравновесный каркас бытия.

Основные представления о бытии и его характеристиках

Бытие – есть все существующее. Традиционно в качестве различных аспектов и атрибутов Бытия рассматриваются «субстанция», «сущность», «сущее», «существование», «присутствие». Кроме того, необходимо рассмотреть «небытие». Следует отметить, что аспект – это взгляд, точка зрения, атрибут – неотъемлемое свойство, так что перечисленные выше понятия могут быть отнесены и к тому, и к другому. Далее для определенности будем употреблять понятие «атрибут».

А.Ф. Лосев выделяет следующие основные значения термина «бытие», в силу особенностей и обстоятельств своего времени выделявший материалистический и идеалистический подходы. «В материалистической

философии: 1) в смысле материи – чувственно воспринимаемой материи; 2) фактическое существование чего бы то ни было материального; 3) возникновение и уничтожение как разновидности становления материи. В идеалистической философии: 4) обобщенное существование, либо неразрывно связанное со всеми заполняющими его качествами и количествами, либо имеющее тенденцию, освободиться от них и образовать самостоятельную и абсолютную действительность; 5) сущее как логическая категория Бытия, обобщенная и отвлеченная от заполняющих его качеств и количеств; 6) сущее в значении “смысл”, “суть”; 7) реализованная и осуществленная сущность, сначала чувственная, а потом умопостигаемая; 8) *idea* – такое осуществленное Бытие, которое не только трактуется как нечто самостоятельное и независимое от чувственной материи, но и как обладающее божественной силой создавать, осмысливать и направлять в самого себя и все иное, кроме себя; 9) *intellectus dei infinitus*, то есть Бытие как бесконечная совокупность идей, составляющих интеллект божества и являющихся творческим первообразом всего существующего; 10) *actus purus*, или “чистая деятельность”, принимавшая весьма разнообразные формы, начиная от аристотелевской “энергии” и кончая неоплатоническими “эманациями”; 11) *coincidentia oppositorum* или “совпадение противоположностей”, стоявшее выше всякого субъекта и выше всякого объекта, также имевшее свою длительную историю от Платона до Николая Кузанского» [8, с. 209]. Все эти утверждения содержат в себе тесно взаимосвязанные между собой мысли и концепции, которые могут быть развернуты в различных направлениях.

Разнообразие интерпретаций бытия связан с его генезисом и определяется возникновением двух фундаментальных онтологий в Античности: космологической Парменида и антропологической Сократа. Их взаимодействие и развитие обусловило формирования представлений о бытии, понимаемом как мышление, совокупность идей, Бог, материя, система структурных уровней организации мира, Дух и т. д. Рассматривалась связь бытия со временем, языком, техникой. Все эти характеристики весьма поверхностны, за каждой из них, будь то материя или мышление остается некий предельный остаток, который не может быть определен. Эти «остатки» можно косвенно определять по их отсутствию, потому что в любом присутствующем всегда ощущается срез, за которым должно было скрываться что-то еще, для того чтобы существующее было целокупным. Несмотря на все эти таинственные остатки философия стремится их выразить каким-либо рационализированным способом. «В отличие от мистицизма философия хочет быть произнесенной тайной» [10, с. 107]. Следует отметить, что вышеупомянутые остатки могут значительно превышать области доступного мышлению и другим взаимодействиям.

Основные принципы Бытия менялись со временем. Первыми можно считать принципы, которые сформулировали элеаты (Парменид, Мелис). 1. Бытие есть, а небытия нет. 2. Бытие едино, неделимо. 3. Бытие познаваемо, а небытие непостижимо. Парменид выделял «чистое бытие» в качестве предмета философии, а все явления и процессы считал мнениями. Имеются и другие принципы бытия: Гераклита, Демокрита. В некоторых учениях индийской философии такие принципы обосновывается иррационально и несущественны для настоящего исследования.

История философии сформировала в своем развитии онтологическую и гносеологическую парадигмы Бытия. Согласно первой Бытие дано само по себе и только взаимодействие с ним придает разумность человеческому мышлению и

поступкам. Гносеологическая парадигма считает, что мир дан нам в формах познания, как отмечал И. Кант – будто он создан в соответствие с нашим разумом.

Проблемные особенности бытия

1. Человек укоренен в существующем и вследствие этого ему исключительно сложно «увидеть» существующее само по себе. Для этого необходима определенная «подсветка», которая может принимать самые разнообразные формы, которые философы характеризовали как фундаментальное настроение, «осененность» бытием, «тягу повсюду быть дома» (Новалис), «бытие есть особый способ разговора, в котором только оно и возникает» (Хайдеггер), «незаконная радость» (Мамардашвили) и т. д. Несмотря на доступность бытия, с ним очень трудно взаимодействовать на всех уровнях мира. «Бытие – это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается человеку самым далеким» [14, с. 202]. Однако человек имеет неограниченные возможности взаимодействовать с бытием поскольку сам является его ярким представителем. В «Новых опытах о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии» Г.В. Лейбниц писал «И я хотел бы узнать, каким образом у нас могла бы быть идея бытия, если бы нам самим не было присуще бытие, и мы не находили бы, таким образом бытия, в нас самих» [7, с. 87]. Несмотря на доступность бытия, с ним очень трудно взаимодействовать на всех уровнях мира.

Философия выявляет характер мышления, в котором может «открыться» бытие. «Это не последовательность логических операций, не поэтический вымысел (хотя то и другое присуще философской мысли), а особый способ жизни, существование в “бодрствующем” режиме, в котором можно удерживаться только крайнем напряжением человеческих сил и только в течение некоторого времени, в краткие счастливые часы или даже минуты, прерывающие ход нашей обыденной жизни... Тот кто постиг такую истину должен быть “живым” в самом строгом смысле слова» [4, с. 7]. «Бытийную структуру человека Хайдеггер называет экзистенцией. Не мышление, а именно экзистенция как эмоционально-практически-понимающее сущее открыто смыслу бытия» [1, с. 344]. С.Л. Франк показал, что субъект может непосредственно созерцать не только содержание сознания, но и бытие. Значительную роль при этом играет «большое сознание – в широком смысле слова». Он различал сознание в узком смысле: поток переживаний, совокупность непосредственных впечатлений о мире, самосознание и т. п. Сознание в широком смысле объемлет все бытие, и оно не есть сознание как таковое, ибо то, что не охвачено этим широким сознанием, для нас вообще не существует. Попытки разделить бытие на составные части предпринимали Фихте, Шеллинг и многие другие. Хайдеггер вводит понятие «бытийной структуры». Все это подводит к введению понятия «каркас бытия» – квазиравновесной структуры, объединяющей все предельные динамические равновесия бытия.

2. Бытие неоднородно по своему составу обладая различными качествами. Его типология может быть рассмотрена по различным основаниям, прежде всего по порядку-хаосу и по атрибутам. Это также подводит нас к введению понятия «каркас бытия», опирающийся на предельные динамические равновесия, совокупность которых и обеспечивает его существование. Поскольку бытие включает в себя все существующее, то в нем имеются и организованная и хаотическая части. Первая связана с каркасом бытия, вторая включает в себя хаос всех возможных видов (до-

структурные хаотические образования, результаты разрушения уже существовавших структур и т. п.). Разделение бытия по порядку-хаосу позволяет выявить его внешние характеристики. Будем считать, что бытийствование любой вещи (фиксирование её взаимосвязи с бытием) означает её взаимодействие с каркасом бытия. Взаимодействие вещи с хаосом ничем подобным проявить себя не может.

Выбор в качестве основания атрибутов бытия вовлекает в процесс исследования огромное количество конкретных вещей, уровней организации мира и их подуровней, все возможные виды субстанций и т. п. и позволяет выявить внутренние характеристики этого каркаса. Все максимальные пределы (вещей, субстанций, уровней мира и т. п.) стремятся к единому максимальному пределу охватывающему все существующее. О максимальном пределе каркаса бытия догадывался еще, по-видимому, Парменид, считавший бытие неделимым, существующим только целиком, в настоящем времени и пространстве, которое не может быть в будущем или прошлом. Парменид считал его завершенным, существующим в строгих границах, похожем на идеальный шар, центр которого везде, а любая точка равноудалена от центра.

Минимальные пределы каркаса бытия обеспечивают уникальность всех частей и атрибутов, связанных с этим каркасом. Вещь, уровень мира связанные с каркасом бытия начинаются с определенного минимального состояния и с соответствующей ей границы. Следовательно, субстанция, сущность, сущее также имеют соответствующие пределы-минимумы. Существование, присутствие могут быть только если они имеют минимальную временную протяженность. Граница с небытием также представляет собой соответствующий минимум. Таким образом пределы каркаса бытия связаны с одной стороны со всеобщим, целокупным, а с другой – с индивидуальным, уникальным. Все эти начинаются с определенного минимального состояния, в том числе и временного – «кванта аспекта (атрибута, с которого начинается идентификация исследуемой вещи. Квазиравновесный каркас бытия представляет собой совокупность всех возможных максимальных и минимальных пределов типы которых соответствуют атрибутам бытия.

Все пределы каркаса бытия максимальные и минимальные связаны друг с другом, гомеоморфны друг другу и находятся в процессах постоянного формирования и уточнения. Для максимального это обусловлено тем, что поскольку существующее охватывает все возможное, а последнее постоянно перераспределяется, переформируется, возникает и исчезает, то необходим перманентный мониторинг этих процессов. Это возможно только благодаря устойчивому каркасу бытия из всех его динамических равновесий, поскольку только с его помощью можно охватить все новое и переформированное. Минимальные пределы представляют собой границу начиная с которой атрибуты существующего и их части могут вступить во взаимодействие с квазиравновесным каркасом бытия.

Пределы каркаса бытия

Рассмотрим сначала пределы каркаса бытия, связанные с вышеназванными атрибутами, затем максимальный предел этого каркаса и предел небытия.

1. «Субстанциональный предел» охватывает предельные границы всех возможных субстанций при этом «все существующее» рассматривается в «горизонтальном измерении». То есть бытие включает в себя субстанции уровней мира неживого, живого, субстанции души, связанные с психическими процессами, бессознательное, сознание, духовность и другие в том числе возможно еще не

открытые субстанции и взаимодействия. Например, система «человек-компьютер» ориентированная на искусственный интеллект или совокупность планетарных сетей, формирующихся в настоящее время вокруг Земли, могут рассматриваться как новые квази-субстанциональные образования. В истории философии наряду с монистическим подходом существовал и плюралистический, согласно которому субстанции обладают относительной самостоятельностью, которая определяется её местом в бытии. Двойственность понимания субстанции (и сущности) Аристотелем и неоплатониками привели в Средние века к длительному противостоянию номинализма и реализма. Следует подчеркнуть, что именно субстанциональный предел прежде всего был уничтожен в ортодоксальных концепциях материализма, что привело к исключению из рассмотрения наиболее важных разделов философии.

2. «Предел сущности» связан с тем, что все существующее может быть устойчивым (связанным с каркасом) только тогда, когда составляющие его вещи уникальны. У Аристотеля сущность («форма вещей») не существует отдельно помимо единичных вещей. У Спинозы сущность «то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено» [11, с. 53]. Локк различает номинальную и реальную сущности. Философы материалистической ориентации любили подчеркивать, что вещи «носят в себе характер независимой самобытности от человека; они были, когда его не было; им нет до него дела, когда он явился; они без конца, без пределов; они беспрестанно и везде возникают, появляются, пропадают» [3, с. 130]. Этот предел подчеркивает, что сущность относится именно к вещи. Например, бытийствующий человек уникален; «человек-штамп», «человек-марионетка» не может взаимодействовать с бытием. Взаимодействовать с бытием, иметь судьбу можно только через уникальность.

3. «Предел сущего» направлен в глубину уровня бытия и может быть назван «вертикальным». На всех уровнях мира (неживое, живое, душа, дух) сущее простирается невероятно глубоко, везде есть неизведанные слои и процесс их исследования неисчерпаем. Например, на уровне неживого согласно существующим гипотезам «видимой» (во всех диапазонах электромагнитных и гравитационных волн) оказывается несколько (три-пять) процентов Вселенной. Все остальное приходится на «темную материю» и «темную энергию». Другой пример для уровня неживого связан с бесконечной протяженностью Вселенной или доступной «для видимости» Метагалактики – звёздное небо завораживало человека с древнейших времен. На уровнях живого, души, духа их основания также окутаны тайной. Крохотные миры индивидуального сознания, личности, культуры окружены океаном бытия проявляющемся как психические процессы, бессознательное, процессы надсознания и т. п. Однако устойчивым доступное нам существующее, может быть только совместно со всеми этими неизвестными и гипотетическими частями. В отношении душевного и духовного соответствующие практики в том числе и религиозные давно уже нащупали некоторые решения этих проблем опираясь на концепции Бога, Абсолюта и т. п. «Предел сущего» подчеркивает, что сущее относится к уровню структурного равновесия мира. Необыкновенная устойчивость уровней (подуровней) мира обеспечивает устойчивость Бытия в целом. В средневековой схоластике имело место принципиальное различие между бытием, сущим и существованием. Кроме того, в истории философии сущее часто отождествляли с бытием, но, как неоднократно подчёркивает М. Хайдеггер, «бытие сущего само не есть сущее» [13, с. 21]. «Предел сущего» также подчеркивает, что уровни мира могут устойчиво существовать только будучи уникальными.

4. «Предел существования». Проблема существования (экзистенции от лат. – существую) «восходит к стоикам, отличавшим сущность, как конкретную телесную вещь, от существования как её предиката... Если существование вещи... есть лишь актуализация её сущности, то мир обладает устойчивостью сам по себе; если же существование вещи отличается от её сущности и первично по отношению к ней, то вещь также как и весь... мир, не самостоятельна и держится на чем-то ином» [2, с. 677–678]. Аристотель писал, что одно дело «человек» и другое «быть человеком», а Кант полагал, что существование никогда не может быть предикатом. Яростные споры по поводу существования шли в Средневековье относительно того, можно ли отождествлять бытие (существование) и сущность; последователи Августина и Аристотеля (затем Фомы Аквинского) сформировали ядро этого противостояния, которое продолжалось много столетий.

Исходя из предыдущих высказываний, а также из сказанного по поводу трех предыдущих пределов, можно сказать, что существование бытия следует рассматривать отдельно от сущего и сущности. После Кьеркегора существование стало пониматься как единичное, личностное, конечное, необратимое. Существование связано с судьбой и со смертью. Последнее обстоятельство подробно исследовано Хайдеггером, который полагал, что человек – это сущее, сущность которого заключается в его бытии-экзистенции. В экзистенциализме существование рассматривается не как субстанция, вследствие чего она непостижима с помощью рациональных методологий философии и науки.

5. Предел «присутствия бытия» рассматривается как вопрошание. В таком ключе применительно к бытию человека его также рассмотрел Хайдеггер. Однако можно обосновать и иной подход, где обобщение вопрошания рассматривается как воздействие некоторого устойчивого квазиравновесного поля ритмов (знаков), вовлекающих новую вещь в процесс самоорганизации. Эти знаки создаются вещами, уже прошедшими процесс самоорганизации и продолжающими свое существование в полевой форме [5]. С.Л. Франк отмечал, что «головокружительный, почти приводящий нас до грани безумия вопрос: “что собственно мы подразумеваем под словом “есть”? что это значит, что что-либо или все вообще “есть””? – этот вопрос разрешается сам собой через усмотрение, что выход за пределы всего постижимого и выразимого в понятии и есть существенный определяющий признак того, что мы разумеем под реальностью» [12, с. 134]. Исследование «есть» относится не только к этому пределу бытия, его можно рассмотреть и как «поле бытия», которое обволакивает все в мире. Известно, что любое поле начинается с кванта, так что должен быть какой-то первичный элемент и для «поля бытия» – соответствующий минимальный предел каркаса бытия.

6. Максимальный предел взаимодействует со всеми предыдущими пределами обеспечивая их устойчивость и взаимодействие всех их друг с другом, благодаря её опоре на каркас бытия. Вовлечение в этот процесс абсолютно всех частей и подсистем бытия обеспечивает устойчивость её существования. Философия, по словам Ортеги-и-Гассета, есть охота за единым. Квазиравновесный каркас бытия и обеспечивает этот процесс поиска целостности мира. Он «невидим» (непостижим), но мы постоянно ощущаем его срезы, а через них – присутствие этого каркаса, а также неполноту мира без него. Каркас может существовать только в своем максимуме – или он весь, или он распадается на части и тем самым уничтожается. Тяга, по Новалису-Хайдеггеру, «повсюду быть дома» – это стремление постоянно находить взаимосвязи с каркасом бытия, с максимальным пределом бытия.

7. Предел небытия следует рассматривать в контексте временности, сопоставляя бытие и небытие. В статическом смысле небытия нет, какое бы измерение мы не взяли для субстанции, сущности, сущего, существования везде можно найти более «глубокий» уровень. В науке много раз постулировалось наличие «дна» (атомы, элементарные частицы, вакуум и т. п.), но каждый раз оказывалась, что «под ним» что-то есть. Поэтому небытие имеет место только в динамическом процессе, что отмечал еще Гераклит. Вещи разрушаются на части, элементы; интеллектуальная, духовная субстанции у обычных людей также исчезают. У выдающихся личностей последние могут сохраняться, но часто искаженно, не полностью. Небытие – это «корзины для отходов» существующие для всех её измерений и уровней мира. Пределом здесь является граница между бытием и небытием, которая постоянно формируется и уточняется.

Дискуссия

Несмотря на то, что философия часто соприкасается с трансцендентальным, иррациональным и даже мистическим, она тем не менее стремится обосновывать свои концепции рациональными аргументами. Даже неоплатоники, которые часто использовали экстаз в своих поисках, рационализировали свои рассуждения на основе логики.

Большинство философов стремились к Единому, используя для этого различные подходы. Например, в рамках формирования концепции всеединства Владимира Соловьёва целесообразно рассмотреть линию рассуждений его предшественников: Николая Кузанского – Дж. Бруно – Б. Спинозы – Ф. Шеллинга.

У Н. Кузанского идеальное смыкается с материальным, универсальное с идеальным, элементарное со сложным, единое с беспредельным, минимум с максимумом (в Божестве). Это объясняется, например, тем, что отдельные элементы не существуют сами по себе, а куда-то входят. «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие... Максимальное количество максимально велико, минимальное количество минимально мало; освободи теперь максимум и минимум от количества, вынеси мысленно за скобки “велико” и “мало”, и ясно увидишь совпадение максимума и минимума; максимум превосходит все и минимум тоже превосходит все; абсолютное количество не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе и минимум» [9, с. 51, 54].

Бруно, как последователь Н. Кузанского, развивал эти идеи. Он выделял относительно и абсолютно противоположное, единство противоположностей. «Ибо только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено. Но то, что бесконечно соединено, ни в чем и никогда не может разъединиться; следовательно, то, что никогда и ни в чем не разъединено и абсолютно соединено, именно поэтому абсолютно противоположно друг другу» [15, с. 508]. Особенно он восхищался единством мышления и созерцания. Спиноза также основывал свою систему на единстве «В природе вещей не может быть двух или нескольких субстанций той же самой природы или того же самого атрибута» [11, с. 6].

Шеллинг в поздний период своего творчества резко выступал против всех рационалистических систем: Декарта, Спинозы, Фихте, Гегеля и себя самого в начале своего творчества. Он сформулировал «положительную философию», в которой его рациональная философия познала свои границы и была дополнена особым опытом, под которым он понимал опыт религиозный. Позже он называл эту свою философию трансцендентальной.

Все религии опираются на предельный опыт, который является величайшим достижением пророков, отцов церкви, выдающихся религиозных деятелей. Однако, если убрать из религий этот предельный опыт, то в них останется только переработанный и отфильтрованный фольклор, что с последовательной убедительностью показано в многочисленных научных трудах. Но к этому предельному опыту можно подойти и без религий, используя, например, вышеописанные пределы бытия и тогда положительная философия, о которой писал Шеллинг, будет естественным образом сочетать рациональный подход с «особого рода опытом», который он имел в виду. Этот «особого рода опыт» Шеллинга был широко распространён в русской религиозной философии конца XIX – начала XX вв. На его основе был осуществлен онтологический поворот и поиски Абсолюта.

Выводы

Каркас бытия на основе предельных динамических равновесий благодаря их гомеоморфности способен вступить во взаимодействие со всеми видами бытия. Этот каркас бытия есть его абрис, опираясь на который бытие обеспечивает свое единство и осуществляет все внутренние трансформации. Именно благодаря этой структуре бытие всеохватно и доступно вещам с любого уровня и подуровня мира. Она связывает все пределы, соответствующие фундаментальным аспектам бытия в единое целое.

Каждый из этих пределов имеет связь с системой координат мира на основе предельных динамических равновесий [6]. Устойчивость этих пределов позволяет рассматривать каркас бытия, как одно из оснований системы координат для всех процессов, имеющих место в существующем. Все пределы этого каркаса дополняют друг друга и имеют взаимосвязанные предельные основания.

Благодарности

Приношу благодарность профессору Вячеславу Эмериновичу Войцеховичу за вдумчивый анализ статьи и полезные советы, способствовавшие её улучшению.

Acknowledgments

I would like to express my gratitude to Professor Vyacheslav Emericovich Voitsekovich for his thoughtful analysis of the article and useful advice that contributed to its improvement.

Список литературы

1. Гайденко П.П. Бытие // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2000. Т. I. С. 337–345.
2. Гайденко П.П. Существование // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М.: Мысль, 2001. Т. III. С. 677–679.
3. Герцен А.И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: Издательство АН СССР, 1954. Т. 3. Дилетантизм в науке. Письма об изучении природы. 364 с.
4. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М.: Российский гос. гуманитарный университет, 1998. 191 с.
5. Кожевников Н.Н. Процессы самоорганизации на основных уровнях структурной организации мира в контексте его системы координат. Якутск: Изд. Дом СВФУ, 2024. 128 с.
6. Кожевников Н.Н. Самоорганизация мира с точки зрения системы координат на основе предельных динамических равновесий его вещей. Якутск: Изд. Дом СВФУ, 2022. 160 с.
7. Лейбниц Г.В. Собрание соч.: в 4 т. М.: «Мысль», 1983. Т. 2. 686 с.

8. Лосев А.Ф. Бытие (Древнегреческая философия) // Философская энциклопедия: в 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1960. Т. 1. С. 207–209.
9. Николай Кузанский Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. 488 с.
10. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия?. М.: Наука, 1991. 411 с.
11. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. 336 с.
12. Франк С.Л. Непостижимое. М.: АСТ, 2007. 506 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. М.: Фолио, 2003. 503 с.
14. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие / пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 192–220.
15. Шеллинг Ф. Сочинения: в 2 т. / пер. с нем. М.: Мысль, 1989. Т. 2. 636 с.

Framework of being and its limits

N.N. Kozhevnikov

North-Eastern Federal University, Yakutsk

Being is heterogeneous in its composition, possessing various qualities. Its typology can be considered on various grounds, primarily on order-chaos and on attributes. This leads to the introduction of the concept of «framework of being», based on the limiting dynamic equilibria, the totality of which ensures its existence. The division of being by order-chaos allows us to identify its external characteristics. The choice of attributes of being as a basis involves in the research process a huge number of specific things, levels of world organization, their sublevels, all possible types of substances, etc. and allows us to identify the internal characteristics of the framework of being. Thus, the quasi-equilibrium framework of being is a set of all possible maximum and minimum limits of several types corresponding to the attributes of being. Attributes of being: substance, essence, being begin with a certain minimal state and with the corresponding boundaries. Existence, presence also begin with a minimal temporal extension. All boundaries are in the processes of constant formation and clarification. The maximum limit of the framework of being strives to embrace everything that exists, ensuring its stability. The limit of non-being should be considered by comparing being and non-being in the context of temporality. In the static sense, there is no non-being, no matter what dimension we take for substance, essence, being, a «deeper» level can be found everywhere.

Keywords: *substance, essence, being, existence, presence, non-being, quasi-equilibrium framework of being.*

Об авторе:

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, ФГАОУ ВО «Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова», г. Якутск. E-mail: nn.kozhevnikov@s-vfu.ru, Orcid.org/0000-0001-5823-8896, spin – 7650-1297

Author information:

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – PhD (Philosophy), professor, professor of Department of Philosophy North-Eastern Federal University, Yakutsk. E-mail: nn.kozhevnikov@s-vfu.ru, Orcid.org/0000-0001-5823-8896, spin – 7650-1297

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.11.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.12.2025.

УДК 1(091): 111.85

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.014

О природе творчества

**В.В. Ильин, О.П. Сапегина, Т.В. Шафигуллина, Т.Е. Чернышева,
Я.В. Яловенко**

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

Традиционная трактовка творческого процесса комбинирует гносеологически невнятные когниции «инсайт», «озарение», «интуиция», «наитие» и т. п. В качестве позитивного противопоставления «истёртым» взглядам развёртывается модель продуктивных расширяющих синтезов (ПРС), активирующих механизм уподобления, виртуализации, умственного экспериментирования, а с ним – автоморфичных эвристичных преобразовательных реакций, позволяющих людически нескованным способом извлекать «из понятий» продукты живой мысли.

Ключевые слова: *творчество, воображение, символический морфизм, канонические имитационные преобразования.*

С удаленных семантических рубежей смысл творчества составляет нетривиальное продуктивное движение от аномальности нормального к нормальности аномального. Существо хиазма высвечивается образом треугольной фигуры, вершины которой маркеруются сгущением *definiens*.

Первая вершина – тезаурус: традиционное, устоявшееся, принятое, надлежаще удостоверенное правилами рационального действованья (проверка, обоснование, доказательство, испытание) в фиксированных жизнеопределённых локалах (концептуальных ареалах).

Гносеологический типаж рационально оправданных когнитивных мероприятий задаётся весьма жёсткой комбинацией субъективно (S) и объективно (O) достаточных оснований полагания истины: $S \wedge O$ [15]. Иными словами: действительное заявление «O» не оставляет простора возможному заявлению «S», – рационально действующий субъект – в стандарте (!) – обязан принимать (разделять, поддерживать, почитать) встроенную в надлежащую демонстрацию истину.

С более объёмного социально-исторического угла зрения речь – о множестве директив к различным видам деятельности, преднастраивающим их (в конкретных месторазвитиях – фациях) [17] на выпуск «здравомысленной», профессионально «состоятельной», когнитивно «вразумительной» – общезначимой – продукции. Таков статический разрез темы.

Динамический её разрез намечает существенно иную картину. Суть в том, что с какого-то момента «O»-основание (совокупный тезаурус) выказывает дефектность: проявляет неэффективность в ассимиляции фактов, утрачивает информативность, эвристичность, – паушально не отвечает запросам ищущего духа.

Образуется пропасть между «миром» и «системой мира», – нарастает массив неписываемых в «традицию» досадных явлений, именуемых

аномалиями, иррегулярностями, востребующих неких инновационных укрощений со стороны выбивающегося из «О»-контура креативного «S»-подвижника. Так оформляется коллизия «рационально-стандартной» – «нерационально-нестандартной» мыследеятельности, артикулируемая неосваиваемым классической гносеологией типажом « $\bar{S} \wedge O$ », покрывающим сферу продуктивного творчества.

Вторая вершина – новаторство: креативный почин, продуктивный порыв, когнитивный взрыв, оригинальная самоосновная инициатива, обеспечивающая созидание неподражательных ценностей, безаналоговых артефактов.

Маркеровка данной вершины, усугубляя столкновение «S» и «O» оснований удостоверения истины, нацеливает на рефлекссию инновационного преодоления отживших пластов наследия, обновление тезауруса, исключение из идейного фонда тривиальности, фальши, утративших дееспособность обесцениваемых опытом ретроградных, реакционных, полинялых моментов.

Всё гладко, ровно – в плохих пьесах, не имеющих касательства ни к мысли, ни к жизни, в противовес *fabulae fictae* взыскующих программных обновлений противопоставлением заскорузлой рутине инвестиционного потенциала, оправданной деловой преобразовательной активности.

Заросли милы не всем, – напоминает Вергилий, отрицательную идею которого в отношении непролазных чащоб мы бы дополнили соображением неприятия стоячих болот, пустошей в загложших полях, заброшенных садах и проч. Действительно. Топкие места с непроточной водой, слабеющие, затихающие от невозделанности уголья, дичающие, зарастающие сорняком участки земли, натурально, и познавательное, и существовательное, не выступая *vis attractiva*, в фигурах того же художника, – славу не множат.

Ввиду некомпенсируемого одряхления, истощения принятых картин мира, сценографий реальности в состоянии, приближающемся к совершенной одеревенелости, востребуется некая оплодотворяющая интерцессия, сообщающая медленному, ограниченному уму спасительное просветление.

Перспективно – имена производны от вещей, а не наоборот; образы мира не самодовлеющи, – не подменяют мира; ситуативно – реализм обязан заявлять себя даже «независимо от взглядов» (Энгельс). На данном резоне, апеллируя к легенде об Архимеде, когда-то должны «портиться» – ревизоваться и кажущиеся несомненными созданные корифеями системы.

Идти дальше подчас натужно, тяжело, страшно. Но необходимо! Превозмогает дремоту, апатичный полусон, невольное закрывание глаз – умственная инноватика, являющаяся подлинной панацеей от умерщвления исследовательского начала, ликвидации разведочного присутствия.

Третья вершина – упорядочение: инкорпорация новаций в тезаурус, расширение мировидения раздвижением субстантивных рамок, наращиванием эпистемических потенций, пересмотром трюизмов, уничтожением зла банальностей, несообразий внесением окрыляющих изменений в трактовку предметных областей (онтологические допущения, гипотезы существования, постулаты значения).

Сверхзадача третьей вершины – выкупание накопленных первой вершиной недостатков (провалов, изъянов) легализацией «фантастических», «уродливых» понятий второй вершины живым разменом мыслей; согласование новаций с традициями лишением их сомнительного статуса беспочвенных «миражей»,

«иллюзий» по типу *fata Morgana*; конституирование самоценности – в том числе принципами соответствия, перманентности – исторически обособляемых интервалов прогрессирующего поиска со своим драматургическим реквизитом – аутентичной отобразительно-выразительной техникой освоения сущего.

Сказанное недвусмысленно означает: монолитный мегатекст совокупной науки дифференцируется на фиксированные отрезки – самобытные макротекстовые образования – фации, интегрируемые в совокупное интеллектуальное богатство интертекстуальными процедурами. Инструментами их наладки, отладки, настройки, запуска выступает рекрутирующая функция рассматриваемого сегмента принципиально некумулятивного познания, связывающая новации с традициями разукрупнением контента первой вершины опытом нового, иного второй вершины.

Компетентностное призвание третьей вершины – оксюморонная роль придания непрерывной (континуальной) формы прерывному (дискретному) содержанию одетой в доспехи высокого, благородного искания истины реалистически мотивированной мыследеятельности.

Семантические отношения вершин характеризуемой фигуры, фундаментально обслуживая сведение баланса «сохранение – изменение», функционально вводят гештальты рациональности когнитивного опыта, как и другие типы духовного и практически-духовного освоения действительности работающего в режиме «культурного взрыва».

Рациональность как гештальт. Что полагать рациональным? Философская классика вводила логоцентристскую стандартизацию рациональности в опоре на каноны то формальной (Аристотель), то диалектической (Гегель) логики, в качестве идейного репера утрируя роль «противоречия». В формулировке капитальных А-тезиса: «Невозможно, чтобы одно и то же в то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» [3, с. 125]; Г-тезиса: нет «абсолютно ничего, в чём мы не могли бы и не были вынуждены обнаружить противоречия» [6, с. 227].

Вещь, однако, заключается в том, что логические основоположения, будучи неуниверсальными принципами осмысленных рассуждений, самоосновно не конституируют рациональности ни миропонимания, ни мироотношения. Наше внимание привлекают по большей части две стороны вопроса.

(а) Начать с того, что статус логических правил как гранита *ratio* трансформируется в разных профессиональных конструкциях:

- закон противоречия – в параконсистентной, релевантной логике;
- закон тождества – в логике нечётких множеств;
- законы исключённого третьего, двойного отрицания – в интуиционистской логике;
- законы преобразования условных суждений (инверсия, конверсия, контрапозиция), допускающие эквиваленцию $\bar{A} \quad \bar{B}; A \rightarrow B \sim B \rightarrow A;$
 $\bar{B}$ – в предметных (содержательных) построениях уточняются с целью недопущения парадокса подтверждения;
- отношение материальной импликации – в системах строгой импликации, пытающихся отображать содержательную связь антецедента с консеквентом (Льюис, Аккерман) с каким-то восстановлением прав закона достаточного основания. Etc.

Положения диалектики, утрачивая рациональную всеобщность применительно к глобальному ядерному миру, эвристически ограничиваются более объёмными, стереоскопичными регулятивами аналектики, каталектики [16; 21].

Откуда следует невсеядность логики ни как формального (Аристотель), ни как содержательного (Гегель) инструментария, паушально фундируемого двойным принципом: разумное действительно, действительное разумно [7, с. 15].

Как изящно и в некотором роде терминально подчёркивал Волошин:

Когда-то тёмный и косматый зверь,

Сойдя с ума (! – *авт.*), очнулся человеком, –

Опаснейшим (! – *авт.*) и злейшим (! – *авт.*) из зверей, –

Безумным логикой (! – *авт.*)

И одержимым верой...

«Безумство» – от логики?! Выглядит сильно, но точно; равно как «одержимость» верой в непогрешимость, всемогущество логизма (панлогизма) – некоего «остова» разумности, рациональности – исполнена прободными, порочными коннотациями «бесноватости», – в корне ошибочна. Главным образом по части наихудшей агитации к творчеству, обуреваемому поддержанием не априорных (догматических) конвенансов, но, как настаивал Хайдеггер, «жажды подлинности».

Подлинности художественного опыта – эстемы, о чём – Гончаров: художественность увлечена «способностью рисовать», – креативно преодолевать известное обновляющими показаниями жизни; по Чехову – демонстрацией безусловной, честной (не логизированной) существовательной правды.

Подлинности научного опыта – ноэмы, о чём – выверенная эпистемологическая критериология, дополняющая логические индикаторы научности эмпирическими и экстралогическими рефлексивными параметрами [13].

Обобщённо о сказанном – Замятин: когда пламенно-кипящая масса идей остывает, «огненная магма покрывается догмой – твёрдой, окостенелой неподвижной корой... пока новая ересь (! – *авт.*) не взорвёт кору догмы... Взрывы малоудобная вещь. И потому взрывателя (! – *авт.*) ... истребляют огнём, топором, словом. Справедливо рубят голову еретичной, посягающей на догмы, литературе: эта литература вредна. Но вредная литература полезнее полезной (! – *авт.*); потому что она – антиэнтропийна, она – средство... борьбы с... склерозом, корой, мхом, покоем» [11, с. 94].

(b) Понимание, отмечалось ранее [14], – в полной мере не логизируемая рационально-сверхрациональная процедура в том числе со своими треволнениями чувственности, кодексом сердечных, вызывающих глубокий восторг заинтересованных дел. В той же любви, замечает Гончаров, не бывает ни одной мелочи: «В уме любящего человека плетётся многосложная ткань из наблюдений, тонких соображений, воспоминаний, догадок обо всём, что окружает любимого человека, что творится в его сфере, что имеет на него влияние. В любви довольно одного слова, намёка... взгляда, едва приметного движения губ, чтобы составить догадку, потом перейти от неё к соображению, от соображения к решительному заключению и потом мучиться или блаженствовать от собственной мысли. Логика влюблённых (весьма своеобразная. – *авт.*), иногда фальшивая, иногда изумительно верная, быстро возводит здания догадок, подозрений, но сила любви ещё быстрее разрушает его до основания: часто довольно для этого одной улыбки,

слезы, много, много двух, трёх слов – и прощай подозрения. Этого рода контроля ни усыпить, ни обмануть невозможно ничем. Влюблённый то вдруг заберёт в голову то, чего другому бы и во сне не приснилось, то не видит того, что делается у него под носом, то проницателен до ясновидения, то недальновиден до слепоты» [8, с. 219].

Вероятно, мучительно, больно, но напрашивается морализирующее отрезвляющее.

1. Не удаётся задать исчерпывающих маркёров рациональности в её всеохватном историческом, поведенческом, когнитивном единстве. Если брать пограничные предельные пласты философской рефлексии, исходно нормированный (регуляризованный) духовно-душевный труд испытывает головоломные сложности в неизбежных провалах телесного, психологического, социокультурного опыта, навевающих, по Карнапу, «методологический солипсизм» [25] в разрядах

– онтологии: экспликация становления космоса из хаоса в дефинициальной реконструкции сущего через посредство логоса, нуса – некоего разумного принципа мироосуществления (по Лейбницу, проблема происхождения мира, жизни рационально не разрешима [9, с. 456]);

– гносеологии: экспликация порождения содержательно нетривиального, продуктивно нового: вопреки эфемерным, всемерно дискредитировавшим себя рационалистическим (дедуктивизм), эмпирическим (индуктивизм) подходам теория познания не располагает работоспособной схемой генерации инноваций: дело стопорится непрояснённой схемой капитальных моментов: а) эвристически косное, консервируя (объявляемое «рациональным») известное, каким-то загадочным образом стимулирует кристаллизацию неизвестного; б) нетрадиционный, не вполне проработанный способ абдуктивного выведения знаний из «чистых» понятий, как таковой, встречается в штывы как когнитивно ущербный, мостящий путь в логомахию;

– антропологии: экспликация нашего ближайшего (Umwelt), жизненного (Lebenswelt) мира: в ситуации едва не буриданова осла приходится делать непростой выбор: человеческая жизнь – является ли высшим воплощением каких-то значимых смыслов, значений, ценностей сверхперсонального бытия, – или (в отсутствии «идеальных», по Гуссерлю, проникающих конституций) неотвлечённым утверждением «частных существ» в границах персонального бытия (как в расхожем экзистенциальном казусе: приходит женщина, подбирает нужные слова и... разбивает нам сердце...).

2. Великой остроты коллизия – выход из ареала «твёрдо» установленного, общеобязательного. Если присмотреться внимательно к самому исчезающе малому пункту выхода из актуального в потенциальное, состояние разрыва настоящего с прошлым – и внутренним, и внешним наблюдателем квалифицируется как отступление, отщепенство, ересь, святотатство.

С позиций охранения наличного производится искажение духа; с позиций преодоления наличного – очищение духа. Общее здесь – заинтересованная реакция на контрарное поддержание «рациональности» обеспечением

– контролируемого нормативного порядка, согласия, препятствующего уклонению «от старины» (первый случай);

– устранения когнитивных диссонансов, отречения от рутины сходом с «канонических рельс... широкого большака» [11, с. 99] во имя «новизны» (второй случай).

Налицо апория практического заявления «рациональности» нажимом на

– репрессирующую консервацию: подрыв устоев – резервуар дикости, неразумия, своеволия, произвола;

– санирующую инновацию: защита устоев – источник девиантного мракобесия.

И там, и здесь – подчёркивание пустоты, ничтожности перерождения человека «разумного» в «неразумного» (идущая от Плавта модификация *homo insipiens*).

Как видно, рациональность предстаёт непрозрачной «темой» с глубокой подоплекой – альтернативными исполнениями в фигурах «сохранение – изменение». Что лучше: с головой – в омут или по макушку – в тину?

За ненужное и грош отдать дорого; познание создает теории познания сложности, решаемые полифонической трактовкой «рациональности», конституируемой *ad extra* – в границах собственно не познавательного, но культурного опыта, исключаящего игру без правил, но поощряющего игру по изменяемым правилам.

Культура как взрыв. Нерв человечности – обмен деятельностью; нерв культурной человечности – гарантийный обмен деятельностью. Гарантийность суть отлаженный, нормированный, предсказуемый, надёжный порядок межиндивидуальной коммуникации и интеракции, крепящийся на допущении исходной регуляризуемости решаемых значимых духовных и практически-духовных задач. Короче: культура как гарантийность, гарантийность как регуляризуемость выдворяет из жизнедеятельности так называемые некорректные постановки, максимизируя тем самым запрет Адамара, согласно которому подлежащие освоению задачи не могут быть некорректными – допускающими сколь угодно большие изменения решений при сколь угодно малых изменениях исходных данных.

В случае столкновения с в полном смысле слова с не имеющими канонических решений (по методу Тихонова), нерешаемых (континуум-гипотеза), неразрешимых (квадратура круга) и типологичных им задач – при обнаружении неких некомпенсируемых промахов со стороны ума, понимании его неспособности прояснять ускользающие грани действительности (концептуализация актуальной бесконечности в большом и малом) – культура включает рычаг творческого взрыва.

Последний представляет интимный инструмент функционирования второй (искусственной) природы, нацеленный на турбулентное нагнетание перекрывающих тезаурус инновационных идей.

Прекрасную феноменологическую канву развёртывания достаточно герметичного творческого процесса дают – применительно к

– поэтическому опыту – Цветаева:

Поэт – издалека заводит речь.

Поэта – далеко заводит речь.

Планетами, приметами... окольных

Притч рытвинами... между *да* и *нет*

Он, даже разлетевшись с колокольни,

Крюк выморочит... Ибо путь комет –

Поэтов путь. Развеянные звенья (! – *авт.*)

Причинности – вот связь его! Кверху лбом –

Отчаясь! Поэтовы затмения

Не предугаданы календарём (! – *авт.*).

...

Поэтов путь: жжя, а не согревая,
Рвя, а не возвращая – взрыв (! – *авт.*) и взлом (! – *авт.*), –
Твоя стезя, гривастая кривая,
Не предугадана календарём!

...

Поэты мы – и в рифму с париями,
Но, выступив из берегов,
Мы Бога у богинь оспариваем
И девственницу у богов!

– музыкальному опыту (оценивая новации Скрябина) – В. Иванов: «Его гармония выводит за грани (! – *авт.*) человеческого обеспеченного (! – *авт.*), исследованного и благоустроенного (! – *авт.*) круга... Это отщепенство (! – *авт.*) от канона, основанного на идее единства нормативной (! – *авт.*) деятельности человеческого духа... есть музыкальный трансгуманизм, долженствующий всякому правоверному (! – *авт.*) гуманисту показаться даже не хаосом... а «безумия криком ужасным, потрясающим душу», пэаном неистовства (! – *авт.*) и разрушения (! – *авт.*) [12, с. 109];

– житейскому опыту – Гончаров: «...человек счастлив заблуждениями, мечтами... надеждами» [8, с. 264]; «...вижу, как необходима... борьба и волнения для жизни, как жизнь без них была бы не жизнь, а застой, сон... кончается борьба, смотришь – кончается и жизнь...» [8, с. 297];

– научному опыту – Бом: «...наука есть преимущественно активно расширяющееся восприятие нового (! – *авт.*) содержания и новых (! – *авт.*) форм, и только затем представляет средство получения того, что может быть названо надёжным знанием...» [24, с. 374].

Вполне очевидно: вся рефлексивная идеология культуротворческого процесса свита из соображений «восстание», «борьба», «ересь», «преодоление», «отмена», подчёркивающих не контркультурный демарш против всех и всяких правил [27], всеразрушение рациональности [26], но исключительно идиосинкразию к застою в мыследеятельности.

На истоптанном поле расхожести, в затхлой среде истощенности трудно поладить с фортуной: «Ни одной мечты, ни одной розовой надежды», – с проникающим прозрением: туман рассеивается, и – что же? – расстилается, как степь, вялая действительность; – «Боже!.. какой скучный безотрадный вид!.. всё химера – а живи» [8, с. 233]. Живи? как именно?

Противостояние рутине в мысли обретает плоть борьбы с пустопорожней схоластикой – рогатками, патрулями в исканиях, замкнутых на догматическую модальность *de dicto*, нечувствительную к освоению вещественности, предметных связей (релевантных модальности *de re*).

Противостояние пустоте, мелководью полусонной жизни за проблески новой зари – чего-то «трезвого, делового, нужного» воплощается в подвиге самоотречения. Налегавшее на душу отчаяние как-то развеивается трепетом удовольствия свободного самоутверждения выходом из «наряда» – разрывом с деморализующей ничтожностью заорганизованного, скованного существования «в футляре»

– сословности: чеховская «Моя жизнь»;

– функциональности: чеховская «Палата № 6».

Когда дворянин сознательно становится пролетарием, тогда (по материальной импликации) врач оказывается пациентом, – как в камере-обскуры

меняются местами человеческие роли, получает искажённое выражение экзистенциальная сущность лица: жить не по принятому означает обретать ненормальность, впадать в абсурд, становиться «дураком». В семантике «глупость» и «нетипичность».

Дурак – человек со странностями; феноменологически – бестолковый, субстанциально – оригинальный.

Общую трактовку предпосылок производства нетипичного – деривата персонально самобытного – в точке расхождения обычного с необычным в генерации представлений предлагал Блум [23], интерпретировавший «разрыв, разлом, отрыв, обрыв, отход, взрыв» как преодоление гладкописи традиции в терминах преобразования привычного, чему способствуют

- клинамен: уклонение;
- тессера: дополнение;
- кеносис: умаление;
- аскесис: самоограничение;
- апофрадес: возвращение.

Располагаемые в правой части экспликации субстантивы паушально заявляют семантику «перекрытие», выражая идею «ревизии», но не «разрыва» с известным – в особенности по части неисполненных твёрдости, непреклонности аскесиса, апофрадеса. Речь по своей сути скорее корреспондирует «перелицовке», чем «преодолению».

Выпуск нового, естественно, ассистируется технологической перестройкой имеющегося, но требует большего. Креативное получение неизвестного взыскует амбивалентного выбивания из нормы – выхода в аномию, иррегулярность; подлинная самостоятельность, неподражаемость, взращиваемая аутентичностью, характеризуется более сильным и правильным языком плодотворной селекции: не переработки, но пересмотра – сотворения.

Отличие обозначенных подходов к тематизации проблемного узла «старое – новое; известное – неизвестное», как высказывал Генрих Гентский, – в целях, процессах, методах. В фокусе нашего внимания – не переделка, а выделка; не переборка, а преобразование. Сверхцель поисковых усилий, следовательно, – новые зёрна – новые всходы; тайна культуротворчества – *grata novitas* – по этой причине снимается раскрытием тайны турбулентных духовных движений, используя слог Ходасевича, – протекающих «путём зерна».

Орудия взрыва. Говоря прямо, с тематизацией энтелехии творчества в гносеологических штудиях расширения знания дела обстоят как нельзя скверно. Дальше апелляции к экстазу, таланту, инсайту, озарению, наитию, интуиции, вмешательству божественного начала в трактовке действенных пусковых механизмов продуктивной духовности, креативной измыслительности специалисты и иже с ними не шли [18]. Характерное подытожение осмысления предмета на уровне здравого смысла давал Гончаров, заверяя: художник «заклеймён особенною печатью», равно как учёный – «высшей силой» [8, с. 62, 63]. За эвфемизмами «особенная печать», «высшая сила», – прибегая к слогу Лукреция, – темнота выражений тёмных учений.

Верно, творчество – не рядовая способность; между тем констатация данного вполне ясного обстоятельства не может служить базой какой-то приемлемой экспликации.

Крайне правдоподобно, что мыслительная инноватика питается аффективным состоянием духовного неистовства, побуждающим к переходу от

прежнего к грядущему положению дел, однако никак не проясняющим существа переходного действия. Используя формально более строгие латинские кальки: есть *status quo ante* – требующее преодоления наличное (архаичное) состояние; есть *status quo nunc* – получаемое преодолением последующее (инновационное) состояние. Нерв вопроса – нетрадиционный, нетипичный («паранормальный») продуктивный скачок (фазовый переход первого рода) от предыдущего к последующему – от известного к неизвестному (от известного к логически невыводимому из него неизвестному), востребующий уточнения в понятиях состояния зарождения (*in statu nascendi*) и упрочения (*in statu praesenti*).

Ничем подобным, к изумлению, традиционная гносеология не озабочивается, подвергая безнадежной безмерной инфляции собственные квазиобъяснительные конструкции.

Сказанное не может не обслуживать более трезвую направляющую диспозицию, где *lumen coeli* заменён *lux in tenebris*; творческий дар, утрачивая таинственный флёр «божеской искры небесного огня», предстаёт подлежащей постижению креативно движущей силой (КДС).

Заявляя рабочий тезис, без всяких обиняков выскажем: источник КДС как параметра, поддерживающего творческое напряжение, – не делающий изнанку лицевой стороной – продуктивный расширяющий синтез (ПРС).

Не окрашивающий поток ярких воображительных приёмов в свинцовый цвет избитых действий духоподъёмный инструментарий ПРС – ассоциативность, тропность, уподобление, выстраивание оксюморонов, символизация, идеализация, гиперболизация, виртуализация, абсурдизация, гротеск, имитация – обслуживает умственное экспериментирование, актуализирующее вдохновительное перемещение из «скудного» наличного (действительного – выделенного) мира W_0 в «изобильный» потенциальный мир возможного W .

Пафос трансформационного заместительного движения $W_0 \rightarrow W$ – развязывание энергии самоосновных когнитивных преобразований (отображений) – автоморфичных реакций, позволяющих людическим вольным способом извлекать «из понятий» продукты живой мысли. Кунштюк высказанного – грациозная ловкость людических упражнений, расцветивающих «выдумками» известные факты. Перефразируя Хлебникова, допустимо принять: наш ищущий воображающий ум функционирует в режиме извлечения корня из «Нет – единицы» [22, с. 177]. В ёмкой формуле – искомое «всё»: фантазмагорическое *qui pro quo*; отождествление по удалённому примыканию; нарочитая контаминация; субстантивный перифраз; образная сцепка; погружение в небывальщину; *analogia entis*. Здесь именно тот случай, когда, по Менандру, приятно и побезумствовать.

Достойно внимания, следовательно, артикулированное ранее соображение «расправление крыльев шире гнезда» (Гораций), – укрепляемое и сказанным оправданное сближение «инновационного» и «сумасбродного» в творческом самоутверждении, которое, идя вразрез с общепринятым, бросая публичный вызов, выражаясь языком Вергилия, как тот тонкий пламень всё-таки снедает и самый прочный рациональный остов.

Выход на широкий фарватер не обременённых предубеждениями взглядов открывает путь мечты, воображения, распахивающий двери счастливой надежды.

Действительность, где бывает трудно дышать, больно жить, не счастливит; счастливит возможность: поначалу кажущееся фантастическим и

даже уродливым, но неотступно снимающее сковывающие ограничения вещественности трансцендентальное экспериментирование, покидающее пределы естественного W_0 для плетения имитационной ткани в искусственно – алетически, деонтически – допускаемом W .

Шиболет W – фантазмагория, «сдвигологическое» – причудливое (едва не бредово-грёзовое), граничащее с видением умозрительное видение.

Во избежание недоразумений здесь следует разобраться, расставляя нужные акценты, ставя необходимые точки над «и».

Рабочая машина W – символические морфизмы – автоморфические, гомоморфические, гомеоморфические, изоморфические трансформации – обеспечивающие умственное саморазвитие когитальные преобразования (18). Нерв последних – сопоставление одних объектов (S) с другими объектами (S') с присущим ему свойством нестрогости:

- отображение элементов одного множества на элементы другого множества не задано никакими наперёд обозначенными операциями, функциями; единственное правило «внеправильных» уподоблений $S - S'$ – правило свободной креативной игры, открытого к возможностям людизма;

- установление соответствия $S - S'$ производится по нежестким (негомотетическим) канонам, подрывающим принцип «быть связанным прямым, непрерывным, очевидным путём»;

- уподобление $S - S'$: а) инъективно – различные элементы S имеют различные образы в S' ; б) многозначно – одни и те же элементы S имеют разнородное (функциональное, интерпретативное) представительство в S' ; в) частично упорядочено – содержит несравнимые между собой элементы.

В такой трактовке творческого порыва, разменивающего робкую застенчивость перед нестандартным подходом на вызывающе смелое, отважное интеллектуальное дерзание, бьётся нетерпением амбивалентное выбивание из заведённого шаблона, механической привычки *ni chaud, ni froid* на волю искания. Акцентируем семантическую сцепку «стремление к новизне» с «амбивалентностью», вытекающую из аномичного, аномального движения наперекор утверждённому, принятому. Любой первопроходец – пионер – лидер – творец – вопрекист, идёт против хода устоявшейся (интеллектуальной, социальной) жизни. Тем самым проявляет рождающую страх и надежду иррегулярность.

Иррегулярность – рисковое судьбическое состояние на рубежах

- «нормальность – ненормальность» – с испугом, боязнью, ужасом впадения в патологию;

- «оригинальность – странность» – с упованием, ожиданием, уверенностью развёртывания неонтологии.

Применительно к творчеству в любом случае уместна фиксация (в мягком изъяснении) чудаческого отступления от нормативной шкалы с обратными реакциями: противодействие – содействие.

Общественные перипетии знания обсуждаются социологией знания, сосредоточивающейся на изучении внутренней и внешней среды функционирования производства идей [17]; когнитивные перипетии знания обсуждаются археологией знания, сосредоточивающейся на изучении интимных механизмов зарождения нетрафаретного идейного производства.

Предмет предстоящего изложения – центральная для археологии знания точка фуркации (бифуркации), – описывающая ситуацию разделения цельного состояния (массива) символических представлений (образного состояния) на автономные самодостаточные образования (ветви).

В качестве «полевого» материала непринуждённого ветвления сценографий реальности привлечём авторски оправдываемые «искажения» мира и духа, обнаруживаемые у Кручёных, Грина, Форш, Романова, Булгакова и др., в ходе людических преобразований взламывающих, разбрасывающих, разметающих все и любые реалии, дабы окунуться в жизнеповреждённый (по утрированию ситуации в W_0) лабиринт ужасов, сумасшествия, дьявольщины.

С одной стороны, – по мнимой явности – апология дисгармонии, хаоса; с другой стороны, – по непритворной неявности – апология гармонии, космоса. Где демаркация между бессознательной одержимостью бредовой идеей и сознательной демонстрацией её состоятельности в имитационном опробовании? Идущие к симфонии через монументальное развенчание какофонии художники, – маньяки или «инженеры человеческих душ», искатели-реалисты?

Интеллектуальное, образно-назидательное обследование мыслителями воображаемых, имитационных, симуляционных миров (W) не может не быть алогично-паралогичным, своей откровенной аномальностью сподвигающим на расширение (совершенствование) становящихся узкими рамок стандартного освоения стандартного мира (W_0). Следовательно, выход – в перманентной ревизии шаблонов рациональности активизацией в продуктивной деятельности автоморфичных каталитических преобразований.

С целью оптимизации рассуждений уточним существо центрального для нас понятия «преобразование».

В широком значении слова преобразование суть синтактико-семантический перевод одного выражения (функции) в другое. Примерами подобных действий (трансформаций, трансляций) выступают преобразования Лапласа (перевод функции действительного переменного в функцию комплексного переменного), Фурье (интегральное преобразование данной функции по известной формуле). В более тесном значении преобразование сводится к отображению некоторого явления (множества) в себя или иное явление по вводимому правилу их (явлений) сопоставления (соответствования).

В точных контекстах добиваются однозначности (изоморфизма) соответствования элементов $(x_1, x_2 \dots x_n)$ S – $(x'_1, x'_2 \dots x'_n)$ S' , задавая дополнительные представления областей определения, полноты преобразов, сужений, ограничений, расширений, распространений, продолжений, инъекций, сюръекций, биекций, обратных, обратимых отображений и т. д.

В менее точных, представляющих наш случай, контекстах говорят о многозначных отображениях (функциональных соответствиях), сближающихся с тождеством функций, фактически порождающих креативную изобразительно-выразительную полифонию. Типичные виды последней (генерализируя искусствоведческие соображения о гармонии, тональности, композиционном строе)

– имитация: воспроизводительная транслитерация, видоизменённый повтор известных тем (мелодий, фабул);

– контраст: доводящее до контрастности нарочитое противопоставление;

- контрапунктирование: скрепление, смешение тематических, мелодических партий, семантических каркасов;
- идейный мотет, ричеркар: обрамление содержательных магистралей дополняющими соприсутствиями, коллатеральными, предуготовливающими переход в полисемантический идентитет;
- пульсация: регулярность колебаний сюжетных, исполнительских линий («носологическая» проблематика в литературоведении; мода на постановочные решения фиксированного драматургического материала, описываемая математической модой);
- импровизация: исполнительский экспромт;
- мысленный эксперимент: модельно-аналоговое приближённое воссоздание природы объектов с помощью образной символики;
- диверсификация: наращивание событийного разно- и многообразия.

Генерализируя, выведем: с позиций производства идей (сценографии, представления, образы) новые модели мира кристаллизуются в

- креативном сдвиге лейтмотивных смыслов, значений неких ядерных многообразий – локальных выпуклых пространств с ядерными – осуществляющими специфические аппроксимации с конечномерными образами-операторами;
- каталитическом метаморфозе, имеющем онтологическое – пролиферация, пролификация предметности и эпистемическое – пролиферация, пролификация образности представительство.

За счёт и посредством указанного – деликатных умственных превращений, ментальных отводок мостится неторный путь в незнаемое, осуществляется автоморфичный образный рост «из понятий»; трансцендентальное отвоёвывает новые и новые рубежи у трансцендентного.

Очевидной проекцией изложенного на релевантную материю изыскательства будут достаточно известные преобразовательные автоморфичные синтактико-семантические операции, толкуемые как порождающая структура инновационных процессов.

1. Слово-, речетворство: фонетическое, фонологическое, морфологическое письмо, смысловая звукопись, интервенции в заумь, запредельность, грамматический метаболизм, алхимия («магия» – Цветаева) изъяснения, неологическое (обеспечивающее семантический дрейф) шифрование реальности.

Слово – демиургический ресурс не только в теологической, но и в гносеологической креатологии, подобно своей анцестральной форме поднимающей на щит «словотворение – миротворение». Внутренняя форма слова – образное значение пропускается через призму внешней своей формы – артикулированное звучание. Так развёртывается на поверхности – словесная эквилибристика «мир через слово», в подспудье же – тонкая утопия выразительно-исполнительной языковой (Хлебников); музыкальной (Скрябин); живописной (Кандинский) и т. д. безграничной беспредельности. (Крепкая аналогия с безгранично-беспредельной основой сущего, – анаксимандровским апейроном: инфинитезимальная безбрежность звучащего слова, звука, штриха – мирозидательная стихия. Крепка и аналогия с техникой созидания онтологии в створе мерцающих смыслов словесной комбинаторики Гегеля, Хайдеггера. Отсюда же – и социальная, и экзистенциальная утопия «братство народов – братство языков»: «язык языков разорвёт языки» [4, с. 95], ориентирующая на

второе (не онтологическое – политическое) пришествие революционного Слова переходом на чудодейственный волапук).

2. Сюрреалистическая гиперболизация грёз вплоть до выведения законов действительности из сумрачных свидетельств сна (Арто) [1, с. 131]. Недвусмысленные коннотации поставляет гностическое, медитативное погружение в дополненную реальность (по-нашему, – ход из W_0 в W , осуществляющий восхождение из «дольнего» в «горный» мир [2, с. 321], сопутствуемое частично прекращённой деятельностью сознания с перемещением из «видимого» в «невидимое». Как настаивала Цветаева, для творца (поэта) «самый страшный, самый злобный...враг – видимое» [21, с. 40], исключаящее служение «незримому» идеалу.

3. Символическая мистерия: по аксиоме свободного выбора – дионисийское, орфическое «распятие» мира на образно компактные сплавы несовместимостей, выход из жизни в её тень, обследование сюрра, абсурда, нонсенса [14], погружение в небывальщину, самоосновные ничем не скованные духовные экзерциции, героизация мезальянсов с надуманными персонажами – трикстерами, исполняющими «козлиные песни» (Вагинов), пишущих «голубые книги» с ненаходимыми в них «ключами счастья» (Зощенко).

Технически переходу «своего» в «иное» произведение содействуют специально отработываемые приёмы:

- в плоскости «организация» – композиция строфики – сегментация строк, выразительные лесенки, столбцы, разновеликость строф, анжабеман, семантизация фонем, орнаментация ритма;

- в плоскости «аффектация» – аллитерация, ассонанс, консонанс, варьирование ритмики, метрики, ладности, звукообразы, паронимическая аттракция, «вихревая» (Блок), «метельная» (Белый, Пильняк) интонация;

- в плоскости «инструментализация» – мистическая семантика с факультативной идентикой – поиски собственной «значащей» выразимости футуристов, заумников, имажинистов, ничевоков, фуистов, эмоционалистов, конструктивистов, кубистов, центрифугистов, евфонистов, экспрессионистов.

4. Когнитивный диссонанс: эксплуатация герметичной герменевтики – активное использование от «змия ехидного» оксюморонных схем, тропного моделирования, инореальных шаржевых, гротескных, ироничных исполнений, центрирующих не логику (!), но поисковый суверенитет. С позиций *quaestio juris* – правовая вседозволенность, аномичный аномальный вызов – «пощёчина общественному вкусу»; с позиций *quaestio facti* – оригинальное преображение, обновленческое движение по счастливой участливой ассоциации, коннотации, аллюзии, многогранному полифоничному образному полифункционализму.

5. Скифское блуждание: задействование ресурсов «внемирности» (W) вследствие неудовлетворённости обстоятельствами «мирности» (W_0). Креативная неудовлетворённость наличностью – залог творчества [11, с. 49], активирующего «вечное» искание (в его «иномирной» огласовке сближающееся с любой дьяволиадой), в условиях свободы – умственного раскрепощения – сподвигающего на экстатическое переполненное неясностью, многоликостью, неотчётливостью иносказание. Субъект творчества – импульсивный выходящий из реальности «нервный», выламывающийся человек, отрясающий с собственных и иных век досадные и досаждающие изъяны «вывихнутых» трудов, дней, веков.

6. Утрированное остранение, карнавальная провокация инспирируют превосходящую границу действительности «запредельную» тематизацию в духе «мистического реализма». Перекрытие W_0 потенциалом W феноменологически есть снятие бедноты освоенной (знаемой) предметности; субстанциально оно есть развёртывание гротескного объективизма. Бурлескное, феерическое нанизывание маски на маску, тени на тень, «глупости» на «глупость» сущностно обслуживает углубление «картины мира» [10]; – искусственные логически допустимые трансцендентальные постановки способствуют преодолению, превозможению кричащей несовершенности «естественного» понимания. Казалось бы, отрешённые, но правдоподобно-показательные

- истории Гоголя, Щедрина, Горького, Платонова;
- антиутопии Булгакова, Замятина, Тынянова, Каверина;
- феерии Сологуба, Белого;
- скетчи, пародии Эренбурга, Ильфа – Петрова;
- повествовательные измышления Кржижановского, Вагинова,
- не несурзкая деструкция стандартов, а нащупывание гуманитарных скреп, социальных универсалий [19], оптимальных путей персонального и общественного роста, благородного (богоугодного) восхождения к родовым высотам, духоподъёмная демонстрация имперфектности в выражении «человеческого в человеке» [20].

7. «Химеричная» символическая типизация: образная перегонка «лиц» в «олицетворения», «воплощения», «характеры», «морфологические сгущения»; непревзойдённый мастер по данной части – Гоголь, субстантивировавший человеческие качества: у него что ни герой, то – «явление».

Дидактико-эвристические уроки автора «Мёртвых душ» воспринимались неоднозначно. Доброжелатели (Погодин) обращали внимание на лингвистические просчёты: «мёртвых душ в русском языке нет, есть души ревизские, приписанные, убылые, прибылые». Недоброжелатели (Булгарин, Греч), анонсировавшие разбор классического романа (поэмы) с математическим доказательством, указывали на то, что ни в одном русском произведении нет столько безвкусыя, грязных картин и свидетельств совершенного незнания ни родного языка, ни родной жизни.

Как бы там ни было, непреходящее завоевание Гоголя – систематическое объединение людей по внутренним чертам, примечательным свойствам; становящиеся символами фантазмагорические родовые формы – Ноздрёв, Манилов, Чичиков, Плюшкин и т. д. – манифестируют имена не собственные, а нарицательные, – гносеологически гипостазируют абстрактные работоспособные обстоятельства – ноздрёвщину, маниловщину, чичиковщину и т. д., – познавательные и экзистенциальные реакции на которые эффективизируют жизнестроительство.

Путём зерна... «Сон разума рождает чудовищ»; сон сознания плодит грёзы; сон экстраполирующего видения-в́идения – ненапускной, небывалой чувствительности – влечёт прозрение.

Проторенный путь – не лучший; за символическое прозревательное хождение по ненаезженному духовному бездорожью ставят памятники. Не мистериям, не священнодействию, не тайнописи, – побеждающей судьбу просветляющей спокойной силе воображения, свершающей, как отмечал Клавдиан, то, что не под силу насилию.

8. Экспрессия: гностики уповали на экстаз; мистики – медитацию; Цветаева – прямое постижение Абсолюта. Во всех эпизодах ставка – на самоинициацию вследствие нагнетения настроенческой податливости – переживательного перевозбуждения. С технической точки зрения (не воспроизводя сказанного ранее)

последнее обслуживается: внутренней рифмой, анафорой, эпифорой и др., через звуковысотные лейтмотивы реализующей музыкальное воздействие на восприятие; ритмической, перекрывающей смыслозначимости недосказанностью; призывающей к додумыванию, продумывания, передумыванию семантической, фабульной незавершённости; магистральным переносом; нерифмованностью завершающей фразы и т. д.

Разомкнутый образ сущего в эмоциональной настройке – то, что нужно для развёртывания интимной космологии, – диверсификации объективаций, имплементаций, инкарнаций, воплощений, перевоплощений, олицетворений, дроблений модусов «Я» по замысловатым материализациям и *vice versa* – «с тобой» и «без тебя»; в блоковском «соловьином саду» как отдохновении, движении «в свет» и корреспондирующем цветаевском «саду» как разодолжении, движении «на тот свет».

Подправляя Воррингера, правильно утверждать: вчувствование через абстракцию, абстракция через вчувствование – мощнейший катализатор ассоциативности, инверсивности автоморфичного производства идей – доподлинное евангелие творческого сверхрационального (!) порыва.

Сугубо ошибаются полагающие возможным, генерализируя приёмы автоморфичных преобразовательных реакций (если брать только экспрессионистическое задание эмоциональной настройки, – ту же технику разятия слов на морфемы, введение «обратных» прозопопей и т. д.), сформулировать некую общую теорию инновационных действий (по типу нашумевшей, но гносеологически пустой рецептуре ТРИЗ – «творческому» решению исследовательских задач). Остановимся лишь на заманчивых проектах

(а) А. Богданова: за счёт вскрытия законов «естества» и «разума» осуществить синтез науки, искусства, техники под эгидой унитарно-универсальной системы – всеобщей организационной науки – тектологии [5]. Оценка платформы упирается в необходимость прояснения трёх моментов:

– первое: допущение онтологических универсалий – подпадающих под систематизацию правил целесообразно устроенной действительности – вполне реально: мир, как таковой, любые его модификации структурно, композиционно представляют средоточия внутреннего порядка – планомерно выстраиваемых естественным отбором цепных связей, – архитектура мира;

– второе: допущение праксиологических универсалий – подпадающих под систематизацию правил оптимального, эффективного, достижительного устройства деятельности – также вполне реально: деятельность, как таковая, любые её фрактуры в идеале представляют механически, энергетически, эргономически выверенные производительные комплексы, работающие в режиме «минимум затрат, издержек, расходов, вложений – максимум результатов, эффектов, приобретений», – архитектура деятельности;

– третье: допущение креативных универсалий – подпадающих под систематизацию правил конкретного сотворения (выпуска) шедевров по продуктивной способности воображения – не реально: отсутствует рационально артикулируемая технология созидания инновационных продуктов в горниле ПРС. В противном случае программы *Mathesis Universalis*, *Ars inventorie rationalis*, *Scientia generalis*, *Calculus ratiocinator*, *Speciosa generalis* – искусство комбинаторики Луллия, Уилкинса, Дальгарно, Валлиса, Декарта, Полициано, Альштеда, Юнга, Гленвиля, Лейбница, отменяя положительные искания, получили бы исчерпывающую (во всех смыслах) и столь же убийственную (в них же) материализацию – археология творчества.

(b) К. Зелинского, И. Сельвинского, А. Чичерина: посредством уяснения законов конструирования продуктов духовности оформить единую доктрину творческого активизма, широкоформатного идейного преобразовательства.

Очевидно содержательное родство (b) и (a), нажимающее на универсальность производительных актов – принципов установки конструкций через проявляющееся во всех регистрах знания и умения культурничество, имеющее даже и алгебраическое (правда, неинтерпретируемое) выражение:

$$K = \frac{2R + \frac{q}{2}\sqrt{tP}}{S}.$$

Каноны компоновки частей (элементов) в целом (системах), разумеется, удовлетворяют количественной, пространственной, структурной симметрии (законы строения, формы, свойств, инвариантные относительно преобразований – переносы, трансляции и т. д.), которая, однако, не высвечивает ментальной генеалогии неизвестного.

Фабрикация последнего общеизвестна, распространяется на интервалы «всегда – везде», но не имеет отчетливого операционального представительства в интервалах «здесь – теперь». Конечно, можно писать стихи, мелодии по конструктивным лекалам, образующим формальное единство благозвучных ритмических художественных последовательностей, – но как их (лекала) применять в созидательной проекции спонтанно возникающих возвышенных, требующих выхода душевных настроений?!

Законы творчества – законы симфонийного гармонизма; между тем, используя мысль Белого, – через какую ужасную пытку, как именно следует проходить, дабы претворять их опытно?!

(c) мистериального, эзотерического контакта с Абсолютным в сомнамбулическом трансе вследствие выхода в запытную реальность. Не тревожа тени Бёме, Сведенборга, Блаватской, Штайнера, сошлёмся на художественный эксперимент Цветаевой, в «Поэме Воздуха» предпринявшей попытку истолковать уход из мира (смерть) как переход в «запредельность», устремление к небу – как разминование с жизнью в качестве поруки восторжествования конципирующего духа.

Замена «полётов наяву» в сущем полётами в «вечном сне» к несущему – хитроумная затея, не проливающаяся, вопреки ожиданиям, никакого света на приобщение к внереальному через парадоксалистскую утрату реального.

Продумывание лучше – «провслушивание» нарративов «усоняющего» цветаевского текста, исключая шаткие основания метафорики, даёт некую связную реконструкцию заявляемых им (текстом) идей по акцентной цепочке «сон – слог – звук – воздух – полёт – смерть – просветление – исподволь (сквозь дичь и глушь чувственности) явленный Бог – мимолётный контакт с ним, причащающий абсолютно-смысленному».

Томление духа в полубессознательном модусе «сонное словообразотворчество» с многосложными обстановочными ремарками, звуковыми находками-доводами – окказионально; хроматизм – тяготение звукословесных рядов друг к другу и такое же их отталкивание, как таковое, – не является самодостаточным орудием ни бого-, ни человекоуразумения. Прибегая к слогу Горация, спросим: слова-звуки, а больше – что?

Слова, тем более полусонные, – *instrumentum mutum*, отступают ввиду волеорганизованного свободно-сознательного дела, упрочающего подлинные, а не ущербно-мнимые святыни. В просветлённые подвижнические моменты

призывной глубины; в любом случае – не в те досадные пассивно-безнадёжные упадочнические мгновения, когда

Шпиль роняет храм,
каким-то отчуждённым чужеродным способом нагоняя
...смысл собственный...

В утрате – смысл, но нет его после неё!

Представляемые (а – с) систематизации аутопоэзисного роста разума изнутри, вне которого познавательная способность аскетична – кондиционально худосочна, бедна, сколь интригующи, столь и неисчерпывающи, если не говорить сильнее.

Конfirmацию ищущего интеллекта осуществляет не обобщающая, не активизирующая, не усыпляющая сила, но сила неподражательной продуктивной расширяющей синтетики, не имеющая гештальтного уточнения. Инноватика креативной когнитивной комбинаторики управляется правилами пластичной самосборки, зиждущейся на

- магии метафоры (тропа);
- образном «предательстве» вещей;
- грёзово-людической подкладке материально неподкреплённых «безопорных» порождающих процедур;
- самоактуализации автоматичных преобразований (отображений, морфизмов).

Экзотическая драпировка подобного более чем нестандартного барельефа обеспечивается

- гносеологически: модельно-аналоговым имитационным экспериментированием;
- онтологически: варьированием природы выделенного мира (W_0) субстантивными ресурсами возможных миров (W);
- психологически: полнотой самореализации, переименовая Бергсона, – творческим порывом не путающегося в сетях Арлекина.

Три в одном, – закрепляя диспозицию дополненного, ино-мирного пребывания, – эвристически расширяют сектор изыскательского обзора, поисково питают транзиты с реалистической на неореалистическую (исходно – в конъюнктурном «малом» времени, как правило, расцениваемую в качестве «псевдо»реалистической) точку зрения.

Примерами подобных необычных – «из ряда вон» (чуть ли, как говорил Августин, не договоров – соглашений с демонами) транзитов избилуют

- художественный опыт: произведения Гофмана, Уэллса, Азимова, Э. Форстера и др.;
- философский опыт: сочинения Платона, Бэкона, Мора, Кампанеллы, Шуберта, Сен-Симона и др.;
- социально-политический опыт: апология – технология фаланстеров (Фурье), коммун (Толстой, Добролюбов), ауравилей и т. д.;
- научный опыт: общая теория относительности (ОТО), теория спиновых стекол (новая термодинамика) и др.

В творческом процессе, порождающем нечто, – дающем начало «нео» – необузданно-необыкновенному, где по Кирсанову:

Вдруг –
кончается будничность!

Начинается будущность

...

... новая область

... открывшейся жизни самой...

хороши средства *tradita innovare, innovata tradere*. От перемещения из «царства яви» в «царство сна» – использованные Достоевским, Толстым, Короленко и др. конструктивные приёмы освоения действительности грёзовыми образами, до противохода: перемещения из «царства сна» в «царство яви» – использованные Жуковским не менее конструктивные приёмы освоения грёзовыми образами (вихревая картина мира Декарта) действительности – научная аэродинамика, воплотившая мечту «воздушного полёта» переводом сказки о «ковре-самолёте» в быль авиации.

«Устремлённость – ущемлённость», – капитальная диатетическая развилка, обследование ветвей которой позволяет обретать правильный тон собственной концептуальной и экзистенциальной роли, обусловливаемой открытым движением

– к мировым смыслам;

– друг другу.

Нельзя состоять «из правды» – должно быть тяготение к «одержимому»; одновременно же, как замечал Эфрос, нельзя жизнь тратить на раскрашивание пустых упаковок.

Такая – рассчитанная на вибрирующую совесть – самоедская диффузия.

Список литературы

1. Антология французского сюрреализма. М.: ГИТИС, 1994. 390 с.
2. Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. 336 с.
3. Аристотель. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 521 с.
4. Белый А. Глоссолалия. Поэма о звуке. Томск: Водолей, 1994. 95 с.
5. Богданов А. Тектология. Всеобщая организационная наука. Пг.; М.; Берлин, 1922. 526 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. 451 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 7 т. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. Т. 7.
8. Гончаров И.А. Обыкновенная история. М.: Художественная литература, 1983. 319 с.
9. Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1.
10. Манн Ю.В. Поэтика Гоголя. Вариации к теме. М.: «Coda», 1996. 474 с.
11. Замятин Е. Я боюсь: литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М.: Наследие, 1999. 341 с.
12. Иванов В. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 427 с.
13. Ильин В.В. История и философия науки: учебник / изд. 3-е, перераб. и доп. М.: Проспект, 2018. 335 с.
14. Ильин В.В. Теория познания. Герменевтическая методология. Архитектура понимания. М.: Проспект, 2017. 184 с.
15. Ильин В.В. Теория познания. Гносеология: учебник. М.: Проспект, 2018. 494 с.
16. Ильин В.В. Теория познания. Критика инструментального разума. *Speciosa miracula*: тотальный мировейник. М.: Проспект, 2020. 157 с.

17. Ильин В.В. Теория познания. Социальная эпистемология. Социология знания. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. 203 с.
18. Ильин В.В. Теория познания. Эвристика. Креатология. М.: Проспект, 2018. 173 с.
19. Ильин В.В. Философия истории. М.: Издательство Московского университета, 2003. 380 с.
20. Ильин В.В. Философская антропология: учебное пособие / 2-е изд. М.: Книжный дом Университет, 2008. 231 с.
21. Марина Цветаева об искусстве. М.: Искусство, 1991. 478 с.
22. Хлебников В. Творения. М.: Советский писатель, 1986. 736 с.
23. Blum H. The Anxiety of Influence. N.Y., 1973.
24. Bohm D. Science as Perception – Communication // The Structure of Scientific Theories. Urbana, 1974.
25. Carnap R. Der logische Aufbau der Welt. B., 1928.
26. Reich Ch. The greening of America. N.Y., 1970.
27. Roszak Th. The making of counter-culture: Reflections on the technocratic Society and its useful opposition. N.Y., 1969.

About the nature of creativity

**V.V. Ilyin, O.P. Sapegina, T.V. Shafigullina, T.E. Chernysheva,
Ya.V. Yalovenko**

Moscow State Technical University named after N.E. Bauman (National Research University), Moscow

The traditional interpretation of the creative process combines epistemologically vague cognitions of «insight», «intuition», etc. As a positive contrast to the «worn-out» views, a model of productive expanding syntheses (PRS) is being developed that activate the mechanism of assimilation, virtualization, mental experimentation, and with it automorphic heuristic transformative reactions that allow people to extract products of living thought «from concepts» in a human way.

Keywords: *creativity, imagination, symbolic morphism, canonical imitation transformations.*

Об авторах:

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

САПЕГИНА Ольга Петровна – кандидат экономических наук, доцент кафедры общественных наук, ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: sapegina1@mail.ru

ШАФИГУЛЛИНА Татьяна Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры общественных наук, ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: shafigullina.tv@bmstu.ru

ЧЕРНЫШЕВА Татьяна Евгеньевна – кандидат социологических наук, доцент кафедры общественных наук, ФГАОУ ВО «Московский

государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: chernysheva@bmstu.ru

ЯЛОВЕНКО Яна Викторовна – кандидат экономических наук, доцент кафедры общественных наук, ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана (Национальный исследовательский университет)», г. Москва. E-mail: yana2307@rambler.ru

Authors information:

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

SAPEGINA Olga Petrovna – PhD (Economic Sciences), Associate Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: sapegina1@mail.ru

SHAFIGULLINA Tatyana Vladimirovna – PhD (Historical Sciences), Associate Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: shafigullina.tv@bmstu.ru

CHERNYSHEVA Tatyana Evgenyevna – PhD (Sociological Sciences), Associate Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: chernysheva@bmstu.ru

YALOVENKO Yana Viktorovna – PhD (Economic Sciences), Associate Professor of the Department of Social Sciences of the Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: yana2307@rambler.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 13.10.2025.
Дата принятия рукописи в печать: 28.10.2025.

УДК 165.4

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.034

Научное знание: проблема демаркации

С.А. Лебедев, Н.Ю. Саакян

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

Анализируется одна из центральных проблем философии и методологии науки: проблема демаркации научного знания, отличие его от других видов знания. Трудность однозначного решения данной проблемы обусловлены не только изменением ее понимания в ходе исторического развития науки, но и сложной структурой самой науки, наличием в ней качественно различных областей научного знания, различных конкретных наук в каждой области, а также уровней и видов научного знания в каждой из них. Обосновывается необходимость системного подхода к решению данной проблемы. Согласно этому подходу, научное знание должно отличаться от всех других видов знания не каким-то одним признаком, а системой необходимых свойств любого научного знания: объектность, доказательность, проверяемость, общезначимость, истинность, рефлексивность, практическая значимость. Совокупность этих свойств научного знания получила в методологии науки название «научная рациональность». Рассматривается эволюция содержания данного понятия в классической, неклассической и постнеклассической науке. Она была обусловлена ростом содержательного и методологического плюрализма научного знания. Однако, несмотря на развитие и усложнение системы научного знания, наука по-прежнему сохраняет свое единство и качественное отличие от других форм познания и знания.

Ключевые слова: научное знание, демаркация, критерий научности, научная рациональность, структура знания.

Введение

Одной из важнейших проблем философии науки является проблема демаркации научного знания, т. е. решение вопроса, какими признаками научное знание должно отличаться от всех других видов знания. Эта проблема была поставлена уже в глубокой древности, одновременно с зарождением науки: например, в Древнем Египте и Средиземноморье появились специальные знания (арифметика, геометрия, астрономия, техника), требовавшие обучения и превосходившие по точности обыденные умения. Отличие таких протонаучных знаний от повседневного опыта заключалось в их большей определенности и практической полезности; хотя они опирались на наблюдение и практику, они старались дать более надежные результаты, чем обыденный опыт. Уже тогда сформировалось представление, что науку характеризуют объективность, опора на опыт и повышенная доказательность по сравнению с обыденным знанием.

В дальнейшей истории науки содержание идеала научности менялось. Античная наука провозгласила целью теоретическое истинное знание (знание всеобщих и необходимых свойств реальности) вместо утилитарной пользы. Новое время сформировало классический идеал научной рациональности – представление о науке как об абсолютно объективном, доказательном и точно измеряющем знания явлений процессе. В XX в. возникли сначала неклассические, а в наше время и постнеклассические эпистемологические теории, учитывающие роль наблюдателя, средств познания, ценностных факторов и сложности самоорганизующихся систем. Эти изменения повлияли на понимание критериев научности, сделав проблему демаркации более сложной и многогранной [6]. Тем не менее, интерес к данному вопросу не ослабевает, поскольку отделение научного знания от псевдонаучного, мифологического или обыденного знания имеет не только теоретическое, но и практическое значение (например, для образования, экспертной деятельности, общественного доверия к науке).

1. Научное знание и его структура

Научное знание может быть определено следующим образом: это объективный вид знания, удовлетворяющий следующим критериям: определённости, доказанности, системности, проверяемости, полезности (познавательная и практическая), методологичности, открытости к критике, способность к изменению и улучшению». Научное знание имеет сложную структуру. Оно представляет собой огромную и сверхсложную систему, основными элементами которой являются культурно-исторические типы науки, области (отрасли) науки, уровни научного знания и виды научного знания. Несмотря на внутреннее разнообразие, научное знание обладает внутренним единством: все его компоненты подчиняются единым требованиям научной рациональности и связаны между собой сетью интерпретационных связей [8]. Благодаря этому знания, полученные в одной области, могут быть интерпретированы в терминах другой, что обеспечивает целостность науки как единой системы познания.

1.1. Общие критерии научной рациональности

Единство науки обусловлено тем, что каждая ее составляющая отвечает определённым базовым требованиям. К числу главных свойств научного знания относятся следующие: объектность (предметность), определённость (однозначность понятий и утверждений), проверяемость (верифицируемость эмпирическим или аналитическим путем), обоснованность (наличие доказательств, логическая и эмпирическая обоснованность выводов), доказательность (наличие строгого логического вывода или вывода из принципов) и общезначимость (одинаковое понимание его содержания всеми субъектами научного познания). Каждое из этих свойств необходимо для научного знания, а все вместе они являются достаточными условиями научности знания и служат критерием его отличия от других его видов: обыденного, практического, мифологического, художественного, религиозного и прочих видов знаний. Таким образом, научное знание можно определить как знание об объективных свойствах мира, выраженное в строгих однозначных понятиях, систематизированное в теориях, подтверждаемое наблюдением или экспериментом и признанное научным сообществом, благодаря доказательной силе и воспроизводимости результатов.

1.2. Культурно-исторические типы науки

Рассмотрим более подробно структуру научного знания. На самом высоком уровне обобщения можно выделить исторические типы науки, сменявшие друг

друга в ходе развития цивилизации. Современные исследователи выделяют шесть основных этапов эволюции науки: (1) древневосточная наука; (2) античная наука; (3) средневековая наука; (4) классическая наука Нового времени; (5) неклассическая наука (XX в.); (6) постнеклассическая наука (конец XX – XXI в.). Каждый из этих культурно-исторических типов характеризуется своим пониманием целей и методов научного познания, особым стилем мышления и взаимоотношением науки и общества [8]. Например, древневосточная наука (шумеро-вавилонская, египетская и др.) была тесно связана с практическими потребностями, носила эмпирически-рецептурный характер и развивалась в условиях сакрально-кастовой организации знания. Античная наука, зародившаяся в Древней Греции в VII–VI вв. до н. э., напротив, ориентировалась на теоретическое созерцание, логику и критику; научное знание здесь приобрело открытую, обоснованную и доказательную форму, что позволило создать доказательную геометрию Евклида, аристотелевскую логику, философские теории, теоретические основы астрономии, физики и гуманитарных наук. Средневековая наука вынужденно сосуществовала с религиозным мировоззрением, подчиняясь теологическим установкам, вследствие чего характер наук резко изменился – она приобрела схоластическую форму, а при определении истинности научного знания оно не должно было противоречить религиозным текстам и священному писанию. Классическая наука (XVII–XIX вв.) восстановила примат опыта и разума: ее идеал – *механистическая картина мира*, в которой законы природы должны формулироваться на языке математики как причинно обусловленные и строго однозначные отношения между объектами. Неклассическая наука (XX в.) столкнулась с принципиально новыми явлениями – относительностью пространственно-временных характеристик (теория относительности), квантовой неопределенностью, участием наблюдателя в измерениях – что потребовало скорректировать критерии научности: теперь признавалась роль наблюдателя и средств наблюдения, вводилось понятие вероятностной (статистической) закономерности, допустимость альтернативных картин мира и научных концепций. Наконец, постнеклассическая наука (конец XX – начало XXI в.) характеризуется изучением сложных саморазвивающихся систем (биосфера, социальные системы и пр.), что требует учитывать ценностно-целевые факторы, междисциплинарные подходы, что ведет к еще большей плюрализации допустимых методов научного познания [8]. Несмотря на эти различия, все исторические типы науки сохраняют связь и преемственность. Историческая типология показывает, что демаркационные критерии (необходимые свойства научности) носили конкретно-исторический характер и изменялись со сменой идеалов рациональности [8]. Тем не менее, на протяжении всех этапов научное знание качественно отличалось от вненаучного именно стремлением к рациональному объяснению и обоснованию, к логической стройности и проверяемости знаний, даже если конкретные стандарты доказательности менялись.

1.3. Области и дисциплины научного знания

С другой стороны, науку можно рассматривать не только в исторической динамике, но и по её внутреннему содержательному делению. В этом случае различают отдельные области знаний и научные дисциплины. Современная наука дифференцирована на множество областей: естественные, технические, социально-гуманитарные, а также формальные науки (математика и логика). Такая специализация – закономерный результат роста знаний. Однако между

областями науки нет непроходимых барьеров. Напротив, наблюдается отсутствие жесткой демаркации между различными научными дисциплинами. Можно указать несколько фактов, подтверждающих методологическое и содержательное единство всех наук. Во-первых, появляются междисциплинарные направления на стыке наук (биофизика, химическая физика, кибернетика, социобиология и др.), которые объединяют методы и знания разных областей. Во-вторых, все науки пользуются единым языком математического описания для формулировки своих теорий (математическая физика, эконометрика, статистическая лингвистика и пр.). В-третьих, существуют общенаучные концепции – например, современные системные подходы, синергетика, теория информации – которые применяются и в физике, и в биологии, и в социальных науках. Наконец, все науки выполняют одни и те же функции: объясняют явления, предсказывают новые факты, предлагают практические приложения и формируют мировоззренческие ориентиры. Благодаря этому можно говорить об относительном единстве методологии науки. Хотя каждая дисциплина имеет свой предмет и методы, все они подчиняются общим принципам научной рациональности. Таким образом, строгой «границы» между, скажем, физикой и химией или биологией и социологией провести невозможно – между ними есть связь и взаимопроникновение. Это еще один аспект *системности* научного знания: наука едина при всем многообразии специализаций.

1.4. Дисциплины и уровни научного знания

Классическое деление любого дисциплинарного научного знания – на эмпирический и теоретический уровни. Однако такой дуализм упрощает реальную картину. Согласно современной концепции уровневой структуры научного знания внутри науки следует различать четыре основных уровня знания: чувственный, эмпирический, теоретический и метатеоретический [7]. Каждый из них имеет свою специфику и выполняет особую роль, хотя все уровни тесно связаны между собой.

Чувственный уровень – это исходный уровень научного познания, представленный данными наблюдения и эксперимента, воспринимаемыми непосредственно через органы чувств (но, как правило, с помощью приборов). На этом уровне исследователь взаимодействует с материальными объектами, фиксируя их свойства. Чувственное знание необходимо для науки, так как обеспечивает ее связь с объективной реальностью; однако сами по себе наблюдательные данные еще не составляют науку, пока не рационально не интерпретированы и не выражены в понятиях. Важный критерий объективности чувственных данных – норма восприятия, общая для всех людей (сформированная в ходе их биологической эволюции). Но чувственные образы в науке требуют их обработки мышлением.

Эмпирический уровень – это уровень описания и обобщения наблюдательных данных в форме эмпирических понятий, законов, классификаций и пр. Здесь осуществляется переход от единичных фактов к обобщающим суждениям. Эмпирические объекты – это идеализированные абстракции, выделенные мыслью из чувственных данных (например, «материальная точка», «идеальный газ» и т. п.) [4]. Эмпирическое знание это уже рациональное знание, поскольку использует язык для фиксации чувственных данных. Задача эмпирического уровня состоит в том, чтобы выявлять зависимости между явлениями, устанавливать факты и на основе наблюдений формулировать гипотезы о возможных законах. Этот уровень напрямую связан с

чувственным опытом, но между ними нет логического перехода, так как это качественно различные виды знания: чувственное и рациональное. Эмпирическое знание занимает промежуточное положение между чувственным и теоретическим уровнями знания научного знания: оно более и более общее точнее, чем отдельные наблюдения, но при этом менее строгое, чем теоретическое знание.

Теоретическое знание оперирует идеальными объектами, а затем оценивает эмпирическое знание и его эмпирические на степень их соответствия содержанию научной теории. Среди всех уровней научного знания теоретический уровень отличается наивысшей степенью определенности и доказательности: внутри теории все ее положения основываются только на основе аксиом. Классический идеал научной теории – аксиоматическая или строго дедуктивная система утверждений, из которой логически выводятся все ее законы и экспериментально проверяемые следствия. В то же время теория – это наиболее абстрактный уровень: ее объекты – не реальные вещи, а мысленные конструкции (например, бесконечные совокупности, поля, волновые функции, экономические модели). Поэтому применять теорию к объективной реальности можно только через эмпирическую интерпретацию, отождествляя ее теоретические объекты с эмпирическими объектами. Теоретическое познание обладает рефлексивностью – оно держит под контролем свое содержание и методы. Нередко говорят, что «нет ничего практичнее хорошей теории», поскольку именно теория определяет, какие факты существенны, а какие – нет, во многом направляя соответствующее экспериментальное исследование. При всей своей абстрактности, теория должна удовлетворять критерию фальсифицируемости – быть принципиально опровержимой опытом (Поппер).

Метатеоретический уровень – самый общий и «верхний» уровень организации научного знания. Его основная функция – методологическое обоснование и координация научных теорий. Метатеоретическое знание включает: метатеории (общие принципы, методологические концепции внутри отдельных наук), общенаучную картину мира (универсальные представления о структуре и законах мира, разделяемые научным сообществом на определенном этапе) и философские основания науки (онтологические и гносеологические предпосылки, идеалы и нормы научного исследования). По сути, метатеоретический уровень задает рамки, в которых строятся конкретные теории, и критерии их оценки. Примеры метатеоретических компонентов: ньютоновская картина мира с принципами механистического детерминизма (служила основанием классической физики), или совокупность фундаментальных теорий – относительности и квантовой механики – определявших неклассическую физику. В социально-гуманитарных науках метатеоретический уровень представлен общими концепциями, которые описывают законы и принципы развития общества, культуры и человеческого поведения. С помощью метатеоретических идей обосновывается истинность и значимость частных теорий, определяется, какие вопросы считать научно корректными, и какие методы допустимы. Важнейшая составляющая метатеории – аксиологические (ценностные) предпосылки науки: цели исследования, этические ограничения, критерии значимости результатов. Например, в постнеклассической науке ценностно-гуманитарные факторы (экологические, социальные ценности) признаются влияющими на выбор направлений исследований. Метатеоретическое знание обычно не осознается повседневно учеными, однако оказывает существенное влияние на стратегию

исследований. Философы науки подчеркивают, что идеалы и нормы научного познания (например, требование объективности, проверяемости, простоты теории) сами исторически развивались и в разные эпохи были разными [5]. Тем не менее, их наличие – отличительная черта науки. В совокупности метатеоретический уровень придает научному знанию целостность мировоззрения. Метатеоретическое знание выполняет две важные функции: обеспечивает обоснование научных теорий и интегрирует различные дисциплины через общие принципы и ценности.

1.5. Виды научного знания

Помимо уровневой вертикали, внутри науки существуют различные виды знаний, образующие парные противоположности: аналитическое и синтетическое, априорное и апостериорное, фундаментальное и прикладное, интуитивное и дискурсивное и др. Эти классификации отражают разные характеристики научных утверждений и исследований. Например, фундаментальное знание нацелено на объяснение базовых законов природы (теоретическая наука «ради истины»), тогда как прикладное знание ориентировано на практическое применение результатов для решения конкретных задач. Аналитическое знание выводится логическим путем из принятой системы посылок (например, математические теоремы), а синтетическое расширяет знание, привнося новое содержание (например, эмпирическое обобщение фактов). Априорное знание предшествует опыту и основано на разуме (классический пример – эвклидова геометрия в понимании Канта), апостериорное же добывается исключительно из опыта. Интуитивное знание – результат непосредственного прозрения или воображения ученого (эврика-момент), а дискурсивное – продукт последовательного логического рассуждения и вычислений. На первый взгляд эти виды противопоставляются: например, аналитическое знание строго логично, а синтетическое предполагает риск ошибки; или интуитивное – внезапно ухваченное целое, а дискурсивное – поэтапно обоснованный вывод. Однако, как различие этих видов относительное, и все они объединяются в общей структуре научного знания [3]. В реальности научное исследование использует и интуицию, и логику; имеет фундаментальную основу, но приводит к прикладным результатам; строит и аналитические выкладки, и синтетические теории. Именно диалектическое единство противоположных видов знания придает науке гибкость и богатство методов. Важный философский вопрос – является ли разница между такими видами абсолютной или относительной. Если бы она была абсолютной, то нарушалось бы единство науки (например, математическое знание не имело бы ничего общего с эмпирическим). Но практика показывает, что эти противоположности взаимодополняемы, а различие носит условный характер. Следовательно, внутреннее единство науки сохраняется: все виды научного знания интегрируются посредством общих принципов рациональности и взаимной обоснованности результатов.

Для наглядности структуру научного знания можно представить в виде схемы или таблицы. Ниже приведена Таблица 1, обобщающая основные структурные компоненты научного знания.

Таблица 1. Структура научного знания (основные компоненты).

Уровни знания	Характеристика	Примеры
Метатеоретический	Общие принципы, идеалы, ценности науки; философские основания и	Картина мира, парадигмы, идеалы рациональности, методологические нормы (например, требование

	методология исследования. Обосновывает теории.	фальсифицируемости).
Теоретический	Система понятий и законов, образующих научную теорию; объясняет и предсказывает явления, выводя следствия из принципов.	Ньютоновская механика, квантовая теория, эволюционная теория; фундаментальные законы природы.
Эмпирический	Обобщенные результаты наблюдений и экспериментов; эмпирические факты, закономерности, явления. Проверяет теории и выявляет новые факты.	Экспериментальные законы (законы Кеплера, Менделя и др.); каталоги наблюдений, статистические корреляции.
Чувственный (наблюдательный)	Конкретные данные наблюдения, измерения, эксперимента, получаемые с помощью органов чувств и приборов.	Измеренные значения величин, наблюдательные описания (например, спектры элементов, записи опыта, поля фотографий).

Каждая дисциплина разрабатывает свои теории, которые содержат определенные виды знаний – как фундаментальные, так и прикладные, как аналитические, так и эмпирические, и т. д. Несмотря на такую многоаспектность, все компоненты науки объединены общими критериями научности.

Итак, понятие научного знания включает несколько ключевых идей:

1. Научное знание объектно – оно описывает свойства и отношения исключительно объектов, как предметов, существующих вне сознания.
2. Оно рационально и доказательно – опирается на логику, математическую строгость и систематические методы обоснования результатов.
3. Оно проверяемо опытом: все научные утверждения поддаются проверке наблюдением или экспериментом, а в случае математики и логики — логико-математическому доказательству.
4. Оно системно организовано – научные знания связаны в теории, теории объединяются общими принципами, формируя стройную систему.
5. Оно развивается и само исправляется – наука открыта для критики, старые теории заменяются новыми при столкновении с фактами (принцип ревизуемости знаний).
6. Оно имеет практическую и мировоззренческую значимость – научное знание дает возможность предсказывать и менять мир на практике, а также формирует общее понимание картины мира.

Перечисленные признаки отличают науку от ненаучных форм познания. Например, мифологическое или религиозное знание апеллирует к откровению и вере, не предъявляя требований эмпирической проверки; художественное знание выражает эстетическую истину; обыденный опыт не систематичен и часто не критичен к себе. Наука же выдвигает совокупность строгих требований к

любому своему положению – и тем самым устанавливает демаркационную линию между собой и остальными видами познавательной деятельности.

2. Критерий научности и проблема демаркации в философии науки

Как отмечалось, проблема демаркации заключается в поиске четкого критерия, позволяющего отличить научное знание от вненаучного. К середине XX в. в философии науки сложилось несколько влиятельных подходов к демаркации, связанных с именами ведущих философов науки. Рассмотрим три наиболее известных подхода – фальсификационизм К. Поппера, историко-парадигмальный подход Т. Куна и методологию исследовательских программ И. Лакатоса – а затем сопоставим их с позицией современной методологии науки, например, концепцией Лебедева о *системном критерии* научности.

2.1. Критерий научности знания К. Поппера.

К. Поппер предложил один из новых и широко известных демаркационных критериев научности знания: принципиальная фальсифицируемость (опровержимость) научных теорий с помощью эмпирического опыта. Согласно Попперу, утверждение или теория может считаться научной только если существует принципиальная возможность доказать ее ложность с помощью эмпирического опыта [10]. Наука, по Попперу, отличается от метафизики тем, что ее гипотезы можно подвергнуть проверке: придумать опыт, исход которого, в случае неблагоприятного результата, опроверг бы данную теорию. Классический пример – теория всемирного тяготения Ньютона: она дает четкие количественные предсказания, которые можно проверить, и если наблюдение им противоречит (например, обнаружится, что планета движется не по рассчитанной орбите), то теория подвергается сомнению. Напротив, псевдонаучные доктрины (например, астрология или фрейдистский психоанализ, критиковавшиеся Поппером) сформулированы так неопределенно, что никакое наблюдение их не опровергает – они совместимы с *любым* исходом, объясняя его задним числом. Поппер считал это признаком не научности. Его критерий демаркации можно сформулировать так: научное знание – это совокупность высказываний, для которых можно указать условия их потенциального опровержения. Ненаучные же высказывания либо вовсе не поддаются проверке, либо специально формулируются так, чтобы избежать опровержения. Важно отметить, что критерий Поппера носит отрицательный характер: он показывает не то, как найти истину, а то, как отличить научное от ненаучного. Наука, по Попперу, развивается через метод проб и ошибок: учёные выдвигают смелые гипотезы и стремятся проверить их опытом; те из них, которые выдерживают самые строгие испытания, временно принимаются — до тех пор, пока не появится опровергающий факт. Таким образом, критицизм и готовность отказаться от теории при конфликте с фактами – отличительный признак научного духа. Попперовский критерий сильно повлиял на философию науки и поныне часто упоминается как основной. Он элегантно отделяет науку от, скажем, вопросов веры или метафизики (последние не опровержимы, их принимают или отвергают по вненаучным основаниям). Однако этот критерий не лишен трудностей. Во-первых, строго говоря, любое универсальное научное утверждение (например, «все вороны черные») логически невозможно окончательно подтвердить, но достаточно одного контрпримера, чтобы опровергнуть (белый ворон). Поппер признавал асимметрию индукции: истину теории нельзя доказать навсегда, но можно показать ложность. Это делает науку гипотетической: все законы – лишь не опровергнутые пока гипотезы. Во-вторых, как показала история науки, ученые далеко не всегда

отказывались от теорий при первых же противоречиях фактам. Часто теорию сохраняют, модифицируя вспомогательные допущения или уточняя интерпретацию эксперимента. Например, обнаружение аномалии в орбите планеты Меркурий не привело сразу к отказу от ньютоновской механики – сперва выдвинули гипотезу о возмущающей планете, и лишь гораздо позже теория Эйнштейна заменила ньютоновскую, объяснив аномалию. Последователи теории Поппера называли такую ситуацию вспомогательных гипотез «поясом безопасности» для основной теории, и считали нежелательным чрезмерное укрывание теории от критики [2]. Тем не менее, критерий Поппера не всегда однозначно применим: практически никакой эксперимент не интерпретируется в чистом виде, без теоретических допущений, поэтому при конфликте можно усомниться либо в теории, либо в корректности эксперимента. Таким образом, фальсификационизм – важный, но не единственный подход к демаркации. Его главное достоинство – подчеркивание роли риска и проверки: наука рискует ошибаться, но тем и сильна, что способна обнаруживать и исправлять ошибки.

2.2. Парадигмально-исторический критерий Т. Куна

Томас Кун, историк науки, внес серьезные коррективы в взгляд на науку в своей книге «Структура научных революций» (1962) [1]. Кун показал, что реальное развитие науки не сводится к попперовскому чередованию гипотез и фальсификаций; в истории науки бывают длительные периоды «нормальной науки», когда ученые работают в рамках устоявшейся концептуальной схемы – парадигмы – и не стремятся каждую минуту подвергать ее основам сомнению. Парадигма включает общепринятые фундаментальные теории, методы и образцы решения задач, которые объединяют научное сообщество. Пока парадигма успешна, критерий научности для данного сообщества – соответствие парадигме, способность решать научные «головоломки» по ее образцу. Возникающие аномалии обычно не приводят сразу к отказу от парадигмы; лишь накопление больших несоответствий и возникновение альтернативной парадигмы вызывает научную революцию – смену парадигм. Куновский подход не предлагает простого логического критерия демаркации. Кун, скорее, описывает науку как социально-исторический феномен: научное сообщество само решает, что считать наукой, основываясь на консенсусе вокруг парадигмы. Поэтому демаркация, по Куну, – вопрос исторический: например, в XVII в. астрология еще считалась частью «научного знания» (астрономии), а позже была вытеснена за пределы научного поля. Вместо однозначного критерия Кун дал понять, что наука определяется наличием научного сообщества с общими ценностями и стандартами, способного решать признанные научные задачи. Это сообщество отличает профессионализм, преемственность образования, публикации, эксперименты – то, чего нет в псевдонауке. Однако критики указывали, что у Куна проблема демаркации растворяется: если наука определяется согласованным мнением сообщества, то, где гарантии, что сообщество не впадет в заблуждение? Что если «сообщество плоской Земли» вдруг станет настойчивым – оно же не станет научным, просто увеличившись числом. Таким образом, одного социологического критерия недостаточно. Тем не менее, вклад Куна в том, что он показал: жесткий формальный критерий (типа попперовского) – не панацея, ибо научные практики сложнее. Наука – не только логика и метод, но и социальный институт со своими традициями, журналами, рецензированием, обучением новому поколению и т. д. На практике отделение науки от псевдонауки часто определяется именно

институционально: реальные ученые публикуются в признанных журналах, проходят экспертизу, ссылаются на работы коллег и строят на их основе новые исследования – тогда как псевдонаучные авторы работают изолированно, игнорируя накопленные научные знания или имитируя научный язык без настоящей проверяемости. Куновский подход подчеркнул, что критерии научности могут меняться с изменением парадигмы. Например, критерий истины в классической науке – соответствие фактам (объективная истина), а в неклассической науке новые акценты: важна практическая полезность, принцип согласованности с рамками теории, допускается вероятностная истина, множественность точек зрения. Это привело некоторых философов к идеям эпистемологического релятивизма, в рамках которого четкой демаркации между наукой и, скажем, мифом, провести нельзя – все определяет контекст и культурные установки. Отдельные авторы утверждали, что науку от мифа отличает лишь более сложный язык или успех в предсказаниях, но не кардинальное различие. Российский исследователь Е. А. Мамчур отмечала, что наука XX в. действительно осознала относительность ряда своих критериев, однако сохранила базовые ценности – такие как стремление к объективности и критицизм как необходимое условие развития знания [9]. Таким образом, куновская концепция дополнила понимание демаркации, но не отменила ее: просто демаркационные признаки стали рассматриваться в контексте конкретных научных традиций.

2.3. Методология научно-исследовательских программ И. Лакатоса

И. Лакатос, ученик Поппера и одновременно оппонент Куна, предложил синтезирующий подход, пытающийся учесть историческую динамику науки, но сохранить рациональные критерии ее развития. Лакатос ввел понятие исследовательской программы: серия сменяющих друг друга теорий, связанных общим «жестким ядром» основных допущений и «защитным поясом» вспомогательных гипотез. Вместо оценки одиночной гипотезы, Лакатос предложил оценивать целые программы на предмет их прогрессивности. Демаркационный критерий Лакатоса различает прогрессивные и вырождающиеся (регрессивные) программы [2]. Программа считается научной и жизнеспособной, если она предсказывает новые факты (которые затем подтверждаются) и объясняет все больше явлений – то есть имеет прогрессивный прирост знаний. Если программа вынуждена постоянно придумывать всё новые вспомогательные гипотезы, чтобы защититься от опровержений, и не делает никаких новых предсказаний, то она перестаёт развиваться и считается псевдонаучной или бесперспективной. Преимущество критерия Лакатоса – в учете исторического процесса: теория может пережить отдельные неудачи, если в целом программа плодотворна. Например, ньютоновская гравитация в XIX в. имела аномалии (Уран, Меркурий), но в рамках программы находились объяснения (открытие Нептуна для орбиты Урана) и делались новые предсказания – программа была прогрессивной. Астрология же, напротив, за столетия не продвинулась: не возникло уточняющих теорий, не накоплено новых предсказанных фактов – она топчется на месте, лишь поясняя задним числом любые события. Поэтому Лакатос относил астрологию к выродившейся программе [2]. Его подход переносит демаркацию в плоскость методологической оценки развития знания: научно то, что способствует росту знания и выдерживает конкуренцию с альтернативными программами по объяснительной силе. Кроме того, Лакатос фактически примирил Поппера с Куном: он согласился, что ученые работают внутри программ (как куновских парадигм) и

не отвергают сразу ядро при первом конфликте, но утверждал, что рациональность науки проявляется на уровне сравнения программ – научное сообщество в конце концов предпочтёт ту программу, которая объясняет больше и предсказывает новое. Таким образом, критерий Лакатоса для демаркации: наличие развивающейся теоретической системы, способной порождать новые знания и адаптироваться к фактам без утраты объяснительной силы. Псевдонаука же либо вообще не продуцирует проверяемых прогнозов, либо не развивается, замыкаясь на подтверждении своих догм. Лакатос также подчеркнул важность теоретической упорядоченности: научная теория должна быть связной и содержать внутреннюю логику, тогда как ненаучные построения часто эклектичны. Его подход широко используется в истории науки – для описания, как конкурируют, например, корпускулярная и волновая оптика в XIX в. или как в современной физике сосуществуют разные программы (стандартная модель, альтернативные теории). В контексте демаркации же идея прогрессирующей программы дополняет попперовский критерий: не только опровержимость, но и способность к росту является признаком научности [2].

В философии науки XX в. имели место и крайние взгляды на проблему демаркации научного знания. Так, П. Фейерабенд отвергал ее как сколько-нибудь значимую для современной науки в силу наличия в реальной науке, особенно современной, огромного содержательного и методологического плюрализма. Он провозгласил эпатазирующий научное сообщество тезис «Anything goes» («все сгодится»), апеллируя к тому факту истории реальной науки, что в ней с течением времени все прежние правила получения и обоснования научного знания обычно нарушались, кроме признания успеха постфактум. Фейерабенд утверждал, что в процессе научного творчества ученый вправе избегать любых «методологических догм», включая требования объективности и рациональности научного знания, утверждая тем самым своеобразный эпистемологический анархизм [11]. Его позиция получила в научном и философском сообществе резкую критику, поскольку она ведет к размыванию самого понятия научного знания: ведь если нет его критериев, то почему, например, магия или конспирология – это тоже не наука? В ответ сторонники постмодернистского взгляда на науку отвечали, что разграничение науки и не науки – это не методологическая проблема науки, а вопрос ценностей и решений научного сообщества. Действительно, нельзя отрицать, что, целый ряд проблем функционирования науки и научного познания действительно имеет социально-ценностный характер, например, приоритетное финансирование тех или иных научных исследований, или включения тех или иных научных курсов в обязательные предметы преподавания. Однако, практика показывает, что научное сообщество имеет достаточно твердый консенсус относительно, что, например, астрономия – это наука, а астрология – нет.

2.4. Системный подход к решению проблемы демаркации научного знания

Сторонники этого подхода исходят из того, критерий научности знания должен быть не монофакторным, а многофакторным или системным. И только в этом случае он будет не только эффективным, но и соответствовать реальной науке и ее истории. Научное знание отличается от других видов знания не одним признаком, а совокупностью свойств, о которых говорилось выше (объективность, проверяемость и т. д.). При этом для разных областей науки акценты могут и должны быть различными. Например, в математике это доказуемость и непротиворечивость (аналитическая истинность), в естествознании – эмпирическая

подтверждаемость и воспроизводимость опытов, а в социально-гуманитарных науках — согласованность с наблюдаемыми социальными реалиями и логическая обоснованность, дополненная социальными смыслами.

Критерий научности знания необходимо понимать как дизъюнктивную систему его свойств: объектность (предметность), определённости, обоснованность (логическая, эмпирическая, теоретическая, практическая) — в зависимости от характера научной дисциплины, проверяемость (эмпирическая или аналитическая), истинность (понимаемая либо как соответствие фактам, либо как консенсус экспертов, либо как успешность применения), полезность (познавательная и практическая), рефлексивность и открытость для критики.

Все эти свойства вместе создают образ научного знания, хотя в каждой конкретной науке они могут проявляться в разных комбинациях. Таким образом, современная эпистемология отходит от поиска одного единственного признака, вместо этого характеризуя науку через целый комплекс критериев. Такой подход в рамках позитивно-диалектической концепции называется системным подходом к решению проблемы демаркации научного знания, суть которого заключается в конкретизации свойств научности применительно к разным областям знания (табл. 2).

Табл. 2. Основные подходы к решению проблемы демаркации научного знания

Подход	Основной критерий демаркации	Представители
Фальсификационизм	Проверяемость опытом, принципиальная фальсифицируемость теорий (наличие потенциала для опровержения наблюдением). Научно то, что может быть опровергнуто.	К. Поппер
Верификационизм (логический позитивизм)	Верифицируемость (подтверждаемость) высказываний опытом; требования смысла: высказывание должно либо быть эмпирически проверяемым, либо быть тавтологией.	Р. Карнап
Парадигмальный (социально-исторический)	Наличие парадигмы и научного сообщества, практикующего нормальную науку; способность решать головоломки по образцу парадигмы. Научность определяется консенсусом специалистов и успешностью традиции.	Т. Кун
Методологические программы	Прогрессирующее развитие теории: научна та программа, которая предсказывает новые факты и расширяет объяснительные возможности. Демаркация: прогрессивная (научная) vs. деградирующая (псевдонаучная) программа.	И. Лакатос

Эпистемологический анархизм	Отрицание универсальных критериев; наука не имеет строгих отличий, любые методы могут приводить к успеху («всё разрешено»). Различие науки и ненауки – исторически и культурно обусловлено.	П. Фейерабенд
Системный (многокритериальный)	Совокупность свойств: объективность, рациональность, доказательность, системность, воспроизводимость, эмпирическая обоснованность, открытость критике, прогностическая сила и др. Ни один признак не достаточен отдельно, но в комплексе они характеризуют научное знание.	С.А. Лебедев

Важно подчеркнуть, что демаркация науки – это не только теоретическая проблема, но и практическая задача. В реальной практике науке, образованию, социуму приходится решать, что включать, а что не включать в научный оборот. Здесь наиболее оправдан системный подход: если некое знание претендует на научность, оно должно предъявить «набор документов» – продемонстрировать, что оно опирается на факты, организовано в теорию, поддается проверке, критикуется и улучшается, имеет определенность терминов и пр. Если большинство критериев не выполняется (например, нет воспроизводимых экспериментов, язык туманный, предсказания неопределенны, сообщество изолировано), то такое знание нельзя считать научным.

Список литературы

1. Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2009. 317 с.
2. Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки / пер. с англ. И.Н. Веселовского и др.; под ред. В.Н. Поруса. М.: Академический проект; Трикста, 2008. 475 с.
3. Лебедев С.А. Методологическая культура ученого: в 2 т. М.: Проспект, 2021. Т. 2. 216 с.
4. Лебедев С.А. Научное знание и его структура // Журнал философских исследований. 2025. Т. 11, № 2. С. 9–27.
5. Лебедев С.А. Научный метод: история и теория. М.: Проспект, 2018. 448 с.
6. Лебедев С.А. Проблема демаркации научного знания и её эволюция // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: Философские науки. 2022. № 3. С. 79–89.
7. Лебедев С.А. Уровневая методология науки. М.: Проспект, 2020. 208 с.
8. Лебедев С.А. Философия науки: позитивно-диалектическая концепция. М.: Проспект. 2021. 448 с.
9. Мамчур Е.А. Релятивизм в трактовке научного знания и критерии научной рациональности // Философия науки. М.: ИФ РАН, 1999. Вып. 5. С. 10–30.
10. Поппер К. Логика научного исследования / пер. с англ.; под ред. В.Н. Садовского. М.: Республика, 2005. 447 с.

11. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М.: Прогресс, 1986. 543.

Scientific knowledge: the problem of demarcation

S.A. Lebedev, N.Yu. Saakyan

Bauman Moscow State Technical University (National Research University),
Moscow

This article analyzes one of the central problems in the philosophy and methodology of science: the demarcation of scientific knowledge and its distinction from other types of knowledge. The difficulty of providing a definitive solution to this problem stems not only from changes in its understanding over the course of the historical development of science, but also from the complex structure of science itself, the presence of qualitatively different fields of scientific knowledge, various specific sciences within each field, and the levels and types of scientific knowledge within each of them. The article substantiates the need for a systems approach to solving this problem. According to this approach, scientific knowledge should differ from all other types of knowledge not by a single attribute, but by a system of essential properties of any scientific knowledge: objectivity, demonstrability, verifiability, general validity, truth, reflexivity, and practical significance. The combination of these properties of scientific knowledge has been termed «scientific rationality» in scientific methodology. The article examines the evolution of this concept in classical, non-classical, and post-non-classical science. This evolution was conditioned by the growth of substantive and methodological pluralism in scientific knowledge. However, despite the development and increasing complexity of the scientific knowledge system, science still retains its unity and qualitative distinction from other forms of cognition and knowledge.

Keywords: *scientific knowledge, demarcation, scientific criteria, scientific rationality, knowledge structure.*

Об авторах:

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

СААКЯН Наталья Юрьевна – аспирант ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), г. Москва. E-mail: natali.saakyan@mail.ru

Authors information:

LEBEDEV Sergey Aleksandrovich – Dr. of Sciences (in Philosophy), Prof. of the Dept. of Philosophy, Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: saleb@rambler.ru

SAAKYAN Natalya Yurievna – PhD student, Bauman Moscow State Technical University (National Research University), Moscow. E-mail: natali.saakyan@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 17.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 26.10.2025.

УДК 168.5+140.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.048

**Целостность научного знания.
Квалитативный подход Ю.Н. Солонина**

А.В. Довженко

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет»,
г. Санкт-Петербург

Исследуется принцип целостности научного знания в философии Ю.Н. Солонина, разработанный в противовес доминирующему в науке квантитативному (системному) подходу. Господство количественной парадигмы, основанной на аналитическом разложении объекта на элементы и их связи, привело к глубокому кризису современного научного знания. Этот кризис выражается не только в методологическом тупике и исчерпании объяснительных возможностей научного знания, но и в утрате онтологического измерения реальности, ее сведении к совокупности измеримых данных, что особенно ярко проявляется в гуманитарных науках, утративших связь с жизненным миром человека. В качестве альтернативы Ю.Н. Солонин предлагает квалитативный (целостный) подход, который рассматривается в двух ключевых аспектах: как онтологическая характеристика бытия, первичная и нередуцируемая к сумме частей, и как методологический принцип познания, направленный на преодоление фрагментарности знания. Онтологический статус целостности раскрывается через ее ключевые свойства: неаддитивность, эмерджентность, динамичность и контекстуальность. Целое понимается как живой, развивающийся по внутренней логике организм, несводимый к механистическим связям. Методологически это влечет за собой необходимость реонтологизации научного знания – масштабной программы восстановления его онтологического измерения, утраченного в процессе развития редукционистских и позитивистских методологий. Этот процесс предполагает возврат к фундаментальным вопросам о способе существования познаваемого и признание качественного своеобразия целостных систем. Преодоление кризиса, по Солонину, заключается не в простом отрицании квантитативных методов, а в их интеграции с целостным подходом и активной разработке адекватного понятийного аппарата (такого как «структура» и «тип»), способного схватывать качественное своеобразие целостностей. Таким образом, принцип целостности выступает основой для построения новой универсальной исследовательской парадигмы, направленной на преодоление разрыва между естественными и гуманитарными науками, и достижение подлинного, не навязанного искусственно, единства знания, отражающего многогранную сложность реальности.

Ключевые слова: целостность, квалитативный подход, квантитативный подход, реонтологизация научного знания.

Введение

В 90-е гг. XX в. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета состоялась известная дискуссия профессора

Ю.Н. Солонина с профессором М.С. Каганом. Полемика была посвящена истолкованию понятия «культура», а также критическому осмыслению культурологического знания. Однако проблемы, поднятые в рамках диспута, выходили далеко за рамки отечественной культурологии и имели более масштабный характер. «Петербургская полемика о системности и целостности на почве культурологии стала продолжением конкуренции двух альтернативных научных программ: *механицизма*... и *органицизма*» и стала известна в научной среде как «полемика о системности и целостности» [1, с. 151], где Ю.Н. Солонин отстаивал целостный (квалитативный) подход к научному знанию, а М.С. Каган тяготел к системному (квантитативному).

Разработка онтологических и гносеологических характеристик категории «целостность» была одним из значимых векторов философского творчества профессора Солонина, который был также продолжен его коллегами (см., напр., [2]) и учениками (см., напр., [1]). Анализ принципа целостности «был последним по времени интеллектуальным сюжетом Ю.Н. Солонина» [5, с. 9], подводящим своеобразный итог его научной деятельности. В настоящей статье мы рассмотрим ключевые детерминанты квалитативного подхода Ю.Н. Солонина в преломлении к проблеме обеспечения единства научного знания.

Следует отметить, что квалитативный подход не имеет единой общетеоретической формы и концепции, а представляет собой, скорее, общую методологию восприятия окружающей реальности, в которой все сущее является единым целым. Такая методология смещает фокус с анализа отдельных компонентов рассматриваемой области на общее единство и гармонию частей целого, на уникальные свойства и особенности, возникающие благодаря взаимодействию его компонентов. Целостный подход основан на идее единства всех элементов и аспектов мира: «важнейшим свойством человеческого мира является его целостность» [2, с. 12].

Несмотря на то, что целостный подход в том или ином виде представлен в различных философских системах, он, в определенном смысле, является маргинализированным и уступает системному, т.н. квантитативному, подходу. Ю.Н. Солонин, говоря о философско-научном познании, подчеркивает наличие кризиса методологии науки, который, по своей сути, представляется более глобальным кризисом квантитативного типа научно-философского мышления.

Размышляя о причинах кризиса современной науки, профессор Солонин переводит данный вопрос в «плоскость проблем, связанных с оценкой эвристических смыслов современной философской и научной картины мира, о возможности внести в нее существенные модификации и показать, за счет каких теоретических средств это надлежит сделать» [6, с. 23]. Он полагает, что изменение базовых философских основ современной культуры может привести к изменениям научно-методологической культуры, как это уже случилось в Новое время, только на этот раз требуется привести обратную операцию, а именно восстановить в правах квалитативный подход как альтернативный метод философского и научного познания. В этой связи Ю.Н. Солонин критиковал научную картину мира, сложившуюся в XX в., но с еще большей горечью отмечал, что «сейчас такой картины мира нет» [7, с. 207]. Таким образом, экзистенциальные и социальные проблемы современности дополняют и углубляют актуальность вопроса о целостности мира для философского поиска гармонии и истины. Анализ работ Ю.Н. Солонина позволяет нам утверждать, что в рамках его философской концепции принцип целостности предстает в двух

основных ипостасях: (1) как онтологическая характеристика бытия и (2) как методологический подход.

Принцип целостности противопоставляется им господствующему количественному (системному) подходу. Профессор Солонин подчеркивает, что современное научное знание, основанное на аналитическом разложении объектов на элементы и их связи, исчерпало свои объяснительные возможности и призывает к реонтологизации научного знания.

1. Онтологические характеристики целостности в концепции Ю.Н. Солонина

Ю.Н. Солонин в своих работах подчеркивает, что целостное понимание мира, схватывание жизни как единого целого было присуще человеческому мышлению изначально, до концептуализации науки в ее современном виде. Качественный тип мышления является органичным и естественно присущим человечеству, в отличие от количественного. Так, Ю.Н. Солонин пишет о том, что «понимание мира, реальности как особого рода целостности, все части которой находятся во взаимозависимой упорядоченности, порождаемой взаимодействием между ними на уровне сущностных структурных связей и генетических детерминаций, присуще было человеческому мышлению, едва оно стало оформляться в философско-научные концепты и представления» [10, с. 16]. При этом он подчеркивает, что «реальность не системна, а целостна... Целое – то, что не содержит механизмов сочленения своих частей или элементов, где нет “швов” их соединений» [11, с. 364]. Таким образом, целостность в концепции Ю.Н. Солонина *онтологически первична*, она представляется *онтологической основой реальности*, невзирая на то, что на определенном этапе развития человечества возобладал количественный подход.

Профессор Солонин полагает учение Платона одним из центральных и смыслообразующих для концепции качественного подхода. Как известно, существуют различные трактовки философии Платона, однако ключевым понятием платонизма является учение о нематериальных сущностях, идеях-эйдосах, через которые соотносится Единое и мир чувственных вещей, т.е. единое и многое. Таким образом, одной из основных идей платонизма является идея целостности как единства и проявления во многом. В этой связи, опираясь на учение Платона, Ю.Н. Солонин выделяет еще одну характеристику целостности – *неаддитивность*, которая состоит в том, что целое не сводится к сумме своих частей, хотя и делится на части. «Несмотря на разнообразие трактовок этой пары соотнесенных понятий: часть и целое, – можно выделить нечто общее в их понимании. Во-первых, это особый тип связи между предметами, в результате объединения которых появляется некий особый интегральный предмет с новыми качествами и свойствами; во-вторых, эти новые качества и свойства не присущи исходным предметам в отдельности. Следовательно, целое не является простой совокупностью отдельных предметов как своих частей. Новообразованный предмет, в-третьих, выступает онтологически первым по отношению к своим частям, определяя их статус, функции и значение. Наконец, внутри целого возникают особые связи, разнокачественные по своей сути и сложные по взаимодействию и взаимозависимости, чего нет в предмете, понимаемом как система» [7, с. 199–200].

Иллюстрацией такой целостности, преодолевающей противоречие делимости и неделимости, является живой организм. Рассуждая о развитии идей качественного подхода, Ю.Н. Солонин анализирует философию И.В. Гете и отмечает особую установку его натурфилософии на понимание природы как целого. Гетеанская традиция имела влияние в науке, в том числе в различных областях биологии и экологии. Например, витализм исходил из целостной парадигмы и полагал понятие «жизнь» как

основополагающее, базовое, а не производное понятие. В этой связи Ю.Н. Солонин отдает должное концепции витализма, представленной Г. Дришом и Я. Икскульем. Витализм, по его мнению, справедливо отвергал сведение жизни к физико-химическим процессам, делая акцент на «энтелехии» (принцип, определяющий развитие и организацию живых организмов) (Г. Дриш) и Umwelt (специфический окружающий мир) (Я. Икскуль); витализм демонстрирует несводимость биологических систем к их частям, подчеркивая качественное своеобразие живого и невозможность описать живое чисто количественными параметрами. С этой позиции целое как организм – особый тип связи его частей, которые вместе создают новое качество, при этом разделение целого на части приводит к гибели целого, что придает целостности характеристику *эмерджентности*.

В работах Ю.Н. Солонина развитие концепции целостности происходит в том числе и в контексте ее *динамической* характеристики. Динамичность – неотъемлемое свойство истинной целостности. Целостность выступает как живой процесс, отличающий ее от искусственных систем. Обращаясь к концепциям Г.В.Ф. Гегеля, Ф.В. Шеллинга и представителей философии жизни, Ю.Н. Солонин рассматривает историю культуры как целостность, где каждая эпоха – этап диалектического становления. Профессор Солонин противопоставляет системное понимание стабильных структур своему представлению целостности как процесса непрерывного становления. Целое, таким образом, развивается через разрешение внутренних противоречий, оно способно к воспроизводству единства. Целостности присуще развитие по внутренней логике, а не по внешним законам. Возвращаясь к метафоре организма и используя подходы витализма, можно говорить о том, что организм как целое развивается по своим внутренним канонам, перестраивая отношения между органами и средой. Таким образом, логика развития целого сокрыта в нем самом и не привнесена извне. Пользуясь подходами Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, Ю.Н. Солонин подчеркивает существование целостности в темпоральном потоке: ее единство обеспечивается не пространственными связями, а контекстуальностью и историчностью. Опираясь на эти идеи, Ю.Н. Солонин разрабатывает культур-философскую персонологию, где личность анализируется им в неразрывной связи с культурным контекстом, а не как изолированный объект [5, с. 686].

По мнению петербургского философа, утверждение количественного подхода и эволюцию системного мышления, начиная с эпохи Нового времени, нельзя рассматривать вне связи с глобальными процессами изменения социально-политической организации человеческой жизни, когда «на место целостных (социальных) структур античного и средневекового мира приходят индивиды буржуазного (гражданского) общества со своими автономными интересами и самодостаточностью. Они, вступая в социальные договорные отношения, образуют многообразные системы» [8, с. 89]. Профессор Солонин показывает, что человек не существует вне отношений (вне семьи, культуры, истории), что в традиционных обществах личность реализуется через служение целому (церкви, государству), а не через эгоистические интересы. Он подчеркивает, что индивидуализм Нового времени заменяет естественные общности, такие как семья и община, а также критикует картезианское *cogito* и кантовский трансцендентальный субъект, поскольку они абстрагируют человека от его культурно-исторической целостности. Ю.Н. Солонин акцентирует внимание на том, что познание всегда контекстуально обусловлено традицией (в частности, культурологически). Таким образом, можно

говорить о свойстве *контекстуальности* целостности как о рецепции через включенность в целостность более абстрактного порядка (науку, культуру, эпоху).

Развивая рассуждения профессора Солонина о разрушении традиционных целостностей и о кризисе современной познавательной парадигмы, можно говорить и о кризисе ценностей, присущем современному научному обществу. «Наука не только не свободна от ценностей, но активно формирует их в рамках профессионального сообщества» [3, с. 623]. В этой связи категория целостности в философии Ю.Н. Солонина также имплицитно обладает аксиологическими качествами. Можно утверждать, что для профессора Солонина целое всегда *ценностно насыщено* и выступает носителем смысла и нормативности как некоей внутренней логики развития, задавая критерии правильного состояния частей. Подлинное целое всегда содержит в себе критерий собственной истинности, будь то биологическое здоровье организма или эстетическая гармония произведения искусства.

2. Критика сциентизма и проблема единства научного знания

Квантитативизм, или сциентизм, – альтернативная метафора познания мира. Ключевой смысловой доминантой квантитативизма является понимание мира как совокупности причинно-следственных связей, поддающихся количественному анализу. Этот подход возобладавал в Новое время (Р. Декарт, И. Ньютон) и лег в основу классического естествознания. Утверждение квантитативизма было вызвано сдвигом в представлении о способах познания мира с наблюдения на инструментальный рационализм и базируется на формализованных «инструментальных калькуляционных процедурах», которые не принимают во внимание «качественную определенность реальности» [9, с. 7]. Квантитативизм закрепился как «системный взгляд на строение знания и способ его получения» [10, с. 18]. Таким образом, системный подход оформился в господствующую познавательную парадигму, став синонимом рационализма. В рамках квантитативного подхода количественные характеристики стали объяснять реальность, включая социологические и антропологические феномены. Квантитативизм влечет за собой математизацию познания и признание математики в качестве языка науки, в том числе в отношении социальных наук. Со временем произошло то, что те сферы познания, в инструментарий которых не входят квантитативности, стали считаться ненаучными.

Характеризуя квантитативизм, Ю.Н. Солонин обращает внимание на то, что он, в отличие от квалитативизма, базируется на дезинтегрирующих тенденциях в обществе, направленных на пестование индивидуальности, что, как было показано выше, противоречит идее целостности. В такой ситуации «социум, культивирующий плюралистический принцип как нормативный регулятор своей организации, утверждающий приоритет индивида с его интересами и потребностями над приоритетами групповыми и общесоциальными, не может не создавать и не тиражировать тип мышления, признающий онтологическое и субстанциальное первенство единичного, частного и вторичность, производность, лишь функционально-прагматический статус общего, как “естественный” порядок вещей» [11, с. 362]. Ю.Н. Солонин продолжает эту мысль, утверждая, что целостность и единство не являются имманентно присущими такому индивидуализму. «Представление, в котором реальность трактуется как механизм, как агрегат из отдельных частей, соединенных функционально, но обладающих определенной самодостаточностью, и каждая из которых свободно заменяема и

может быть представлена и изучена вне общей связи, неизбежно рождает и утверждает примат частного как самоценность. Расколотому, разъединенному жизненному миру соответствует такое же представление о нем, концептуализирующееся своеобразным способом в представлениях о сущности научного знания и практике научного поведения» [11, с. 362–363]. Мир, представляющий собой совокупность частных, «порождает и частного человека с частным мышлением, способного только на формирование частной стратегии для отдельных фрагментов жизнедеятельности. Утверждается господство в духовной области элементаристской концепции действительности» [11, с. 363].

Какие бы философские формы не принимал квантитативизм на протяжении всей истории развития философской мысли, он так или иначе всегда был связан с феноменализмом в том смысле, что в рамках квантитативного подхода происходит рассмотрение мира как совокупности явлений, доступных нам через органы восприятия и упорядоченных рассудком в определенные системы. Несмотря на критику феноменализма, предпринимаемую различными философскими течениями, последний неустраим, поскольку является логичным следствием квантитативизма. В рамках феноменализма сущность познаваемого провозглашается непостижимой.

Таким образом, по мнению профессора Солонина, в квантитативизме невозможно целостное знание: фрагментированность и разрозненность научного знания выступают прямыми следствиями квантитативной установки. В рамках системного подхода человечество не может воспринимать себя в целокупном единстве с мирозданием, следствием чего становится *отсутствие онтологического единства знания*, его *расчлененность*. Такому мироощущению «соответствует атомизированный духовный мир и покоящееся на нем частное знание. Единным это знание может только казаться в виде искусно построенной хитроумными приемами системы. Единство, таким образом, как бы искусственно навязывается, приносится в предмет. Устанавливается связь между изначально автономными единицами, для которых пребывать в этой цепи онтологически безразлично. Именно это и предполагает система» [11, с. 363].

Рассуждая о внутреннем единстве знания, Ю.Н. Солонин также отмечает превалирующую в науке парадигму, которая сводит проблему единства знания к вопросу построения системы упорядочивания знания по определенным принципам. Такая методология привносит представление о системном характере знания, в то время как, на самом деле, системность – лишь привнесенный антропоморфный аспект, не являющийся неотъемлемой характеристикой знания. Такой подход петербургский философ называет «ламбертовско-кантовской программой».

По его мнению, знание воспринималось как целое до тех пор, пока в основе знания лежала одухотворенная природа, а на философии лежала ответственность демонстрировать единство и целостность знания не в его формальном аспекте, а в сущностном, смысловом отношении. В этой связи главная причина раздробленности знания, по Ю.Н. Солонину, заключается в его *деонтологизации*, в потере «глубинных интуитивных осмыслений и чувства предметной значимости того, что именуется знанием» [1, с. 365]. В этой связи в своих работах профессор Солонин предлагает программу восстановления онтологического статуса целостности в познании, т.е. программу реонтологизации научного знания.

3. Программа реонтологизации научного знания

Ю.Н. Солонин обращает внимание на то, что в реальности квантитативный и целостный подходы всегда сосуществовали параллельно друг другу. Сейчас же необходимо построение «принципиально новых основ теории познания» [6, с. 25] для выхода из кризиса квантитативного подхода. Профессор Солонин даже воспринимает такой кризис с некоторой степенью энтузиазма, рассуждая о том, что он позволяет отвлечься от системной методологии и поискать альтернативы. Петербургский философ полагает, что новая установка может быть сформирована на основании учения об органичности как сущности целого Гете. Он также неоднократно подчеркивает важную роль русских философов в развитии целостного подхода: В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, Н.Н. Страхова, С.Н. Булгакова и др. Ю.Н. Солонин называет такой подход *эссенциализмом* и противопоставляет его феноменализму системного подхода.

Реонтологизация научного знания, таким образом, представляет собой программу восстановления онтологического измерения познания, утраченного в ходе развития позитивистских и редукционистских методологий. Современная наука, сосредоточившись на операционных процедурах и количественных методах, исключила из фокуса своего внимания саму проблему бытия как целостности. Можно говорить о том, что научное знание должно вернуться к фундаментальному вопросу о способе существования познаваемого, что требует отказа от сведения реальности к совокупности наблюдаемых данных и признания примата качественного своеобразия целостных систем. Необходимо, делает вывод Ю.Н. Солонин, *восстановить категорию «целое» как философско-методологического принципа.*

Ключевой аспект реонтологизации научного знания «состоит в достижении сдвига в самом фундаменте нашего знания, т. е. в изменении взгляда на его предметные основания. Системная трактовка предметности должна уступить ее целостному пониманию. Следовательно, должны измениться метафизические основания знания и наук, открыв дорогу онтологии целостности» [9, с. 19]. Реонтологизация предполагает синтез традиций – от платоновской диалектики целого до феноменологического анализа, она проявляется в переосмыслении природы живых систем, культурных феноменов и даже физических объектов, которые должны изучаться не как изолированные элементы, а как компоненты динамических целостностей.

Тем не менее, обосновывая необходимость восстановления целостного понимания реальности, профессор Солонин далек от простого противопоставления квантитативного и квалитативного подходов и аргументации в пользу последнего. По его мнению, невозможно построить новую исследовательскую парадигму, отрицая достижения квантитативного подхода в научном познании. Нельзя просто заменить квантитативизм квалитативизмом. Чистый качественный подход как самостоятельная парадигма бесперспективен. Также бесперспективен чистый квантитативизм. Петербургский философ выступает за *интеграцию двух картин мира* и призывает двигаться по пути его поиска. Ю.Н. Солонин ратует за преодоление традиционного разрыва между естественными и гуманитарными науками через утверждение целостного подхода как универсальной методологической основы. Устранение такой дихотомии будет способствовать постижению реальности во всей ее полноте.

Профессор Солонин также предостерегает от так называемого «методологического нигилизма», начало которому было положено в 60–80-е гг. XX в., когда в философии науки произошел постепенный отход от идей Венского

кружка, обостривших противоборство между философией и наукой за счет устранения из науки «мнимых проблем», которые зачастую являются философскими вопросами. В качестве одного из течений, повлиявших на формирование методологического нигилизма, стал постпозитивизм. Примером тому может служить «методологический анархизм» П. Фейерабендта и его подход к научному исследованию как «приключению». Однако, по мнению Ю.Н. Солонина, П. Фейерабендт, К. Поппер и их современники отличались высоким уровнем методологической культуры, в отличие от последующих поколений философов науки. В основе методологического нигилизма лежит «безразличие к каким бы то ни было устойчивым регулятивам, к средствам дисциплинирования дискурса, небрежение ответственностью за содержательно-смысловую устойчивость конструкторов и понятийных структур философско-научных текстов, неуместная апелляция к воображению, аллюзиям и ускользающим контекстам даже там, где настоятельно требуются определенность и хоть какая-то однозначность» [8, с. 71–72]. Ю.Н. Солонин отрицательно относится к деградации логико-методологической научной культуры и отстаивает позицию, согласно которой научные методы и нормы – это «необходимые условия продуктивной деятельности, вырастающие из самой ее природы» [6, с. 22]. Развивая эту мысль, профессор Солонин подчеркивает, что несмотря на обоснованную критику квантитативного, сциентистского подхода, квантитативизм исходил из понимания познания и построения научной теории как *организованной деятельности*, и в этом его неоспоримо сильная сторона. С учетом сказанного, Ю.Н. Солонин полагает методологический инструментарий квантитативизма важным достижением, от которого не стоит отказываться на пути реализации программы реонтологизации научного знания. Таким образом, необходимо построить новые методологические принципы научной деятельности на основе соединения квантитативно-системных методов с подходами целостной философии.

При этом, по мнению Ю.Н. Солонина, в рамках реонтологизации необходим предварительный этап, а именно поиск и создание понятийного аппарата квалитативизма, т. е. понятийная разработка целостного подхода, поскольку «недостаточная развитость и затемненность, с точки зрения логических стандартов современного знания, понятийного языка и терминов учений о целостности являются серьезным препятствием их распространения и освоения наукой, во всяком случае за пределами специальных областей биологии и гуманитарного знания» [9, с. 15].

Анализируя работы профессора Солонина, можно говорить о том, что понятия «структура» и «тип» в его концепции реонтологизации образуют методологическую диадку, обеспечивающую переход от количественного анализа к качественному пониманию целостностей. Руководствуясь принципами гетеанской философии, он подчеркивает, что «понятием, способным “навести мосты”, может выступить новое истолкование структурности» [11, с. 366]. «Структура» трактуется им как некоторый динамический каркас целостности, сохраняющий идентичность при трансформациях. В отличие от системного подхода, где структура статична, квалитативный подход акцентирует внимание на структурной процессуальности: например, структура литературного текста проявляется не в схеме композиции, а в ритме смыслообразования. С этой точки зрения «тип» – это не классификационная единица, а динамический принцип организации многообразия, схватывающий единство в изменчивости. Этот принцип, восходящий к натурфилософской

традиции, позволяет преодолеть редукционизм: например, в биологии тип объединяет вариации форм через их функциональное сходство, а в культурологии – выявляет инвариантные смысловые структуры за исторически изменчивыми явлениями. Эти два понятия предлагают альтернативу традиционной дихотомии «количество – качество» и утверждают новый язык научного описания, адекватный сложности живых и культурных систем.

Таким образом, Ю.Н. Солонин связывает выход из кризиса современной науки с разработкой философии целостности и с привнесением качественных смысловых комплексов в науку. Однако такая задача не должна решаться путем маргинализации количественного подхода, но должна стимулировать разработку понятийного аппарата целостной концепции с учетом методологической культуры, выработанной в рамках количественного подхода.

Список литературы

1. Забулионите А.К.И., Ардашкин И.Б., Бадмаев В.Н., Балакина Е.И., Барнашова Е.В., Винокурова У.А., Жерносенко И.А., Круглова Л.К., Коробейникова Л.А., Липский Б.И., Мамыев Д.И., Мосолова Л.М., Попова И.Ф., Рындина О.М., Тишкина А.Г. Актуальность полемики Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю.Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения) // Человек. Культура. Образование. 2022. № 4(46). С. 145–183.
2. Марков Б.В. Механизм и организм: качественный и количественный подходы в науках о природе и человеке // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 30(1). С. 12–20.
3. Марков Б.В. Творческий путь Ю.Н. Солонина // Целостность гуманитарного знания. СПб.: Издательство «Наука», 2015. С. 619–636.
4. Соколов Е.Г. Деконструкция дисциплинарной ортодоксии. К 80-летию Ю.Н. Солонина // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. № 37(4). С. 672–693.
5. Соколов Е.Г. Не памятник // Целостность гуманитарного знания. СПб.: Издательство «Наука», 2015. С. 5–12.
6. Солонин Ю.Н. Концепты и логические модели теорий целостности. Аналитический обзор // Ценности и смыслы. 2013. № 1 (23). С. 20–46.
7. Солонин Ю.Н. Методологические проблемы изучения культуры (от системного подхода к целостному) // Целостность гуманитарного знания. СПб.: Издательство «Наука», 2015. С. 192–224.
8. Солонин Ю.Н. Методологический кризис в философии: его основания и перспективы разрешения // Целостность гуманитарного знания. СПб.: Издательство «Наука», 2015. С. 71–95.
9. Солонин Ю.Н. Учение о целостности в перспективе новой методологической парадигмы // Философские науки. 2013. № 10. С. 7–22.
10. Солонин Ю.Н. Целостность как методологический принцип в культуроведении // Этносоциум и межнациональная культура. 2014. № 4 (70). С. 16–34.
11. Солонин Ю.Н., Матросова Н.К. Проблема единства знания: между системностью и целостностью // Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Издательство «Алетейя», 2011. С. 359–367.

The integrity of scientific knowledge. Yu.N. Solonin's qualitative approach

A.V. Dovzhenko

St. Petersburg State University, Saint-Petersburg

The article examines the principle of the integrity of scientific knowledge in the philosophy of Yu.N. Solonin, developed in opposition to the dominant quantitative (systemic) approach in science. The hegemony of the quantitative paradigm, based on the analytical decomposition of an object into its elements and their connections, has led to a profound crisis in modern scientific knowledge. This crisis is manifested not only in a methodological dead end and the exhaustion of explanatory potential but also in the loss of the ontological dimension of reality, its reduction to a set of measurable data, which is particularly evident in the humanities that have lost touch with the human lifeworld. As an alternative, Yu.N. Solonin proposes a qualitative (holistic) approach, which is considered in two key aspects: as an ontological characteristic of being, which is primary and irreducible to the sum of its parts, and as a methodological principle of cognition aimed at overcoming the fragmentation of knowledge. The ontological status of integrity is revealed through its key properties: non-additivity, emergence, dynamism, and contextuality. The whole is understood as a living organism developing according to an internal logic, irreducible to mechanistic connections. Methodologically, this entails the need for the reontologization of scientific knowledge—a comprehensive program for restoring its ontological dimension, lost during the development of reductionist and positivist methodologies. This process involves a return to fundamental questions about the mode of existence of the knowable and the recognition of the qualitative uniqueness of holistic systems. Overcoming the crisis, according to Solonin, lies not in simply rejecting quantitative methods but in their integration with a holistic approach and the active development of an adequate conceptual apparatus (such as «structure» and «type») capable of capturing the qualitative uniqueness of wholes. Thus, the principle of integrity serves as the basis for constructing a new universal research paradigm aimed at bridging the gap between the natural sciences and humanities and achieving genuine, not artificially imposed, unity of knowledge that reflects the multifaceted complexity of reality.

Keywords: *integrity, qualitative approach, quantitative approach, reontologization of scientific knowledge.*

Об авторе:

ДОВЖЕНКО Арина Валериевна – соискатель ученой степени кандидата философских наук, соискатель кафедры русской философии и культуры, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет», г. Санкт-Петербург. E-mail: arinadovzhenko@yandex.ru.

Author information:

DOVZHENKO Arina Valerievna – Candidate of the degree of Candidate of Philosophical Sciences, candidate of the Department of Russian Philosophy and Culture of St. Petersburg State University, Saint-Petersburg. E-mail: arinadovzhenko@yandex.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2025.

УДК 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.058

Телесность человека: проблема её сохранения и «улучшения»

Е.В. Алёхина, С.В. Буренков, Н.Н. Каргин

ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва

Рассмотрены культурно-исторические примеры мумификации выдающихся личностей, подтверждающие религиозную основу отношения к человеческому телу, воплощающие надежду на бессмертие. Проанализированы социально-антропологический проект коммунистов, современная идейная борьба взаимоисключающих подходов к улучшению телесности человека – христианского органического и трансгуманистического, оккультно-механистического. Обосновывается тезис о том, что ответы на вечные философские вопросы, что лежит в основании телесности человека и отличает его от человеко-машинных систем секулярного мышления, находятся в области религиозно-философской антропологии, утверждающей онтологизм природы человека, её фундаментальную поврежденность и необходимость сверхъестественного вмешательства в ее исцеление. Раскрыто единство псевдо-религиозных корней идеологии коммунизма и трансгуманизма, их антропотехническая установка и главная цель – «перековка» природы человека под заданный стандарт для максимального наслаждения земной жизнью, утопический и антигуманный идеал «сверхчеловека». В техническом варианте борьбы с биологической смертью реальные свойства человека как личности заменяются биотехническими характеристиками и набором функций. Сделан вывод, что утопические антропологические проекты могут существенно повредить природу человека и уничтожить его как личность, что, по-видимому, и является главной целью богоборческих идеологий.

Ключевые слова: природа человека, совершенствование, сверхчеловек, трансгуманизм, гностицизм, бессмертие.

Цель данной работы – выявить сущность процесса активного внедрения «улучшенной телесности» в современном обществе, его предысторию, подлинные цели и значение.

Современная цивилизация ставит под вопрос традиционное понимание самой природы человека, делая антропологию актуальнейшей из наук. Исходя из мировоззренческой значимости философской антропологии, которая утверждает достоинство личности, касается возможностей и перспектив человеческого рода, обращает на себя внимание ограниченность и опасность некоторых научных направлений и культурных явлений, ибо в зависимости от того, как понимается сущность и природа человека, выстраивается система воспитания, образования, здравоохранения, используются современные технологии.

С высоты антропологических обобщений интересно проанализировать конкретные события в культурно-политической сфере нашей страны. Недавно вышедший на телеканале «Спас» фильм «Мумия» стал тем событием, которое

вызвало острую дискуссию, выявившую в вопросе об отношении к телу Ленина религиозное противостояние христианской и необольшевистской интеллигенции. Главной темой фильма Андрея Афанасьева стали религиозные корни советского культа вождя, имеющие языческую общность с древневосточными культами [5; 6], а также поднят вопрос о целесообразности его существования, создающего в центре российской столицы «постмодернистскую» духовную двойственность Успенского Собора Кремля, где венчались на царство русские цари – и капищем мавзолея, в подвале которого содержатся останки самого страшного богоборца в истории России и основоположника СССР.

Другие исторические примеры мумификации тел выдающихся личностей только подчеркивают религиозную основу отношения к человеческому телу. Так, тело великого хирурга Н.И. Пирогова, забальзамированное по его собственной технологии для научного эксперимента, лежит в усыпальнице под православным храмом, в котором молятся об упокоении верующего ученого. Мощи святых, прежде признания их таковыми Церковью, предаются земле по христианскому обычаю и чудесным образом обретаются нетленными, свидетельствуя о святости человека различными чудесами. Не требуя искусственного бальзамирования, они остаются сотни лет теплыми, мягкими, источают благоухание и миро, как мощи таких святых, как Спиридон Тримифунтский, Николай Чудотворец, Александр Свирский и других. В отличие от этого, тело вождя ради поклонения ему, как кумиру, ежегодно подвергают процедуре «ребальзамирования», переодевания и так далее, на это кощунство тратятся миллионы бюджетных средств. Главное – Ленин не захоронен, а выставлен в виде экспоната, как в кунсткамере, что само по себе безнравственно. Настоящее «труположество», как сказал бы Ильич.

Общественная дискуссия оживила также проблемы смысла русской революции 1917 г., судьбы России и условий сохранения русской цивилизации (Русского мира). Лидеры КПРФ объявили фильм исторической фикцией, потребовали репрессий по отношению к телеканалу, и это несмотря на то, что нынешние коммунисты имеют мало общего с большевиками. «Отцы-основатели» СССР были нетерпимы к религии, уничтожали целые сословия, заменили патриотизм интернационализмом, провели тотальную национализацию, а также героизировали террористов, были крайне либеральны по отношению к гомосексуализму, беспорядочным сексуальным связям и абортам, объявив официальный брак буржуазным пережитком. Несмотря на это, как оказалось, у старых и новых коммунистов сохранилась единая религиозная основа – неоязычество, что и проявилось в отношении к мавзолею. Тем самым наглядным образом обнажились религиозные корни коммунизма, несмотря на заявленную им научно-атеистическую позицию.

Важно отметить, что о темном мистицизме и сектантстве революционеров-большевиков много писали русские религиозные философы, объявляя социально-политические цели коммунизма утопией по причине культурно-исторической и антропологической необоснованности, игнорировавшей реальную Россию и личность человека. Они выявили религиозную основу революции – богоборчество: борясь с Церковью, большевики сознательно создавали новую религию, новый культ, и, как цель – нового человека. Как оказалось, практика построения коммунизма не ограничивалась политэкономической сферой, она переворачивала традиционную нравственность, семейные отношения, провозглашая «перековку» природы человека. Создавая новую религию, большевики не только уничтожали

христианство, но и заменяли христианские символы, праздники, культ, авторитеты своими. В этом контексте становится совершенно понятным коммунистический проект достижения бессмертия: сохранение мумии Ленина в этом смысле – начало победы над смертью, торжество научного разума, который сначала сохранит, а в дальнейшем обязательно воскресит его. А вслед за ним – всех людей, ибо коммунизм вне бессмертия не имеет смысла. Организовав кампанию по вскрытию и осквернению мощей святых угодников Божиих, соратники поместили в мавзолею тело основоположника первого в мире социалистического государства как символ духовной надежды и мечты о совершенной жизни, в которой не будет зла, смерти, неправды, отчуждения, а будет достигнуто истинное братство и единение. Коммунизм – это «новое небо и новая земля», где коллективным человеческим разумом уже в этом мире будет побеждена смерть, поскольку христианство с этой задачей не справилось, слишком надеясь на Христа и недооценивая научный разум. (Интересно, что такие идеи разделял православный апологет науки Николай Федоров). В псевдорелигиозной логике коммунистов «вечно живой» Ленин не может быть похоронен в традиционной форме.

С полным основанием можно утверждать, что большевики совершали не только социально-политическую революцию, но и антропологическую (хотя этот аспект менее изучен). В русле популярных в 1920-х гг. евгенических идей Л. Троцкий представлял нового советского человека как существо более высокой социально-биологической организации, как сверхчеловека, провозгласив, что освобождённый человек не захочет «покорно склониться перед тёмными законами наследственности и слепого полового отбора... Выпустить новое улучшенное издание человека – это и есть новая задача коммунизма» [13]. В 1920-х гг. религиозное сознание большевиков замахнулось на само бессмертие: массово открывались кабинеты по омоложению, врачи резали животных, искали ген вечной молодости, биологи пытались скрестить шимпанзе с человеком. Переделка человека требовала веры в науку как решающую силу по преобразованию природы: «Наряду с растениеводством и животноводством должна существовать однородная с ними наука – человеководство... заимствуя от последних, как более разработанных родственных наук, свои методы и принципы» [13]. Под влиянием этих идей Н. Бухарин провозгласил на I Педологическом съезде в 1928 г.: «Нам сейчас свои силы нужно устремлять... на то, чтобы в кратчайший срок произвести определенное количество живых рабочих, квалифицированных, специально вышколенных машин, которые можно было бы сейчас завести и пустить в общий оборот» [13]. Тем самым была сформулирована антропотехническая установка на фабрикацию человека под заданный стандарт.

Были и противоположные оценки социально-антропологического проекта коммунистов. А.М. Горький: «Большевики во главе с Лениным производят жесточайший научный опыт над живым телом России, русского народа, русского пролетариата. Цель опыта – переделка живой человеческой материи... Народные комиссары относятся к России как к материалу для опыта, русский народ для них – та лошадь, которой ученые-бактериологи прививают тиф для того, чтоб лошадь выработала в своей крови противотифозную сыворотку. Вот именно такой жестокий и заранее обреченный на неудачу опыт производят комиссары над русским народом, не думая о том, что измученная, полуголодная лошадка может издохнуть» [11]. С.Н. Булгаков оценивал «нового человека» так: «“Товарищи” кажутся мне иногда существами, вовсе лишенными духа и обладающими только

низшими душевными способностями, особой разновидностью дарвиновских обезьян – homo socialisticus... появление таких существ без духа, но с душой... это к подготовке царства Антихристового. Мне тоже приходило в голову это сближение с передпотопным человечеством» [1].

Трансгуманизм: улучшение природы человека или план по её уничтожению?

Идейная борьба взаимоисключающих подходов к пониманию телесности человека продолжается и в наше время с его ускоренным отходом от Традиции. Современным антихристианским ответом на стремление к коренному преобразению человека является трансгуманизм – философская концепция и международное движение, определяющее новейшие направления научно-технической деятельности, направленное на улучшение природных возможностей человека с целью устранения страданий, болезней, старения и смерти. Как видим, в этом перечне присутствуют все последствия грехопадения человека, о которых говорится в Священном Писании, кроме страстности, понимаемой как синоним несвободы, зависимости, для борьбы с которой в христианской традиции сформировалась аскетика (от греч. «упражнение») – духовный подвиг, опыт жизни по евангельским заповедям, запечатленный в творениях святых отцов. Цель христианской аскетики – борьба с гордостью и производными от неё страстями (патологиями) души. И, конечно же, в либеральном трансгуманизме отсутствует само понятие грехопадения, традиционно понимаемое как антропологическая катастрофа, настоящая трагедия человечества. Жизнь без Бога как Источника жизни стало для человека отчаянным сдерживанием пристрастий, борьбой с тлением (болезни, старость, немощи) и страхом смерти. «Поломка», «болезнь» человеческой природы (ума, воли, чувств, совести, тела) проявляется в её нравственной переориентации: грешить стало легко и просто, как бы естественно, а для совершения богоугодных поступков приходится преодолевать громадное внутренне сопротивление, требуются чрезвычайные усилия – подвиг. Искаженное состояние объясняется дьявольскими воздействиями через помыслы, люди же «думают, что это естественно и что делают сие по собственному рассуждению» [10, с. 219]. Главным мотивом поведения человека становится удовлетворение не просто естественных потребностей, но неуёмных плотских желаний, становящихся извращенными.

Обратим внимание на то, что в богословской литературе преодоление катастрофического изменения человеческой природы ставится в зависимость от устранения её главной причины – духовной основы первородного греха: отпадение от Бога и союз с дьяволом. Эта главная причина становится греховным законом, порождая следствия – разрушение человеческого естества. Страдая, борясь с этими последствиями первородного греха, люди не могут самостоятельно устранить его причину – освободиться от «человекоубийцы» дьявола и соединиться с Богом. «Все попытки древних праведников самостоятельно выбраться из тьмы греха и заблуждений к Божественному свету заканчивались крахом или созданием религиозного мифа, где желаемое выдавалось за действительное» [9, с. 292]. Спасение под силу только Богу, Искупителю грехов, возрождающего человека к новой свободной жизни в Таинстве Крещения через благодать Святого Духа. «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела дьявола» (I Ин. 3,8). С этого момента, как писал свт. Игнатий (Брянчанинов), – «искупленному человеку предоставлена свобода

повиноваться Богу или дьяволу, а чтобы свобода эта обнаружилась непринужденно, дьяволу оставлен доступ к человеку» [7, с. 232]. Этим самым для человека создается пространство для личного подвига – добродетельной жизни по Евангелию, покаяния, мужественного перенесения страданий, отказа от принципа гедонизма. Крещенный в младенчестве, человек всю свою жизнь готовится к жизни вечной: учится жить по заповедям, раскрывается как личность.

Возвращаясь к *трансгуманистическому* проекту совершенствования человека, важно отметить, что понятие «трансчеловек» было заимствовано из *ницшеанского* подхода к человеку как промежуточному звену в эволюции от обезьяны к *сверхчеловеку*. По определению Ф. Ницше, человек является не вершиной эволюции, а переходным видом: «Человек есть нечто, что должно превзойти... Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке!» [12]. Поэтому для футурологов «постчеловек» – это «потомок человека, модифицированного до такой степени, что уже не является человеком» [3, с. 66]. В качестве главных его признаков – тело, улучшенное имплантатами, а также бесполость, искусственное размножение и распределенная индивидуальность, т.е. сознание, присутствующее в теле и биологическом, и технологическом. Достигнуть это планируется с помощью использования новейших научных нано-, био-, информационных и когнитивных технологий (НБИК-технологий), которые являются основой функционирования информационного общества. Действительно, мы видим, что последние изобретения в науке и технике направлены на радикальное изменение человека, его духовного строя и телесного облика, продиктованных стремлением преодолеть человеческую природу для получения качественно нового состояния – «нового тела» и «нового интеллекта» в достижении смысла существования – максимального наслаждения земной жизнью (принцип гедонизма). О. Четверикова обращает внимание не только на использование НБИК-технологий, но на их конвергенцию, при которой человек рассматривается просто как биологический объект, над которым можно ставить любые эксперименты [14]. В планах футурологов «трансчеловеки» смогут превратить себя в «постчеловеков» – «существ беспрецедентных физических, интеллектуальных и психологических способностей, самопрограммирующихся, потенциально бессмертных, ничем не ограниченных индивидов» (цит. по: [6]). «Постчеловек» – существо, которое будет обладать сверхразумом, освободится от болезней, достигнет бессмертия, неограниченной молодости и энергии и даже сможет оказаться полностью искусственным созданием.

Для этого разрабатываются различные методы «эволюции» человека. 1) Изменение (редактирование) генома путём введения чужеродных генов. Особенно большие возможности предоставляют в этом плане криоконсервация, регенеративная медицина, генные вакцины и ЭКО, практикующееся в животноводстве и использующее методы искусственного отбора лучшего генетического материала уже на стадии половых клеток или размороженных эмбрионов. Сортируя будущих представителей человеческой популяции, внедряются идеи превосходства здорового над больным, сильного над слабым. Наиболее активные представители постгендеризма выступают за снятие всех запретов искусственного оплодотворения, суррогатного материнства и рождению из искусственной матки. 2) Роботизация – это, с одной стороны, внедрение в тело и в мозг искусственных имплантатов, органов и чипов, перенос сознания человека на другие носители, создание компьютерного интерфейсов, в результате чего получают люди-киборги, а с другой стороны – создание человекоподобных роботов-андроидов. 3) Использование

фармацевтических препаратов для управления чувствами человека, ускорения и увеличения умственных способностей. 4) Гендерология – пересмотр онтологизма половой принадлежности с целью отказа от моральных норм и запретов, поскольку (транс)гендерное мировоззрение логически неизбежно становится гомосексуальным, что, в свою очередь приводит к медицинским операциям по смене пола, закрепляющих это смешение полов. В ряде стран Запада уже узаконена зоофилия и педофилия.

Важная составляющая концепции трансгуманизма – «научный иммортализм», в котором ставится цель достижения бессмертия с помощью био-, инфо- и нанотехнологий. Поскольку человеческая личность рассматривается исключительно как носитель генной информации, закодированной в ДНК, а мозг – как нейрокомпьютер, то бессмертие собираются достичь путем «динамического переноса» сознания с одного медиа-носителя на другой. Как откровенничает видный трансгуманист Н. Бостром, «Трансгуманизм – это нечто большее, чем простая абстрактная вера в то, что мы находимся в процессе перехода наших биологических границ с помощью технологий. Это также попытка переоценить полностью определение человеческого существа так, как его обычно представляют... Технологии помогут нам выйти за пределы того, что большинство считает человеческим» [16]. Таким образом, в стремлении создать *сверхчеловека*, который будет обладать *сверхразумом* и *новой телесностью*, трансгуманисты возлагают главные надежды не на духовно-нравственное совершенствование, а на «цифровое бессмертие». В техническом варианте борьбы с биологической смертью сознание, разум, душа рассматриваются только как информация, которая может дополняться, стираться в бесконечных «аватарах». Планы трансгуманизма сводятся к отрицанию реальных свойств человека как личности и замене их биотехническими характеристиками. Следовательно, эти проекты утопичны (или антиутопичны), а попытки их реализации разрушительны.

Вывод

Как свидетельство опасной тенденции дегуманизации западные философы в конце XX в. предложили для современного человека понятие «психопатическое тело», подчиненное инстинктам, освобожденное от авторитета традиций, контроля разума – тело алкоголика, наркомана, транссексуала, тучное или анорексичное. Сегодня мы являемся свидетелями попыток изменения сущности и природы человека в строящемся «новом мировом порядке». Однако в действительно гуманном обществе все ценности должны подчиняться целям человека как личности. Но когда мы касаемся моделей массового внедрения технологий в человеческое тело, подход меняется: они сводят человеческое существование к набору функций.

В результате человек теряется как целостность: «получив сверхчеловека – полуживого-полумертвого киборга – потеряем самого человека как личность» [4, с. 15–24]. Опасность указанных технологий – в непредсказуемом повреждении не только человеческой телесности, но и личности, что значит самой человечности. Получаем частичного человека – генномодифицированного, бионического, фармацевтического, кибернетического, с разрушенным интеллектом, бесчувственного, – «полуживого-полумертвого». Кроме технической недостижимости поставленных трансгуманистами целей в силу бесконечной сложности телесной организации человека, у него есть живая душа, он – свободная личность. Живую личность искусственно создать невозможно, но можно

существенно повредить и уничтожить, что, по-видимому, и является главной целью богоборческой идеологии трансгуманизма. Примечательно высказывание специалиста по вопросам биомедицинской инженерии С.С. Верховова: «В будущем хакеры смогут взламывать человеческую личность, переписывать память или же “зомбировать”, программируя людей на совершение определенных действий... А если вирус будет заставлять убивать? Или вирус, прицельно выжигающий память, связанную с близким человеком?» [2].

Необходимо просто признать, что образ «постчеловека» бесчеловечен, сознание и самосознание не могут быть редуцированы до «информационного поля», которое может быть «отсканировано», «сохранено» и затем «воспроизведено». Трансгуманистические идеи – не только мечты, уводящие от реальности. Как всякая утопия (антиутопия), они недостижимы, но вполне реализуемо душевное опустошение, которое производит эта человеконенавистническая богоборческая идеология, упраздняя все благородные духовно-нравственные качества личности, делающие человека человеком – любовь, милосердие, веру, благоговение, стыд, совесть и т. д. Кроме того, снимаются правовые преграды использования разрушительных технологий. Как пишет В.Н. Катасонов, «именно на этом пути возникают сегодня течения гендерных модификаций, клонирования и даже антропофагии» [9]. Можно продолжить: редактирование генома человека является не терапией, а вмешательством в природу человека; суррогатное материнство в предельной степени демонстрирует пагубность торгово-прагматической установки; легализация эвтаназии для больных и старых есть возврат к практике нацистов. Как заявляют российские трансгуманисты на своем сайте РТД, вполне допустима принудительная эвтаназия для достигших 75-летия. Таким образом, программы «улучшения» природы человека адресованы не ко всем, но к «избранным», ибо «...нет никакого смысла в том, чтобы прожить лишних десять лет в состоянии старческого слабоумия» [15].

Сравнивая христианскую «топику» с трансгуманистической утопией, укажем на противоположность органического и механистического подходов к проблеме совершенствования человека и общества, очевидность фундаментальной поврежденности человеческой природы, необходимости сверхъестественного вмешательства в ее исцеление – и упрощенный механистический метод секулярного мышления. По причине своей неорганичности, утопичности и произвольного конструктивизма «социальные инженеры» опираются исключительно на принцип насилия (лживая пропаганда и агитация, устрашение, физическое насилие). Строительство земного рая (сада), который превозносил председатель Европарламента Ж. Боррель, неизбежно превращается в тоталитарный концлагерь. Очевидно, что в «постхристианском» обществе человек, утратив подлинную свободу, становится полностью управляемым, что равнозначно уничтожению личности. Экстраполируя высказывание П.А. Флоренского на попытки механистически решить проблему совершенствования и бессмертия человека, можно увидеть в этом «страшную грандиозность» и онтологическое воровство дара творчества. Следовательно, как секулярная идеология, допускающая манипуляции с телом Ленина, так и использование новейших технологий в планах «иммортистов» являются вариантами атеистического мировоззрения и антихристианской идеологии, а по сути – «фактического богоборчества и сатанизма» [4, с. 15–24]. Согласимся с авторитетным мнением В.Н. Катасонова: «только если наша наука будет соотноситься со знанием, данным

нам в откровении самим Богом, с тем пониманием человека, которое человечество веками сохраняло в библейской традиции, только тогда мы сможем справиться с “джиннами”, выпускаемыми современной наукой» [8].

Список литературы

1. Булгаков С.Н. На пиру богов. Диалог первый. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.livelib.ru/book/416587/readpart-na-piru-bogov-sergej-bulgakov/~3?ysclid=md5tmhl12z453260333> (дата обращения – 20.03.2025).
2. Верхов С.С. Нейроинтерфейсы: история, технологии, опасности [Электронный ресурс]. URL: <http://ilab.xmedtest.net/?q=node/6315> (дата обращения – 20.04.2025).
3. Делягин М.Г. Конец эпохи: осторожно, двери открываются! Том 1. Общая теория глобализации. М.: Наше Завтра, 2022. 672 с.
4. Дергалев С.М. Что такое трансгуманизм и в чем его опасность? // Труды Белгородской духовной семинарии. 2018. № 8. С. 15–24.
5. Думинская М.В., Миллер В.И. Секулярный гуманизм и трансгуманизм есть утопии современного общества? // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 30–35.
6. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург: Ультра.Культура, 2007. 478 с.
7. Игнатий (Брянчанинов, Д.А., епископ) Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова. СПб.: Тузов, 1905. Т. 1: Аскетические опыты. 570 с.
8. Катасонов В.Н. Трансгуманизм как новая цивилизационная угроза человечеству [Электронный ресурс]. URL: <http://orthoview.ru/professor-vladimir-katasonov-transgumanizm-kak-novaya-civilizacionnaya-ugroza-chelovechestvu> (дата обращения – 10.03.2024).
9. Леонов В.А., протоиерей. Основы православной антропологии: учебник / 3-е изд., испр. и доп. М.: Сретенский монастырь, 2023. 544 с.
10. Макарий Египетский, прп. Духовные беседы. М.: Правило веры, 2013. 679 с.
11. Максим Горький о России и русских. [Электронный ресурс]. URL: <https://proza.ru/diary/garin1/2021-11-13?ysclid=md5ues64hl859961860> (дата обращения – 15.07.2025).
12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра [Электронный ресурс]. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=556845&p=1> (дата обращения – 15.07.2025).
13. Утопия советской евгеники. [Электронный ресурс]. <https://ltraditionalist.livejournal.com/> (дата обращения – 15.07.2025).
14. Четверикова О.Н. Диктатура просвещённых. Дух и цели трансгуманизма. М.: Благословение, Техинвест-3, 2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://libcat.ru/> (дата обращения – 20.03.2024).
15. Что такое трансгуманизм? [Электронный ресурс]. URL: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/600/116/> (дата обращения – 20.03.2024).
16. Transhumanisme / [Электронный ресурс]. URL: <http://www.histophil.com/transhumanisme.php> (дата обращения – 27.09.2023).

Human body: the problem of its preservation and «improvement»

E.V. Alekhina, S.V. Burenkov, N.N. Kargin

Federal State Autonomous Educational Institution of Higher Education, Moscow

The article examines cultural and historical examples of mummification of outstanding personalities, confirming the religious basis of the attitude to the human body, embodying the hope for immortality. The socio-anthropological project of communists, the modern ideological struggle of mutually exclusive approaches to improving human body – Christian organic and transhumanistic, occult-mechanistic – are analyzed. The thesis is substantiated that the answers to the eternal philosophical questions of what underlies human body and distinguishes it from the man-machine systems of secular thinking are in the field of religious and philosophical anthropology, which asserts the ontologism of human nature, its fundamental damage and the need for supernatural intervention in its healing. The unity of pseudo-religious roots of the ideology of communism and transhumanism, their anthropotechnical installation and main goal – «reforging» human nature to a given standard for maximum enjoyment of earthly life, the utopian and anti-human ideal of the «superman» is revealed. In the technical version of the fight against biological death, the real properties of a person as an individual are replaced by biotechnical characteristics and a set of functions. It is concluded that utopian anthropological projects can significantly damage human nature and destroy him as an individual, which, apparently, is the main goal of godless ideologies.

Keywords: *human nature, improvement, superman, transhumanism, gnosticism, immortality.*

Об авторах:

АЛЁХИНА Евгения Викторовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: alekhinaevgenia@yandex.ru.

БУРЕНКОВ Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва, ул. Радио, дом 10А. E-mail: sergeivburenkov@gmail.com.

КАРГИН Николай Николаевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры теории и методики физического воспитания и спорта ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: nikolay.kargin@gmail.com.

Authors information:

ALEKHINA Evgenia Viktorovna – PhD (Philosophy), associate Professor, Professor at the Departments of Philosophy, Moscow State University of Education, Moscow. E-mail: alekhinaevgenia@yandex.ru.

BURENKOV Sergey Vladimirovich – PhD (Philosophy), Associate Professor at the Departments of Philosophy, Moscow State University of Education, Moscow. E-mail: sergeivburenkov@gmail.com.

KARGIN Nikolay Nikolaevich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Theory and Methodology of Physical Education and Sports of the State University of Education; Moscow. E-mail: nikolay.kargin@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 05.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.09.2025.

УДК 123.1:179.7

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.067

Диалектика факторов, обуславливающих психологическую безопасность личности в современном российском обществе

Н.В. Михалкин¹, В.П. Майкова²

¹ ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва

² ФГБОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва

Обоснована и сформулирована авторская концепция природы и сущности психологической безопасности человека как субъекта российского общества. Показаны особенности психологической безопасности личности, её природа и сущность, проявление её в разных видах деятельности личности. Исследованы виды и типы внутренних, характерных для нашей страны, противоречий, а также внешней экспансии, как факторов, обусловивших формирования психологической безопасности граждан страны, рассмотрена их диалектическая взаимообусловленность. Раскрыто и обосновано положение, что психологическая безопасность наших граждан заключается не только в защищённости их от различных видов экспансии, что объективно осуществить невозможно, а в создании условий, использовании средств и способов, позволяющих им исполнять психологические и духовно-социальные функции, соответствующие требованиям объективных законов функционирования и развития человека.

Ключевые слова: *безопасность, диалектика, личность, общество, государство, экспансия, угроза, агрессия, психологическая безопасность.*

События, которые происходят в мире, в нашей стране не оставляют сомнений в необходимости всестороннего исследования проблематики психологической безопасности личности, в том числе и с позиций философского подхода.

Реально, среда, в которой мы живем, «пронизана» различными видами и типами экспансий, поэтому она становится все более «рискогенной», приносящей многим людям деструктивные психологические воздействия.

На рубеже третьего тысячелетия, заслуженный юрист РФ, доктор юридических наук, профессор В.И. Илюхин предпринимал попытку законодательно определить безопасность психосферы человека и вносил на обсуждение Государственной думы ФС РФ проект Федерального закона «Об обеспечении безопасности психосферы человека». В нём он давал следующее её определение: «Безопасность психосферы человека – состояние защищенности психики человека и информационных потоков, обеспечивающих функционирование психики человека, от воздействий, приводящих к ущемлению прав и жизненно важных интересов личности»¹.

¹ См.: Проект Федерального закона «Об обеспечении безопасности психосферы человека» № 98003224-2; снят с рассмотрения Советом ГД ФС РФ 05.06.2001. URL: <http://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=d>).

По мнению авторов статьи, проявляющиеся в жизни людей, в самом человеке противоречия природного и социального характера порождают различного вида экспансии, направленные на людей, на исполнение ими социальных ролей, на их бытие, на протекание психических процессов и обуславливают возникновение и становление такого феномена в жизни людей как их *безопасность*.

По своему содержанию, по своей природе такой феномен как *безопасность* любого субъекта связана с его функционированием, с исполнением им своих социальных ролей, обусловленных его же статусом. В контексте данной связи, функционирование то ли отдельного человека, то ли социальных общностей и общества в целом, сущность их безопасности заключена в исполнении ими своих статусных функций.

Другими словами, безопасность любого субъекта наличествует тогда, когда он может исполнять свои *функции*, соответствующие тем *ролям*, которые обусловлены его статусом, возникающим и проявляемым в его отношениях с неживой и живой природой, а также в связях и взаимодействиях с другими людьми, с искусственной средой своего бытия. Если анализировать человека как сложное социально-биологическое существо, то рассматривая его функционирование, можно выделить и такие типы его безопасности, которые связаны с его биологией, физиологией, психикой и так далее.

При этом обеспечение безопасности человека, других социальных субъектов состоит не в том, чтобы «закрыться», защититься от различных видов и уровней экспансии, что по факту бытия людей невозможно. Обеспечение безопасности социальных субъектов общества состоит в создании такого вида и типа отношений, в использовании таких средств и способов, «регулирующих» эти отношения, чтобы отдельная личность, социальная общность и другие субъекты общества, в том числе и само общество, оптимально и эффективно исполняли свои статусные роли, «функционировали» в соответствии с объективными законами их жизни.

В контексте диалектики общего и особенного, применимо к безопасности разного вида субъектов, общим будет безопасность общества, а безопасность общностей, отдельных личностей будут выступать в качестве феноменов особенного и единичного.

Авторы данной статьи в своих работах обосновывают мысль, что безопасность общества – это система сложившихся в нём отношений, совокупность условий и факторов, *обеспечивающих* достижение и реализацию целей, ценностей, интересов людей на каждом этапе их развития как личностей и специалистов, но в рамках объективных закономерностей прогрессивного развития социума, *гарантирующих* предотвращение и исключение всех видов экспансии, на уровне агрессии, для всех его субъектов [9, с. 74].

То есть безопасность общества представляет собой сложное духовное, социальное, организационное, функциональное, структурно-содержательное образование. Системообразующим фактором, обуславливающим целостность безопасности общества, придающим ей системность выступают: «идеология развития общества, ценности граждан, живущих в нём, социальных институтов, организаций, учреждений и так далее» [9, с. 74].

С позиций «функционально-деятельностного подхода», безопасность субъектов общества и самого общества как субъекта, по своей развитости, может иметь *три* уровня: безопасность как *возможность*; *реальная безопасность*; *полная* или абсолютная *безопасность*. Конечно, о третьем уровне безопасности

речь может идти только в теоретическом аспекте, ибо исключить проявление видов экспансии по отношению к любым субъектам, в том числе и по отношению к обществу, стране практически невозможно.

Обращая свой взор к «реальной безопасности» общества и его субъектов, мы имеем основания утверждать, и это отмечают многие исследователи, что она включает:

- *сформированную и рационально* управляемую систему общественных отношений, основанную на чётко сформулированных государственных и общественных интересах;

- *структуру* сил и средств, способных минимизировать источники экспансии в страну, обусловленную деятельностью мировых финансовых центров;

- *нормативные гарантии* правомерности действий этих сил и средств, закреплённые в конституции страны и международных актах;

- *реальную политическую волю*, выражаемую руководством страны и поддержанную гражданами страны [7, с. 18].

В социально-психологическом контексте система «реальной безопасности» социальных субъектов *не может* быть выше уровня безопасной культуры граждан страны, её организаций и учреждений, в том числе и власти, которые выступают в качестве субъектов этой системы.

Ведь для того, чтобы создавать реальную безопасность для того, чтобы к ней приступить, нужны не только силы и средства, нужна политическая воля и грамотное, творческое руководство этой деятельностью, которое невозможно без всесторонней поддержки всего этого гражданами страны. И это всё включает в себя феномен культуры.

После трагедии в Казани, когда пострадали обучающиеся, значимое заявление сделала уполномоченный по правам ребенка в Татарстане Ирина Волынец. Она сказала, что «...пока не будет государственной идеологии, пока дети не будут заняты внеурочно так, как это было в СССР, причем эта занятость должна обеспечиваться государством, (...) если мы сейчас кардинально не изменим нашу систему, то, к сожалению, ситуация будет повторяться. Далеко не каждая семья, особенно многодетная, потянет кружки, особенно если ребенок хочет посещать разные кружки»².

Рассматривая феномен безопасность через «призму» общего и особенного мы имеем возможность сформулировать содержание и таких понятий, как «безопасность личности» и «психологическая безопасность личности».

По мнению авторов статьи, *безопасность личности* – это такая система отношений, связей и взаимодействий её с себе подобными, а также с социальным сообществом, средства и способы проявления её активности и видов деятельности, исполнения ею социальных ролей, которые соответствуют требованиям её социального статуса [12, с. 57]. Безопасность личности базируется не на универсальных показателях, а на социально-личностных функциональных характеристиках. Вследствие этого, безопасность конкретной личности может отличаться от безопасности другой личности. То есть безопасность личности в определенной степени «индивидуальна».

² Омбудсмен рассказала об отношениях казанского стрелка с родителями // РБК. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rbc.ru/rbcfreenews/609b074f9a79475e7a15e176> (дата обращения – 10.4.2025).

Что касается «психологической безопасности» личности, то её, по мнению авторов, необходимо связывать с исполнением ею психических процессов, которые соответствуют объективным законам её развития и функционирования, формированием личностью рациональных, позитивных психических состояний и образований, проявлением воли, позитивных форм и видов социально-психологической активности до уровня героизма.

То есть «психологическая безопасность» личности, социальных общностей – это такой уровень их связей, взаимодействий со средой их жизнедеятельности, а также наличествующих у них средств и способов противодействия различным факторам экспансии, которые позволяют им эффективно исполнять, в рамках исполнения социальных ролей, психические процессы, формировать рациональные психические состояния, образования, проявлять волю вплоть до совершения героических поступков.

Следует признать, что в научной литературе имеются и иные трактовки содержания «психологической безопасности». Например, И.А. Баева акцентирует внимание на такой составляющей психологической безопасности, как *устойчивость* личности. По её мнению, психологическая безопасность личности проявляется в её способности сохранять устойчивость в среде с определенными параметрами, в том числе и с психотравмирующими воздействиями, в *сопротивляемости* деструктивным внутренним и внешним воздействиям [3, с. 68].

Н.С. Ефимова отмечает, что «психологическая безопасность личности» характеризуется совокупностью таких черт и свойств, которые облегчают выполнение профессиональной деятельности и приводят к выработке оптимальных способов и приемов ее осуществления. Психологическая безопасность личности определена особенностями индивидуального осмысления действительности во всей совокупности её социальных процессов, событий, отношений [5, с. 45–46].

Ряд авторов связывают «психологическую безопасность» с состоянием индивидуальной, групповой и общественной защищенности социальных субъектов от последствий воздействия факторов, ведущих к дисфункциональным социальным процессам [4, с. 14–15]. Понимается, что психологическая безопасность – это характеристика психологии человека, уверенного в своих возможностях, которые проявляются им в действиях, поступках, поведении.

При любых подходах к трактовке феномена «психологическая безопасность личности» она обуславливается противоречиями-факторами, которые оказывают воздействие на умственные, психические, физические акты активности. Какие же факторы, реально противоречия, в той или иной мере обуславливают формирование «психологической безопасности личности» и в какой диалектической взаимосвязи они находятся?

Авторы статьи считают, что рассмотрение психологической безопасности граждан страны как личностей через призму сформировавшихся и функционирующих в нём социальных институтов, которые воспроизводят основные сферы жизнедеятельности людей и порождают в обществе различные противоречия, позволит вычленивать их влияние, как факторов, на психологическую безопасность, раскрыть их диалектическую взаимосвязь. Ведь человек, включённый в функционирование основных социальных институтов общества, испытывает на себе эти факторы *извне, изнутри*, а также посредством процессов мышления, сформированной *памяти*.

Если обратить свой взор на экономический институт, то здесь, как отмечает С.Г. Кара-Мурза, можно выделить следующие противоречия-факторы, влияющие на психологическую безопасность личности:

- противоречие между европейским, американским экзистенциальным индивидуализмом, внедряемым в современную экономику России, и российской общинной ориентацией на труд и распределение полученного блага, между ответственностью работников и социальными обязанностями государства перед трудящимися;

- безмерное богатство малочисленных социальных слоёв в стране и бедность, нужда значительной части граждан;

- санкции, направленные на исключения интеграции высоких мировых достижений в технологиях с российскими технологиями, ограничение и не допуск российских компаний и организаций в мировую конкурентную экономическую деятельность;

- беспощадная эксплуатация природных ресурсов;

- противоречия между «трудонизбыточностью», в некоторых сферах экономики страны, и «трудонедостаточностью» в высокотехнологических отраслях производства;

- противоречие между возрождением планового начала, в ряде государственно-значимых отраслях производства, и наличествующим, в ряде сфер и областей экономики, «свободным» развитием компаний по производству товаров и услуг [6, с. 178–179].

Что касается политического института, то, как отмечает В.И. Уваров, в нём проявляют себя следующие противоречия-факторы, которые, обуславливают психологическую безопасность личности:

- рост бюрократизма, порождающее у граждан чувства неуверенности в законности и правопорядке в стране;

- беззаконие, произвол коррумпированных чиновников и страдание практически значительной части населения страны;

- противоречия классового типа стали сливаться с межнациональными противоречиями, способными, как известно, давать мощнейшие выбросы социальной энергии, в том числе и самой разрушительной [13, с. 19–25].

В духовном социальном институте, как считает В.Э. Багдасарян, проявляют себя такие противоречия-факторы, как:

- блокирование определённого уровня свободы волеизъявления человека, искусственное привитие ему синдрома зависимости;

- манипуляция общественным сознанием с использованием средств массовой информации, телекоммуникационных и специальных средств воздействия;

- деструктивное воздействие на психику человека природных комплексов, антропогенных зон, генераторов физических полей и излучений»;

- проявление межнациональных и межэтнических конфликтов;

- индивидуализм – социальность;

- выгода – нестяжательство;

- разумный эгоизм – соборная нравственность;

- экспансия – мессианство;

- «плавильный котел» – «симфония народов»;

- массовая культура потребления – духовный стержень национальной культуры;

- открытое общество – автаркийность;

- конкуренция – солидаризация;

- либеральная демократия – политическая автосубъектность;
- свобода – воля;
- инновация – традиция и др. [2, с. 78–79].

Социальный институт семьи и брака содержит очень значимые для любого гражданина страны противоречия, которые обуславливают психологическую безопасность. К ним, по утверждениям И.С. Мясниковой и Е.Д. Шатохина, можно отнести:

- противоречие между сохраняющейся зависимостью экономического положения семьи от государства и потребностью в самостоятельном достижении нужного уровня материальной жизни;
- противоречие между постоянно изменяющейся жизнью, которая определяет деятельность человека вне семьи, и тем постоянством, который традиционно был свойствен малой группе;
- противоправное поведение одного или обоих супругов, алкоголизм, тунеядство, бездуховность, безответственность перед детьми;
- свободная брачность – трехпоколенная семья [10].

В образовании, важнейшем социальном институте, также проявляются противоречия-факторы, которые обуславливают «психологическую безопасность личности».

Например, А.Ю. Арапов и А.Г. Ли отмечают, что в образовании имеют место следующие факторы:

- сведение к минимуму такой составляющей образования, как научение школьников думать, сомневаться, спорить и предлагать свои выводы, обобщения;
- противопоставление учителя и ученика, сопровождаемое тем фактом, что уважение к уму, статусу девальвируется;
- тенденция потери интереса к настоящему знанию и, одновременно, уход к «саморазвитию», «психологическому поглаживанию», т. к. саморазвитие, лишённое критического мышления, это «бег по кругу»;
- практическое разрушение единого информационного и духовного пространства России, её культуры и традиционных устоев общества [1, с. 160–161].

Реально в российских социальных институтах наличествует значимое число видов и типов противоречий – факторов, «включённых» в общество, которое предопределяет их взаимосвязь и взаимозависимость, которые и составляют их единство и в целом – несовпадение, что и являет их диалектику.

Каков же путь формирования необходимой, для позитивного развития личности и общества, психологической безопасности личности?

Авторы статьи считают, что «психологическая безопасность личности» может основываться на непротиворечивой совокупности идей, взглядов, моделей, образцов, стандартов поведения и деятельности людей, организаций и учреждений, которая предполагает использование средств и способов, созданных человечеством, которые исключали бы экспансию, направленную на личность на уровне агрессии, минимизировали бы неисправимые изменения в протекании в личности незакономерных психических процессов, формированию в ней девальвированных психических состояний и образований.

Всё дело в том, что в реальных социальных ситуациях людям приходится и придётся в дальнейшем выбирать между действиями или бездействиями, в которых утверждаются различные позитивные ценности человека, сообществ. При этом они часто могут оказываться в ситуациях, когда придётся принимать решения, не

лежащие в рамках однозначного противостояния добра и зла. Не то, чтобы эти решения лежали по одну сторону добра или другую – зла. Это решения в условиях выбора между большим и меньшим добром или большим и меньшим злом. На этом уровне отношений и действий выбор особенно труден. Тем более в ситуациях, когда приходится выбирать по принципу «наименьшего зла». Подобного рода ситуации всегда воспринимаются сознанием как трагичные. В случае с разными положительными ценностями из большего и меньшего добра выбирается, в любом случае, добро. При выборе даже меньшего зла, выбранным оказывается зло. Последствия такого выбора – не как меньшего зла, а как зла, непредсказуемы как для окружения, так и для самого выбирающего. Такой выбор при отсутствии идеологической установки, обоснованной высшими ценностями личности, общества и государства всегда полностью неразрешим. В этом и состоит социально-психологический аспект применения или использования культуры безопасности в деятельности личности, в формировании отношений в обществе и государстве.

Эта диалектика добра и зла, насилия и ненасилия проявляются в *культуре безопасности личности*, к какому бы этносу, нации или классу она не принадлежала.

Учитывая выделенные нами противоречия-факторы, которые проявляются в функционировании социальных институтов общества, необходимо формировать и совершенно новое содержание культуры безопасности или безопасную культуру. Для этого требуется пересмотреть и переоценить большинство современных культурных ценностей, распространить и внедрить во все слои общества, этносы и нации, нормы и ценности, связывающие всех в единое целое без различия в их социальном и этническом несовпадении.

Для этого необходимо определить способы и средства утверждения в сознании и поведении граждан страны, конкретных личностей, в обществе в целом, соответствующих ценностей. Обратим внимание на тот факт, что значимой в этом процессе будет и способность, готовность самих личностей, а также всех социальных субъектов, включённых в этот процесс, владеть данными средствами, способами, эффективно их применять в жизни общества в целом.

Вспомним, что в контексте методологического знания под *способом* понимают методологический и методический регулятив, представляющий собой вариант познавательно-преобразовательных действий субъекта, на основе его умений, навыков, компетенций, по достижению им заявленной цели [9, с. 284].

Что же касается способа воздействия культуры личностей на формирование психологической безопасности личности, то его можно сформулировать следующим образом.

Способ воздействия культуры личностей на формирование психологической безопасности личности – это вариант сочетания приёмов, правил, форм познавательно-преобразовательной деятельности социальных субъектов, обусловленный уровнем их культуры, временными параметрами, социально-политическими установками на достижение необходимого уровня безопасности личности, отражающий содержание знаний, умений и компетенций самих социальных субъектов.

Содержательно способ воздействия культуры на психологическую безопасность личности может рассматриваться, оцениваться и формулироваться, по мнению авторов, с позиций *трех* взаимосвязанных компонентов: предметного; функционального; институционального.

Предметный компонент способа воздействия культуры социальных общностей, культуры личностей на формирование психологической безопасности

личности включает в себя всю палитру, всё богатство общественных отношений, связей, весь наличествующий в обществе уровень культуры. При этом конкретная личность, как субъект проявления экспансии и объект её «принятия» на себя, строго неповторим. Вступая в процесс взаимодействия, он не оставляет за порогом своей активности всё богатство своих общественных связей и отношений. Он остаётся личностью с определённым уровнем и типом социальной зрелости. Всё общественное богатство этого субъекта остаётся с ним, оно продолжает жить и функционировать в его специфической активности. А это значит, что в данной специфической активности возникает взаимно проявляющаяся экспансия и механизм культурно противодействия ей.

И воздействие личности и социальных общностей на формирование психологической безопасности личности – это не просто проявление их культуры. Фактически, это выражение его «общественной природы», это, по большому счёту, характеристика культуры общностей и общества в целом. Она заключается в идеологии безопасности социальных общностей, личности и общества в целом.

По своему содержанию – это непротиворечивая совокупность этических, правовых идей, взглядов, моделей, образцов, стандартов поведения и деятельности социальных общностей, личностей, предполагающая использование ненасильственных и насильственных средств и методов, созданных человечеством, для максимальной минимизации экспансии, направленной на человека, а также исключения социальных конфликтов между его участниками.

В контексте функционального компонента, представляющего собой выявление тех ролей, посредством которых осуществляется включение культуры социума в формирование безопасности личности, в том числе и психологической безопасности личности, есть основание полагать, что здесь проявляют *два* основных способа осуществления коммуникативного влияния: *убеждение* и *внушение*.

Эти процессы начинались в древние времена. Первые учителя риторики уже тогда многое сделали для распространения и развития знания о мастерстве убеждения, приёмах спора и построения публичной речи, обращая особое внимание на её эмоционально-психологические стороны и особенности.

Убеждение есть социально-психологический и логический процесс обоснования личностью, сообщением или несколькими сообщениями, какой-либо мысли другой личности или группе людей с целью добиться от них согласия с этой мыслью. Убеждение предполагает такое изменение в позиции собеседника или собеседников, которое делает их готовыми отстаивать предлагаемую им мысль как свою.

Что касается *внушения*, то это способ коммуникативного воздействия одной личности на другую в процессе общения, который рассчитан на некритическое восприятие сообщений, в которых что-то утверждается или отрицается без должной обоснованности этой мысли.

Особую важность в ходе внушения имеет группа факторов, связанных с ориентацией собеседников на личность того, кто внушает. Ведь известно, что степень восприятия людьми сведений о чём-то зависит от сложившихся у них представлений о личности, которая эти сведения до них доносит. Т.е., статус воздействующей личности, её облик – являются важнейшим фактором, обуславливающим восприятие этой информации.

Институциональный компонент, представляющий собой взаимосвязь и взаимозависимость культуры социальных общностей, личностей с

психологической безопасностью личности, ориентирован на использование коммуникативного способа воздействия.

Как известно, коммуникация предполагает разнообразный по содержанию, направленности, средствам и формам процесс обмена между людьми значимыми для них сообщениями и информацией, содержанием культуры всех социальных субъектов. Она, как способ взаимосвязи и взаимообусловленности культуры субъектов, включённых в жизнь общества, «выполняет» ещё интегративную, регулятивную, ценностную, кумулятивную функции. Коммуникация также, в определённой степени, обеспечивает оптимальное соотношение зависимости и независимости между культурой личностей и социальных общностей, формирует управляемость взаимосвязи этих феноменов в стандартных ситуациях.

Что же касается такого феномена как «средство», то в психологической и философской литературе как нет единого подхода по его определению, так и нет общепризнанного определения этого понятия. Часто им обозначается все то, что стоит между субъектом и конкретным желаемым его предметом деятельности. В таком понимании понятия «средство» оно может отражать: материальные объекты, язык общения между субъектами, методы познавательно-преобразовательной деятельности субъектов, другие компоненты бытия людей.

Примерно в таком ключе рассматривал феномен средство в своих работах С.Л. Рубинштейн. Он считал, что «поскольку конечная цель деятельности достигается в целом ряде действий, результат каждого из этих действий, будучи по отношению к конечной цели средством, является вместе с тем для данного частного действия целью» [11, с. 190].

В более узком значении понятие «средство» созвучно понятию «орудие деятельности». С таким подходом мы сталкиваемся в работах К. Маркса, посвященных анализу трудовой деятельности. Он считал, что «средство труда есть вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействий на этот предмет» [8, с. 563].

Относительно содержания понятия «средство» можно сказать следующее: оно включает в себя всё то, что используется субъектами для познания и преобразования предметов их деятельности, всё то, что используется ими для достижения какой-либо цели или для выполнения какого-либо задания. Количественно-качественно это может быть любой объект, который позволяет человеку более оптимально и эффективно достичь поставленной цели: инструмент, механизм, программное обеспечение или любое другое материальное или духовное образование, которое усиливает возможности человека и помогает ему в достижении поставленных перед ним задач.

Рассмотренное позволяет, как считают авторы, сформулировать «рабочее» определение понятию: средство включения культуры социальных общностей образовательной среды в формирование безопасности личности и психологической безопасности личности.

Средство включения культуры в формирование безопасности личности и психологической безопасности личности – это различные «предметы», созданные человеком, которые используют социальные субъекты для того, чтобы культура общностей, а также отдельных участников эффективно, с доступными для них усилиями, обеспечивала бы создание необходимого уровня отношений-взаимодействий между ними, соответствующих требованиям их безопасности.

Как считают авторы, важнейшим из средств воздействия культуры социальных общностей на формирование психологической безопасности личности является *«социальное партнерство»*. По своему содержанию оно представляет сотрудничество всех общностей, личностей для решения задач по обеспечению психологической безопасности личности.

Очевидно, что социальное партнерство между названными субъектами безопасности возникает лишь при наличии у взаимодействующих субъектов совпадающих целей и интересов. Более того, оно может базироваться на следующих качествах участников: взаимопонимании, доверительных отношениях и согласии.

Следующее средство – это *«культурный капитал»* социальных общностей и личностей, включённых во взаимодействие. Оно базируется на уровне образования, воспитания и системы ценностей, среди которых в качестве доминирующей выступает образование, знание культурных образцов поведения, общепринятых в нашем обществе.

В качестве средства воздействия культуры социальных общностей на формирование психологической безопасности личности выступают и *«социально-культурные ресурсы»* всех членов социальных общностей и общества. Например, лучшие образцы жизнедеятельности передовых граждан страны, примеры патриотизма и героизма защитников Отечества, которые нашли своё отражение в произведениях литературы, в фильмах, постановках спектаклей в театрах, в репортажах на ТВ.

Таковы основные, по мнению авторов данной статьи, положения, раскрывающие содержание заявленной темы.

Список литературы

1. Арапов А.Ю., Ли А.Г. Концепция и общие положения по формированию международной системы психофизической безопасности и безопасности психосферы человека // Парапсихология и психофизика. 1999. № 1. С. 159–169.
2. Багдасарян В.Э. Высшие ценности Российского государства // Высшие ценности Российского государства: матер. науч. семинара. М.: Науч. эксперт, 2010. Вып. № 6. С. 5–84.
3. Баева И.А. Психологическая безопасность в образовании: Монография. СПб.: Издательство «СОЮЗ», 2002. 271 с.
4. Донцов А.И., Зинченко Ю.П., Зотова О.Ю., Перелыгина Е.Б. Психологическая безопасность личности: учебник и практикум для бакалавриата, специалитета и магистратуры. М.: Юрайт, 2019. 222 с.
5. Ефимова Н.С. Основы психологической безопасности: учеб. пособие. М.: ИД ФОРУМ: ИНФРА-М, 2010. 192 с.
6. Кара-Мурза С.Г. Кризисное обществоведение: курс лекций: в 2 ч. М.: Науч. эксперт, 2011. Ч. 1. 464 с.
7. Маньков В.Д. Безопасность общества и человека в современном мире. СПб.: Политехника, 2005. 551 с.
8. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1960. Т. 23. 908 с.
9. Михалкин Н.В. Философия образования и науки: уч. пособие-практикум для магистрантов и аспирантов гуманитарных специальностей. М.: МГППУ, 2019. 334 с.
10. Мясникова И.С., Шатохина Е.Д. Современная семья – зеркало противоречий и проблем общества // Молодой ученый. 2017. № 3 (137). С. 458–460.

11. Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М.: Учпедгиз, 1946. 704 с.
12. Смирнов А.Т. Основы безопасности жизнедеятельности. М.: Просвещение, 2013. 351 с.
13. Уваров В.И. Социально-психологическая безопасность личности: влияние внешних и внутренних факторов // Современная психология: матер. V Междунар. науч. конф. (г. Казань, октябрь 2017 г.). Казань: Бук, 2017. С. 19–25.

Dialectics of the factors determining the psychological security of the individual in modern Russian society

N.V. Mikhalkin¹, V.P. Maikova²

¹ Moscow State Psychological and Pedagogical University, Moscow

² Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education, Moscow

The author's concept of the nature and essence of human psychological security as a subject of Russian society is substantiated and formulated. The features of psychological security of a personality, its nature and essence, and its manifestation in various types of personality activities are shown. The types and types of internal contradictions characteristic of our country, as well as external expansion, as factors that led to the formation of the psychological security of the country's citizens, are investigated, and their dialectical interdependence is considered. The article reveals and substantiates the position that the psychological security of our citizens lies not only in protecting them from various types of expansion, which is objectively impossible to achieve, but in creating conditions, using means and methods that allow them to perform psychological and spiritual-social functions that meet the requirements of objective laws of human functioning and development.

Keywords: *Security, dialectic, personality, society, state, expansion, threat, aggression, psychological security.*

Об авторах:

МИХАЛКИН Николай Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва. E-mail: fafnir85@yandex.ru

МАЙКОВА Валентина Петровна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, ФГАОУ ВО «Государственный университет просвещения», г. Москва. E-mail: valmaykova@mail.ru

Authors information:

MIKHALKIN Nikolay Vasilyevich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines at the Moscow State University of Psychology and Education, Moscow. E-mail: fafnir85@yandex.ru

MAYKOVA Valentina Petrovna – PhD (Philosophy), Professor, Dept. of Philosophy, Moscow State University of Education, Moscow. E-mail: valmaykova@mail.

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.11.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 12.12.2025.

УДК 1(091)+39:316

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.078

Этническое сознание: основные линии анализа

В.А. Михайлов, С.В. Михайлов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Анализируются основные направления исследований этнического сознания. Раскрываются их возможности и междисциплинарный характер. Прослеживаются ключевые тенденции этногенеза и особенности этнического сознания на каждом из его этапов. Охарактеризованы некоторые важные особенности исторического развития русского этнического сознания.

Ключевые слова: *народность, нация, племя, род, этническая группа, этническая идентификация, этническое сознание, этногенез.*

Этническое сознание является неотъемлемым, но одновременно относительно самостоятельным элементом этноса как большой социальной группы. Так, у того или иного этноса в тот или иной исторический промежуток его существования может начисто отсутствовать тот или другой «объективный» признак (например, «своя» территория у евреев диаспоры, «свое» государство у славян Австро-Венгерской империи), однако этническая группа все равно «субъективно» осознает себя существующим и целостным организмом. Таким образом, если есть (и пока есть!) этническое сознание, – существует и сам этнос, хотя бы его при этом и лишили большинства так называемых «объективных» атрибутов.

Сущность (природа) этнического сознания. Термин «этническое сознание» состоит из двух одинаково значимых слов и его категориальное содержание предопределяется, с одной стороны, содержанием составляющих его понятий, а с другой – особенностями трактовки взаимосвязей денотатных миров данных понятий.

Так, если мы признаем, что именно субъективный фактор придает этносу объективно непреходящий характер и позволяет претендовать на статус большой социальной группы, то тогда неизбежно сознание начинает рассматриваться в качестве конструирующей детерминанты. Например, такой методологический подход, как конструктивизм, рассматривает нацию исключительно как продукт творческого воображения (в основном, со стороны писателей, политиков, некоторых ученых). Бенедикт Андерсен в своей книге с говорящим названием «Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма» вообще утверждает, что нации и есть типичные воображаемые сообщества [1].

Действительно, если мы учтем тот факт, что ни один из так называемых «объективных» признаков нации не мог и не может однозначным и надежным образом представлять эту самую нацию, то следует признать: без учета места и роли этнического сознания сквозная линия в развитии этноса вообще может и не просматриваться, а отдельные его этапы (род – племя – народность – нация) неизбежно начинают выступать как чисто «идеальные типы», придуманные

исследователями для объяснения непрерывности исторической памяти народов, или никак не связанные друг с другом социальные феномены.

В определенных границах с подобной точкой зрения можно согласиться, ибо этническое сознание – при всех его неизбежных внутренних трансформациях – это непрерывное признание этносом своей непреходящей самости, сохранение и наследование этноцентризма. Известно, что французская знать эпохи крестовых походов осознавала себя потомками франков-завоевателей (этносоциальное противопоставление завоеванным галлам), тогда как во времена Великой французской революции общественному мнению со стороны очередного субъекта этнического самосознания была предложена прямо противоположная точка зрения: галлы, а не франки становятся истинными пращурами французов (социально-политическое противопоставление духу сословности и аристократизма). В последующем данная альтернативность нивелируется, а сквозная линия исторической памяти остается.

Примордиализм – как противоположная позиция при описании природы этнического сознания – направляет исследовательские поиски в противоположном направлении (от сознания к этносу). Но при этом сам этнос начинает представляться как исконная (изначальная, примордиальная) данность. На этом пути этничность приобретает онтологическую сущность, а этническая принадлежность рассматривается как вечный «зов природы» в предельном случае получается, как у Петера ван ден Берге: этническая группа обречена на воспроизводство этнической идентичности, ибо она заложена в генотипе ее членов [7].

Сильная сторона данного подхода состоит, прежде всего, в том, что он предполагает поиски объективных детерминант в эволюции этнического сознания. Например, начало этногенеза Л.Н. Гумилев с социобиологических позиций привязывает к мутации, вследствие чего у какой-то группы людей появляется особое качество – пассионарность (тяга к действию) [3]. Эволюционно-историческое направление примордиализма переводит внимание исследователя с географических и генетических предпосылок существования этнических групп к социальным условиям и, тем самым, вносит эволюционную линию в изучении этничности. Тем не менее у всех представителей данного направления элемент онтологичности остается неизбывным, поэтому всем без исключения корифеям примордиализма трудно, например, объяснить известные факты смены индивидуальной и коллективной этнической идентичности.

Комментируя неизбежные трудности в отстаивании подобной позиции, В.А. Тишков отмечает: «Хотя Л.Н. Гумилёв отводил определенный жизненный путь для каждого из этносов и даже придумал некую внутреннюю эволюцию – от молодости до смерти/гибели, но ни одного примера такого завершённого жизненного пути им не было названо, как и не был определен “первотолчок” для рождения этноса» [6, с. 9]. И завершает свои размышления весьма характерным замечанием: «Одна из проблем нашей сегодняшней науки – это отсутствие устраивающего, работающего определения самого понятия “этничность”» [6, с. 14].

Носитель(и) этнического сознания. Вопрос о субъектной базе этнического сознания остается одним из главных и спорным в рамках разбираемой проблематики. В свое время С. Осовский попытался описать этнические процессы Нового времени с помощью понятий «большого» и «малого» кругов: «малый круг» – как ядро господствующего класса – с помощью создаваемой им идеологии консолидирует «большой круг», т. е. народ, пассивно принимающий и

разделяющий эту идеологию. Это вполне укладывается в концептуальные рамки так называемого инструментализма, согласно которому нации – не более, чем «иллюзии» и выдумаются элитами исключительно для мобилизации этнических групп на основе манипуляций этническими символами и наличных ресурсов.

В целом, субъектная база этнического сознания на всех этапах своей эволюции имеет трехчастную структуру: индивид (личностное начало) – субъект (носитель этнического самосознания) – этнос в целом (носитель этнического сознания). Как правило, «верхи» выступают в качестве организаторов этнического сознания (инициаторы обновления), а «низы» – как его хранители (охранители). При этом одной из главных тенденций развития этнического сознания является нарастание его субъектной базы, а одним из признаков его «национальной» стадии становится превращение простого народа в носителя этнического самосознания.

В родоплеменном обществе этнос представляется вечным и сакральным, поэтому этническая общность пока не требует обоснования своего существования, наоборот, именно она есть основа всей остальной жизни. Социальные связи и отношения с окружающей природой опосредованы трансцендентным субъектом (тотем, предок). Этническое сознание не структурировано, ибо половозрастной тип социальной стратификации общества является господствующим и определяющим. На уровне народности место предка занимает правитель, а в качестве субъекта национального самосознания начинают выступать вожди, князья, церковь. Причем последние вовсе не преследуют собственно национальных целей: для одних главными являются политические, для других – конфессиональные цели. Здесь можно вспомнить большинство исторических руководителей союзов племен, послуживших субстратом будущих народностей.

Итак, каждый новый этап в развитии этнического сознания требует вступления и укрепления на исторической арене нового субъекта этнического самосознания. Например, в период формирования Киевской Руси и древнерусской народности это были князья и церковь, а в эпоху складывания Московской Руси и великорусской народности – дворянство и чиновничество. Индустриализация формирует целый социальный слой (интеллигенция), специфическим предметом труда которого становятся этнонациональные компоненты общественной жизни (общенациональный язык, общенациональная культура и т. п.). Таким образом, если до «нации» различные субъекты этнического самосознания лишь эксплуатировали идею этнического единства (московское обоснование войн с Литвой и Польшей ради общерусского воссоединения), то с началом формирования наций появляется целый класс людей, готовых подчинить сами социальные идеи и институты задаче укрепления национальной идеи и становления национального государства. Этническое сознание здесь уже характеризуется четким и определенным субъектом и объектом, что свидетельствует о завершении выделения его в качестве самостоятельной формы массового сознания.

Каждый новый субъект этнического самосознания творит новый тип этнической общности на фоне и на основе экономических, политических, социальных и иных фундаментальных изменений. При этом все время приходится выстраивать новую иерархию «мы». Так, при переходе от родоплеменного строя к древнерусской государственности князьям в борьбе за укрепление и распространение нового «мы» («русская земля») пришлось преодолеть два всесильных в прошлом этнических маркера – более широкий («славяне») и более узкий («словене», «кривичи» и т. д.).

Структура этнического сознания. Это самый большой и трудный вопрос для всей разбираемой тематики, т. к. постановка и его решение зависит (меняется) от соответствующего подхода и угла зрения на состав и механизмы взаимодействия различных элементов этнического сознания. Например, при объяснении национализма некоторые исследователи делают упор на идеологическом уровне, другие – отдают предпочтение социально-психологическим факторам развертывания нац«изма», а третьи – вообще считают необходимым обратиться к индивидуальному сознанию (да еще к его подсознательной части, сводя даже психологический и социально-психологический компоненты анализа к психиатрии). Вот показательная цитата: «Я понимаю национализм более широко – как естественную эмоциональную реакцию, идущую от психологии малого ребенка» [2, с. 173]. Кстати, национализм (наиболее чистая и развернутая форма этноцентризма) как раз является и проявляется в неразрывном единстве национальной идеи, национального чувства и подсознательных индивидуальных желаний и коллективных установок. Удельный вес того или иного структурного компонента бывает разным – как в разные исторические периоды, так и в один и тот же период (в зависимости от характера межэтнических отношений и степени национальной озабоченности).

Таким образом, с точки зрения структурного анализа наиболее плодотворным является подразделение этнического сознания на три взаимосвязанных уровня – идеологический (носитель этнического самосознания), социально-психологический (носитель этнического сознания) и личностный. Если первый является выражением общезнаковых интересов в рационализированной и систематизированной форме, поданной в контексте борьбы с другими этническими интересами, то последний (личностный) уровень характеризуется наличием положительно окрашенных автостереотипов и негативно окрашенных гетеростереотипов. Конечно, место и роль индивидуального начала в этническом сознании необходимо изучать лишь с той стороны и в той мере, с(в) которой индивидуальное сознание включено в коллективное сознание. Однако это не отменяет учета личностно-индивидуального начала в исторических трансформациях этнического сознания.

Социально-психологический уровень – главное звено любого массового сознания: оно выступает в качестве необходимого посредника между личностным и идеологическим уровнями. С одной стороны, индивидуальные подсознательные желания составляют необходимую материальную основу для объединения верхов и низов этноса, субъекта и объекта национального движения. С другой, – только в рационализированной форме (идеологический уровень) удастся объединить эти самые разные индивидуальные намерения и устремления и подчинить их той же «национальной идее».

Этнос, как одна из больших социальных групп, развивается в тесной связи с другими постоянно эволюционирующими большими и малыми социальными группами. Уже в силу этого на каждом историческом этапе этническое сознание приобретает свои уникальные характеристики. Так, на уровне родового сообщества, когда род выступает как этнос, семья, социальная структура и т. д. одновременно, мы наблюдаем синкретизм всех духовных образований. Буквально обо всех общественных формах приходится говорить с прибавлением слова «квази»: здесь нет современной семьи (браки и родство противостоят друг другу), отсутствует привычная нам социальная структура (господствует половозрастное деление общества), наличествует предполитическая (потестарная) организация общества. В этих

условиях этническое сознание не способно выделиться в самостоятельную единицу, т. к. слито со всеми иными группоцентризмами. Тут и этнос существует в незнакомой нам форме. Недаром применительно к данному периоду В.А. Шнирельман и другие исследователи предпочитали говорить о «протоэтнотропе» [8], ибо в силу практической растворенности индивидуального «я» в коллективном «мы» и отсутствии серьезных конкурентов у родового «мы» (оно пока не раздроблено и не подчинено сверхродовым социальным группам и социальным институтам) этноцентризм носит абсолютный характер, хотя самого этнического сознания в чистом виде еще нет.

На народностном этапе развития этнического сознания характер его связи с индивидуальным сознанием, а также с разными иными формами общественного сознания уже существенно изменяется. Так, этнос из достаточно небольшой социальной группы (род) превращается в разновидность больших социальных групп (народ). При этом преодолевается бывшая слитность с другими «мы». Выстраивается определенная иерархия «мы», между которыми начинается политико-идеологическая борьба за доминирование в массовом сознании. В этот период индивидуальное «Я» получает известную автономию, но все еще намертво привязано к конкретному «Мы» (сельская община, сословие, вероисповедание и т. п.). Ле Гофф пишет: «Пытаясь приблизиться к людям Средневековья в их индивидуальности, мы неизменно утверждаемся, что индивид, принадлежавший, как и в любом другом обществе, сразу к нескольким общинам и группам, не столько утверждался, сколько полностью растворялся в этих общностях... Средневековый индивид был, таким образом, опутан сетью обязательств и солидарностей, вступавших в конечном счете в противоречие друг с другом, что давало человеку возможность освободиться и самоутвердиться в результате неизбежного выбора» [4, с. 261]. На уровне нации индивидуальное «Я» получает формальную свободу в отношении любых «Мы», хотя и не освобождается от реального растворения в некоторых из них.

Кардинальным представляется тот факт, что уже при переходе от рода к народу этническое «мы» структурируется и иерархизируется и поэтому оказывается способным к непрерывному развитию. Если бы оно оставалось абсолютно стабильным и непроницаемым, то рано или поздно обязательно исчезло (при смене объекта отражения, т. е. при появлении новых видов этнодетерминант).

Известно, что именно в XVII–XVIII вв., когда начинает активно формироваться национальный «изм», большое развитие получает классический либерализм с его ориентацией на приоритет индивидуальных прав и свобод личности. Оказалось, что складывающееся государство-нация прямо-таки вынуждено было пойти на культивирование индивидуализма, чтобы преодолеть вненациональный и надгосударственный корпоративизм, антигосударственный сословный дух и тем самым, постепенно освобождаясь от средневековых социальных институтов, укрепить собственные основы.

Индивидуальное «я», получив возможность идентифицировать себя с несколькими «мы», обретает относительную самостоятельность в отношении каждого из них. Именно здесь появляется субъектная база для преобразования прошлых форм массового сознания. Например, первые древнерусские князья выступили как вне- (вероятно, они были иноплеменниками, «варягами»), над- (объединили воедино отдельные родоплеменные союзы вятичей, кривичей, дреговичей и пр.) и антиродовая сила (сломали идейную основу родового строя – язычество).

Детерминанты этнического сознания. В качестве причин, обуславливающих развитие этнического сознания, выступают три основные

группы явлений: а) объективные факторы – характер и уровень хозяйственной жизни, социальная структура сообщества, политическая организация общества и пр.; б) субъективные факторы – различные формы общественного и массового сознания; в) самодетерминация, а именно – кумулятивная энергия самого этнического сознания.

Анализ коэволюционных взаимосвязей этногенеза с тео-, социо-, лингво-, политогенезом и т. д. позволяет выявить многие важные подробности общественного развития. Этническая самоидентификация («мы») проистекает, как минимум, из общности языка, территории, экономической, государственной и культурной жизни. Так, в историческом развитии наблюдается явная корреляционная детерминация социальной структуры общества и этноса: род не знает социально-классовой структуры, народ предполагает устойчивое сословное деление общества, а нация требует интенсивной вертикальной и горизонтальной мобильности. Наглядно прослеживается историческое сопряжение этноса и религии: род базируется на тотемизме и аналогичных верованиях, а переход к народу повсеместно затребовал введения мировых религий) и т. д. Естественно, степень важности этих и иных детерминант этнической консолидации в те или иные исторические эпохи весьма разная.

Особо следует подчеркнуть, что в качестве «объективных» детерминант в развитии этнического сознания выступают многие «субъективные» факторы, например, различные формы группоцентризмов. При этом любая господствующая форма общественного сознания (на данный момент времени) обуславливает господство соответствующего этномаркера в структуре этносознания (в средневековой Руси: русский = православный). Существует даже определенная синхронизация: при переходе к новому этапу в развитии этнической общности мы наблюдаем новую связку этноса с новым(и) ведущим(и) социальным(и) элементом(ами), одновременно – новую структуру этнического сознания, а также новый заглавный этномаркер.

Накапливаемое культурное, идеологическое и прочее мировоззренческое наследство также детерминирует развитие этнического сознания. Даже более того: именно самодетерминация последнего отражает и выражает феномен непрерывности исторической памяти любого народа.

Сквозной, проходящей через все исторические эпохи и этапы этногенеза тенденцией является постепенный переход от «объективных» конструкторов самоидентификации («по крови», по конфессиональной принадлежности и пр.) к субъективным способам этнического самоопределения. В итоге – в эпоху наций и особенно постнаций («американец», «европеец», «советский человек» и под.) – индивидуальное, сознательное и свободное определение своей этнической принадлежности выдвигается на первое место и закрепляется законодательно.

Содержание этнического сознания. В качестве содержания этнического сознания выступают конкретно-исторические этнодетерминанты, но – явленные в своей субъективированной форме, т. е. в виде разнообразных этномаркеров, которые выполняют функции закрепления этнических ценностей и символизации этнической общности. Набор этноидентификаторов составляет основное содержание этнического сознания.

Раскрывая общий характер этнических маркеров, можно отметить, что, как правило, это такие явления социальной жизни, которые имеют почти такую же долгую историю, как и сам этнос, – например, язык (современный русский не понимает древнерусского языка, но признает его своим). Или – по крайней мере –

данные социальные феномены должны иметь такую же длительность, какую имеет очередная историческая форма этноса. Эволюция этих социальных явлений связана с этносом обязательно положительным образом (вследствие этого данная связь как раз и закрепляется в памяти народа). Именно через посредство всех этих явлений и проходит базовое базовое противопоставление «мы-они» (вследствие этого количественная длительность памяти наполняется качественным конкретно-историческим содержанием).

В каждый исторический период господствующая форма общественного сознания формирует ведущий этномаркер в структуре этнос знания и тем самым задает иерархию расположения этномаркеров. Например, в средневековой Руси русский это, в первую очередь, православный, т. е. в этот период религия, обладая первенствующим и всепроникающим характером, становится важнейшим этноконсолидирующим (равно – этноразъединяющим) фактором.

Синхрония этно- и теогенеза вообще многое проясняет в исследованиях содержания этнического сознания, особенно применительно к прошлым периодам исторического развития. Интересен парадокс приобщения Древней Руси к христианству: к 988 г. «верхи» ведут антихристианский образ жизни (война – основное занятие, языческое мировосприятие и т. п.), но именно они не только первыми приняли христианство, но «огнем и мечом» навязали его широким народным массам. Князь и разноплеменная дружина в борьбе с прежней (родоплеменной) верхушкой должны были не просто принять выгодную им новую религию (надплеменной характер, политическая поддержка могучего соседа и т. п.), но и обязательно уничтожить старых идолов. Используя христианство, княжеская рать субъективно боролась за власть и привилегии, а объективно создавала государство и новую этническую общность.

В борьбе с язычеством церковь использовала государственную силу, но за это государство, в свою очередь, стало пользоваться услугами церкви. Государственное и церковно-религиозное начало в этносознании народности все время находятся в противоречивом единстве. Когда к XIV в. обозначится множество раздробленных княжеств и термин «Русь» практически выйдет из употребления, единственным скрепляющим территорию в Древней Руси актором останется РПЦ, превратившись в важного посредника в межкняжеских спорах и войнах. Утеря политического, территориального, экономического единства долгое время будет компенсироваться единством церковной организации и религиозной жизни. Например, до XVII в. даже в государственной символике России господствуют религиозные атрибуты: Спас Нерукотворный на военных стягах, Георгий-Победоносец на гербах и др. Собственно династическая символика, например родовой герб Романовых, не сыграла почти никакой роли в становлении национально-государственных символов.

Характерной особенностью следующего этапа этногенеза (нациообразование) явится то, что этноконсолидирующие детерминанты впервые начинают действовать синхронно и скоординировано. Ранее разрозненные этномаркеры (в аграрном обществе у различных социальных групп в основе чувства «мы-группа» лежат разнообразные маркеры: у крестьян территориальный, у чиновничества – государство и т. д.) начинают объединяться. Именно в это время этническое сознание завершает свое становление и впервые получает совершенно самостоятельное значение в структуре общественного сознания.

Особенности этнического сознания. Одна из характерных особенностей этнического сознания как формы общественного сознания состоит в том, что, с одной стороны, оно предстает как самое стабильное и одновременно самое изменчивое мироощущение; внутри него происходят колоссальные коллизии (религиозные и гражданские войны и т. п.), но, с другой стороны, оно преодолевает любые из них; оно обычно как бы «спит», забитое другими социальными потребностями и интересами, но и легко просыпается (термины «национальное возрождение» и «национальное движение» говорят в этом отношении сами за себя) и приносит кардинальные преобразования в социум.

Меняются (отменяются) классы и классовое самосознание, религиозные предпочтения, формы государственного устройства и политические идеологии, но этнос и этноцентричное самочувствие все время присутствует в истории. Например, в религиозно-конфессиональной области мы видим явное прерывание непрерывности: христианство при переходе к народности с корнем уничтожило язычество в древнерусском обществе, а государственный атеизм уже в советское время активно искоренял религию как ложную форму отражения действительности. Однако субъект этнического самосознания без устали продолжает вести непрерывную работу по реконструкции своей этнической истории из кусков прошлого (как тут не вспомнить о «постоянном плебисците» Э. Ренана [5]), а этнос тем самым осознает себя вечным.

Можно утверждать, что появление самой непрерывности в истории этнической памяти народа является рубежом перехода от протоэтнуса к этносу (у восточных славян, вероятно, это произошло в I тыс. до н. э.). Можно позволить себе и более сильное утверждение: этническое самосознание есть своего рода стремление человека видеть себя бессмертным в прошлом и будущем. Конкретный русский или татарин не помнит себя и не знает свою родословную дальше определенного колена, однако – как «русский» или «татарин» – он может отыскать себя в самых темных глубинах истории.

Непреходящая структурность этнического сознания выступают как четкое отражение сосуществования и борьбы в каждый период разных тенденций в развитии этноса. Так, этническое сознание всегда состоит из нескольких «мы» (прошлое, настоящее и будущее в развитии этноса), каждое из которых при определенных исторических обстоятельствах могло бы состояться или не состояться, быть таким и стать другим. К тому же, оно всегда включает в себя диалектику других социальных «мы-они», иерархия различных «мы» и «они» всегда находится в движении. Вот два соответствующих исторических примера.

Древнерусская народность, с одной стороны, не превратилась в единственную русскую нацию, а дала целых три нации. С другой стороны, на базе древнерусской народности выросло лишь три нации, а могло быть и большее количество (в момент феодальной раздробленности существовало около 250 отдельных княжеств). К тому же, если бы не Москва, а Литва как альтернативный центр собирания русских земель состоялась в качестве центростремительной силы, то этническая история у всех трех восточнославянских наций была бы иная.

Далее. У славянской интеллигенции Австро-Венгрии XIX в. было три основные идеологии: 1) иллиризм, т. е. идея «единого славянского народа» (Штур, Коллар и др.); 2) австрославянизм: восемь славянских народов образуют в составе Австро-Венгрии единый народ и провинцию «Славию» (М. Мар); 3) национализм: «Мы все славяне, но сначала мы чехи, словаки, русины и т. д.»

(Гавличек-Боровский и др.). И любая из этих идеологий могла осуществиться при определенных обстоятельствах.

Этническое «мы» напрямую зависит от набора и характера взаимодействия с «они». Как удачно сформулировал Ю.В. Бромлей, «этноты – категория сопоставительная», т. е. осознание единства происходит в контексте противопоставления другим. Пока нет разделения с «ними», до тех пор нет «нас», т. е. объективно существующее единство не может актуализироваться или существенно размывается другими группоцентризмами (классовый лозунг «Пролетарии всех стран, объединяйтесь» – хорошее тому подтверждение). Тот же первоначальный этноним древнерусской народности («русьский язык») появляется вместе и на фоне противопоставления им («немцы» и др.).

Отсюда неизбежный вывод: этническое сознание есть, в первую очередь, осознание этносом самого себя на фоне своего отличия от других и если бы у этнического сознания не было антипода(ов), оно бы, может быть, и не развивалось под воздействием внутренних коллизий, но никогда бы не смогло дорасти бы до своих крайних форм (национализм, шовинизм и проч.). Известное присловье «Я – патриот, ты – националист, а он – шовинист» свидетельствует о том, что даже национально-озабоченное сознание отделяет патриотизм от национализма, пытаясь оправдаться и спрятаться в первом из них.

Таким образом, этническое сознание изначально, базисно и почти всегда бессознательно основано на различении и противопоставлении «мы-они». Поэтому определения, фиксирующие лишь «мы»-характеристики этнической общности не дают и в принципе не могут дать полного представления о генезисе, характере, структуре и функциях этнического (национального) сознания.

Еще одна черта, раскрывающая природу этнического сознания и во многом вытекающая из предыдущих, состоит в его архаичности. Именно в силу своей исторической глубины, противоречивости и обязательной эмоциональной окрашенности оно тяготеет к архетипическим социально-психологическим образованиям. В силу этого оно всегда основано на положительных и отрицательных авто- и гетеростереотипах и не может вырваться из тисков клишеобразности.

Форма и содержание связи «мы-они» есть инобытие составляющих эту связь элементов: внутреннее монолитное единство достигается исключительно в условиях тотального отрицания иных этносов, а глубокая внутренняя социальная дифференциация того или иного этноса обязательно сопровождается экономическим, социально-политическим, культурным и иными видами со-бытия этносов (это со-бытие дружественных и недружественных этнических групп обслуживают самые различные исторические «измы» – пролетарский интернационализм, конфессиональный космополитизм, экономический интегративизм и т. п.).

Закономерности и тенденции развития этнического сознания. Объединенные вместе – структурный, функциональный и генетический подходы к анализу этнического сознания – выводят нас на выявление и описание некоторых общих закономерностей его формирования и тенденций развертывания.

Этническая идентификация («мы») проистекает, как минимум, из общности языка, территории, экономической, государственной и культурной жизни. Однако степень важности и характер взаимодействия этих и иных детерминант этнической консолидации в те или иные исторические эпохи весьма

разная. Например, характерной особенностью нациообразования является то, что этноконсолидирующие детерминанты впервые начинают действовать синхронно и скоординировано. Ранее разрозненные и разнонаправленные этномаркеры (в аграрном обществе у различных социальных групп в основе чувства «мы-группа» лежат различные маркеры: у крестьян территориальный, у чиновничества – государство и т. д.) начинают объединяться. Именно в это время этническое сознание завершает свое становление и впервые получает совершенно самостоятельное значение в структуре общественного сознания.

Надо еще раз подчеркнуть, что наибольшей эвристичностью при выявлении закономерностей и тенденций в развитии любого этнического сознания обладает отслеживание коэволюционных взаимосвязей этно- и социогенеза, политогенеза, теогенеза, лингвогенеза и т. д. Так, конкретно-исторический тип социальной структуры не только задается количеством и качеством (иерархией) ее структурных элементов, но определяется также характером главной социальной страты.

В период становления наций специалисты в области общего этногенеза в качестве ведущей называют тенденцию взаимообоюдного стремления друг к другу этнического и политического начал. Недаром появился специальный термин («государство-нация»), обозначивший как цель, так и содержание данного процесса. На уровне племени (рода) еще нет ни этнического, ни политического сознания в качестве самостоятельных величин; на уровне народности политический фактор уже превращается в одну из важнейших этнодетерминант; на уровне наций мы уже наблюдаем, что политические символы начинают выполнять заглавную этномаркирующую функцию.

Конечно, ни одно государство не смогло стать строго одноплеменным. И в этом сказывается наследие народностного этапа в развитии любого этноса, когда государство оставалось в целом равнодушным к этнической принадлежности своих подданных и не заботилось о своей этнической гомогенности (даже наоборот – стремилось к максимальному захвату чужих территорий и народов). Тем не менее, любая формирующаяся нация стремится обрести собственное государство, а государство стать национальным. В общественную жизнь врывается идеология национализма.

В целом взаимосвязь «этнического» и «социального» в ходе истории носит диалектический характер: «этническое» зависит от других типов «социального», но не сводится к ним. Выявляя и вычлняя различные культурные, политические и прочие компоненты этнического сознания, мы в итоге все равно находим некоторый «остаток», который к тому же обладает эмерджентным свойством по отношению к своим «социальным» компонентам.

Список литературы

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / пер. с англ. В. Николаева; вступ. ст. С. Баньковской. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 288 с.
2. Волкан В., Оболонский А. Потребность иметь врагов и друзей // Дружба народов. 1992. № 7. С. 171–184.
3. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001. 642 с.
4. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.

5. Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений: в 12 т. / пер. с франц. под ред. В.Н. Михайловского. Киев, 1902. Т. 6. С. 87–101.
6. Тишков В.А. О примирении конструктивизма и примордиализма (оммаж народоведу Андрею Владимировичу Головнёву). [Электронный ресурс]. URL: https://etnografia.kunstkamera.ru/files/etnografia_journal/2023_01/01_tishkov.pdf (дата обращения – 10.09.2025).
7. Федоров С.Е., Филюшкин А.И. История и теория наций и национализма. СПб.: СПбГУ, 2016. 208 с.
8. Шнирельман В.А. Происхождение скотоводства (культурно-историческая проблема). М.: Наука, 1980. 337 с.

Ethnic consciousness: the main lines of analysis

V.A. Mikhaylov, S.V. Mikhaylov

Tver State University, Tver

The article analyzes the main directions of research on ethnic consciousness. Their capabilities and interdisciplinary nature are revealed. The main trends of ethnogenesis and the features of ethnic consciousness at each of its stages are traced. Some important features of the historical development of Russian ethnic consciousness are characterized.

Keywords: *nationality, nation, clan, tribe, ethnic group, ethnic identification, ethnic consciousness, ethnogenesis.*

Об авторах:

МИХАЙЛОВ Валерий Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Mikhaylov.VA@tversu.ru. ORCID: 0000-0002-1534-0994, Spin-код: 9854-2220.

МИХАЙЛОВ Сергей Валерьевич – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социологии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: Mikhaylov.SV@tversu.ru. ORCID: 0000-0002-0584-0530, Spin-код: 9375-7480.

Authors information:

MIKHAYLOV Valery Alekseevich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Sociology, Tver State University, Tver. E-mail: Mikhaylov.VA@tversu.ru. ORCID: 0000-0002-1534-0994, Spin-code: 9854-2220.

MIKHAYLOV Sergey Valerievich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Sociology, Tver State University, Tver. E-mail: Mikhaylov.SV@tversu.ru. ORCID: 0000-0002-0584-0530, Spin code: 9375-7480.

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 26.10.2025.

УДК 124.5+ 172.4

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.089

Внешнеполитические факторы трансформации семейных ценностей современной молодежи¹

С.А. Храпов

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

Статья посвящена комплексной проблеме определения роли внешнеполитических факторов в трансформации семейных ценностей современной молодежи как специфической социально-антропологической группы. Методология исследования строится на сочетании социально-философского, социально-антропологического, социокультурного и социально-политического подходов.

Ключевые слова: *современная молодежь, семейные ценности, внешнеполитические факторы, идентичность молодежи, сознание молодежи, общество, культура.*

Теоретические основания исследования

Вопрос трансформации семейных ценностей современной молодежи является сложносистемным. Данная сложность объясняется наложением нескольких проблемных полей, скоростью социальных изменений [11], необходимостью междисциплинарного анализа. Во все времена молодежь являлась специфической социально-антропологической группой, противоречиво сочетающей претензии на самостоятельность, независимость, стремление все изменить с отсутствием опыта и реального потенциала к данным действиям. Как известно, ценностные ориентации молодежи изучались М. Вебером, П. Сорокиным, Э. Дюркгеймом, Р. Мертоном, Т. Парсонсом [8]. В.Н. Боряз – один из первых исследователей, кто рассматривает молодежь с философских позиций. По его мнению: «Молодежь есть: 1) объективное общественное явление, выступающее всегда как специфическая возрастная большая общественная группа; 2) биологическая и социальная природа и сущность молодежи на любом этапе исторического движения в той части человечества, которая является совокупным субъектом определенной конкретно-исторической формы общества; 3) процесс присвоения природы и сущности этой части человечества осуществляется молодежью в соответствии с такими общими законами, как закон воспроизводства общественной жизни, закон неравномерности и закон стадийности развития; 4) достижения молодежью состояния полного присвоения

¹ Работа выполнена в рамках государственного задания Минобрнауки России для ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева» в 2025 г. по теме: «Разработка модели трансформации семейных ценностей в российском Прикаспии в условиях современных внешнеполитических вызовов и угроз» (Дополнительное соглашение № 075-03-2025-544/4 от «01» октября 2025 г.).

природы и сущности данной части человечества есть момент утверждения молодежи в качестве целостного и всестороннего субъекта и объекта общественного движения и, тем самым, собственного отрицания себя как молодежи; 5) возрастные границы молодежи объективно обусловлены длительностью периода ее развития, а возрастание градации в рамках этих границ – длительностью отдельных стадий развития» [3].

Необходимо подчеркнуть, что в современной молодежи данная социально-антропологическая специфичность сопрягается с новейшими трендами технологического, социокультурного и социально-политического развития, что приводит и к новым характеристикам молодежи. Современный исследователь Е.Г. Вялова верно обозначает, что: «с позиций социальной философии необходимо отметить интегративный подход к определению сущности “молодежь”, позволяющий объединить “молодых” в целостную группу, учитывая следующие аспекты: социально-психологические особенности; специфику социального статуса, ролевые функции и социокультурное поведение; специфику социально-демографической группы; системное качество процесса социализации как единство социальной адаптации и индивидуализации молодежи; самоопределение, самоидентификацию» [4, с. 128].

Данные атрибуты и стратегии социального бытия современной молодежи, зачастую, обретают деструктивные направления, носящие асоциальный характер: гипериндивидуализм, техногенная (цифровая) идентичность, инфантилизм, потребительские установки. В этих условиях семейные ценности, как ценностный базис любого общества [12], подвергается существенной трансформации.

Трансформация семейных ценностей современной молодежи: внешнеполитические факторы

Новые характеристики современной молодежи (как деструктивные, так и конструктивные) обусловлены глубокими изменениями мире и в современном обществе. На наш взгляд, основное противоречие в трансформации семейных ценностей как раз и заключается в том, что они носят базовый традиционный характер, тесно связаны с этническими и религиозными основаниями, которые в современном обществе существенно девальвированы. Более того, социально-экономическая динамика современного общества, во многом, препятствует конструктивной реализации семейных ценностей, т. к. глобальной экономике стал выгоден новый тип человека – индивид-потребитель, не обремененный семейными обязанностями. В этих условиях не совсем справедливо возлагать всю ответственность за демографический кризис на современную молодежь, т. к., по сути, молодые люди стали заложниками тех социально-политических и социально-экономических условий, в которых они находятся.

Индивидуальное сознание молодых людей неизбежно апперцепцирует основные тенденции общественного сознания [13], которые часто носят деструктивный характер. Современное общество ориентирует человека на автономность, гипериндивидуализм, «праздное потребление», за которое нужно расплачиваться долгими годами обучения и работы. Классическая семья, фактически, не вписывается в данные социальные условия. Тем не менее, очевидно, что семейные ценности – экзистенциально и онтологически необходимы для выживания любого общества, любого государства – отсюда возникает проблема моделирования семейных отношений, с одной стороны, учитывающих базовые ценности семьи, рождения и воспитания детей, а с другой

– отвечающих новым социальным реалиям. Необходимо отметить, что до сих пор данная «идеальная» модель семьи не сконструирована как в развитых странах Запада, так и в странах Востока, Азии, Африки. Высокий уровень благосостояния развитых стран парадоксально сочетается с демографическим кризисом, низкой рождаемостью и старением наций. Известный философ Л.В. Баева справедливо отмечает, что «пресыщенность, благополучие, свобода от любых обязательств и традиций для западного молодого человека стали фактором, притупляющим коммуникацию на основе классической нравственности... “Я” сегодня может вообще не нуждаться в “Другом” с позиции прагматичного смысла. Межличностные отношения значительно трансформируются: от глубокой привязанности длинной во всю жизнь (в форме любви и дружбы) к не обязывающим отношениям, однодневным знакомствам» [1, с. 217].

В тоже время бедные страны Африки и Азии демонстрируют высокую рождаемость и высокий процент молодежи в демографической структуре населения. Очевидно, что именно ценностные основания выступают основным механизмом социального поведения молодежи в области планирования семьи и детей, формата детско-родительских отношений. Отсюда возникает вопрос об источниках формирования ценностных ориентаций современной молодежи. Таковыми являются семьи их родителей, этнические и религиозные сообщества, учреждения образования и виртуальная цифровая среда. Из всех данных каналов ценностных ориентаций наиболее институциональный характер имеет образование, но и оно сегодня пронизано идеями глобализма и эконоцентризма, которые противоречат первоочередной значимости семейных ценностей [5; 6]. Многие молодые люди выросли в неполных семьях, являются свидетелями деструктивного опыта семейной жизни своих родителей. Этнические и религиозные сообщества имеют амбивалентное влияние на современную молодежь: начиная от отсутствия влияния, формализма, поверхностной традиционности и «квази веры» – до ортодоксального подчинения молодых людей на основе идей этнического и религиозного фундаментализма, принуждения к традиционалистскому семейному укладу, что также препятствует конструктивной адаптации молодежи в современном обществе. На этом фоне в массовом порядке цифровое влияние на ценностные ориентации молодежи является наиболее масштабным и когнитивно сильным (в силу когнитивной специфики цифровой виртуальной реальности). Сегодня, фактически, развернулась когнитивная война за цифровой контроль над сознанием молодежи, в том числе и за их ценностные ориентации и стратегии социального поведения.

В условиях современных геополитических и геоэкономических кризисов, краха глобалистской модели мира и формирования нового миропорядка, централизованного на государствах-цивилизациях, влияние на трансформацию семейных ценностей современной молодежи принимает внешнеполитический характер.

Внешнеполитический уровень влияний на формирование семейных ценностей современной молодежи, включает в себя воздействие политики и культуры иностранных государств на сознание молодых людей. Демографические ресурсы любой страны являются важными для оценки ее геополитического влияния. В.А. Безвербный, ведущий научный сотрудник Института демографических исследований ФНИСЦ РАН отмечает, что «демографические характеристики страны... определяют... параметры трудовых ресурсов, что

непосредственно влияет на экономическое развитие... демографические факторы играют ключевую роль в формировании мобилизационного потенциала страны... Численность и распределение населения... оказывают существенное влияние на характер пространственного развития государства... Динамика численности населения, его возрастная структура, уровень образования и здоровья нации – все эти факторы учитываются при оценке геополитического веса страны» [2, с. 200]. Именно поэтому демографические процессы в России являются объектом внешнеполитических влияний, а сознание молодежи своеобразной «когнитивной ареной», на которой идет борьба между национальной идентичностью, традиционными семейными ценностями и «западными ценностями». Топчиев М.С. и Холова Л.А. в рамках своего исследования «Влияние религиозной трансгрессии на модель института семьи прикаспийского фронта», поддержанного грантом Президента РФ, также приходят к выводу, что «механизмы сохранения и передачи семейных ценностей, пропагандируемые государством через соответствующие структуры... требуют постоянной коррекции, что объясняется модными западно-европейскими тенденциями, оказывающими посредством СМИ и свободного Интернета волнообразное влияние на социокультурное пространство современной России» [10, с. 153].

Важно отметить, что основным каналом трансляции западных ценностей, часто имеющих «антисемейный» характер, является Интернет и, в первую очередь, различные мессенджеры, обладающие особым социально-когнитивным влиянием, поскольку модифицируют когнитивную сферу молодежи на особые типы мышления, восприятия, памяти. Погружаясь в виртуальное пространство, молодой человек разрывает связи с пространством социальной реальности, формируемая виртуальная зависимость аксиологизирует информацию из интернет-среды. Она становится для него более важной, чем информация из социальной реальности, даже если она озвучена родными или педагогами. В этих условиях данный канал является чрезвычайно уязвимым для продвижения деструктивных идей: чайлдфри, индивидуализма-эгоцентризма, позднего родительства, потребительских установок и т.п. Это подтверждается и результатами социологических исследований. В частности, на онлайн платформе Министерства науки и высшего образования РФ «Неравнодушный человек»: «18-31 марта 2024 г. был проведен онлайн-опрос “Семья. Семейные ценности студенческой молодежи” (охват респондентов: 103 503 человек из 272 вузов России), в котором на вопрос: По каким основным причинам Вы не планируете иметь детей? (отвечали респонденты, которые НЕ планируют иметь детей), самыми популярными ответами молодежи стали: 1. Желание пожить для себя (68 %!); 2. Психологическая неготовность к родительству; 3. Приоритет на построение карьеры; 4. Экономическая ситуация в стране» [7, с. 6]. Данные ответы, очевидно, являются демонстрацией усвоения российской молодежью западных ценностей и стратегий «антисемейного» социального поведения. Цель данного внешнеполитического влияния очевидна – снижение качества человеческого капитала России и демографический кризис, тормозящие социально-экономическое развитие нашей страны.

Наряду с фактором вестернизации «антисемейных» ценностей в России в последние десятилетия наблюдается и фактор внешней, организованной странами

НАТО миграции², когда в нашу страну, испытывающую нехватку трудовых ресурсов, целенаправленно приезжают миллионы мигрантов из стран Азии, обладающие низким уровнем квалификации, являющиеся носителями иной идентичности – ортодоксального ислама, часто носителями антироссийских настроений. Семьи данных мигрантов не просто слабо адаптируются в социокультурном пространстве России, а часто стремятся его «разорвать» за счет этнических и бытовых конфликтов. В демографической структуре России постоянно сокращается удельный вес коренного населения, и увеличивается доля мигрантов и «новых граждан» России. С одной стороны, они частично компенсируют сокращение населения нашей страны, а с другой – несут существенные угрозы национальной безопасности и высокую нагрузку на социально-экономическую сферу. Об этом писал и известный демограф Л.Л. Рыбаковский: «концентрация многомиллионных армий безработных... в обстановке исламизации бывших союзных республик и усиления их связей с соседними мусульманскими государствами может существенно изменить геополитическую ситуацию на юге России... На этом, южном, геополитически важном направлении также должна проводиться активная миграционная политика, не сводимая лишь к выдаче миграционных карт» [9, с. 71]. Тенденции исламизации российских регионов активно поддерживаются Великобританией и Турцией в рамках проекта «Великий Туран» и запускают противоречивые процессы в российском обществе. В частности, с одной стороны, они реализуют образ ортодоксальной исламской семьи, а, с другой, своим радикализмом девальвирует традиционность в глазах российской молодежи. Ранние браки и многодетность часто ассоциируются с негативными коннотациями в отношении семей мигрантов и «новых граждан» России, в которых нарушаются права женщин, дети не получают полноценное образование и многое другое. Отдельной проблемой внешней миграции являются «смешанные» браки и религиозная трансгрессия, негативный опыт которых девальвирует у молодежи традиционные семейные ценности.

Выводы:

1. Внешнеполитические факторы играют значительную роль в формировании семейных ценностей современной молодежи, в том числе, по причине их сопряженности с внутривнутриполитическими, социально-экономическими и социокультурными процессами.

2. На внутривнутриполитическом уровне органами государственной, региональной и муниципальной власти осуществляется социальная политика в области поддержки института семьи и воспитания детей и молодежи, имеющая «пробелы» и «широкие формулировки» в нормативно-правовых актах, а также отражающая противоречия при реализации конкретных программ и мероприятий, которые не только осложняют достижение поставленных задач, но и являются уязвимостями, используемыми при реализации геополитических угроз демографической безопасности нашей страны.

3. Внешнеполитические влияния на демографическую ситуацию и на формирование семейных ценностей молодежи имеют сильную сопряженность с

² Константин Двинский: Британская разведка продвигает массовый завоз мигрантов в Россию. [Электронный ресурс]. URL: <https://aftershock.news/?q=node/1510282&full&ysclid=met42ppdlq44384464>. (дата обращения – 10.10.2025).

проблемами социально-экономического развития России (неравномерность социально-экономического развития регионов России, внутренняя миграция молодежи, урбанизация, бедность, проблемы социализации и профессионализации молодежи), которые, в свою очередь, также используют геополитические противники нашей страны для девальвации в сознании молодежи национальной идентичности и традиционных семейных ценностей.

4. Внешнеполитические влияния на демографическую ситуацию и на формирование семейных ценностей молодежи имеют комплексный характер. Деструктивные «антисемейные» установки продвигаются через каналы массовой культуры, западноориентированные учреждения образования и образовательные проекты, интернет-пространство, обладающее особым социально-когнитивным воздействием.

5. Внешнеполитические влияния имеют различные направления. Помимо вестернизации ценностей и деструктивных «антисемейных» установок большую демографическую угрозу несет и внешняя миграция, организованная странами НАТО и прозападными российскими политическими и экономическими элитами.

Таким образом, проблема нивелирования внешнеполитических угроз демографической ситуации и формированию семейных ценностей молодежи стоит в России очень остро. Она требует комплексного решения на геополитическом, внутривнутриполитическом, нормативно-правовом, социально-экономическом и социокультурном уровнях, что обуславливает необходимость привлечения научных экспертов.

Список литературы

1. Баева Л.В. Информационная эпоха: метаморфозы классических ценностей: монография. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2008. 233 с.
2. Безвербный В.А. Геополитические аспекты демографических процессов: развитие научных идей Л.Л. Рыбаковского // ДЕМИС. Демографические исследования. 2024. Т. 4, № 3. С. 199–208.
3. Боряз В.Н. Молодежь: методологические проблемы исследования. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1973. 155 с.
4. Вялова Е.Г. Идентичность молодежи в контексте современных философских исследований // Вестник Калмыцкого университета. 2016. № 1. С. 126–132.
5. Крючкова С.Е., Меликов И.М., Храпов С.А. Глобализация высшего образования: социокультурный аспект // Logos et Praxis. 2018. Т. 17, № 1. С. 40–48.
6. Лунёв А.П., Храпов С.А. Управление социализацией студенчества как механизм роста человеческого капитала России // Вестник Астраханского государственного технического университета. Серия: Экономика. 2013. № 1. С. 149–156.
7. Онлайн платформа Министерства науки и высшего образования РФ «НЕРАВНОДУШНЫЙ ЧЕЛОВЕК». Результаты онлайн-опроса «Семья. Семейные ценности студенческой молодежи» (18–31 марта 2024 г.) [Электронный ресурс]. URL: <https://we-joined.ru> (дата обращения – 10.10.2025).

8. Ростовская Т.К., Еламанова А.С. Российская и казахстанская молодежь в контексте национальной безопасности: социодемографические аспекты // ДЕМИС. Демографические исследования. 2022. Т. 2, № 3. С. 37–48.
9. Рыбаковский Л.Л. Демографическое будущее России и миграционные процессы // Социологические исследования. 2004. № 3 (251). С. 71–81.
10. Топчиев М.С., Холова Л.А. Специфика трансформации института семьи на постсоветском пространстве // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2020. № 1 (62). С. 148–154.
11. Федотова В.Г. Меняющаяся социальность: контуры будущего. М.: Институт философии РАН, 2012. 267 с.
12. Харитонов Е.В., Холондович Е.Н. Трансляция семейных ценностей как основы российского менталитета // Ярославский педагогический вестник. 2022. № 5 (128). С. 120–131.
13. Храпов С.А. Индивидуальное и общественное сознание: гносеологические и онтологические аспекты взаимодействия // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2009. № 8 (63). С. 200–206.

Foreign policy factors transformation of family values modern youth

S.A. Khrapov

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

The article is devoted to the complex problem of determining the role of foreign policy factors in the transformation of family values of modern youth as a specific socio-anthropological group. The research methodology is based on a combination of socio-philosophical, socio-anthropological, socio-cultural and socio-political approaches.

Keywords: *modern youth, family values, foreign policy factors, youth identity, youth consciousness, society, culture.*

Об авторе:

ХРАПОВ Сергей Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии, руководитель программы аспирантуры «Социальная и политическая философия», ФГБОУ ВО «Астраханский государственный университет им. В.Н. Татищева», г. Астрахань. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Author information:

KHRAPOV Sergey Aleksandrovich – PhD (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology, Head of the postgraduate program «Social and Political Philosophy», Astrakhan State University named after V.N. Tatishchev, Astrakhan. E-mail: khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Дата поступления рукописи в редакцию: 11.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 22.10.2025.

УДК 130.123:177.7

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.096

Меценатство как социокультурный феномен и условие развития гражданского общества

О.А. Майкова¹, Н.В. Михалкин², М.Ф. Фридман³, В.П. Беркут⁴

¹ ОЧУ ВО «Международный юридический институт», г. Москва

² ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва

³ ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

⁴ ФГКВОУ ВО «Военная академия Ракетных войск стратегического назначения им. Петра Великого» Министерства обороны Российской Федерации, Московская обл., г. Балашиха

Цель статьи заключается в философском осмыслении меценатства как социокультурного феномена и выявление его роли в формировании и развитии гражданского общества. В исследовании использован комплекс методов, включая исторический и компаративный анализ, а также философская рефлексия с опорой на теории П. Бурдьё и Ю. Хабермаса, что позволило рассмотреть феномен меценатства в широком социокультурном контексте. Особое внимание уделено анализу современных практик поддержки культуры и искусства. Результаты исследования подтверждают, что роль меценатства не сводится к материальной поддержке. Оно выступает катализатором социальных изменений, создавая благоприятную среду для развития инноваций, сохранения культурного наследия и формирования духовно-нравственных ценностей. Определены современные тенденции и перспективы развития меценатства в России, а также выявлены системные проблемы, такие как коммерциализация и недостаток правовых инструментов, регулирующие деятельность меценатов. Теоретическая значимость исследования заключается в систематизации философских и социокультурных подходов к осмыслению феномена меценатства в контексте становления гражданского общества. Философская интерпретация позволяет рассматривать меценатство как сложное социокультурное явление с глубокими историческими корнями, значимо влияющее на общественное сознание. В научный оборот введён новый материал, анализирующий современные тенденции меценатства в России, такие как краудфандинг, блокчейн-проекты («Симфония жизни») и технологическое меценатство.

Ключевые слова: альтруизм, гражданское общество, волонтерство, меценатство, филантропия.

Введение

Размышление о значимости меценатства как явления, без которого невозможно полноценное формирование гражданского общества, продиктованы

его функциональными особенностями, оказывающими влияние на зрелость общества в целом. Как известно, зарождение гражданского общества в его современном понимании пришлось на XVII–XIX вв. Этот период ознаменовался добровольным объединением людей для защиты своих интересов, что привело к появлению независимых СМИ, благотворительных организаций, профессиональных союзов и прочих объединений. Так в XVII в. возникли первые независимые газеты, в частности «The London Gazette» (1665 г.), которые бросали вызов государственной цензуре и создавали пространство для публичной дискуссии, а в Германии в 1860-х гг. возникли первые профсоюзы, такие как «Всеобщий германский рабочий союз» (1863), которые отстаивали права рабочих и влияли на социальную политику государства. Этот процесс прежде всего свидетельствует о переходе общества на новый интеллектуальный уровень, готового активно взаимодействовать с государством для продвижения своих интересов. Государство же, начиная с эпохи феодальной раздробленности, было вынуждено искать компромиссы с народом, инициируя реформы, меняющие систему политической власти. Среди наиболее важных реформ стоит выделить отмену крепостного права в 1861 г., которая дала толчок развитию местных инициатив, а также земскую и городскую реформы, стимулировавшие социальную активность. Особое влияние на становление гражданского общества оказала судебная реформа 1864 г., поскольку именно с этого момента в обществе укрепился принцип равенства перед законом, гласности и состязательности судебного процесса. Стоит также отметить появление в 1215 г. Великой хартии вольности. Именно с этого времени английские бароны вынудили короля Иоанна Безземельного подписать документ, который ограничивал власть монарха и устанавливал принципы верховенства права. Отдельного внимания заслуживают реформы Ивана IV в России, т. к. первый Созыв собора в 1549 г. позволил вовлечь различные сословия в управление государством, что стало ответом на потребность в централизации и диалоге с обществом.

Формирование гражданского общества не только создавало правовые и институциональные основы для общественной самоорганизации, но и способствовало появлению новой формы социальной ответственности. Именно в этом контексте происходит возрождение и трансформация многовековой традиции меценатства, ставшей естественным ответом развивающегося гражданского общества на актуальные вызовы времени. Если правовые реформы заложили фундамент гражданских свобод, а земства предоставили площадку для общественной инициативы, то меценатство стало тем мостом, который соединил экономические возможности зарождающегося класса предпринимателей с культурными и социальными потребностями формирующейся нации.

Меценатство – это сложное явление одновременно социальной, экономической и культурной жизни общества, формировавшееся и приобретавшее все новые формы, а также и новую мотивацию своего существования на протяжении развития истории человечества [9, с. 14]. Его корни уходят в глубину истории и оно неизменно сопровождает развитие культуры, науки и искусства. Социокультурные рамки любого сообщества людей определяют порядок жизни, устанавливают моральные нормы, обычаи, формы поведения и т. д. [1, с. 89]. Однако, его роль и значение в контексте формирования и функционирования гражданского общества требуют пристального философского осмысления.

Так, если рассматривать меценатство в философском ключе, то оно предстает не просто акт благотворительности, а как осознанное инвестирование в будущее общества. Это предполагает долгосрочное стратегическое планирование, направленное на поддержку инициатив, способных оказать существенное влияние на развитие культуры, науки, образования и других сфер общественной жизни. Философское осмысление меценатства позволяет выявить его глубокую связь с принципами гуманизма, альтруизма и социальной ответственности. Оно подчеркивает важность моральных и этических аспектов в отношениях между меценатом и обществом, акцентируя внимание на необходимости прозрачности, подотчетности и уважения к достоинству человека. Меценатство, основанное на этих принципах, способствует формированию доверия и солидарности в обществе, создавая благоприятную атмосферу для развития творческого потенциала и инноваций. Кроме того, философский анализ меценатства позволяет выявить его значимость в преодолении разрыва между властью, бизнесом и гражданским обществом. Меценатство может выступать связующим звеном между различными социальными группами и интересами, способствуя диалогу и сотрудничеству. Оно создает возможности для реализации общественно значимых проектов, которые не могут быть осуществлены исключительно за счет государственных или коммерческих ресурсов.

Концепции меценатства

Изучение различных подходов к определению меценатства позволяет лучше понять его роль и значение в современном обществе. Анализ исторических и современных практик меценатства помогает выявить наиболее эффективные механизмы поддержки искусства и культуры, а также сформулировать рекомендации по развитию меценатства в будущем. Современный дискурс демонстрирует терминологическую диффузию: меценатство часто отождествляют с благотворительностью, филантропией и волонтерством.

Руденко Г.Г. и Косых А.Н. рассматривают меценатство как форму благотворительности, но с акцентом на поддержку культуры и искусства [11, с. 269]. В статье: «Сущность явления “меценатство”: цели и основные функции» авторы сравнивают между собой понятия благотворительность и меценатство. Они указывают, что: «Благотворительность является свободной деятельностью общества, направленной на защиту целого ряда объектов, осуществляемая во имя поддержания своего равновесия и улучшения, обычно мотивируемая чувством милосердия, справедливости, социальной ответственности и стабильности, желанием “отпущения грехов”, ощущения личной ценности, а также славы и некоторых других чувств» [11, с. 269]. Меценатство рассматривается как одна из форм благотворительной деятельности. Если обратиться к их генезису, то прослеживается, что первым возникло понятие «меценатство», несмотря на то, что оно более узкое, чем «благотворительность» и «филантропия». В отличие от филантропии, которая охватывает широкий спектр социальных инициатив, меценатство фокусируется на долгосрочном развитии культурных ценностей [13, с. 246].

Филантропия – человеколюбие, забота об улучшении участи человечества. Филантропическое общество, человеколюбивое. — заведение, даровая школа, богадельня, и вообще богоугодное [3]. Можно предположить, что сам термин должен был прийти в нашу культуру с той смысловой наполненностью, которая была характерна для этого термина в англоязычной культуре [13]. В англоязычном мире существует заметное различие между благотворительностью и филантропией.

Благотворительность обычно сводится к пожертвованиям, направленным на удовлетворение насущных потребностей обездоленных, тогда как филантропия охватывает более широкий спектр действий, нацеленных на долгосрочное улучшение жизни нуждающихся. В российской практике понятие филантропии зачастую используется как синоним благотворительности, не проводя столь четкой границы между этими двумя концепциями. Тем не менее, термин «филантропия» все чаще применяется в контексте современной деятельности, направленной на социальное благополучие. В отличие от филантропии, меценатство акцентируется на поддержке искусства и культуры. Цель меценатства – не просто облегчить материальное положение деятелей искусства, а способствовать созданию и распространению культурных ценностей, обогащать духовную жизнь общества и сохранять культурное наследие. Филантропия – это более широкое понятие, чем меценатство, и охватывает широкий спектр деятельности. Однако, в то время как благотворительность часто сосредоточена на непосредственной помощи нуждающимся, меценатство и филантропия имеют более долгосрочные цели и направлены на создание устойчивых изменений в обществе. Меценатство можно рассматривать как частный случай филантропии, ориентированный исключительно на сферу культуры и искусства. Важно отметить, что поддержка культуры, являющаяся ядром меценатства, напрямую связана с сохранением и трансляцией нематериального культурного наследия. Как справедливо указывают исследователи, «нематериальное культурное наследие представляет собой передаваемую из поколения в поколение и постоянно воссоздаваемую носителями взаимосвязанную и целостную знаково-символическую систему ценностно-смысловых феноменов, традиционных знаний, аутентичных практик и форм репрезентации, контекстуально и исторически связанных с природным и культурным ландшафтом бытования, которые сохраняют их самобытность, формируют преемственность у носителей и признаются ими как неотъемлемая часть жизни» [4, с. 61]. Таким образом, речь идет о живой традиции, непрерывно воссоздаваемой сообществами в зависимости от окружающей среды, взаимодействия с природой и их истории. Меценатство, следовательно, выступает ключевым механизмом поддержки этой «живой традиции», обеспечивая условия для ее воспроизводства и адаптации в современном мире.

Меценатство еще необходимо отличать от такого феномена, как волонтерство, под которым понимается сознательное безвозмездное участие индивида в деятельности, направленной на общественное благо, которое является синтезом альтруистической этики, социальной динамики взаимообмена, экзистенциальных поисков смысла жизни и диалектической интерпретации общественного прогресса¹.

Меценатство и волонтерство, на первый взгляд, объединены общей целью – внесение позитивных изменений в общество. Однако, волонтер ищет прямого контакта с теми, кому помогает, и получает удовлетворение от непосредственного результата своих действий, меценат не обязательно лично участвует в реализации проектов, которые финансирует. В словаре С.И. Ожегова указано, что меценат –

¹ Кедровская И. Помогать со смыслом, или Как работают проекты современных меценатов. 12.04.2024 / SKOLKOVO. Moscow School of Management. [официальный сайт]. URL: <https://www.skolkovo.ru/notes/pomogat-so-smyslom-ili-kak-rabotayut-proekty-sovremennyh-mecenatov/> (дата обращения – 22.04.2025).

это богатый покровитель наук и искусств; вообще тот, кто покровительствует какому-нибудь, делу, начинанию [10]. Волонтерство, в свою очередь, предполагает личное участие, тогда как меценатство чаще связано с финансовой поддержкой [6, с. 6]. Исторические исследования (на примере Медичи, Третьякова, Морозова) показывают, что меценатство выполняло не только благотворительную, но и социально-преобразующую функцию².

Мотивация мецената может включать в себя не только альтруизм, но и стремление к признанию, увековечиванию своего имени или даже получению определенной выгоды в долгосрочной перспективе. Философия меценатства часто связана с пониманием ценности культурного наследия, с осознанием необходимости его сохранения и развития для будущих поколений. Оно направлено на создание благоприятных условий для развития определенной сферы, на поддержку талантливых людей и перспективных проектов, что в конечном итоге может привести к более значительным и долгосрочным изменениям в обществе. Несмотря на то, что мотивация меценатов изменилась с убеждения «во славу Божию» на «для социального воздействия» суть его деятельности осталась неизменной – это добровольный выбор в пользу общественного блага, основанный на ценностях, а не на расчете.

Известная фраза советского поэта Льва Озерова — «Талантам надо помогать, бездарности пробьются сами» — стала афористичным выражением сути меценатства. В этом высказывании заключена не только прагматика поддержки одаренных, но и философия избирательного дарения: истинный меценат вкладывается в то, что имеет непреходящую культурную ценность, а не в сиюминутную конъюнктуру.

Генезис меценатства

Исторические корни меценатства уходят в глубокую древность, тесно переплетаясь с эволюцией социальных и политических структур. Уже в античном мире наблюдаются проявления, предвосхищающие современные формы поддержки искусства и науки. В Древней Греции, например, богатые граждане, обладавшие властью и влиянием, зачастую спонсировали театральные постановки, спортивные состязания и строительство общественных зданий, стремясь тем самым укрепить свой статус и оставить след в истории. Особую роль в становлении меценатства сыграла Римская империя. В I в. до н. э. у императора Октавиана Августа был верный и хороший друг, который выполнял помимо дипломатических поручений еще и частные. Его звали Гай Цильний Меценат. Он поддерживал римских поэтов Виргелия и Горация, оказывая им финансовую помощь. Поэтому имя его стало нарицательным – в честь него стали называть тех, кто помогает искусству и культуре развиваться [12, с. 188].

В Средние века меценатство приобрело религиозную окраску, сосредоточившись вокруг церкви. Монастыри и епископства являлись центрами учености и искусства, получая щедрые пожертвования от знатных семей и правителей. Строительство соборов, создание рукописных книг и иконопись процветали благодаря религиозному меценатству, стремящемуся прославить Бога и укрепить веру.

² Исторический журнал для всех «Дилетант» [Электронная версия]. / Меценатство эпохи возрождения. / URL: <https://diletant.media/articles/45252839/?ysclid=m8pfs3x0na40363975> (дата обращения – 26.03.2025).

Эпоха Возрождения ознаменовалась расцветом меценатства в Италии. Богатые купеческие семьи, такие как Козимо Медичи Старый (1389–1464) во Флоренции, осознали важность искусства и науки для процветания общества и укрепления своего влияния. Они спонсировали таких гениев, как Леонардо да Винчи, Микеланджело и Рафаэль, создавая благоприятную среду для развития гуманистических идей и культурного прогресса. Медичи начал приглашать во Флоренцию художников, скульпторов и архитекторов. Он обеспечивал их заказами, организовывал художественные школы и основал Платоновскую академию. Благодарные флорентинцы нарекли его «Отцом народа», и эта надпись *Pater Patriae* словно римский титул высечена на его надгробии. Его внук Лоренцо продолжил и преумножил дело деда, за что получил не менее почётное имя Великолепный³.

Изучение динамики меценатства в России позволяет не только проследить эволюцию частной благотворительности, но и глубже понять взаимодействие государства, общества и творческой интеллигенции в различные исторические эпохи. Подъем меценатства в России приходится на вторую половину XIX в. Экономический рост, индустриализация и формирование предпринимательского класса создали благоприятную почву для развития благотворительности. Савва Мамонтов, Савва Морозов, Павел Третьяков, Павел Демидов вкладывали огромные средства в развитие театров, музеев, картинных галерей и финансирование научных исследований. Их деятельность носила не только филантропический, но и патриотический характер, стремясь к преумножению культурного и интеллектуального богатства России. Меценатство этого периода отличалось разнообразием форм и направлений. Создавались частные картинные галереи, доступные широкой публике, финансировались археологические экспедиции, поддерживались прогрессивные художественные течения и молодые таланты. Меценаты часто выступали в роли экспертов и кураторов, оказывая не только финансовую, но и интеллектуальную поддержку, формируя вкусы и направления развития искусства. Савва Морозов, финансируя Московский Художественный театр, не просто вкладывал деньги, но и способствовал созданию новой театральной эстетики, объединяющей драматургию, живопись и музыку⁴. Это перекликается с философией всеединства В.С. Соловьева, где искусство выступает как форма преображения мира через гармонию. Павел Третьяков, передавший свою галерею Москве, и Варвара Морозова, строившая больницы и школы, руководствовались христианскими идеалами милосердия и сострадания. Эта традиция восходит к православной этике, где благотворительность — не просто жест щедрости, но нравственный долг [2].

Таким образом, русские меценаты XIX – начала XX в. (Мамонтов, Морозов, Третьяков и др.) воплощали синтез ценностей: православная этика: благотворительность как искупление («богатство обязывает»); философия всеединства (Соловьев): искусство как путь к гармонии общества; соборность: коллективное создание культурных проектов (Абрамцевский кружок).

³ Исторический журнал для всех «Дилетант» [Электронная версия]. / Меценатство эпохи возрождения. / URL: <https://diletant.media/articles/45252839/?ysclid=m8pfs3x0na40363975> (дата обращения – 26.03.2025).

⁴ Общественное телевидение России «ОТР» [офиц. сайт]. / История меценатства в России: Мамонтов, Третьяков, Бахрушин... [Электронный ресурс]. URL: <https://otr-online.ru/news/istoriya-mecenatstva-rossii-mamontov-tret-yakov-bahrushin-ppart-69562.html> (дата обращения – 23.04.2025).

Во времена революции были отвергнуты все религиозные морально-нравственные постулаты, их заменили моральным кодексом строителей коммунизма [7, с. 128]. Советский период характеризовался существенным ограничением частной инициативы и заменой ее государственным финансированием. Тем не менее, отдельные проявления меценатства сохранялись, хотя и носили скорее скрытый или полуофициальный характер. Поддержка деятелей культуры и науки осуществлялась через различные государственные фонды и учреждения, однако элементы личной заинтересованности и адресной помощи также присутствовали.

На основании изложенного можно сделать вывод, что меценатство выполняет историческую функцию поскольку отвечает на запросы эпохи, так, в XIX в. требовалась поддержка науки, в современном мире – в поддержке нуждаются цифровые проекты.

Меценатство как фактор развития гражданского общества

В процессе демократизации политического управления сфера действия общественности постоянно расширяется, поскольку институты гражданского общества формируются в результате самоорганизации граждан и представляют собой, прежде всего, предпосылки эффективной реализации тех инициатив, а базе которых они возникают [9, с. 33].

Взаимосвязь между меценатством и развитием гражданских инициатив очевидна: финансовая и ресурсная поддержка, предоставляемая меценатами, позволяет воплощать в жизнь общественно значимые проекты, которые в ином случае остались бы лишь на уровне идеи. Общественные организации, независимые СМИ и культурные институции, получая меценатскую помощь, обретают устойчивость и возможность реализовывать свои миссии, способствуя формированию критического мышления, расширению культурного горизонта и вовлечению граждан в общественную жизнь. Без меценатства многие из этих инициатив не смогли бы выжить и развиваться, а гражданское общество лишилось бы значительной части своего потенциала.

Меценатство играет ключевую роль в укреплении социальной солидарности, формируя чувство общности и социальной ответственности. Когда меценаты инвестируют в общественное благо, они демонстрируют свою приверженность ценностям, разделяемым большинством членов общества. Эта деятельность служит примером для других, побуждая их к проявлению социальной активности и участию в благотворительных проектах. Поддержка образования и здравоохранения, финансирование культурных мероприятий – все это способствует формированию чувства сопричастности к общему делу, снижению социальной напряженности и укреплению доверия между различными группами населения. Меценатство, таким образом, становится не просто актом благотворительности, но и инструментом социальной сплоченности. Стоит отметить, что между меценатством и волонтерством существует тонкая грань, которая может быть размыта. В современном мире все чаще встречаются примеры «социального предпринимательства», когда бизнес не только приносит прибыль, но и решает важные социальные проблемы. Социальным предпринимательством является объединение людей, основной целью которых является участие в решении наиболее острых проблем, социального характера. Как правило, движущей силой к осуществлению социального предпринимательства является потребность в ощущении собственной

эффективности [7, с. 288]. В таких случаях предприниматель может выступать и как меценат, инвестирующий в социально значимые проекты, и как волонтер, лично участвующий в их реализации. Понимание различий и общих черт этих двух явлений позволяет более осознанно подходить к выбору способов внесения своего вклада в развитие общества.

Современные тенденции и перспективы развития меценатства в России

Современное меценатство, помимо традиционных форм, приобретает новые очертания, используя инновационные подходы и технологии. Краудфандинг, социальное предпринимательство, инвестиции в социальные проекты – все это свидетельствует о расширении сферы меценатской деятельности и вовлечении в нее все большего числа людей.

Краудфандинг или «народное финансирование» можно использовать для привлечения средств на реализацию предпринимательских, творческих и благотворительных идей⁵. Меценаты-промышленники традиционно активно помогают молодежи получать профильное качественное образование. Слушатель программы Сколково Executive MBA Антон Батаков, глава ГК ANT-GROUP, стал грантодателем на программе бизнес-бакалавриата Сколково и МФТИ⁶.

Технологическое и инновационное меценатство. В январе 2025 г. в России запустился первый в стране благотворительный проект «Симфония жизни», который призван объединить современные технологии, искусство и благотворительность. Инновационный подход позволит подтверждать статус мецената через блокчейн и даст возможность обычным гражданам участвовать в выборе социально значимых инициатив⁷. В последнее время ведется активная работа по сохранению исторического наследия. Даниил Баранов, куратор внешних связей Департамента архитектуры Инженерной академии в Российском университете дружбы народов, начал свою речь модератора круглого стола с того, что в России существуют порядка двухсот тысяч объектов культурного наследия. При таком объеме участия государства оказывается недостаточно – необходимо привлечение частного капитала, но это пока еще новый опыт и для государства, и для инвесторов⁸. Финансирование также осуществляется в сфере научных исследований. Сегодня это – больше не забота одного только государства.

⁵ UNISINDER [офиц. сайт]. Восемь краудфандинговых платформ в России и в мире. Подборки. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.unisender.com/ru/blog/kraudfandingovye-platformy-dlya-sbora-deneg-na-proekty/> (дата обращения – 22.04.2025).

⁶ Кедровская И. Помогать со смыслом, или Как работают проекты современных меценатов. 12.04.2024 / SKOLKOVO. Moscow School of Menedgment. [офиц. сайт]. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.skolkovo.ru/notes/pomogat-so-smyslom-ili-kak-rabotayut-proekty-sovremennyh-mecenatov/> (дата обращения – 22.04.2025).

⁷ БОРИЩ медиа Горячие новости. [офиц. сайт]. / В России благотворительность будут привлекать через ЦФА и подтверждать статус мецената через блокчейн. [Электронный ресурс]. URL: <https://borshmedia.ru/society/v-rossii-blagotvoritelnost-budut-privlekat-cherez-czfa-i-podtverzhdad-status-meczenata-cherez-blokchejn/> (дата обращения – 22.04.2025).

⁸ Nezavisimoe izdanie ob iskusstve «Art and you» [Elektronnaia versiia]. / Sokhranenie pamiatnikov kul'turnogo naslediya: metsenatstvo ili development? / <https://artandyou.ru/technology/sokhranenie-pamyatnikov-kulturnogo-naslediya-meczenatstvo-ili-development/> (data obrashcheniia – 22.04.2025).

Мировая тенденция такова, что к этому процессу все чаще системно подключаются меценаты – частные фонды и капитал⁹.

Таким образом прослеживается активное развитие современного меценатства в России, сочетающего традиционные формы с инновационными подходами. Вовлечение бизнеса в образование, сохранение культурного наследия и поддержка технологических стартапов показывают, что меценатство становится не просто финансовой помощью, а инструментом системных изменений. Однако для дальнейшего роста необходимо укрепление доверия между меценатами, государством и обществом, а также развитие правовых механизмов, стимулирующих частные инвестиции в социально значимые проекты.

Результаты исследования и обсуждения

Меценатство имеет свою специфику в сравнении с другими формами поддержки, существующей в гражданском обществе. Оно отличается от благотворительности и филантропии целевой направленностью (культура, наука, образование) и долгосрочным эффектом, фокусируясь на создании устойчивых культурных и интеллектуальных ценностей. В отличие от волонтерства, меценатство предполагает финансовую или ресурсную поддержку без обязательного личного участия. Однако в современной практике наблюдается синтез этих форм (например, социальное предпринимательство).

В различные исторические периоды деятельность меценатства эволюционировала. Так, в периоды Античности и Средневековья меценатство выступало инструментом легитимации власти (спонсирование храмов, театров) и религиозного благочестия (пожертвования церкви). Периоды Возрождения и XIX в. характеризуются переходом к гуманистическим идеалам (поддержка искусства как самоценности) и патриотизму (русские меценаты – Третьяков, Морозов). В современном мире в основу меценатства закладываются социальное воздействие и корпоративная ответственность общества (краудфандинг, блокчейн-проекты).

Меценатство играет важную роль в гражданском обществе, децентрализуя финансирование культуры и науки, что демонстрируют частные музеи (Гараж, Эрмитаж 2020/2021 г.). Оно укрепляет социальную солидарность, примером чему служит проект «Симфония жизни» (2025 г.), объединяющий бизнес, технологии и общество посредством блокчейна¹⁰, и формирует этику общественного участия, сочетая православные традиции («богатство обязывает») и философию всеединства (Соловьев). В России наблюдаются тенденции технологизации, проявляющиеся в краудфандинге (Planeta.ru) и цифровых платформах для поддержки науки (Сколково), а также институционализации через создание фондов (В. Потанин, А. Усманов). Однако сохраняется проблема недостаточного доверия населения из-за непрозрачности деятельности меценатства. Что касается развития государственно-частного партнерства, то требуется внедрение налоговых льгот для меценатов, аналогичных западным моделям.

⁹ ФРОНТМЕД 2025 – Фонд развития отечественной науки, техники и медицины «ФРОНТМЕД» [офиц. сайт]. / Меценатам – о науке. [Электронный ресурс]. URL: <https://frontmed.ru/articles/mecenatam-o-nauke/> (дата обращения – 22.04.2025).

¹⁰ UNISINDER [офиц. сайт]. / Восемь краудфандинговых платформ в России и в мире. Подборки. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.unisender.com/ru/blog/kraudfandingovye-platformy-dlya-sbora-deneg-na-proekty/> (дата обращения – 22.04.2025).

Меценатство, рассматриваемое через призму философии, предстает сложным социокультурным феноменом, выходящим за рамки простой благотворительности. В контексте теории социального капитала Пьера Бурдьё, меценатство выступает как стратегическая инвестиция в символический капитал. Даритель, поддерживая искусство и науку, укрепляет свой социальный статус, формирует позитивный имидж и завоевывает доверие в обществе. Это, в свою очередь, конвертируется в экономические и политические дивиденды, создавая сеть лояльных партнеров и последователей. С точки зрения коммуникативной теории Юргена Хабермаса, меценатство играет важную роль в развитии публичной сферы. Оно создает платформу для диалога между бизнесом, государством и гражданским обществом, где культура и наука служат катализатором общественной дискуссии. Финансирование культурных инициатив и научных исследований способствует распространению знаний, формированию критического мышления и развитию гражданской активности.

Несмотря на позитивные аспекты, меценатство сталкивается с рядом противоречий и вызовов. Коммерциализация культуры представляет собой реальную угрозу, когда художественные критерии подменяются рыночной конъюнктурой. Спонсорство коммерческих выставок или проектов, ориентированных на массовую аудиторию, может привести к нивелированию ценности подлинного искусства и науки. Отсутствие четкого правового статуса меценатства, в отличие от благотворительности, создает барьеры для его развития, ограничивая возможности для налоговых льгот и привлечения крупных инвестиций. Этическая дилемма между альтруизмом и прагматизмом также требует внимания, поскольку именные гранты и другие формы поддержки могут быть использованы как инструмент пиара, а не как искреннее стремление к развитию культуры и науки.

Перспективы развития меценатства связаны с цифровизацией, глокализацией и образовательными программами. NFT-меценатство и DAO-фонды предлагают новые механизмы для прозрачного управления ресурсами и привлечения широкой аудитории к финансированию культурных и научных проектов. Глокализация предполагает сочетание локальных традиций, таких как православная этика, с глобальными практиками impact-инвестиций, ориентированными на социальное воздействие. Вовлечение молодежи через гранты и курсы по социальному предпринимательству, как это практикуется в Сколково, способствует формированию нового поколения меценатов, ориентированных на долгосрочные социальные и культурные изменения.

Заключение

Меценатство, пройдя долгий исторический путь от Античности до современности, сохраняет свою значимость как многогранный социальный, культурный и экономический феномен. Без участия меценатов культура становится услугой, а общество рискует превратиться в пассивного потребителя. Русское меценатство, осмысленное через философские категории, предстает как форма гражданского служения, укорененная в традициях соборности и христианской благотворительности. Оно не только способствовало расцвету искусства, но и формировало этику общественного участия, сохраняющую актуальность для развития гражданского общества. Современная Россия переживает новый этап развития меценатства, характеризующийся большей институционализацией и системностью. Возрождение благотворительных фондов, поддержка науки и

культуры со стороны частного бизнеса свидетельствуют о формировании другого поколения меценатов. Философское осмысление меценатства позволяет рассматривать его не как простую благотворительность, а как стратегическую инвестицию в будущее общества, основанную на принципах гуманизма и социальной ответственности. Для дальнейшего развития меценатства необходимы: совершенствование правовых механизмов, стимулирующих частные инвестиции в социальные и культурные проекты, и укрепление доверия между меценатами, государством и обществом. Именно в условиях прозрачности и взаимной ответственности меценатство может реализовать свой потенциал инструмента устойчивого развития гражданского общества, сочетающего традиционные ценности с современными технологическими решениями.

Список литературы

1. Андреева Е.Л., Ратнер А.В., Глухих П.Л. Изменение ценностных установок модернизируемого общества // Ценности и смыслы. 2014. № 1(29). С. 89–101.
2. Бычкова О. Русское меценатство как культура владения богатством // Журнал Православие.ФМ [Электронный ресурс]. URL: <https://pravoslavie.fm/russian/russkoe-meczenatstvo-kak-kultura-vladieniya-bogatstvom/> (дата обращения – 20.04.2025).
3. Даль В.И. Филантропия // Толковый словарь живого великорусского языка. [Электронная версия]. URL: <https://gufo.me/dict/dal/филантропия> (дата обращения – 20.04.2025).
4. Купцова И.А., Сазонова В.А. Нематериальное культурное наследие: концептуальные подходы к определению феномена // Обсерватория культуры. 2022. Т. 19, № 1. С. 56–64.
5. Майкова В.П., Данилова О.А. Роль социального предпринимательства в реализации национальных проектов // Национальный проект «Демография»: от цели к решениям: матер. и докл. XXV межрегион. науч. социальных чтений. Сургут: «Ресурсный центр развития социального обслуживания», 2020. С. 285–290.
6. Майкова О.А. Волонтерство и гражданское общество: философский аспект: монография / под ред. М.Ф. Фридмана; Электр. изд. М.: Издательство «Перо», 2025. 80 с. 1,97 Мбайт.
7. Мещангин С.С. Благотворительность и меценатство: зарождение и развитие // Российские предприниматели – благотворители и меценаты: Сб. матер. III Всеросс. Морозовских чтений, Орехово-Зуево, 18–19 сентября 2020 года. Орехово-Зуево: Государственный гуманитарно-технологический университет, 2020. С. 124–128.
8. Мордасова Т.А. Социальная модель благотворительности как фактор развития институтов гражданского общества // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2009. № 4(21). С. 29–36.
9. Новолодская Н.Г. Меценатство как социокультурный феномен: сущность и современное состояние: автореф. дисс. ... канд. культурологии. М., 2006. 25 с.
10. Ожегов С. И. Толковый словарь живого русского языка. [Электронный ресурс]. URL: <https://slovarozhegova.ru/> (дата обращения – 23.03.2025).
11. Руденко Г.Г., Косых А.Н. Сущность явления «меценатство»: цели и основные функции // Инновационные доминанты социально-трудовой сферы: экономика и управление: Матер. Ежегод. Междунар. науч.-практ. конф. по

проблемам социально-трудовых отношений (20 заседание), Воронеж, 21 мая 2020 года. Воронеж: Истоки, 2020. С. 267–272.

12. Трусова А.С., Яковлева О.Н. История благотворительности и меценатства // Наука и Образование. 2020. Т. 3, № 3. [Электронный ресурс]. URL: <https://opusmgau.ru/index.php/see/article/view/2263> (дата обращения – 23.03.2025).

13. Цинпаева Р.Ш. Региональные особенности интерпретации терминов благотворительность и филантропия в русскоязычной и англоязычной культурах // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 3: Общественные науки. 2012. № 5. С. 246–248.

Patronage as a socio-cultural phenomenon and a condition for the development of civil society

O.A. Maikova¹, N.V. Mikhalkin², M.F. Fridman³, V.P. Berkut⁴

¹The International Law Institute, Moscow

²Moscow State University of Psychology and Education, Moscow

³Russian Academy of National Economy and Public Administration under
the President of the Russian Federation, Moscow

⁴The Peter the Great Military Strategic Missile Forces Academy of the Ministry of
Defense of the Russian Federation, Moscow region, Balashikha

The aim of the article is philosophical understanding of patronage as a sociocultural phenomenon and identification of its role in the formation and development of civil society. The study used a complex of methods, including historical and comparative analysis, as well as philosophical reflection based on the theories of P. Bourdieu and J. Habermas, which allowed the phenomenon of patronage to be examined in a broad sociocultural context. Special attention was paid to the analysis of modern practices of supporting culture and the arts. The results of the research confirm that the role of philanthropy is not limited to material support. It acts as a catalyst for social change, creating a favorable environment for the development of innovation, the preservation of cultural heritage, and the formation of spiritual and moral values. The study identifies current trends and prospects for the development of philanthropy in Russia, as well as systemic challenges such as the commercialization and lack of legal instruments regulating the activities of philanthropists. The results of the analysis help to rethink the role of philanthropy from the perspective of social philosophy, which creates a basis for developing new models of interaction between different sectors of society in solving current problems. The philosophical interpretation allows us to view philanthropy as a complex socio-cultural phenomenon with deep historical roots that significantly influences public consciousness. The practical value of the work lies in the development of specific recommendations for the development of philanthropy: Justifying the need for tax incentives, creating transparent mechanisms for cooperation, and promoting public-private partnerships for the sustainable development of civil society. The theoretical significance of the research lies in the systematization of philosophical and sociocultural approaches to understanding the phenomenon of philanthropy in the context of the formation of civil society.

The philosophical interpretation allows us to view philanthropy as a complex sociocultural phenomenon with deep historical roots that significantly influences public consciousness. The study introduces new material that analyzes current trends in philanthropy in Russia, such as crowdfunding, blockchain projects (Symphony of Life), and technological philanthropy.

Keywords: *altruism, civil society, volunteerism, patronage, philanthropy.*

Об авторах:

МАЙКОВА Олеся Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры государственно-правовых дисциплин, ОЧУ ВО «Международный юридический институт», г. Москва. E-mail: lesik_1983@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0003-7866-275X>

МИХАЛКИН Николай Васильевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социально-гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Московский государственный психолого-педагогический университет», г. Москва. E-mail: fafnir85@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0145-1431>;

ФРИДМАН Михаил Феликсович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных дисциплин, ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва. E-mail: mffree79@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1430-967X>;

БЕРКУТ Виктор Петрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры военно-политической работы, ФГКВУ ВО «Военная академия Ракетных войск стратегического назначения им. Петра Великого» Министерства обороны Российской Федерации, Московская обл., г. Балашиха. E-mail: v_berkut@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0000-2759-4732>

Authors information:

MAYKOVA Olesya Alexandrovna – PhD (Philosophy), Lecturer at the International Law Institute, Moscow. E-mail: lesik_1983@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0003-7866-275X>

MIKHALKIN Nikolay Vasilyevich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Social and Humanitarian Disciplines at the Moscow State University of Psychology and Education, Moscow. E-mail: fafnir85@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-0145-1431>

FRIDMAN Mikhail Feliksovich – PhD (Philosophy), associate professor, professor of Chair of Humanitarian Disciplines, Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Moscow. E-mail: mffree79@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-1430-967X>

BERKUT Viktor Petrovich – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Military-Political Work of the Peter the Great Military Academy Strategic Missile Forces of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Moscow region, Balashikha. E-mail: v_berkut@mail.ru, <https://orcid.org/0009-0000-2759-4732>

Дата поступления рукописи в редакцию: 28.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2025.

УДК 124.4: 37.014

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.109

Современная модель гуманистической парадигмы университетского образования

А.Б. Бакурадзе, О.И. Гаврилина

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет
имени К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва

Статья посвящена анализу современной модели гуманистической парадигмы университетского образования в контексте современных мировых процессов кризиса и трансформации университетского образования. Показано, что в настоящее время особую актуальность приобретает гуманистическая парадигма образования, в том числе университетского. Именно она может эффективно противостоять деструктивным тенденциям в современном образовании, которые связаны с его содержательным выхолащиванием, усилением узкой специализации и технологизма, а также коммерциализацией и маргинализацией в современном социуме. Гуманистическая парадигма является интегральной, связывающей классические традиции образования с современными вызовами и процессами модернизации. В статье дано обоснование интегральной функции гуманистической парадигмы в образовании – как интегрирующей другие образовательные парадигмы и отвечающей на вызовы современности.

Ключевые слова: образование, университет, высшее образование, парадигма образования, гуманистическая парадигма, классическая традиция, культура.

В процессе эволюции университетского образования сформировались его исторически переменные парадигмы, каждая из которых обуславливалась доминированием в определенную историческую эпоху тех или иных представлений человека об идеале универсального знания. Парадигма образования – это теория и практика воспитания и обучения, ставшая привычной в качестве определенного стандарта и образца решения образовательных и исследовательских задач.

Система высшего образования России уже много десятилетий находится в состоянии перманентного реформирования, которое началось еще в последнее советское десятилетие и стало интенсивным, начиная с 1990-х гг. При этом проведенный нами анализ ситуации в высшем образовании современной России показывает, что оно не вышло на новый качественный уровень по сравнению с высшим образованием советского периода. Поэтому в настоящее время следует говорить не только о кризисе системы высшего образования, но также, или даже в первую очередь, говорить о кризисе процесса реформирования системы высшего образования в целом и университетов в частности. Прежде всего, кризис реформирования выражается в том, что каждая новая «волна» реформ не столько разрешает те проблемы, для решения которых она началась, но, одновременно,

создает новые проблемы, которые приходится решать уже следующей «волне» реформ. Тем самым, стратегическая задача разработки принципов современного университетского образования состоит в том, чтобы выйти из этого замкнутого круга, не повторяя ошибок прошлого.

В настоящее время особую актуальность приобретает гуманистическая парадигма образования, в том числе университетского. Именно она может эффективно противостоять деструктивным тенденциям в современном образовании, которые связаны с его содержательным выхолащиванием, усилением узкой специализации и технологизма, а также коммерциализацией и маргинализацией в современном социуме. Гуманистическая парадигма является интегральной, связывающей классические традиции образования современными вызовами и процессами модернизации. Целью данной статьи является обоснование именно такой функции гуманистической парадигмы в образовании – как интегральной и отвечающей на вызовы современности.

Различные исследователи предлагают следующую классификацию парадигм университетского образования: культурно-ценностная, академическая, профессиональная, технократическая, гуманистическая [4; 8; 9].

Культурно-ценностная парадигма опирается на усвоение студентами универсальных элементов культуры и фундаментальных ценностей прошлых поколений средствами систематического и углубленного изучения достояний великих мыслителей. Обучение при такой парадигме, чаще всего, происходило на латинском или греческом языках, что характерно для первых университетов. Культурно-ценностная парадигма ориентировала молодежь на разностороннее познание окружающего мира. Выпускники университетов получали высшее звание образованного человека – в первую очередь, философа или богослова. Такая парадигма образования с древних времен до настоящего времени лежит в основе феномена классического образования.

Близкой к культурно-ценностной является академическая парадигма университетского образования, которая характеризуется приоритетом теоретических знаний и фундаментальных наук, ориентацией на подготовку выпускников университета к поиску новых знаний, пониманию и объяснению окружающего мира с теоретических позиций. В рамках этой парадигмы главной ценностью считаются научные знания о природе, человеке в обществе, космосе, жизни. Главной академической традицией университета определяется систематическое изучение фундаментальных основ наук, которое предполагает непосредственное участие студентов в процессе научных исследований.

Профессиональная парадигма нашла проявление в обогащении и расширении содержания университетского образования. В рамках этой парадигмы наука перестает быть самостоятельной в качестве средства познания и объяснения мира [6; 7]. Она выполняет функцию производственной силы, которая способствует развитию техники и производства. В результате подобного подхода университет концентрирует и расширяет не только спектр научных знаний, но и лучшие образцы социокультурной и профессиональной деятельности человека. Поэтому в университетах получают не только философское и богословское образование, но и высшее медицинское, юридическое, экономическое, педагогическое, инженерно-техническое и другое высшее профессиональное образование как ответ на запросы общества.

Технократическая парадигма образования выступает на первый план в XIX – XX вв. как своеобразное мировоззрение, существенными чертами которого являются: примат техники и технологии над научными и культурными ценностями, узкопрагматическая направленность высшего образования и развития научного знания. При определении цели и содержания университетского образования согласно этой парадигме доминируют интересы производства, экономики и бизнеса, развития техники и средств коммуникации. В связи с этим в XX в. с гуманитарной и естественнонаучной компонентами университетского образования произошли существенные и далеко не лучшие изменения. В настоящее время альтернативой технократической и профессиональной парадигмам университетского образования выступает его гуманистическая ориентация [2; 5], в основе которой лежит гуманистическая образовательная парадигма.

Согласно гуманистической парадигме образования главной ценностью университетского образования предстает личность человека с его способностями и интересами. В условиях университета молодой человек должен получить универсальное образование и выбрать сферу профессиональной деятельности не только по признаку социальной значимости, но и по собственным мотивам и интересам, что обеспечивает самореализацию личности. Именно поэтому в настоящее время приоритетным в области модернизации отечественной системы образования признается личностно ориентированное обучение. Сущность этого подхода заключается в необходимости обеспечения высшей школой таких условий, при которых происходит превращение личностных целей в действенный внутренний стимул профессионального становления будущих специалистов, развития в них активной профессиональной позиции, индивидуального и творческого стиля деятельности, гуманистических ценностей. Этот процесс должен осуществляться постепенно, основываясь на учете индивидуальных психологических особенностей, ценностных ориентаций, профессиональных надежд студентов, их отношения к полученной профессии.

В соответствии с гуманистической парадигмой университетского образования необходимо обеспечить превращение каждого студента из объекта в субъект учебной работы, демократизацию и гуманизацию отношений в системе «преподаватель – студент», конкретизацию программы и содержания образования, целью которого должно стать становление профессиональных черт и гармоничного развития студента.

И.Г. Фихте рассматривал университет как высшую научную школу, которая открывает научные истины и проверяет результаты новейших открытий [10]. Следует в то же время отметить, что современные университеты готовят своих выпускников не только к научно-исследовательской деятельности, но и к профессиональным обязанностям в конкретной практической деятельности. При этом их традиционная духовная и культурологическая миссия должна оставаться неизменной. Идея, объединяющая все университеты мира, заключается в их качестве как научного и интеллектуального центров развития общества.

Во временном контексте главным фактором, изменившим сущность и природу современной цивилизации, стал фактор новаций [1, с. 147]. Различные по глубине новации очерчивают судьбы глобального мира, они – сущность постиндустриального информационного общества, изменения которого проблематизируют бытие человека. Исследование феномена новации – это попытка исследовать способ ориентации человека в динамике жизни, попытка

ответить на вопрос о том, какие смысловые, всеобщие ориентиры устанавливают тот образ человеческой жизни, в котором доминирующую роль играют постоянные изменения и новшества. Поэтому исследовательская составляющая университетской миссии носит инновационный характер, и рост значения исследовательского компонента в структуре миссии современного университета, который откровенно прослеживается на протяжении последних десятилетий, отражает влияние инноваций на университетскую жизнь.

Модель исследовательского университета, до сих пор опирающаяся на классические гумбольдтовские подходы и принципы, возникает сначала в США, а затем распространяется по всему миру. Именно эта модель в наиболее чистом виде воплощает инновационный характер современной цивилизации. Первые американские исследовательские университеты возникают еще в XIX в. – это, например, созданный в 1876 г. Университет Джона Хопкинса. В XX в. активно создаются и специальные институты, цель которых – поддержка научных исследований в стратегически важных для государства сферах. Так, в 1916 г. в США был создан Национальный исследовательский совет, а в 1940 г. – национальный оборонный исследовательский совет. Эта американская модель исследовательского университета отличалась от классической модели немецкого университета, предложенной Вильгельмом фон Гумбольдтом. По мнению Филиппа Альтбаха, эти различия можно свести к следующим положениям:

- 1) служение обществу и его интересам провозглашалось в американских университетах наивысшей ценностью;
- 2) система управления университетом является более демократичной, чем в Европе, поскольку в ее основе лежало кафедральное устройство с соответствующей специализацией;
- 3) управленческие и административные функции осуществлялись на уровне этих подразделений представителями, непосредственно избранными сотрудниками, в то время как высшее руководство университетов на уровне президента и деканов назначалось правительством или же специальными советами [11].

По данным американских исследователей Р. Аткинсона и У. Бленпайда, в настоящее время в ста лучших исследовательских университетах США проводится четыре пятых всех научных исследований страны, причем на десять лучших исследовательских университетов приходится примерно 17 % исследований, проводимых в США. Расходы на научную деятельность исследовательских университетов в течение последних тридцати лет росли крайне асимметрично – наибольшим был рост в медицинской отрасли (с 3 до 12 млрд долларов), биологических (с 3 до 7 млрд долларов) и инженерных (с 1 до 5,6 млрд долларов) науках. В течение последних двадцати лет количество аспирантов американских исследовательских университетов выросло с 70 тыс. до 130 тыс. при этом почти 40 % аспирантов были иностранцами [11]. Модель именно исследовательского университета через систему собственных индикаторов оценивает старейший международный рейтинг-академический рейтинг мировых университетов [12].

В отличие от инновационного, исследовательского измерения университетской деятельности, который присутствовал уже в классической модели, предложенной В. фон Гумбольдтом, главные пространственные вызовы современному университету сформировались уже в XX в. Они связаны с развитием предпринимательства и ростом значения экономической составляющей

в деятельности любой социальной институции. Процесс глобализации создает сильную экономическую и социальную основу для превращения университета в транснациональный институт. В этих условиях получение университетского образования превращается в частное дело граждан с соответствующими экономическими последствиями.

Уже в наше время выдающийся американский историк культуры и педагог Я. Пеликан написал яркую работу «Идея университета», которая является своего рода диалектическим продолжением труда Дж.Г. Ньюмана. Я. Пеликан во многом полемизирует с последним, но эта полемика укладывается в ньюменовский тезис о необходимости обновления университета. Я. Пеликан изучал моральные и интеллектуальные обязанности университета, значение фундаментальных исследований в деятельности последнего, феномен соединения образования и науки, значение университетской традиции, ее целостности и непрерывности, университетскую инфраструктуру (библиотеки, издательства, спортивные базы и др.). Он также подчеркивает, что университет – это не просто набор зданий, институтов, функций или образовательных и научных практик, он является «семьей», сообществом, которое должно рассматриваться как один из первопринципов идеи университета.

Ярослав Пеликан в своей книге «Идея университета» отмечает, что в разных университетах, равно и в международных организациях вроде ЮНЕСКО, есть немалый опыт потери иллюзий относительно практики путей достижения цели реализации идеалов университетского образования. По мнению Я. Пеликана «будущее университетов всех стран – то есть и будущее самих этих стран – в значительной степени во многом зависит от способности найти в XXI в. такие структуры, которые бы позволили полнее реализовать идеалы университета» [13, р. 42]. Но, вместе с тем, автономия и свобода университета заключаются в автономии и свободе его субъектов (студентов, преподавателей, кафедр, факультетов). С позиций государственного управления, нас интересуют не только академическая свобода и свобода творчества, но и свобода экономическая (финансовая). Университет, как инструмент реализации государственной образовательной политики является важным компонентом создания общего интеллектуально-культурного потенциала государства как во внутреннем, так и во внешнем плане.

Огромное значение имеет определение и формирование места университетов в создании государственно-национальной издательской отрасли, которая является стратегически важной при формировании государственных позиций в воспитании, обучении, повышении общего культурного уровня граждан. Именно государство должно обеспечивать организацию взаимосвязи исследований и преподавания как принципа государственной образовательной политики в области профессионального образования. Содействие качественным научным исследованиям, осуществляемым на соответствующем современном уровне, является бесспорной составляющей роста профессорско-преподавательского состава университетов. Бюрократическое торможение развития научной деятельности, чаще всего приводит к полной деградации университетов. В современных условиях государство выдвигает в университет достаточно жесткие условия развития научных исследований при аккредитации. Университеты можно считать теми институциями на рынке услуг, в которые выгодно инвестировать капитал, как государству, так и частным инвесторам.

Что касается работников университетских учреждений, то на них, как на людях, нуждающихся в постоянном воспроизведении знаний и навыков высшего сорта (а это – потребность в новой литературе, компьютерной технике, постоянном контакте с зарубежными коллегами) кризисные явления сказываются быстрее всего. Однако динамичность и составляет характерную особенность университетского духа. Она основывается на высоких темпах развития научной и производственной сфер, что автоматически обуславливает потребность стремительного изменения базовых знаний, умений и навыков.

Ведущим звеном современного университета является кафедра, руководит которой ученый, который способен организовать ее коллектив на постоянное обновление научной и методической базы образовательных инноваций [6]. Именно роль руководителя структурного подразделения, под которого это подразделение создается, является своеобразным «человекоцентрическим» фактором развития и существования университета.

Важно и наличие научных школ, как одна из идей формирования университета. Именно количеством таких научных творческих коллективов и определяется в современном мире реальный потенциал университетов. Мощность кафедры или же университета определяется не количеством штатных работников или же совместителей, а количеством и качеством научно-методической продукции (учебники, методические пособия, научные статьи, монографии, конференции, семинары); а также качеством подготовки бакалавров и магистров. У последних университет должен воспитать умение решать нестандартные задачи высокой степени сложности [3].

Подводя итог краткому рассмотрению поставленной проблемы, следует сделать некоторые обобщающие выводы. В идеальном варианте, каждый университет в современных условиях разрабатывает собственную образовательную парадигму, и вносит в свои научные разработки и специфику подготовки будущих специалистов свой собственный специфический опыт, а выпускников «вооружает» орудием, разработанным в собственной творческой лаборатории. Также нельзя забывать об условиях макросреды университета. Но тезис о том, что в условиях настоящего учебного заведения должно ориентироваться на отечественный рынок труда, не вызывает возражений.

Актуальность обращения к проблеме классических традиций в современном гуманитарном образовании обусловлена теми объективно существующими вызовами современности, перед лицом которых оказалась университетская система России. Университет является не только образовательным учреждением по подготовке высококвалифицированных специалистов, но и проводником государственной политики. Он призван содействовать укреплению государственности, обеспечению национальной безопасности страны, а также созданию основы для устойчивого социально-экономического и духовного развития России, повышению ее конкурентоспособности в мире.

Список литературы

1. Бакурадзе А.Б. Аксиологическая природа управления социальной организацией. М.: Изд-во ФГАОУ АПК и ППРО, 2013. 162 с.
2. Барнетт Р. Осмысление университета // *Alma mater*. 2008. № 6. С. 46–56.

3. Безгодов Д.Н., Беляева О.И. Социокультурная миссия университета в контексте развития региона // Высшее образование в России. 2016. № 6 (202). С. 128–134.
4. Казданян С.Ш. Парадигма в высшем образовании как фактор повышения качества образовательного процесса // Научно-практический журнал «Гуманизация образования». 2016. № 6. С. 85–91
5. Карпов А.О. Будущее образования // Общественные науки и современность. 2018. № 5. С. 115–124.
6. Карпов А.О. Университеты в обществе знаний: теория творческих пространств // Вопросы философии. 2018. №1. С. 17–29.
7. Краковецкая, И.В., Воробьева, Е.С., Далибожко, А.И. Устойчивое развитие университетов: концепции и подходы к оценке. Ч. 1. Теоретические аспекты // Креативная экономика. 2020. Т. 14, № 2. С. 207–224.
8. Кудряшова Е. В., Сорокин С.Э. Модели трансформации российских университетов: факторы выбора // Философия образования. 2019. Т. 19, № 3. С. 14–30.
9. Омельяненко А.В. Актуальные парадигмы образования и перспективы развития российского университета // Экономическое развитие России в условиях пандемии: анатомия самоизоляции, глобальный локдаун и онлайн-будущее: матер. Междунар. науч.-практ. конф. / под ред. И.В. Шевченко. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2021. Т. 3. С. 104–111.
10. Фихте И.Г. О сущности ученого и ее явлениях в области свободы / Наставление к блаженной жизни. М.: Канон+, 1997. С. 169–258.
11. Altbach P.G., Salmi J. The Road to Academic Excellence: The Making of World-Class Research Universities. L.: World Bank, 2011. 150 p.
12. Aronowitz S., Giroux H. The Corporate University and the Politics of Education // The Educational Forum. 2000. Vol. 64, № 4. P. 40–44.
13. Pelikan J. The Idea of the University: A Reexamination. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992. 224 p.

The modern model of the humanistic paradigm of university education

A.B. Bakuradze, O.I. Gavrulina

Razumovsky Moscow State University (First Cossack University), Moscow

The article is devoted to the analysis of the modern model of the humanistic paradigm of university education in the context of modern global processes of crisis and transformation of university education. It is shown that the humanistic paradigm of education, including university education, is currently becoming particularly relevant. It is she who can effectively resist destructive trends in modern education, which are associated with its substantial emasculation, increased narrow specialization and technologism, as well as commercialization and marginalization in modern society. The humanistic paradigm is integral, linking the classical tradition of education with modern challenges and modernization processes. The article provides a justification for this function of the humanistic paradigm in education as integral to other paradigms and responding to the challenges of modernity.

Keywords: *education, university, higher education, educational paradigm, humanistic paradigm, classical tradition, culture.*

Об авторах:

БАКУРАДЗЕ Андрей Бондович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой теории и практики непрерывного казачьего образования, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: bondovich@mail.ru

ГАВРИЛИНА Олеся Ивановна – заместитель начальника Управления контроля качества образовательных программ, лицензионных требований и аккредитации, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва. E-mail: o.gavrilina@mgutm.ru

Authors information:

BAKURADZE Andrey Bondovich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Department of Theory and Practice of Continuing Cossack Education at the Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education Razumovsky Moscow State University of Technology and Management (First Cossack University), Moscow. E-mail: bondovich@mail.ru

GAVRILINA Olesya Ivanovna – Deputy Head of the Department for Quality Control of Educational Programs, Licensing Requirements and Accreditation, K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management (the First Cossack University), Moscow. E-mail: o.gavrilina@mgutm.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 01.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 17.10.2025.

УДК 124.4: 37.014

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.117

Роль классической традиции в трансформации современного образования

В.Ю. Даренский¹, О.И. Гаврилина²

¹ ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет им. В. Даля»,
г. Луганск

² ФГБОУ ВО «Московский государственный университет
им. К.Г. Разумовского (Первый казачий университет)», г. Москва

Статья посвящена анализу роли классической традиции в трансформации современного образования. Во-первых, показано, что эта традиция предполагает существенное ограничение коммерческих функций университета и сохранение его автономии, как самоценного социального феномена, задача которого состоит в формировании и социализации личности. Во-вторых, классические принципы университетского образования, всегда включающие в себя формирование мировоззрения личности обучающегося, остаются универсальными и неизменными, независимо от любых технологических нововведений (цифровизации и т. п.). В-третьих, принципиальной является модель обучения диалогического типа по принципу передачи знаний от учителя к ученику: университет и является той площадкой, где это может происходить. В-четвертых, университет является пространством особого рода демократичности, а именно: возможности свободной коммуникации между различными индивидами и социальными, а также культурными группами людей. Именно в этой среде происходит не только передача профессионального знания, но и передача социокультурных традиций в самом широком смысле слова.

Ключевые слова: образование, университет, образовательная среда, классическая традиция, знания, постиндустриальное общество.

В дискуссиях о главных направлениях трансформации современной системы образования все большую роль приобретает ссылка на необходимость актуализации классических традиций в образовании [6]. На смену стандартному тезису о кризисе классической системы образования во все большей степени приходит понимание того, что сущность образования основана на классических традициях, и меняется только их форма, а не содержание. Трансформация и модернизация форм образования остается плодотворной ровно до такого момента, когда сохраняется классическая модель образования – как формирования не только профессиональных навыков, но и самой личности обучающегося. В связи с этим возникает вопрос: какие именно принципы классического образования должны сохраняться и развиваться одновременно с модернизацией его форм?

Целью данной статьи является формулировка таких принципов в контексте тех кризисных явлений, которые происходят в образовании в настоящее время и требует модернизации его форм.

В концепции «постиндустриального общества» Д. Белла значительное место уделено проблемам трансформации форм, методов и всей системы образования в силу требований, которые ему будет предъявлять этот новый тип общества. Д. Белл утверждал, что университет становится главным социальным институтом современного общества, поскольку является основой социализации и формирования свободного индивида (в этом смысле он даже утверждает, что неважно чему учить, а важно – как): «Образование – это утверждение принципа интеллектуального и художественного порядка посредством поиска взаимосвязей в дезорганизованном мире знаний» [3, с. 569]. Собственно, новый тип «постиндустриального» образования является одним из ключевых элементов этого общества, становление которого идет уже несколько десятилетий. Вместе с тем, в каком именно направлении будет эволюционировать образование – остается предметом дискуссий.

Е.В. Неборский в статье «Реконструирование модели университета: переход к формату 4.0» предложил различать четыре формата модели университета, формировавшиеся на разных исторических этапах. Формат 1.0, он определяет как «корпоративный университет» – это первые европейские университеты, организованные как корпорации студентов и преподавателей, внешним референтом которых выступала культура как целое. Формат 2.0 – это «исследовательский университет», т. е. различные формы организации университетской жизнедеятельности, такие, как «интеллектуальный университет» Дж. Ньюмена, «исследовательский университет» В. Гумбольдта и позднее «университет культуры» Х. Ортеги-и-Гассета, объединенные идеей «чистой науки» и «универсального знания» как основы образовательного процесса. Их внешним референтом выступала научная истина. Формат 3.0 – это «технократический (инновационный) университет» как сложный комплекс образования, науки и бизнеса, представляющий собой «мультиуниверситет» с механизмами управления аналогичным фабрикам. Внешним референтом выступает «качество образования», а университет больше погружен в бюрократию и подотчетность. Формат 4.0 – это «биоцифровой университет» как перспективная модель университетов, соединяющих в себе физическое и виртуальное пространство, развивающаяся на цифровых платформах [8].

Бывший президент Гарвардского университета Д. Бок уделяет внимание одной из современных тенденций развития высшего образования – коммерциализации. Он указывает, что в условиях рыночной экономики коммерциализация является данностью, которую стоит не пытаться побороть, а осмысливать и направлять, тем самым усиливая независимость университета от своих доноров, повышая качество образования и научных исследований и тому подобное. Д. Бок констатирует со ссылкой на эмпирические данные, что коммерческие стимулы пошли университетам на пользу, хотя они и содержат ряд угроз, например, проблему ангажирования научных исследований. Коммерческий успех важен, однако не единственным критерием эффективности университетской администрации и университета в целом [4, с. 45–46].

Такому достаточно оптимистичному взгляду на современность и будущее университета оппонирует подход, подчеркивающий кризис, в котором находится университет настоящего. Например, Б. Ридингс считает, что современный университет находится в руинах (это выражение вынесено в название его известной книги). Последнее связано с тем, что на смену университету как месту,

где передается культура, пришел «постисторический университет совершенства», и он разрушает назначение университета, в котором культура замещается бюрократически управляемым знанием. Университет, доказывает Б. Ридингс, должен быть неподвластным экономике, поскольку именно коммерциализация и потребность в зарабатывании денег размывают культурную целостность университета и разрушают автономию и академическую свободу [10, с. 55].

Экономические процессы в образовании являются типичной мишенью для критиков современного университета, поскольку побочным эффектом поисков источников финансирования может стать пренебрежение к фундаментальным и гуманитарным исследованиям, которые либо вообще не измеряются экономическими показателями, либо же имеют очень отдаленный и слишком неопределенный экономический эффект. Поэтому американский философ М. Нуссбаум критикует современное высшее образование с этой стороны: используя статистические данные, констатирует сокращение гуманитарных курсов в образовательных программах различных специальностей [9, с. 23–24].

Как следствие, образование превращается исключительно в процесс овладения определенной профессией. Университет, другие образовательные учреждения теряют свое значение, как место, где формируется гражданин. Потеря интеллектуальных ориентиров составляет прежде всего проблему именно гуманитариев, гуманитарных и социальных дисциплин. Основные сущностные составляющие идеи университета и проблемы, которые должен решать современный университет – это коммерциализация, идеологическая и моральная релятивизация, очень далеко зашедшая специализация знания, угрожающая развитию фундаментальных исследований и т. д.

Идея университета раскрывается через две составляющие: функции университета и основы, принципы, на которых основывается университет. Понимание функций дает ответ на вопрос, что должен делать университет, а осмысление основ или принципов университета указывает на то, как он должен это делать. Когда мы говорим о функциях, то имеем в виду, прежде всего, внешнюю сторону университета, его значение для общества. Когда же мы ведем речь об основах, то имеем целью рассмотреть внутреннее устройство университета, выяснить, как должна быть устроена деятельность университета, направленная на реализацию определенных функций.

Однако альтернативой этой господствующей ныне технократической модели «биоцифрового университета» является, как пишет М.В. Левит, «сегодня, в постнеклассическую или, по-другому, в постмодернистскую, постиндустриальную эпоху, феномен современного классического (личностного, универсального) образования действительно представляет собой вершину современных гуманных (и инновационных) представлений об этой сфере человеческой деятельности. При этом классицизм (универсализм) в образовании оказывается гораздо более востребованным, чем в самые... классические времена. В условиях «наползающего хаоса» – неопределенности и всеобъемлющего релятивизма культуры – современное прочтение классики и универсализма образования» [5, с. 38].

Вопрос функций университета является одновременно и простым, и сложным. Сам перечень функций университета не вызывает особой дискуссии. Любой университет выполняет три базовые функции: образование, наука и то, что мы называем культурной функцией. В университете осуществляется передача знаний и формирование будущих профессионалов. Университет является центром

научного познания, стремящимся сделать мир более понятным, пролить свет на тайны человечества, научиться прогнозировать развитие различных явлений и процессов, разработать предложения, которые могут быть воплощены в социальную и другую практическую деятельность. И наконец, университет выступает средоточием создания и воспроизводства культуры, воспитания достойной, свободной, толерантной личности как основы любого демократического социума. В университете студент учится быть культурным человеком и хорошим профессионалом. Университет также одним из первых социальных институтов фиксирует глобальные изменения в общественной материи, а часто также и ускоряет процессы социальной архитектоники. Стоит упомянуть в этом смысле студенческие беспорядки во Франции 1968 г., когда, по выражению П. Бурдьё, в сознании многих людей произошло разрушение предыдущего ментального мира, когда возникло понимание невозможности жить предыдущей жизнью [5].

Так или иначе существование упомянутых функций (задач, направлений деятельности) прямо или косвенно констатируется всеми мыслителями, посвятившими себя изучению идеи университета. Даже, когда культурная функция прямо не упоминается, она фигурирует при обсуждении вопросов места университета в обществе, его целей, значения для общества. Это касается и работ, где культурное значение современного университета ставится под сомнение. Да, Б. Ридингс говорит о трех функциях университета: наука, образование, администрирование [10, с. 56]. Но необходимо отметить, что администрирование или управление университетом вряд ли является функцией последнего. Управленческая деятельность является скорее средством, механизмом, дающим возможность реализовать те задачи, что встают перед университетским учреждением.

Относительно же культурной функции концепция Б. Ридингса является проявлением известного гегелевского парадокса о том, что отрицание является формой признания существования. Чтобы что-то отбросить, нужно сначала констатировать наличие определенного явления. Утрата университетом идеологической целостности, уход от его первоначальных задач, не нивелирует значение культурной функции университета, а способствует ее переосмыслению, равно как и переосмыслению процесса развития университетского образования и необходимых в этом смысле реформ. Сущность образования и науки как форм духовной деятельности или составляющих символической реальности и сам вопрос соотношения образовательной и научной деятельности в университете является довольно сложным. Различные университетские модели предлагают неодинаковое видение в этой области. Американская модель университета традиционно делает упор на научно-исследовательской деятельности, английский и немецкий – на образовательной.

В свою очередь, отечественная традиция исходит из приоритета именно образовательной деятельности, определяя передачу знаний основной функцией университета. Здесь следует учитывать, что плодотворность научной деятельности является критерием оценки эффективности университета. Некоторые университеты более успешны в этой области, некоторые – меньше. Измерение научных достижений университетов является довольно сложным делом, а результаты такого измерения часто имеют относительный характер, особенно когда речь идет о социальных и гуманитарных науках. Университеты, в которых наука находится в упадке, должны принять меры по улучшению ситуации. В свою очередь, подход к оценке университетского образования немного отличается.

Университет, который не обеспечивает передачи знаний, который выпускает специалистов, которые не нужны работодателям и не конкурентоспособны на рынке труда, теряет свою сущность, умирает как общественный институт. При этом, понятно, что университетское образование и наука находятся в неразрывном единстве. Это касается и преподавателей, и студентов. Университетский преподаватель не может превращаться в лицо, которое все время исключительно ретранслирует знания по определенному предмету. Один из новейших сторонников возрождения классической модели университета американский культуролог и историк Я. Пеликан утверждал, что учебный процесс означает не только изучение «что» имеющегося знания, но и изучение «как» все еще неизвестного знания. Только входя в «как», студент будет становиться чем-то большим, чем знатоком состояния знания в момент прослушивания выбранного курса. Тогда профессор или другой научно-педагогический работник способен не только предоставлять студентам набор общепризнанных истин, но и ставить перед ними вопросы, которые еще нуждаются в решении. С другой стороны, приобщение студентов к научной деятельности стимулирует в них умение критически мыслить и видеть интеллектуальные горизонты [12, р. 35].

Сочетание образования и науки, соединение исследовательских усилий преподавателей и студентов образует синергетический эффект, который движет оба этих процесса. На этом сочетании отмечается и в Великой хартии университетов 1988 г. Соотношение образовательной и научной функций с культурной функцией выглядит следующим образом. Образовательная и научная деятельность обращена внутрь университета, это то, что происходит в университетских стенах и имеет значение, прежде всего, для сторон такой деятельности (студентов, преподавателей, исследователей и др.). В свою очередь результат образования и науки важен за пределами университета для заказчиков исследований, работодателей, государства, общества в целом. Зато культурная функция университета обращена именно за пределы университетского кампуса. Общество выступает реципиентом сохранения, созидания и воспроизводства культуры в университете. При этом следует учитывать, что культурная функция университета относится к вопросу ценностей. Понимание этой функции должно накладываться на набор более общих представлений относительно справедливого общественного устройства и его сущностных признаков. В данном случае следует исходить из того, что ценностью современного общества является демократия и права человека, опирающиеся на представления о человеческом достоинстве и свободе, право человека определять свою жизнь, народный суверенитет и тому подобное [1, с. 10–11].

При таком видении роль университета в воспитании демократической личности не вызывает возражений, ни логического, ни морального, ни политического порядка. В данном случае правильным является привлечение внимания к необходимости трансформации сознания человека ради реального, а не формального внедрения демократических практик в общественную жизнь. И университет, как и система образования в целом, способен выступать фактором такой трансформации. Из этого также следует, что реальные университеты в условиях тоталитарного или авторитарного государства могут отклоняться от нашей идеи университета, идеологизируя гуманитарное образование в нужном государству направлении, сменяя академическую свободу, подчиняя развитие наук и деятельность ученых политическим или геополитическим потребностям. Но в любом случае, то, что влияние университета на общественную жизнь происходит не только через каналы

образования и науки, сомнений не вызывает. Такая связь с социумом нужна и самому университету.

Появление «третьей миссии» университетов как важнейшего (но не нового) аспекта университетской деятельности напоминает о роли нашего меняющегося понимания распространения и циркуляции знаний в их развитии [2]. Затем основное внимание уделяется четырем основным урокам, извлеченным из анализа различных аспектов так называемой «третьей миссии», чтобы подчеркнуть напряженность, возникшую в отношениях с другими миссиями. Это заставляет перейти от трех задач к трем функциям, которые по-разному формулируют три миссии: массовое высшее образование, профессиональное специализированное высшее образование и исследовательская и академическая подготовка. Таким образом, каждый университет характеризуется специфическим сочетанием (унаследованных и/или созданных) этих трех функций [11].

Реализация функций университета основана на определенных принципах. Фундаментальными основами, которые определяют жизнь университета, направляют его деятельность, являются автономность и академическая свобода. Автономия является принципом, обращенным к самому университету как институту, и составляет ряд организационных, финансовых, кадровых и академических требований, соблюдение которых характеризует университет как самостоятельное, защищенное от внешних воздействий (общество, государство, бизнес, жертвователи и т. д.) образование. Академическая свобода является основой, характеризующей деятельность научного и научно-педагогического состава университета. Она является ценностью индивидуальной, позволяющей ученому свободно проводить исследования, а преподавателю – обучение, избегая интеллектуального или морального давления внешних в отношении этих процессов агентов. Вместе автономия и академическая свобода образуют ядро, необходимое, хотя и недостаточное условие функционирования университета. Очевидно, что запрет на вмешательство государства в кадровую политику университета также может приводить к тому, что академические должности начнут занимать лица с низким уровнем подготовки, или же университетское руководство может игнорировать позиции преподавателей или студенчества.

Ограничение влияния университетской администрации на преподавание гипотетически способно снизить качество преподавания. Следовательно, автономия и академическая свобода должны дополняться определенными стандартами университетской деятельности, которые защищают автономию от превращения в анархию, а академическую свободу – от вседозволенности. К таким стандартам, по нашему мнению, относятся демократичность, критичность, ответственность.

Говоря о демократичности, стоит, прежде всего сделать замечание относительно понимания демократии как таковой. Дело в том, что в отечественной литературе сегодня существует определенная настороженность относительно возможности использования категории демократии и производных терминов в неполитических сферах общественной жизни. Стало привычным узкое понимание демократии, которое настаивало на ее исключительно государственном, политическом значении. Не отрицая такого подхода, особенно в аспекте его полезности для укрепления идеи реальной демократии в общественном сознании, тем не менее отметим, что сейчас не следует бояться выхода демократии за чисто политические рамки, тем более что это соответствует современному видению данного феномена в западной литературе. Речь идет о

демократии как некой культуре управления, основанной на широком привлечении к управленческой деятельности подвластного субъекта, компромиссе, поиске оптимального решения, учете прав лиц, которые при принятии управленческого решения остались в меньшинстве, контролируемости субъекта управления и т. д.

Подводя итог краткому рассмотрению поставленной проблемы, следует сделать некоторые обобщающие выводы. Во-первых, классическая традиция предполагает существенное ограничение новых коммерческих функций университета и сохранение его автономии, как самоценного социального феномена, задача которого состоит в формировании и социализация личности. Во-вторых, классические принципы университетского образования, всегда включающие в себя формирование мировоззрения личности обучающегося, остаются универсальными и неизменными, независимо от любых технологических нововведений (цифровизации и т. д.). В-третьих, принципиальной является модель обучения диалогического типа по принципу передачи знаний от учителя к ученику: университет и является той площадкой, где это может происходить. В-четвертых, университет является пространством особого рода демократичности, а именно: возможности свободной коммуникации между различными индивидами и социальными, а также культурными группами людей. Именно в этой среде происходит не только передача профессионального знания, но и передача социокультурных традиций в самом широком смысле слова.

Список литературы

1. Бакурадзе А.Б. Аксиологическая природа управления социальной организацией. М.: Изд-во ФГАОУ АПК и ППРО, 2013. 162 с.
2. Балмасова Т.А. «Третья миссия» университета – новый вектор развития // Высшее образование в России. 2016. № 8-9 (204). С. 48–55.
3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004. 788 с.
4. Бок Д. Университеты в условиях рынка. Коммерциализация высшего образования. М.: Изд. Высшей школы экономики, 2012. 224 с.
5. Бурдые П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук. М.: Socio-Logos, 1996. С. 8–31.
6. Гутова С.Г., Самохина Н.Н., Целищева З.А. Роль традиций в формировании гуманистического фундамента образования // Общество: философия, история, культура. 2023. № 4. С. 22–29.
7. Левит М.В. Классическое образование в постнеклассическую эпоху // Проблемы современного образования. 2011. № 3. С. 38
8. Неборский Е.В. Реконструирование модели университета: переход к формату 4.0 // Интернет-журнал «Мир науки». 2017. Т. 5. № 4. С. 17-28. [Электронный ресурс]. URL: <https://mir-nauki.com/PDF/26PDMN417.pdf> (дата обращения – 18.09.2025).
9. Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки. М.: Изд. Высшей школы экономики, 2014. 192 с.
10. Ридингс Б. Университет в руинах. М.: Изд. Высшей школы экономики, 2010. 305 с.

11. Laredo F. Revisiting the Third Mission of Universities: Toward a Renewed Categorization of University Activities? // Higher Education Policy. 2007. 20. P. 441–456.
12. Pelikan J. The Idea of the University: A Reexamination. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992. 238 p.

The role of classical tradition in the transformation of modern education

V.Yu. Darensky¹, O.I. Gavrilina²

¹ V. Dahl Lugansk State University, Lugansk

² K.G. Razumovsky Moscow State University (First Cossack University), Moscow

The article analyzes the role of the classical tradition in the transformation of modern education. It is shown that this tradition presupposes a significant limitation of the commercial functions of the university and the preservation of its autonomy as a valuable social phenomenon in itself, whose task is to form and socialize a personality. Secondly, the classical principles of university education, which always include the formation of a student's worldview, remain universal and unchanged, regardless of any technological innovations (digitalization, etc.). Thirdly, the model of dialogical learning based on the principle of knowledge transfer from teacher to student is fundamental: the university is the platform where this can happen. In addition, fourthly, the university is a space of a special kind of democracy, namely, the possibility of free communication between various individuals and social and cultural groups of people. It is in this environment that not only the transfer of professional knowledge takes place, but also the transfer of socio-cultural traditions in the broadest sense of the word.

Keywords: *education, university, educational environment, classical tradition, knowledge, post-industrial society.*

Об авторах:

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры журналистики, ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет им. В. Даля», г. Луганск. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ГАВРИЛИНА Олеся Ивановна – заместитель начальника Управления контроля качества образовательных программ, лицензионных требований и аккредитации, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет технологий и управления им. К.Г. Разумовского (ПКУ)», г. Москва. E-mail: o.gavrilina@mgutm.ru

Authors information:

DARENSKY Vitaly Yuryevich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Journalism Department of the V. Dahl Lugansk State University, Lugansk. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

GAVRILINA Olesya Ivanovna – Deputy Head of the Department for Quality Control of Educational Programs, Licensing Requirements and Accreditation, K.G. Razumovsky Moscow State University of Technology and Management (the First Cossack University), Moscow. E-mail: o.gavrilina@mgutm.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 22.11.2025.

УДК 140.8: 316.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.125

Консолидация российского общества как социально-философская проблема

В.Ю. Даренский¹, Ю.Д. Каряпкина²

¹ ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет им. В. Даля»,
г. Луганск

² ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной
службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва

Актуальность исследования процессов социальной консолидации обусловлена необходимостью достижения высокого уровня интеграции внутри современного российского общества в условиях стоящих перед ним внешних (противостояние с коллективным Западом) и внутренних вызовов. Однако проблема оснований консолидации общества до настоящего времени остается недостаточно проясненной в российской социальной философии. В статье показано, что среди основ социальной консолидации, помимо традиционных ценностей, социально-политических и экономических, ключевую роль играет осознание народом цивилизационного суверенитета России как государства-цивилизации. Политическая и национальная консолидация не может быть самоцелью, а является лишь средством укрепления и развития народа и государства. В статье определены основные составляющие консолидационного процесса в России: развитие гражданского общества и институтов демократии, общая историческая память, общепризнанные национальные герои и т. д. Сделан вывод о том, что ключевую роль в этом процессе играет государственная политика, в рамках которой должна действовать разработанная стратегия национальной консолидации.

Ключевые слова: *общество, консолидация, Россия, нация, государство, цивилизационный суверенитет, национальное сознание.*

С начала XXI в. проблема социальной консолидации становится все более актуальным в российской социальной философии. Это обусловлено объективными причинами, в первую очередь – необходимостью качественного развития современного российского общества во всех измерениях социальной жизни: от его культурного и этнического разнообразия до сферы социального управления и государственной власти. Как отмечают исследователи, «консолидация российского общества относится к одному из приоритетов его функционирования и модернизации. Без достижения согласованности действий, единства устремлений слоев и групп населения по стратегически важным вопросам социально-политического и экономического развития страны ... невозможно возрождение России» [5, с. 3].

Процесс консолидации в российском обществе в настоящее время затруднителен по причинам объективного характера, поскольку современное российское общество крайне разнообразно и в классовом, и в этническом отношении.

© Даренский В.Ю.,
Каряпкина Ю.Д., 2025

При этом естественным образом существуют определенные разногласия на мировоззренческом уровне между разными группами населения. Однако существуют и объективные предпосылки для развития процессов социальной консолидации в современном российском обществе – в первую очередь, модернизация всех сфер жизни, которая приводит к тому, что различные группы населения связывают свое будущее именно с развитием российского государства.

Консолидация в настоящее время рассматривается в российской социальной философии как фундаментальная основа развития российского общества и необходимое условие инновационного прорыва в развитии страны и реализации стратегических её планов. В современной социальной философии консолидация фактически стала одной из новых и вместе с тем крайне актуальных категорий. Политическая и национальная консолидация не может быть самоцелью, а является средством укрепления и развития народа и государства. Многоаспектность данного феномена приводит к тому, что часто он трактуется с совершенно разных позиций, ему даются различные определения, которые требуют определенного синтеза.

Работы исследователей проблем социальной консолидации в целом можно разделить на две группы. Первую группу составляют труды по политической философии, которые рассматривают, в первую очередь, те аспекты консолидации, которые связаны с развитием политических институтов демократии. В частности, это труды зарубежных ученых – Ф. Шмиттера [11], Л. Дيامонда [12], Г. О’Доннелла [13] и др. Вторую группу составляют отечественные исследователи проблем национальной и политической консолидации российского общества в контексте проблем развития государства, межнациональных отношений, социальной солидарности, новых экономических реалий и др. В частности, этнополитические и общие социальные процессы, направленные на консолидацию российского социума, анализируются в работах М.К. Горшкова, В.В. Локосова, Г.В. Осипова, Д.Ю. Павлова, С.В. Рогачева, Н.Е. Тихоновой, В.Л. Шульца и др. Показательными для понимания этих подходов являются коллективные монографии «Основания консолидации современного российского общества: социологический аспект» (2008) [3], «Россия: процесс консолидации власти и общества: социальная и социально-политическая ситуация в России» (2008) [7], «Социальные факторы консолидации Российского общества: социологическое измерение» [8].

Вместе с тем в работах отечественных ученых до настоящего времени остается один принципиальный пробел. А именно, они так же, как и зарубежные авторы, делают акцент на политических стратегиях консолидации, отводя второстепенное место такому важнейшему фактору, как становление цивилизационного суверенитета России [1]. Поэтому цель данной статьи – определить роль суверенизации как объективное основание процессов социальной консолидации в современном российском обществе. Для достижения цели необходимо рассмотреть совокупность объективных условий консолидации российского общества и роль суверенизации как их основной и главной предпосылки.

Консолидированность является одним из важных признаков зрелого государства и нормальной формой существования современных наций. Она достигается в процессе формирования и развития нации. Без национальной консолидации и укрепления государства невозможно стабильное развитие ни народов, ни государств. Уровень консолидации общества определяет

конкурентоспособность нации и качество её государственности и потому остается важным параметром развития любого современного государства. При этом каждое государство пытается выстраивать свою модель национальной и государственной консолидации.

Консолидацией (от лат. *consolido* – укреплять, поддерживать) традиционно называют процесс интеграции социальных субъектов, благодаря которому происходит сплочение социальных групп или общностей, а также общества в целом. Это происходит благодаря развитию социальных институтов и улучшению эффективности взаимодействия социальных субъектов, развитию кооперации и взаимодействия различных социальных групп. Кроме того, в процесс консолидации также входят и целенаправленные действия государства по преодолению кризисных явлений в этой сфере.

Рассматривая понятие консолидации на уровне социальной философии необходимо исходить из конкретности её форм и различать такие её главные разновидности как «национальная консолидация», «политическая консолидация», «общественная консолидация» и «демократическая консолидация». Вместе с тем, следует найти общий принцип консолидации, который бы объединял эти аспекты в одну систему.

Понятие социальной консолидации в теоретическом отношении может рассматриваться, по нашему мнению, как конкретизация понятия социальной интеграции, в свое время введенной в социальную философию Г. Спенсером. В 1852 г. он опубликовал статью «Гипотеза развития», в которой развил тезис о том, что развитие общества состоит в процессе интеграции, сопровождаемой дифференциацией. Это две составляющие одного процесса: развитие состоит в появлении новых элементов, которые усложняют структуру общества и интегрируются в социальное целое, которое тем самым приобретает новое качество. Постепенное увеличение различия между первоначально однородными частями является процессом дифференциации. Интеграция – это сплочение в одно целое того, что, существуя в рассеянном и противоречивом состоянии, может разрушить общество. Очевидно, что доминирование процессов дифференциации приводит к социальным кризисам и грозит социальными потрясениями, а доминирование процессов интеграции может приводить к тоталитарным тенденциям в обществе. Социальный идеал состоит в единстве и общем равновесии этих взаимосвязанных процессов. Г. Спенсер определял «интеграцию социальной системы» как упорядоченную связь между разными элементами и частями социальной системы, а также между институтами и нормативными стандартами [9, с. 119]. При этом, согласно его теории, в социальном организме экономическая интеграция проходит ранее, чем интеграция политическая [9, с. 288]. Таким образом, общим принципом всех аспектов консолидации является интеграция общества.

В некоторых современных публикациях появился даже специальный термин «консолидология», который обозначает новую междисциплинарную область исследований [5]. Впрочем, вокруг правомерности и актуальности консолидологии сегодня ведутся дискуссии, в частности, часто феномен консолидации рассматривается как определенный элемент перехода от автократии к демократии. В этом можно усматривать некоторую узость взглядов, однако такой подход тоже достаточно важен в современном контексте. Вместе с тем, Ф. Шмиттер справедливо отмечает, что консолидология может стать полноценной,

многоплановой теоретической дисциплиной с большими практическими выходами в сферу политики, если включит в круг своих интересов комплекс проблем, связанных с демократизацией, упорядочением и стабилизацией демократической системы [11, с. 17].

Исследуемая проблема сущности и закономерностей социальной консолидации изучена ещё явно недостаточно, но большинство ученых отмечает, что консолидация современного общества пока ещё имеет фрагментарный характер, однако при наличии положительных социально-политических условий в перспективе консолидация может приобрести целостный и системный характер. Однако современные концепции консолидации, связанные с исследованием стратегического развития России, часто указывают на необходимость в первую очередь именно национальной консолидации, т. е. объединения российского общества на основе единой национальной идентичности, несмотря на те этнические и региональные отличия, которые объективно существуют [10, с. 23]. Кроме того, большое внимание уделяется государственной стратегии и технологиям развития данного процесса [2].

В западных концепциях социальной консолидации традиционно делается акцент на консолидации демократических процедур и институтов, которые объединяют общество. Поэтому там часто употребляется термин «демократическая консолидация», который возник сравнительно недавно, во второй половине XX в. в зарубежной политологии. В частности, знаковой стала книга Л. Даймонда «Развивающаяся демократия: к консолидации» (1999), в которой автор писал: «Консолидация требует большего, чем приверженность демократии в целом, веры в то, что демократия является самой предпочтительной формой правления. Чтобы демократия была консолидированной, элиты, организации и массовая публика должны верить, что политическая система, которую они фактически имеют в стране, заслуживает послушания и защиты. Эта устойчивая легитимность предполагает нормативную и поведенческую приверженность, разделяемую всеми, специфическим правилам и практикам конституционной системы страны. Только когда поддержка демократии становится внутренней присущей большинству населения и независимой от любых условий, демократию можно считать консолидированной» [12, р. 92]. Как видим, «ключом» к проблеме консолидации является не институциональный аспект, а в первую очередь аспект ментальный и поведенческий. Г. О'Доннелл также указывает на недостаточность только институционального аспекта, называя его «иллюзией консолидации» [13]. Фактически выражение «демократическая консолидация» в западных концепциях является интегральным, оно охватывает все аспекты социальной консолидации.

Однако современная российская ситуация в сфере консолидации общества не может быть сведена только к процессам демократизации, поскольку для России актуальными являются также процессы национального возрождения, мобилизации и выживания общества. Понятие «демократическая консолидация» употребляется и в российской социальной философии и политологии, однако не может здесь выступать в качестве интегрального понятия, как на Западе, поскольку процессы, протекающие в российском обществе, являются более сложными, не сводящимся только к развитию демократических институтов. Фактически в России основной проблемой является выживание народа путем социальной мобилизации, восстановления собственной культурной традиции и развития единого национального самосознания. В свою очередь, и консолидацию

демократии в России также следует рассматривать как чрезвычайно важный процесс, однако в более широком контексте – как часть системных процессов социальной консолидации.

Отсутствие должного уровня консолидации российского общества в настоящее время негативно влияет на процесс развития государства. Этот факт воспринимается не только на уровне философских и частнонаучных исследований, но и на уровне политической практики. Не случайно в периоды обострения политической ситуации и социально-политических конфликтов политики призывают к консолидации все политические силы и публичные движения. Как отмечается рядом исследователей [5], российский политикум еще полностью не отошел от опыта прошлого, а структуризация политических сил в значительной степени происходит на противопоставлении одних социокультурных сегментов другим, что не способствует национальной консолидации. Также на недостаточной внутренней консолидированности общества сказывается и низкое развитие политической культуры и терпимости.

Выделяются различные типы консолидации общества. В частности, типологизацию консолидации определяют по следующим критериям: основным носителям (этническая группа, социальная группа, личность, политическая партия, нация как сообщество); характеру функционирования на теоретическом, государственно-политическом и обыденном, а также индивидуальном и групповом уровнях; структурно-системному признаку (как система, структура, политический, национальный и государственный процесс);–мировоззренческим параметрам (социально-исторический опыт, мировоззренческая направленность); идентификационному направлению (система этнонационального сознания).

Чаще всего исследователи рассматривают термин «политическая консолидация» как объединение политических сил, субъектов политики для решения общих задач или реакции на политические действия. К примеру, консолидация народов, этносов; консолидация политических партий, общественных движений, парламентариев и парламентских фракций. В основе консолидации лежит близость целей и задач деятельности, принципов взаимоотношений и социально-политической практики.

Вместе с тем нам представляется, что интегрирующим понятием должна быть не политическая консолидация, поскольку сфера политики охватывает только лишь отдельный аспект социальной жизни, а понятие национальной и государственной консолидации. Целесообразно также применять и обобщающий научный термин «национально-государственная консолидация». Исследователи рассматривают национальную консолидацию как длительный и комплексный процесс нациотворения. Национальная консолидация – это процесс, который направлен на интеграцию этнонациональных групп, образующих нацию, формирование общих ценностей и институтов (политические, экономические, социальные, духовные).

Отметим, что целью современной политики российского государства должно стать консолидированное национальное государство с внутренней солидарностью всех граждан. Важен процесс консолидации российской нации вокруг общенациональной идеи. При этом национальную консолидацию следует рассматривать с учетом культурно-исторических различий регионов России.

Общенациональная консолидация в значительной степени связана с формированием национальной идентичности. С древнейших времен большинство

государств состояло из разных этнических и религиозных групп, поэтому проблема обеспечения единства народа и консолидации являлось одной из ключевых в процессе развития государства. В теоретическом исследовании проблемы сложилась дилемма: с одной стороны, единство, цельность государства и нации может обеспечить профессиональная и нравственная власть, наличие авторитетных политических и национальных лидеров, с другой – в основе консолидации нации лежит гражданское общество, демократия и стабильные социально-экономические процессы.

Однако очевидно, что национальная консолидация, помимо указанных предпосылок, должна иметь и предпосылку более общего характера, которая и «скрепляет» народ в единой целое – даже и в тех случаях, когда отдельные предпосылки для этого недостаточны. То есть, проблемы в экономическом и политическом развитии, наличие нерешенных межэтнических конфликтов – все это может компенсироваться более мощным фактором интеграции общества. Таким фактором является реальная суверенность общества – то есть его способность к самостоятельному развитию и противостоянию внешним воздействиям. Такая суверенность всегда включает в себя и осознание этой суверенности на уровне массового и индивидуального сознания членов этого общества.

Суверенность общества как основной фактор консолидации отмечался в трудах социальных философов прошлого. Так, в свое время Х. Ортега-и-Гассет в трактате «Бесхребетная Испания» сформулировал основной принцип консолидации перед вызовами модернизации и внутреннего кризиса. В частности, он отмечал, что «единство нации прежде всего подразумевает налаживание тесной связи между этническими и политическими группами ... Вся их суть в том, чтобы быть частями целого, элементами структуры, в которую жестко вписано их существование» [4, с. 301]. Как видим, Х. Ортега-и-Гассет в целом остается в рамках модели эволюции общества, сформулированной ещё Г. Спенсером, но вносит конкретизации, связанные с темой консолидации. На основании принципа консолидации Х. Ортега-и-Гассет также сформулировал своего рода моральный императив консолидации: «Нация живет нормальной жизнью, когда каждая из групп понимает, что она – только часть общества» [4, с. 302]. Соответственно, сама по себе историческая традиция, по его мнению, – это не решающий фактор для нации. Нации образуются и живут, пока они имеют программу на завтра [4, с. 303]. Этот тезис созвучен определению Э. Ренана: «Нация – это великая солидарность, создаваемая чувством жертв, которые уже принесены и которые намерены принести в будущем. Нация требует прошлого, но в современности она резюмируется вполне конкретным фактором: это четко высказанное желание продолжать общую жизнь» [6, с. 90].

Национальная консолидация – исторически довольно поздний феномен, который возникает только в Новое время. Ей исторически предшествовал процесс этнической консолидации, однако это совершенно иной процесс: национальная консолидация происходит в соответствии с совершенно иными закономерностями. Если этническая консолидация похожа на создание одной большой семьи, то национальная консолидация происходит скорее по модели взаимодействия различных семей, живущих по своим правилам, но которые со временем должны найти общее правило жизни и создать одну большую систему при всем своем внутреннем разнообразии.

Национальная консолидация – это процесс исторический, протекающий буквально на наших глазах: он начался в Новое время, но продолжается до настоящего времени. Фактически каждый кризис национального бытия требует

нового усилия по консолидации. Россия в своей Новой и Новейшей истории прошла много таких кризисов и преодолевала их именно путем новой модели консолидации в единое социокультурное и историческое пространство. Современный российский социум спонтанно вырабатывает новые модели национальной консолидации, однако этот процесс должен стать сознательным – т.е. осуществляемым на основе научного анализа, разработки стратегий и их реализации на уровне государственной политики. Поиск каких моделей является чрезвычайно актуальным и для современной политической жизни, и для современной социально-философской и научной гуманитарной мысли.

К проблеме консолидации следует подходить не только с точки зрения стабилизации и укрепления общества, нации и демократического политического режима. *В широком значении консолидацию общества можно рассматривать как процесс определения цели и стратегии развития общества на основе внутренних регуляторов (менталитета, нравственных, историко-культурных ценностей, стереотипов), принятых обществом и государством.* В самом широком смысле консолидацией является именно консолидация общества в целом. Таким образом, процессы национальной консолидации зависят от многих факторов, в частности от политического режима, политической культуры, национальных традиций, национального состава государства, уровня социально-экономического развития и т. д. Понятие «национальная консолидация» не связано с «националистическими» интенциями, но оно фактически является, по нашему мнению, синонимом социальной консолидации как таковой, но с учетом её российской специфики.

В отличие от интеграции, консолидация не приводит к возникновению новых организационных образований, а предполагает только расширение средств и методов сохранения политических сил. Ф. Шмиттер определяет суть процесса консолидации как «выбор направления формирования норм политического поведения», ведущий к формированию правил игры в политике, договоренностей [11, с. 23]. Ключевой дилеммой консолидации Ф. Шмиттер считает вопрос о наборе институтов, с которыми политики могут согласиться, а граждане пожелают поддержать. Требуется согласие относительно основных правил, с использованием которых решились бы существующие противоречия и конфликты [11, с. 24]. Толчком к национальной консолидации всегда является повышение жизненного тонуса нации, поиск и формирование стимулов и усилий, которые побуждают нацию к энергичному самоосуществлению.

Осознание суверенности и самостоятельности своего общества на уровне массового и индивидуального сознания обычно связывают с системой ценностей, которую разделяют все члены общества. Например, в одном из исследований проблемы суверенизации российского общества справедливо утверждается: «В основу идеологии развития России должны быть положены великие идеи, осмысленные и обоснованные лучшими мыслителями-гуманистами и прогрессивными реформаторами общества. Это идеи духовного совершенствования человека, социального демократического государства, равенства и братства всех народов» [11, с. 10]. Вместе с тем, помимо фактора общего ценностного сознания, принципиально важную роль в суверенизации как основе интеграции общества играет и конкретные реалии социально-экономической жизни. В первую очередь, речь идет о тех факторах, о которых в свое время писали Х. Ортега-и-Гассет и Э. Ренан: общество связывается в единой

целое, с одной стороны, созиданием своего будущего, а с другой – связью с общим для всех историческим прошлым.

Краткое исследование поставленной проблемы позволяет сделать следующие обобщающие выводы. В первую очередь, для решения проблем социальной консолидации не существует одной универсальной модели. Ключевую роль в этом процессе играет государственная политика, в рамках которой должна действовать разработанная стратегия национальной консолидации. Поэтому поиск научно обоснованных составляющих решения этой проблемы, остается чрезвычайно актуальным. Основными составляющими консолидационного процесса в России должны стать развитие гражданского общества и институтов демократии, общая историческая память, общепризнанные национальные герои и т. д. Вместе с тем к настоящему времени в мировой и российской социальной философии накоплен большой теоретический и методологический инструментарий, требующий обобщения и применения к российским условиям. В частности, усовершенствование этнонациональной политики возможно только на основе развития сверхэтнического национального самосознания народов России как единой нации россиян, что в свою очередь, требует целенаправленного развития сознания цивилизационного суверенитета России как «государства-цивилизации». Это развитие должно осуществляться как новая стратегия государственной политики в гуманитарной сфере: в образовании, искусстве, средствах массовой информации и других гуманитарных областях.

Список литературы

1. Аблеев С.Р., Золкин А.Л., Кузьминская С.И., Марченя П.П. Цивилизационный суверенитет России: проблемы и дискуссии / 2-е из. прераб. и доп. М.: Московский университет МВД России имени В.Я. Кикотя, 2018. 213 с.
2. Горшков М.К., Тихонова Н.Е. Социокультурные факторы консолидации российского общества. М.: Институт социологии РАН, 2013. 81 с.
3. Локосов В.В., Шульц В.Л. Основания консолидации современного российского общества: социологический аспект. М.: ИСПИ РАН, 2008. 165 с.
4. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. М.: АСТ, 2013. 509 с.
5. Павлов Д.Ю. Политика консолидации современного российского общества: тенденции, опыт, проблемы: автореф. дисс. ... канд. полит. наук. М., 2013. 27 с.
6. Ренан Э. Что такое нация? // Собр. соч.: в 12 т. Киев: Б.К. Фукс, 1902. Т. 6. С. 87–101.
7. Россия: процесс консолидации власти и общества: социальная и социально-политическая ситуация в России: монография / Г.В. Осипов и др. М.: ИСПИ РАН, 2008. 266 с.
8. Социальные факторы консолидации Российского общества: социологическое измерение / под ред. чл.-корр. РАН М.К. Горшкова. М.: Новый хронограф, 2010. 256 с.
9. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. Мн.: Современный литератор, 1998. 1408 с.
10. Тихонова Н.Е. Социальные факторы консолидации российского общества. М.: ИС РАН, 2010. 254 с.
11. Шмиттер Ф. Размышления о гражданском обществе и консолидации демократии // Полис. 1996. №5. С. 16–27.
12. Diamond L. Developing Democracy: Toward Consolidation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999. 362 p.

13. O'Donnell G. Illusions about Consolidation // Journal of Democracy. 1996. № 7. P. 34–51.

Social consolidation of russian society as a problem of social philosophy

V.Yu. Darensky¹, Yu.D. Karyapkina²

¹ V. Dahl Lugansk State University, Lugansk

² Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow

The relevance of the study of the processes of social consolidation is determined by the need to integrate modern Russian society in all areas of social life: from national relations and culture to management and government. In the context of external (confrontation with the collective West) and internal challenges, integration of Russian society in all spheres of social life is necessary. However, the problem of the foundations of the consolidation of society remains insufficiently clarified in Russian social philosophy to this day. The article shows that among the foundations of social consolidation, in addition to its value, socio-political and economic aspects, the key role is played by the development of people's awareness of the civilizational sovereignty of Russia as a state of civilization. Political and national consolidation cannot be an end in itself, but is only a means and an instrument for strengthening and developing the people and the State. It is shown that the main components of the consolidation process in Russia are the development of civil society and democratic institutions, common historical memory, universally recognized national heroes, etc. It is concluded that public policy plays a key role in this process, within which the developed strategy of national consolidation should operate.

Keywords: *society, consolidation, Russia, nation, state, civilizational sovereignty, national consciousness.*

Об авторах:

ДАРЕНСКИЙ Виталий Юрьевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры журналистики, ФГБОУ ВО «Луганский государственный университет им. В. Даля», г. Луганск. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

КАРЯПКИНА Юлия Дмитриевна – аспирант, ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Москва. E-mail: philosopher.i.a.ilyin@yandex.ru

Authors information:

DARENSKY Vitaly Yuryevich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Journalism Department of the V. Dahl Lugansk State University, Lugansk. E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

KARYAPKINA Yulia Dmitrievna – PhD student at the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow. E-mail: philosopher.i.a.ilyin@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 29.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 22.11.2025.

УДК 140.8:172.15

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.134

Противодействие духовно-нравственным угрозам как элемент стратегии национальной безопасности России

А.А. Ковалев¹, Д.Т. Дзгоева²

¹ ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича», г. Санкт-Петербург
² ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Санкт-Петербург

Статья посвящена рассмотрению угрозы духовно-нравственного воздействия на Россию и россиян, используемого в качестве инструмента в войне нового поколения. Духовно-нравственное воздействие – это комплексная угроза, многосоставная, в рамках настоящего исследования были изучены следующие ее элементы: фальсификация российской и мировой истории, искажение исторической правды, уничтожение исторической памяти, дискредитация традиционных для России конфессий, культуры, русского языка. Эти компоненты приводятся как мотивирующие факторы для восстановления духовно-нравственного облика современной России и ее граждан. Особое внимание уделяется разработке конкретных мер по противодействию тем или иным элементам изучаемой угрозы. Они реализуются по линии образования, воспитания, работы с молодежью, политико-правовых инициатив и т.д. Дальнейшее изучение данной проблематики позволит качественно улучшить стратегию национальной безопасности и повысить уровень конкурентоспособности народа и государства в мире.

Ключевые слова: история, культура, русский язык, защита, идентичность, безопасность человека.

Введение

Духовно-нравственное воздействие на Россию в XXI в. приобрело масштаб полноценной угрозы национальной безопасности и ментального благополучия граждан. Такие аспекты этой угрозы, как фальсификация российской и мировой истории, искажение исторической правды, уничтожение исторической памяти, дискредитация традиционных для России конфессий, культуры, русского языка, и борьба с ними занимают особое место и требуют качественного подхода к противодействию им.

Россия как страна с богатой и уникальной историей и культурой ответственно относится к защите своей идентичности и своего многонационального, но при этом единого народа от посягательств извне. Антропологический аспект национальной безопасности становится важным рубежом в вопросах сохранения суверенитета и самостоятельности, переход которого противником грозит России потерей своей самости.

Духовно-нравственное воздействие на человека как элемента национальной безопасности России

В ХХI в. система национальной безопасности России претерпевает значительные изменения, а ее центральным звеном становится человек. Времена «дикого капитализма», захватившего нашу страну в 1990-е гг. и продолжавшего паразитировать на социальной сфере еще в самом начале настоящего столетия, уходят в прошлое. Сейчас человек и его безопасность, в том числе духовная и ментальная (а не только физическая или экономическая), становятся приоритетными. Высмеиваемые «русская душа», «русский характер», «духовность» за последние годы обрели свой истинный смысл. Общество потребления и прагматизм во всем задали тренд на расчеловечивание человека, который фактически живет согласно инстинктам. Для России это критично, так как этот своеобразный «антидуховный мейнстрим» лишает и государство, и народ идентичности, суверенности, самости. «Наибольшее значение имеет духовный потенциал страны – знаменитая русская духовность – важнейшая доминанта созидательного общества, практически игнорируемая на Западе» [18, с. 53]. Таким образом, в системе национальной безопасности современной России, в которой ключевым элементом выступает человек и его безопасность, гуманитарная составляющая выходит на передний план.

Итак, основной посыл гуманитарной составляющей в системе безопасности заключается в том, что ее центральный элемент – человек – становится одновременно и объектом, и субъектом этой системы [8]. Попытки посягательства на духовно-нравственную сферу россиян вполне справедливо признаются на официальном уровне угрозой национальной безопасности. При этом проявляться данная угроза может по-разному. В рамках настоящего исследования будут рассмотрены *фальсификация российской и мировой истории, искажение исторической правды, уничтожение исторической памяти, дискредитация традиционных для России конфессий, культуры и русского языка*. Именно эти элементы угрозы духовно-нравственного воздействия наносят серьезный ущерб не только нации в целом, но и каждому ее представителю. При этом успешная реализация этой угрозы способна на практике взрастить «потерянное поколение», которое не помнит прошлого, не осознает настоящего и боится будущего.

Фальсификация российской и мировой истории – это попытка «переписать» историю с целью манипулирования нацией. «Фальсификация представляется как неотъемлемая сторона формирования, функционирования и развития исторического сознания, управления социумом» [5, с. 291]. Это означает, что таким способом осуществляется вмешательство в интерпретацию истории, благодаря которой и формируется управляемое сознание, тем самым стоит признать, что фальсификация истории – это политический, конъюнктурный инструмент влияния.

Искажение исторической правды – это один из действенных способов реализации фальсификации истории. В настоящее время в России уже на официальном уровне такие действия признаны угрозой национальной безопасности, так как нарушают единство национального самосознания [11]. При этом основными историческими сюжетами фальсификаций выступают события Второй мировой войны и Великой Отечественной войны. Для России вопрос возрождения фашизма и нацизма весьма болезненный, а его реабилитация не просто вносит фактологические ошибки, но также и меняет аксиологический вектор восприятия у нынешнего поколения тех событий и личностей, их роли и

вкладе в победу над фашизмом/нацизмом (или, наоборот, в его оправдание). Значимость процесса отстаивания исторической правды отражается во многих сферах жизнедеятельности россиян. Например, правовое закрепление необходимости это делать говорит о том, что этот вопрос для нации действительно важный. В частности, этот вопрос нашел отражение в российском конституционном праве [3; 15].

Тем самым фальсификация истории и искажение исторической правды преследуют цель, которая сводится, в том числе к *уничтожению исторической памяти*. Адептам гибридной войны выгодно, чтобы россияне лишились своей коллективной памяти, потому что вместе с ее уничтожением уйдут и гордость за свою страну, и надежды на будущее, и усвоенный опыт (даже негативный), и чувство единения и причастности к историческому процессу. Память является весьма субъективным образованием, она гибкая и изменчивая, поэтому в настоящее время она становится одним из объектов гибридных атак. А поскольку память и забвение являются противоположными элементами единого процесса по формированию коллективной памяти, то выбор в пользу того или иного элемента может быть критичным для нации. Также важно помнить о том, что память бывает не только предметом гордости, но также и источником боли (так называемые болевые точки) [2, с. 355–357]. Таким образом, «представление об общем прошлом, общественный нарратив как интерпретация официального исторического дискурса, в основном транслирующаяся с помощью медиа, являются мощным средством в конструировании и реконструировании индивидуальной и коллективной памяти» [9, с. 139]. Управляемость этого процесса делает историческую память уязвимой перед духовно-нравственными угрозами национальной безопасности.

Дискредитация традиционных для России конфессий, культуры и русского языка как неотъемлемой части национальной культуры признаны в качестве угрозы безопасности по причине того, что, с одной стороны, таким способом осуществляются попытки подрыва международного имиджа России и снижение его значимости при решении глобальных вопросов; а с другой – инициация и подкрепление подрыва доверия к государственным институтам со стороны российского общества. Основная цель дискредитации – создание разногласий с помощью провокационного конфликтного общения, например, с помощью популярной в последние годы «культуры отмены», которая распространилась на все сферы (спорт, искусство и т. д.), многократно усилив русофобские настроения. Все эти деструктивные процессы стали возможны благодаря политике вестернизации, которая и была направлена на то, чтобы стереть национальные особенности и унифицировать национальные культуры по западному образцу.

Меры по борьбе с угрозой фальсификации российской и мировой истории, искажения исторической правды, уничтожения исторической памяти, дискредитации традиционных для России конфессий, культуры, русского языка

Для минимизации последствий данной угрозы необходимо унифицировать школьные учебники по истории. При этом нужно организовать жесткий контроль их содержания научным сообществом. Несмотря на то, что Президент Российской Федерации В.В. Путин не поддержал эту идею, аргументируя свое мнение тем, что сведение преподавания в школах до одного

учебника уничтожит плюрализм точек зрения¹, все же, по нашему мнению, на практике она может дать положительные результаты. В учебнике истории излагаются только факты, которые невозможно изменить, поэтому учебники могут быть едины. А изучение различных точек зрения по тем или иным вопросам должно проводиться не в рамках основной школьной учебной программы, а при изучении дополнительной литературы. Этим может заниматься учитель, проявляя научно-творческую инициативу и знакомя учеников с разными исследовательскими взглядами и подходами. И вся эта деятельность должна организовываться как приложение к основному учебнику.

Историю необходимо популяризировать [12], делая ее достоянием нации, сознательным и понятным достоянием. Поэтому для реализации этой цели нужно публиковать архивные документы с обязательными аналитическими комментариями к ним; создавать специализированные информационные ресурсы; оказывать общественную и государственную поддержку научным историческим исследованиям; создавать и поддерживать монолитность исторического пространства в стране, при этом программа обучения должна быть в единой, а содержание учебников по истории не должно разниться в отношении предоставляемых фактов [14].

На современном этапе технологического и технического развития все необходимые ресурсы для повышения качества исторического образования и просвещения также должны соответствовать требованиям настоящего времени. Вместе с тем нужно поддерживать различные исторические проекты (литературные и художественные), именно они могут способствовать историческому просвещению и приобщать граждан нашего государства, а также жителей других стран, к модели жизни согласно традиционным ценностям. Дополнительной мерой исторического просвещения может стать развитие познавательного исторического туризма.

Россия – многонациональная страна с богатой историей, объединяющей все населяющие ее народы. Именно поэтому образовательные программы должны основываться на национальных ценностях с целью формирования чувства национальной идентичности [4]. При этом ключевая роль в вопросах сохранения исторической памяти должна быть отведена государству, заинтересованному в проведении систематической политики в данном направлении.

Весьма неоднозначным остается вопрос о так называемом региональном компоненте² в программах среднего и высшего образования, который в настоящее время фактически ликвидирован. По нашему мнению, от него нельзя отказываться полностью, так как только при изучении языка, истории и культуры каждого конкретного субъекта федерации вся Россия будет восприниматься исторически целостно.

Изучение истории мира и России должно проводиться комплексно с упором на сравнительно-исторический аспект [21]. Например, в настоящее время россиянам очень нужны знания о том, как формировалась неприязнь западного мира к русскому. И только имея эти знания, можно не сомневаться в том, что борьба современной

¹ Путин оценил предложение по унификации учебников в школах [Электронный ресурс] // РИА Новости [сайт]. – 17.12.2018. URL: <https://ria.ru/20181217/1548137624.html>

² Подписан закон об обеспечении возможности получения образования на родных языках из числа языков народов России [Электронный ресурс] // Официальные сетевые ресурсы Президента России [сайт]. – 03.08.2018. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/news/58252>

России с коллективным Западом правомерна, оправдана и имеет давние исторические корни. А для обладания четкой гражданской позицией необходимо знать, как формировалась европейская католическая коалиция, которая строилась на антирусских (в целом антиславянских) и антиисламских убеждениях и идеях.

Важно понимать, что искажение исторической правды может быть успешным во многом благодаря пропаганде, инициированной противниками. Поэтому необходимо проводить мониторинг для выявления и купирования явных и неявных источников деструктивного пропагандистского воздействия [16]. Этому могут способствовать проведение семинаров, круглых столов, мастер-классов и других образовательных мероприятий, цель которых – подготовка учителей, авторитетных религиозных деятелей, лидеров общественного мнения к борьбе с пропагандистским воздействием.

И в целом необходимо еще с раннего детства демонстрировать гражданам страны историческую правду с помощью подготовки наглядной (учебной) литературы и иных средств (детских плакатов, книг, раскрасок для дошкольников, школьных тетрадей и прочих принадлежностей для школьников) на основе исторической правды. Также необходимо пресекать на официальном уровне попытки неверных интерпретаций различных явлений и событий истории.

Очевидно, что основной пласт работы в этом направлении предполагается в детской и молодежной среде. Поэтому в условиях технологически развитого XXI в. нельзя оставить без внимания игровой контент, в котором задействовано большинство подрастающего поколения россиян. Это важно потому, что видеоигры стали серьезной площадкой для фальсификации истории и искажения исторической правды, которые в целом негативно влияют на национальную самоидентичность молодого поколения, а также на формирование и укрепление патриотических чувств. Проникновение противников России в эту сферу говорит о новом витке в практике применения методов «мягкой силы». Сюжеты игр на историческую тематику и персонажи в них нередко не соответствуют реальным событиям. Например, в таких видеоиграх, как «Sniper Elite: Berlin 1945» 2005 г., «Sniper: Ghost Warrior 3» 2017 г. и некоторых им подобных, сюжет о «плохих русских» является излюбленным. Однако важно отметить, что отечественная индустрия видеоигр также не стоит на месте, она развивается и уже сейчас готова дать достойный отпор с помощью создания и популяризации игр, основанных на реальных исторических событиях (здесь можно отметить игры «Смута» и «Черная книга»). Так появляется возможность транслировать молодому поколению историческую правду и прививать гордость за своих героев и свою страну в целом.

История, религия, культура и язык в государстве всегда тесно взаимосвязаны. Для России эта взаимосвязь имеет особое значение, так как богатство истории обуславливается культурно-конфессиональным разнообразием и способностью представителей всех традиционных конфессий и культур мирно сосуществовать в пределах одного большого государства, при этом сохраняя языковой плюрализм и развивая государственный язык – русский. Поэтому сохранение традиционного конфессионального и культурного разнообразия, защита русского языка без ущемления языков народов России также представляется нам эффективным способом противостояния вышеназванным угрозам [20].

Стоит отметить, что культурная безопасность является частью национальной безопасности государства. Культура направлена на «формирование личности, деятельной сущности человека», а ее кризис способен поставить под удар

«обеспечение существования общества и государства» [7, с. 111]. Кризис культуры на постсоветском пространстве имеет свои особенности, которые обостряют антагонистический потенциал межгосударственных отношений современных республик, некогда бывших одним государством. Также продолжается нарастание межкультурного и межцивилизационного противостояния.

Возрождению русской культуры в широком смысле слова может способствовать использование ее в качестве инструмента внешней политики современной России [17]. Тем самым будет обеспечиваться национальная безопасность и внешнеполитические интересы нашего государства в современных конфронтационных внешних условиях. За Россией с недавнего времени с подачи коллективного Запада и Украины несправедливо закрепился статус агрессора. Для того чтобы его опровергнуть, как раз и необходимо обращаться к инструментам «мягкой силы» в вопросах международного взаимодействия. И обращение к культуре и культурной дипломатии как к противовесу «жесткой силы» могло бы стать весьма оригинальным решением [1].

При этом, как уже было отмечено, нельзя забывать и об укреплении духовно-нравственных начал внутри государства. Для минимизации угрозы дискредитации традиционных конфессий и культуры России необходимо широкое введение в образовательно-воспитательный процесс всех уровней курсов «Православная культура» и «Исламская культура» как двух традиционных для России конфессий, а также дисциплин «История религии», «Религиоведение», «Русская религиозная философия права» [19], «Культурное наследие России», «Этика» и др. Дополнительно необходимо ввести в учебный план школ и вузов курс «История культуры России», чтобы дать россиянам знания об уникальности культурного наследия и богатства страны. Данному вопросу в учебно-воспитательном процессе в настоящее время уделено недостаточно внимания. Учебные пособия по этой дисциплине тоже отсутствуют. Гуманитарные фонды могут объявить конкурс и выдать гранты на создание подобных учебных пособий по типу монографии «Культурное наследие России – уникальный мировой феномен» [13]. Все эти дисциплины обеспечат владение универсальными категориями. Изучение содержания таких учебных программ будет формировать высокодуховный национальный менталитет.

Также необходимо увеличивать количество часов изучения русского языка и русской литературы с обязательным аналитическим разбором пройденных тем. Русскому языку в рамках национальной безопасности государства принадлежит особая роль [6]. Для сохранения и защиты русского языка необходимо его культивирование через обеспечение лингвистической безопасности отечественного социального пространства [10]. Россия должна уметь опираться на положительный опыт других государств в вопросах сохранения и распространения родного языка. Например, весьма эффективной является лингвистическая политика современной Франции (так называемая французская модель) во многом благодаря деятельности такой организации, как «Франкофония» [22].

В СМИ необходима пропаганда русского слова, которая может осуществляться через беседу, разговор, диалог на патриотические темы. Сила и духовное консолидирующее влияние русского слова, на наш взгляд, недостаточно активно используется для подъема патриотизма, способного серьезно повлиять на сохранение духовно-нравственных начал. Со школьниками и студентами в разных городах по всей России, на разных площадках проводится просветительский марафон

«Знание»³, который транслируется во всех СМИ. Он помогает совершенствовать технику владения словом и обогащает сам русский язык, а также наполняет его участников новыми полезными знаниями. В рамках этого марафона делаются доклады известными людьми на актуальные темы, касающиеся знаний и их передачи; проходят обсуждения, дискуссии, задаются вопросы, получаются ответы.

В целях защиты русского языка был принят правительственный законопроект, который направлен на соблюдение норм литературного русского языка, нуждающегося в защите от чрезмерного употребления иностранных слов, имеющих адекватные аналоги в русском языке⁴. В результате принятые поправки внесены в закон «О государственном языке Российской Федерации»⁵. Задумка многообещающая, однако ее практическую реализацию необходимо продумать до мелочей во избежание перегибов и злоупотреблений.

Язык – это не статичное нечто, он подобен живому организму, который развивается и изменяется вместе со своими носителями. К сожалению, если носители деградируют, существуют в состоянии аномии и являются социально и экономически неблагополучными, то и их язык общения будет претерпевать точно такие же неблагоприятные изменения. Поэтому языковая политика не может проходить в отрыве от всех прочих важных направлений политики государства. И упование на запреты в данном случае малоэффективны.

Министерство культуры, Министерство просвещения, Министерство науки и высшего образования и спецслужбы могут объединиться для достижения единой цели – противостоять угрозам национальному менталитету, подрыву его духовно-нравственных основ и распространению идеологии противников патриотического воспитания. Такой формат взаимодействия не схожих на первый взгляд по функциям и полномочиям институтов власти в реальности способен обеспечить рациональное сочетание тех мер, которые может предпринять государство для противодействия угрозе духовно-нравственного воздействия, которое выражено в фальсификации российской и мировой истории, искажении исторической правды, уничтожении исторической памяти, а также дискредитации традиционных для России конфессий, культуры и русского языка.

Политико-правовой аспект противодействия угрозе духовно-нравственного воздействия

Роль государства и его институтов в противодействии рассматриваемой угрозе является определяющей, поэтому далее будет представлен анализ тех мер и инициатив, которые должны исходить от властных структур в рамках их полномочий и компетенций:

- *Совет Федерации РФ* благодаря своей законотворческой функции направляет свои усилия на защиту исторической правды, это становится

³ Российское общество «Знание» [Электронный ресурс] // Марафон «Знание» [сайт]. URL: <https://marathon.znanierussia.ru/>

⁴ Федеральный закон «О внесении изменений в Федеральный закон “О государственном языке Российской Федерации”» от 28.02.2023 № 52-ФЗ (последняя редакция) [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс [сайт]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_440549/

⁵ Федеральный закон «О государственном языке Российской Федерации» от 01.06.2005 № 53-ФЗ (последняя редакция) [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс [сайт]. URL: https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_53749/

возможным благодаря привлечению к ответственности за фальсификацию истории. Также в сфере его компетенции находится осуществление парламентского контроля, который призван следить за исполнением принятых федеральных законов, направленных на защиту национальной культуры и истории;

- *Государственная Дума РФ совместно с парламентскими партиями* направляет свои усилия на защиту традиционных ценностей, национального языка, истории, культуры посредством инициации и поддержки соответствующих проектов. Например, в качестве одного из направлений деятельности можно выделить финансирование создания документальных фильмов, написания книг, проведения выставок, препятствующих искажению исторических фактов, фальсификации истории, дискредитации русского языка и культуры. Активное общение депутатов со своими избирателями позволяет им наладить прямой диалог с гражданским обществом и различными общественными организациями, деятельность которых построена на принципах патриотизма и защиты традиционных ценностей. Этот диалог может поддерживаться и развиваться с помощью организации конференций, круглых столов и дискуссий. В нем обмен мнениями, знаниями и конструктивными инициативами должен быть ориентирован на противодействия духовно-нравственным вызовам современной России;

- *Верховный суд РФ* является автором тех решений, которые становятся своеобразными правовыми прецедентами в вопросах борьбы с искажениями культуры, русского языка и фальсификациями истории. Принятие таких правовых решений, восстанавливающих справедливость, а также выдача рекомендаций нижестоящим судам по этим делам обеспечивают принцип единообразия судебной практики. В целом уделенное внимание подобным вопросам расширяет судебную практику и обогащает методику рассмотрения таких дел;

- *Конституционный суд РФ* выполняет ответственную задачу в связи с переориентацией и Военной стратегии РФ, и Стратегии национальной безопасности РФ, и самой Конституции РФ на признание самоидентичности россиян и России как международного субъекта основным объектом защиты в войне нового поколения. Таким образом, в ведении Конституционного суда находится проверка законодательных актов на соответствие Основному Закону РФ в вопросах, которые касаются защиты истории, культуры, традиций и русского языка. Также Конституционный суд может выступить с инициативой разработки конституционных стандартов защиты ментальной безопасности россиян, обеспечение которой нарушается под воздействием угрозы фальсификации истории, искажения исторической правды, уничтожения исторической памяти, дискредитации традиционных для России конфессий, национальной культуры и русского языка;

- *Общественная палата РФ и институты гражданского общества* в качестве одного из инструментов защиты истории от фальсификаций, искажений и пр. деструктивных воздействий могут использовать мониторинг медиапространства и образовательных программ. По его результатам может быть подана жалоба в соответствующие органы власти, а также организована обратная связь с населением с целью донести до граждан информацию об опасном контенте и указать на безопасный. В целях обеспечения ментальной безопасности Общественная палата может инициировать проведение общественных слушаний, круглых столов и форумов на соответствующие темы. Работа с людьми подразумевает гласность, широкую аудиторию, открытый диалог, поэтому

основная цель таких кампаний заключается в том, чтобы массово повышать историческую грамотность, возрождать и укреплять патриотические чувства, защищать традиционные ценности, укреплять национальную идентичность, способствовать восстановлению исторической справедливости. Также Общественной палате РФ под силу улучшить международный имидж России за счет инициирования международного сотрудничества с похожими организациями. Цель – просвещать, обучать, обмениваться опытом, чтобы научить людей и в России, и за рубежом грамотно и качественно интерпретировать исторические события и факты, а также сохранять культурное наследие, культивировать патриотические чувства и гордость за страну и в целом улучшать имидж Российской Федерации на глобальном уровне.

Заключение

Духовно-нравственное воздействие как комплексная угроза национальной безопасности России имело место еще в период существования Советского Союза и достигло беспрецедентного по последствиям масштаба в последние несколько лет. Информационно-психологическая война в рамках гибридной войны против России обострила эту угрозу до опасного предела. А опасность заключается в вероятной потере нашим государством и народом своей самоидентичности, собственных корней, а также международного влияния. Поэтому в рамках организации мероприятий по противодействию угрозе духовно-нравственного воздействия необходимо, во-первых, дифференцировать эту многокомпонентную угрозу, выделив в ней отдельные составляющие; во-вторых, по каждой из таких составляющих разработать и внедрить комплекс мер, направленных на борьбу с конкретным проявлением общей угрозы с целью малыми победами достигнуть положительных результатов в целом.

В настоящем исследовании рассмотрены некоторые элементы в рамках общей угрозы духовно-нравственного воздействия, среди которых фальсификация российской и мировой истории, искажение исторической правды, уничтожение исторической памяти, дискредитация традиционных для России конфессий, культуры, русского языка. Все приведенные мероприятия и предложенные меры должны стать ответственностью как государства, так и общества для достижения положительного результата.

Список литературы

1. Артемьева Д.В. Достоинства российской «мягкой силы» в сфере культуры в условиях внешних угроз // Студенческая наука и XXI век. 2020. Т. 17, № 2-2 (20). С. 11–13.
2. Ассман А. Пространства воспоминания. Формы трансформации культурной памяти. М.: Языки славянской культуры, 2012. 440 с.
3. Астафичев П.А. Обеспечение защиты исторической правды как новый принцип в конституционном праве современной России // Правоприменение. 2020. Т. 4, № 4. С. 5–11.
4. Ачкасов В.А. Роль «исторической политики» в формировании российской идентичности // Журнал социологии и социальной антропологии. 2015. Т. 18, № 2. С. 181–192.
5. Балабушевич В.Ю. Фальсификация истории (опыт философского осмысления) // Мир науки, культуры, образования. 2012. № 3 (34). С. 289–292.

6. Бернацкая А.А. Русский язык в контексте проблем национальной безопасности // Экология языка и коммуникативная практика. 2016. № 2 (7). С. 197–220.
7. Воронцов С.А. Формирование угроз безопасности Российской Федерации как следствие кризиса культуры // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2013. № 5 (72). С. 111–115.
8. Гибизов Д.В. Гуманитарная составляющая концепта безопасности человека // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: История и политические науки. 2013. № 4. С. 96–100.
9. Гончарова А.В. Историко-культурная память как условие сохранения национальной идентичности // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2022. Т. 8, № 1. С. 134–141.
10. Иова М.П., Дзюбан В.В. Сохранение и защита русского языка // Вестник Института мировых цивилизаций. 2018. Т. 19, № 4 (21). С. 95–98.
11. Кабыткина И.Б., Володина А.Я. Историческая правда как предмет фальсификации в современных политических условиях // Международный научно-исследовательский журнал. 2023. № 5 (131).
12. Криворученко В.К. Борьба с фальсификацией истории на постсоветском пространстве: история или политика? // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2012. № 4. С. 121–130.
13. Культурное наследие России – уникальный мировой феномен / под общ. науч. ред. Е.П. Борзовой. СПб.: Издательство «СПбКО», 2021. 336 с.
14. Курбатова А.Г. Историческая память – столкновение стереотипов и постправды // Центральная Евразия. 2020. № 1 (4). С. 64–77.
15. Лавров В.В. Понятие «историческая правда», закрепленное в части 3 статьи 67.1 Конституции Российской Федерации // Вестник Университета прокуратуры Российской Федерации. 2022. № 1 (87). С. 21–27.
16. Медведева Л.М. Противостояние фальсификации истории Второй мировой войны в современной российской историографии // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2020. № 1 (52). С. 13–19.
17. Мухаметов Р.С. Культура как инструмент внешней политики России // Известия Уральского государственного университета имени А.М. Горького. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры. 2011. Т. 86, № 1. С. 193–198.
18. Пушкарев Е.А. Безопасность человека в системе политико-правового обеспечения национальной безопасности России // Философия права. 2007. № 4 (23). С. 51–54.
19. Сальников В.П., Жданов П.С., Сальников М.В., Романовская В.Б. Русская религиозная философия права как защита национальных ценностей от инокультурной экспансии // Мир политики и социологии. 2015. № 7. С. 11–18.
20. Сальников В.П., Романовская В.Б., Сальников М.В., Романовская Л.Р. Религиозные и иные духовные традиции, как защита от угрозы деградации общества // Юридическая наука: история и современность. 2015. № 7. С. 173–179.
21. Стрелецкий Я.И., Опошнянский А.В. Историческая правда против лжи и фальсификаций (к 75-летию Великой Победы) // Общество: политика, экономика, право. 2020. № 2 (79). С. 24–29.
22. Терещенко Д.А. Роль лингвистической политики Франции в развитии языкового фактора в международных отношениях // Международный научно-исследовательский журнал. 2020. № 2 (92). С. 43–46.

Countering spiritual and moral threats as an element of Russia's national security strategy

A.A. Kovalev¹, D.T. Dzgoeva²

¹ The Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications,
St. Petersburg

² The Russian Presidential Academy of National Economy and Public
Administration, St. Petersburg

The article is devoted to the threat of spiritual and moral influence on Russia and Russians, used as a tool in the war of a new generation. Spiritual and moral impact is a complex threat, multi-component, and within the framework of this study, the following elements have been studied: falsification of Russian and world history, distortion of historical truth, destruction of historical memory, discrediting of traditional Russian faiths, culture, and the Russian language. These components are cited as motivating factors for restoring the spiritual and moral image of modern Russia and its citizens. Special attention is paid to the development of specific measures to counteract certain elements of the threat under study. They are implemented through education, upbringing, youth work, political and legal initiatives, etc. Further study of this issue will make it possible to qualitatively improve the national security strategy and increase the level of competitiveness of the people and the state in the world.

Keywords: *history, culture, Russian language, protection, identity, human security.*

Об авторах:

КОВАЛЕВ Андрей Андреевич – кандидат политических наук, доцент, доцент кафедры социально-политических наук, ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича», г. Санкт-Петербург. E-mail: kovalev.aa@sut.ru

ДЗГОЕВА Диана Таймуразовна – кандидат политических наук, доцент кафедры ГМУ, Северо-Западный институт управления – филиал ФГБОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации», г. Санкт-Петербург. E-mail: Dzgoeva-dt@ranepa.ru

Authors information:

KOVALEV Andrey Andreevich – PhD (Political Sciences), Associate Professor, Associate Professor of the Department of Socio-Political Sciences, The Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg. E-mail: kovalev.aa@sut.ru

DZGOEVA Diana Taimurazovna – PhD (Political Science), Associate Professor of the Department of GMU, North-Western Institute of Management – branch of the The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, St. Petersburg. E-mail: Dzgoeva-dt@ranepa.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.06.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.07.2025.

УДК 140.8: 177.8

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.145

Сферы проявления экстремистских настроений в современной России

Н.Б. Бааль

ФГКОУ ВО «Ордена Трудового Красного Знамени Академия управления
Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва

Рассматриваются основные виды экстремистской деятельности в современном обществе, а также основные направления борьбы с экстремизмом в странах постсоветского пространства.

Ключевые слова: *экстремизм, экстремистские проявления, экстремистская деятельность, общественная опасность, терроризм, социальная напряженность в обществе, питательная среда экстремизма, черты экстремистского поведения, социальные общности, социально-психологический облик, профилактика экстремизма.*

История цивилизации тесно связана с историей различных ограничений и запретов для населения. Жизнь в обществе, особенно высокоорганизованном, побуждает человека постоянно бороться с многими своими желаниями – страстями, слабостями души и плоти. Подобные проявления зачастую отрицались обществом и индивид, не покорившийся давлению извне, нередко переходил некую невидимую грань, становясь на путь экстремизма – крайней формы проявления такого протеста – как индивидуального, так и коллективного. Естественно, что экстремизм не приветствуется обществом, поскольку создает реальную угрозу его существованию. Поэтому общество одним из основных требований, предъявляемых к индивиду, объявляет господство над самим собой в интересах большинства. Крайней формой проявления этого требования можно назвать героизм – самопожертвование в общих интересах, что служит примером для воспитания подрастающих поколений [1].

Современный человек, являясь социальным существом, обычно не прилагает для этого особых, чрезмерных усилий. Действующие на ранних стадиях развития общества угрозы и запреты, принуждение и насилие для большинства постепенно трансформируются в самоконтроль и самодисциплину. Однако этот механизм далеко не всегда действует эффективно. *Определенному числу членов общества свойственен экстремизм в поведении, не смотря на все меры принуждения и воспитания. Характерно, что в последние десятилетия это явление расширяет свои границы.* Причиной этого ряд специалистов называет «изменение порядка повседневности» [2, с. 290].

Так, в современной России не прекращается стремительный распад ранее единого поликультурного, многонационального пространства. Этот процесс усугубляется архаизацией социального бытия, возвратом на позиции прошлого. Одновременно технологии государственного и муниципального управления в современном информационном обществе настолько изменились, что нередко

органы власти представляются исключительно советующими и рекомендующими. При этом вне государственных институтов разного рода советчики, кредитные организации, средства массовой информации и пр. образуют исключительно плотную сеть, существенно затрудняющую возможность самостоятельного принятия решений. Вследствие этого протест нередко принимает необычные формы. Например, люди массово протестуют против медицинских работников и фармацевтов, навязывающих зачастую дорогостоящие и малоэффективные препараты. Нередки протесты против платных услуг педагогов, воспитателей, организаторов досуга. В обществе назрел и ширится протест против всякого рода «экспертов», «специалистов», убеждающих людей в необходимости непрестанной борьбы с самим собой, например, в форме диет и обязательного фитнеса. В такой ситуации поведение многих, даже законопослушных индивидов, может восприниматься сквозь призму экстремизма, как отклонение от установленных неизвестно кем требований, культурных идеалов и прочих институциональных норм.

Прослеживается отчетливая тенденция, что экстремистские проявления сегодня – это применение насилия либо угроза применения насилия в отношении представителя государственной власти или его близких; нарушение прав и свобод человека и гражданина; причинение вреда здоровью и имуществу граждан в связи с их убеждениями, расовой или национальной принадлежностью или социальным происхождением; создание и (или) распространение печатных, ауди – аудиовизуальных и иных материалов (произведений); посягательство на жизнь государственного или общественного деятеля, совершенное в целях прекращения его государственной или иной политической деятельности либо из мести за такую деятельность.

К основным видам экстремистской деятельности относятся:

- призывы к насилию, групповые хулиганские действия и беспорядки (поджоги машин, погромы магазинов, нападения на граждан или представителей охраны правопорядка);
- публичное оправдание экстремизма и терроризма;
- возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни;
- подрыв безопасности;
- незаконный захват власти;
- вооруженные восстания;
- унижение национального достоинства;
- решительное изменение существующих социальных и политических институтов;
- стремление к быстрому темпу перемен, оправдание силовых методов достижения целей.

По мнению ученых-социологов, основными признаками религиозного экстремизма в молодежной среде являются:

- отказ от следования общепризнанным нормам морали и права, приоритетностей, ведущих к неуместности и несвоевременности применения тех или иных религиозных предписаний;
- грубая и резкая манера общения с людьми в жестком и категоричном подходе к оценкам реальности;
- идеологическое содержание поступков в виде приверженности к крайним нормам поведения.

Терроризм – крайняя форма проявления экстремизма. Терроризм (как страх, ужас в переводе с лат.) использует насилие или угрозы его применения в отношении отдельных лиц, группы лиц или различных объектов с целью достижения политических, экономических, идеологических и иных выгодным террористам результатов.

Основные движущие силы терроризма, по мнению политологов, опираются:

- на национализм (сплочивание представителей одного народа, враждебное отношение к другим нациям и народностям);
- на религиозный радикализм (использование религии для достижения политических целей);
- расовую непримиримость;
- исламский радикализм и экстремизм, противопоставляющий себя и большинству мусульман, и государству.

Социальная напряженность в обществе появляется не сразу и носит эволюционный характер. «Майдановские» события на Украине появились в начале 2000 гг. как реанимация и внедрение в сознание молодого поколения необандеровской идеологии, проповедование нигилизма ко всему советскому, а позже российскому менталитету. В основном выпады экстремистски настроенных групп молодежи касались неправильных действий органов исполнительной и законодательных ветвей власти по конституционным принципам и сложившейся правоприменительной практики деятельности органов правопорядка, а также отрицание результатов экономического развития, идеологических реформ и сложившихся стереотипов и моделей образа жизни, созданных на Украине во время Советского Союза. И это происходило на фоне нерешительных действий руководства Украины. Такая антироссийская политическая реформация украинского общества активно поддерживалась рядом западных стран. Например, США потратили на реставрацию фактически фашистского режима на Украине и «майдан» 2014 г. свыше 5 миллиарда долларов.

Необходимо отметить, что в недрах белорусского общества давно зрела социальная напряженность, конфликтность отдельных групп населения и органов исполнительной власти в центре и на местах. Нерешительность, а в ряде случаев провокационность при решении собственных экономических проблем по отношению к России со стороны политического руководства Республики Беларусь привели страну к дестабилизации, переориентации группового правосознания ряда социальных групп населения на радикальные методы образа жизни и действий. В Белоруссии растет влияние националистов, отмечается использование денежных средств западных фондов на принятие важных политических решений руководства страны.

Основными причинами, порождающими экстремизм в странах постсоветского пространства, являются:

- социальная напряженность в обществе, либо отдельном регионе, которая реально влияет на жизнедеятельность отдельных групп населения и конкретных индивидуумов;
- социальное неравенство и социальная несправедливость;
- низкий уровень жизни населения,
- экономическая нестабильность, порождающая неравномерное распределение доходов среди различных групп населения и индивидуумов;

- ущемление гражданских прав и свобод и др.

Питательная среда экстремизма находится там, где народ длительное время бедствует и люди начинают искать причину бедствия через образ врага. Следует напомнить, что социально-экономическая ситуация в России за последние десять лет кардинально не изменилась. Безработица в целом по стране составила около 6,5 %, а на Северном Кавказе (Дагестан, Ингушетия, Чечня), где наиболее высокий уровень экстремизма и терроризма, достигает 40 %. Сюда необходимо добавить безнадзорность, наркоманию и токсикоманию, коррупцию, функционирование организованной преступности и другой криминалитет¹.

Политический кризис в Белоруссии имеет исключительно внутренние причины при активной финансовой и политической поддержки западных стран. Так считают многие видные политологи, философы, юристы и экономисты.

По данным Внешней разведки Российской Федерации в Белоруссии протестные акции с самого начала были хорошо организованы и координировались и-за рубежа².

На организацию антиправительственных выступлений США выделили 20 миллионов долларов. Некоторые страны Европы планировали выделить неправительственным организациям на эти цели также соответствующие денежные средства. За несколько месяцев до попытки государственного переворота в Белоруссии сформировали сеть независимых блогеров и информационных аккаунтов. Осуществлялась подготовки специалистов-активистов к проведению уличных акций и манифестаций. Наиболее перспективные из них проходили обучение за рубежом, в Польше, Литве, на Украине, где с ними занимались опытные американские инструкторы по организации «ненасильственных протестов». Активно готовились в качестве народных лидеров и будущих руководителей конкретные кандидаты будущей демократической Белоруссии, осуществлялся запуск диалога представителей действующей власти и будущего Президента и возможных членов кабинета правительства.

Руководитель Внешней разведки России С. Нарышкин пояснил, что фактически речь идет о плохо завуалированной попытке организовать очередную «цветную революцию» и антиконституционный переворот.

Исходя из вышеизложенного необходимо сделать ряд выводов.

1) Экстремизм как деструктивное негативное явление современной России и ряда стран на постсоветском пространстве имеет свою этиологию, причинный комплекс, особенности механизма функционирования, прогнозы развития и социальные последствия своего влияния на экономические, идеологические и политические процессы общества.

2) Экстремизм является основополагающим родовым понятием в негативной цепочке процесса криминализации постсоветского пространства: социальное

¹ Глобальные тенденции 2030: Альтернативные миры. / 12.2012 г. [Электронный ресурс]. URL:

https://nkibrics.ru/system/asset_publications/data/53c7/b3a1/676c/7631/400a/0000/original/Globa-l-Trends-2030-RUS.pdf?1408971903 (дата обращения – 12.10.2025).

² Нарышкин: спецслужбы могут сделать многое для защиты России и Беларуси от периодически возникающих угроз // Белорусское телеграфное агентство. 22.10.2020. [Электронный ресурс]. URL: <https://belta.by/> (дата обращения – 12.10.2025).

напряжение – радикализм – экстремизм – терроризм при фоновом и прямом взаимовлиянии фанатизма последователей этого деструктивного феномена.

3) Экстремизм можно считать главным фактором и движущей силой «цветных революций», экспортируемых США и другими адептами ее политической стратегии в другие страны, а также управления искусственно создаваемым хаосом в экономической и политической экспансии западных сообществ против стран постсоветского пространства.

4) Основными направлениями борьбы с экстремизмом в странах постсоветского пространства являются система мер предупредительного воздействия, на наиболее криминогенные комбинации факторов причинного комплекса, включая мероприятия ранней, непосредственной и специальной профилактики, предотвращение и пресечение радикальных проявлений, активное и наступательное использование в этих целях нормы гражданского, административного и уголовного законодательства.

При разработке стратегии и тактики борьбы с экстремизмом на постсоветском пространстве следует иметь в виду, что это многосложное негативный феномен рассматривается как деструктивное явление в образе жизни государства и акт индивидуального экстремистского поведения конкретного человека либо большой – малой социальной группы людей.

Концептуально преодоление экстремизма предполагает систему предупредительного воздействия на причинный комплекс возникновения и развития негативных факторов этого явления, а также выявление, нейтрализацию, локализацию и устранение наиболее общественно опасной комбинации этих факторов (критическая масса) на уровне: общества – социальных групп – личности.

Этой задаче подчинены этапы (стадии) системы предупреждения экстремизма, включающие, по нашему мнению, в себя:

- общую (раннюю и непосредственную) и индивидуальную профилактику отклоняющегося и противоправного поведения профилактируемого лица;
- предотвращение на стадии умысла к экстремистским действиям отдельных групп людей, индивидуумов;
- пресечение на стадии приготовления и покушения противоправного поведения личности (групп людей), недопущение наступления общественно опасных последствий как результата действий индивидуумов, социальных групп;
- профилактику рецидива возможного экстремистского поведения отдельных социальных групп и индивидуумов.

Меры по противодействию экстремизма сформулированы рядом авторов – криминологов и социологов, политологов и ученых в области уголовного и административного права. Они конспективно сформулированы следующим образом:

- система мер по запрету пропаганды, возбуждающей национальную и религиозную ненависть и вражду;
- система мер по запрету на создание и деятельность общественных объединений, цели и деятельность которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение территориальной целостности, подрыв безопасности государства;
- система мер по обеспечению равенства религиозных объединений перед законом.

Противодействие экстремизму затрагивает также те сферы, которые трактуются отечественными криминологами и политологами, как:

- меры по предотвращению подрыва безопасности РФ;
- меры по недопущению возбуждения расовой, национальной или религиозной розни, а также социальной, связанной с насилием или призывами к насилию;
- меры, исключающие унижение национального достоинства, равно по мотивам ненависти или вражды в отношении к какой-либо социальной группы;
- меры борьбы с пропагандой исключительности, превосходства либо неполноценности граждан по признаку их отношения к религии, социальной, расовой национальной, религиозной или языковой принадлежности;
- меры, препятствующие пропаганде и публичному демонстрированию нацистской атрибутики или символики, либо атрибутики или символики, сходных с нацистской атрибутикой или символикой до степени смешения.

Правовые основы применения санкций против незаконных собраний, митингов, демонстраций, шествий и пикетирования изложены в Федеральном законе от 19.06.2004 г. ФЗ – № 54 «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетирования». Настоящий Федеральный Закон направлен на обеспечение реализации установленных Конституцией РФ прав граждан собираться мирно, без оружия, проводить собрания, митинги уличные шествия, демонстрации и пикетирования. В законе изложены порядок организации публичных мероприятий, участники этих мероприятий, место и время проведения, основания и порядок приостановления публичного мероприятия, права и обязанности органа исполнительной власти субъекта Российской Федерации, права и обязанности уполномоченного представителя органа внутренних дел и другие важные позиции.

При организации предупреждения преступлений и других правонарушений необходимо соблюдать требования Федерального Закона от 23.06.2016 г. № 182 – ФЗ «Об основах системы профилактики правонарушений в Российской Федерации», где подробно изложены правовая и организационные основы профилактики правонарушений, субъекты и основные направления профилактики, полномочия, права и обязанности субъектов профилактики и лиц, участвующих в профилактике правонарушений и другие основные вопросы системы комплексного предупредительного воздействия на объекты преступлений и других правонарушений.

Большое значение для повышения эффективности профилактической работы здесь имеет также правильное применение положений Федерального Закона от 24.06.1999 г. № 120 (ред. от 24.04.2020 г.) «Об основах системы профилактики безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних». Настоящим Федеральным Законом в соответствии с Конституцией РФ и общепризнанными нормами международного права установлены основы правового регулирования отношений, возникающих в связи с деятельностью по профилактике безнадзорности и правонарушений несовершеннолетних.

Список литературы

1. Суравнева И.М. Героизм как социальный феномен: автореф. дисс. ... канд. философ. наук. Тверь: 2006. 24 с.

2. Марков Б.В. Философская антропология / Б.В. Марков. СПб.: Лань, 1997. 380 с.

The scope of manifestations of extremism in modern Russia

N.B. Baal

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

The article examines the main types of extremist activity in modern society, as well as the main directions of combating extremism in the post-Soviet countries.

Keywords: *extremism, extremist manifestations, extremist activity, public danger, terrorism, social tension in society, breeding ground of extremism, features of extremist behavior, social communities, socio-psychological appearance, prevention of extremism.*

Об авторе:

БААЛЬ Наталья Борисовна – кандидат политических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского центра, ФГКОУ ВО «Ордена Трудового Красного Знамени Академия управления Министерства внутренних дел Российской Федерации», г. Москва. E-mail: nata-baal@mail.ru

Author information:

BAAL Natalia Borisovna – PhD (Political sciences), senior researcher at the research center of the Academy of management of the Order of the Red Banner of Labor Academy of Management of the Ministry of the Interior of the Russian Federation, Moscow. E-mail: nata-baal@mail.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 21.10.2025.

УДК 130.2:172.16

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.152

Епископ Порфирий (Успенский) о векторе российской стратегии межкультурного диалога

Г.А. Ивакин

ФГБНУ «Федеральный научный центр психологических
и междисциплинарных исследований», г. Москва

Рассматриваются Ближний Восток – Африка – Европа. Выдающийся вклад русского востоковеда и миссионера епископа Порфирия (Успенского) в определение вектора российской стратегии межкультурного диалога на фундаменте христианских традиций Востока и Запад.

Ключевые слова: *Порфирий Успенский, Православная церковь, Ближний Восток, Африка, Европа, Израиль, Иран, Йемен, Сирия, ИППО, просвещение, образования, богословие, наука, религиозные организации, межкультурный диалог, межрелигиозный диалог.*

Очевидно, что размышления над наследием Порфирия сегодня становятся предметом (пере)осмысления внутри православного сообщества. Это перерождается в импульс к интенсивной и разноплановой работе по увековечиванию памяти Порфирия, по актуализации его идей в сфере внешней научно-гуманитарной и общественно-культурной государственной политики, а также в сфере межкухристианского и межрелигиозного диалога Церкви.

Следует отметить, что Порфирий – не только основоположник Русской духовной миссии в Иерусалиме, но и предвестник миссии Императорского православного палестинского общества; не только ученый и дипломат, но личность государственная, сочетавшая в себе преданность духовным ценностям христианской религии с пониманием и отстаиванием внешнеполитических государственных интересов своей Родины. Более того, самое главное (и по-настоящему уникальное в Порфирии) – это то, что укорененность его интеллекта и его сердца в глубинах неразделенного христианского наследия, позволили ему, как верному сыну своей Церкви и своего Отечества, прозревать истинные основания по-настоящему устойчивого развития русского присутствия в евразийском и африканском пространстве, несмотря на динамично меняющийся контекст расстановки политических, военных и экономических сил.

Порфирий становится тем самым ориентиром в определении актуального уже тогда, и еще более актуального сейчас, вектора российской стратегии межкультурного диалога, в понимании сути и структуры той ниши, куда мы, объединенные в соборном делании в рамках нашего Общества, можем и должны устремить наши творческие, научно-исследовательские и общественно-дипломатические усилия.

В личности и трудах Порфирия удивительным образом сопрягаются таланты и плоды ученого, богослова и востоковеда (одного из основоположников российского востоковедения!) и тонкого дипломата, блестяще представлявшего интересы огромной Империи с минимальными ресурсами в своем распоряжении в весьма чуждом для нее и ее народа общественно-политическом контексте.

Но более того, это сочетание талантов и эти ученые и дипломатические плоды приобретают, в целокупности его наследия, совершенно поразительный объем. Представляется, это связано с тем, что личность Порфирия была выстроена в некой вертикали, в основании которой русская православная традиция. Порфирий, монах и священник, переживал эту Традицию через глубину своего литургического и молитвенного опыта. Порфирий-богослов, блестяще освоивший метод научного критицизма, осознавал духовную, историческую и интеллектуальную структурность этой Традиции, ее, в свою очередь, укорененность в некое единое и не всегда очевидное пространство общего христианского наследия, пронизывающего множество этносов, культур, народов, стран и политических блоков, которые, как наслоения вредили этому единству, угнетали традицию и ее носителей.

Наконец, ценностная вертикаль, о которой идет речь, вертикаль, которая укореняла масштабное творчество Порфирия в нераздельном христианском наследии Востока и Запада, устремляла его к определению целей и задач русского мира в его включенности в общемировое пространство, в его открытости к иному, в его творческое переосмысление и обновление познаваемого.

Целеполагание Порфирия поражает: его видение развития научных исследований, реализации гуманитарных проектов, институционализации российского присутствия в коридоре Ближний Восток – Африка и, в этой связи, в Европе и шире, на Западе, – всё это выстраивалось в единый вектор, в нестигаемую волю, выплавлялось в фактически геополитическое (на много лет опередившее свое время) видение Порфирия.

В научной статье осветим и увяжем образ Порфирия с Палестиной, с истоком, с эпицентром русской естественной и глубокой тяги к Ближнему Востоку.

Паломничества на Святую Землю и культурный обмен между Русью и Востоком прошли через три ключевых этапа. В каждом из них происходило углубление и расширение взаимодействий, что оказывало существенное влияние на русскую культуру, религию и науку.

Первый этап стартует еще в домонгольскую эпоху, когда паломничества на Святую Землю стали систематическим явлением (одним из ранних и наиболее известных примеров является «Хождение» Даниила Игумена (начало XII в.), благодаря которому мы узнаем о политической обстановке в Палестине после захвата её крестоносцами. Даниила принимал сам Балдуин, правитель Иерусалимского королевства). Паломники были практически единственными, кто приносил сведения о реальной жизни в Палестине, что, в свою очередь, создавало канал культурного влияния Востока на русское искусство, включая иконографию и архитектуру: в Россию с Востока привозили мастеров иконописи, зодчих и других художников, что безусловно оказало влияние на русскую культуру.

Второй этап прослеживается начиная с XVI в., когда значительно вырос интерес государства к межкультурной коммуникации, что привело к усилению его роли в этих процессах. Важную роль сыграла концепция «Москва – Третий Рим», которая сформировала особую модель отношений с восточными патриархами, оказавшимися в мусульманской среде. Паломничества того времени усилили приток в Россию литургического, культурного и интеллектуального наследия Востока. Примером паломнических путешествий этого периода служит поездка Арсения Суханова по поручению патриарха Никона. Во время своего путешествия он сравнивал греческую и русскую церковные практики, а также

привёз около 500 греческих рукописей, включавших труды как отцов Церкви, так и сочинения античных авторов. Это взаимодействие способствовало обогащению русской культуры и духовной жизни, укрепляя связь с христианским Востоком.

XIX в. – век институционализации государственно-культурного обмена с Палестиной. Этот процесс неразрывно связан с научно-исследовательской, археологической, востоковедческой составляющей. В этом смысле, деятельность Порфирия выражает этот процесс, естественным образом сочетая в проектах Порфирия черты научного исследования и дипломатической миссии.

Нормализация паломнического обмена, активизация роли российского государства в межкультурной коммуникации на Святой Земле, научно-источниковедческий, археологический и этнографический подход в реализации этих задач – вот та призма, через которую смотрит на Ближний Восток Порфирий.

Осознавая это, можно понять неразрывную связанность христианского Востока и христианского Запада в мировоззрении Порфирия, формирование его русского взгляда на мировое христианское наследие.

Как он сам пишет через год после своего вынужденного возвращения из Иерусалима в Россию (в связи с Крымской войной) светлейшей княгине Елизавете Павловне Витгенштейн в 1855 г.: «Пусть челн мой плывет, куда направляет его Кормчий небесный. Моя воля – в его воле. Моя преданность провидению Божию совершенна. Она есть живое начало и живой конец всех моих действий; и в ней я всегда почерпаю полное спокойствие. <...> Все мы – пылинки на весах Вседержителя. Все народы пред Ним, не более, как капли из ведра» [6].

Не удивительно и то, что расстроенный своим «свиданием» со столичным митрополитом Никанором в Петербурге сразу по возвращении из Италии, (куда Порфирий совершил «без благословения» [6] экспедицию со своими помощниками, покинув Иерусалим и возвращаясь на Родину), он недоумевает о сухой реакции митрополита на его аргументацию своей поездки в Италию: «Зачем вы ездили в Рим?». (спрашивает его Никанор) – Я ответил: «Туда увлекло меня желание поклониться мощам святых апостолов Петра и Павла и изучить древнейшие памятники христианского зодчества и иконописания» [7].

Действительно, для Порфирия мост Святая Земля – Афон – Рим – это не праздный туризм или отвлеченное искусствоведение, а честная и скрупулезная исследовательская работа по изучению единого исконного фундамента христианской цивилизации, залегающего значительно глубже последующих наслоений мозаики цивилизаций, культур и традиций. И вместе с тем, многочисленные плоды этого христианского корня, выраженные в каждой культуре по-своему, получают самую высокую оценку Порфирия. Той же княгине он пишет в другом письме: «Зодчество древних христиан – многозначительно и поучительно. Припомните церковь св. Амвросия в Милане, которая Великой Княгине и вам показалась родною. К ней, вместо нашей паперти, пристроен открытый двор с колоннадой. Его называют Раем. Понятно, что он знаменует тот рай, из которого изгнан был первый Адам, и в который возвращает нас второй Адам, Христос Господь. Какая богатая мысль, построить храм так, что он преддверием своим напоминает две величайшие тайны бытия человеческого рода, тайну потери Рая и тайну обретения Рая!» [6].

Безусловно, интерес Порфирия носит далеко не только эстетический характер. Везде, куда он снаряжает экспедицию – он изучает и собирает источники, артефакты, делает описания объектов культурного наследия, хранилищ и музеев. В перерывах между поездками, он и его помощниками работают с материалом: систематизируют, описывают, переводят.

Вместе с тем, систематизация культурного и интеллектуального наследия, создание базы для дальнейших исследований христианских источников и христианской археологии в лоне Русской церкви – лишь один элемент масштабного плана Порфирия. Систематизация и интенсификация паломнического, культурного и гуманитарного обмена – также в фокусе внимания Порфирия и Русской духовной миссии в Палестине в середине XIX в.

Выстраивание паломнической инфраструктуры и структуры представительства на Ближнем Востоке и в Малой Азии, создание в регионе сети общеобразовательных учебных заведений – все то, чем займется в эпоху Александра III созданное им Императорское православное палестинское общество, было предложено и осмысленно Порфирием и первой Русской духовной миссией в Иерусалиме в эпоху Николая I [1].

После военно-политических потерь Крымской войны и фактической заморозки экономического и культурного присутствия России на Ближнем Востоке в конце правления Николая I и после периода переориентации российских внешнеполитических интересов на Балканы при Александре II, очевидная и объяснимая приверженность Александра III «мирному сосуществованию» со своими европейскими «визави» действительно обеспечила Российской империи прочное положение на международной арене [2].

Так, культурно-гуманитарная деятельность (Императорское православное палестинское общество – далее ИППО) на Ближнем Востоке во многом реализовала не сбывшиеся при Николае I принципы мягкой силы в тихой войне Преосвященного Порфирия.

Вместе с тем, для Порфирия Святая Земля – лишь точка входа в сложноорганизованный и, ввиду различных исторических причин, слабо или неэффективно скомуницированный мир христианского наследия человечества. А тот пласт-фундамент Восток-Запад, о котором отмечалось ранее, в глазах Порфирия, лишь то, что, по сложившимся культурным предпосылкам, традиционно попадает в фокус внимания, когда мы говорим о христианстве.

Для Порфирия, христианский мир – шире, а христианское наследие сложнее и богаче, чем греческое православие и римское католичество. В фокусе внимания Порфирия – Церкви Африки, и русское присутствие на Черном континенте.

Действительно, русский мир не принял участия в колонизации Африки. В процессе стягивания внешних политических, торговых и культурных контактов в единый комплекс государственных интересов, пожалуй, первым русским государем, включившим Африку в систему координат российской внешней политики, был Петр I. В 1723 г., пытаясь наладить морской путь из Балтики в Индию, российский император рассматривал Мадагаскар, где хозяйничали тогда пираты, как удобную перевалочную базу на пути в Индию.

В декабре 1723 г. два русских фрегата под руководством адмирала Даниэля Якоба Вильстера вышли из ревельского порта с целью «взять под протекцию» далекий африканский остров. Однако в феврале 1724 г. Пётр отменил поход после получения известий, что его корабли потрепал сильный шторм у берегов Шотландии.

К правлению Петра относится и появление в России первого знаменитого «русского африканца» – Абрама Ганнибала, уроженца то ли Эфиопии, то ли Чада, то ли Камеруна. Он и два его сына стали генералами. Правнук Ганнибала – великий русский поэт А.С. Пушкин – посвятил африканскому предку роман «Арап Петра Великого».

Только при Екатерине Великой Африка вновь попала в орбиту российских интересов – прежде всего, как часть морского маршрута с запада на восток огромной империи, из Петербурга на Камчатку. В составе российского Черноморского флота служил даже фрегат «Африка» – участник прославленного Чесменского сражения 1770 г. Также при Екатерине после Кючук-Кайнарджийского мира с Турцией, подписанного в 1774 г., возникли коммерческие отношения с африканскими территориями Османской империи – Алжиром, Тунисом, Триполитанией, началась переписка с марокканским султаном Мухаммедом III, а в 1784 г. открылось русское генеральное консульство в Египте.

В XIX столетии африканская политика Российской империи в целом разворачивается в контексте российско-турецких отношений, но представления о Чёрном континенте в обществе стали значительно шире. Русские моряки и путешественники посещали Капскую колонию и Трансвааль, Марокко и Эфиопию [5].

Очевидно, что на современном Порфирию этапе налаживание политических и экономических отношений Российской империи с Африкой носили самый зачаточный характер. Но интерес Порфирия к Африке не экзотический и не утопический. Деятель Церкви, миссионер и церковный историк, Порфирий занимает как раз ту нишу, которая по праву веками оставалась единственным связующим звеном между русским миром и Африкой: нишу защиты христианского наследия.

Этот фундамент для «входа» России в Африку, начиная с Порфирия будет оставаться смысловым базисом русской помощи христианской Абиссинии, как в период поздней Российской империи в конце XIX – начале XX вв. (поддержка в борьбе с колониальными силами Италии и Англии), так и во второй половине XX в., когда «религиозный фактор» станет далеко не последним в поддержке со стороны СССР юной коммунистической Эфиопии [7].

О «православном единстве» с далекой Африкой на Руси знали всегда. Но Порфирий понял главное: исходя из объективного анализа истории, географии и геополитики, он определил естественную «точку входа» в христианскую Африку и методы русской мирной культурной экспансии, которые могли бы опираться на дремавшие в самом африканском населении силы, помогая их активизации и структуризации. Речь идет о превращении Синайского монастыря в центр миссионерской и монашеской подготовки для восстановления христианской традиции Эфиопии и далее, для миссионерской деятельности в направлении народов «Черной Африки».

Действительно, ещё в начале XII в. русский летописец Нестор, описывая расселение народов, упоминал многие африканские страны – Эфиопию, Ливию, Египет, Мавританию и другие. Нам даже известно о русских паломниках, начиная с XI в. посещавших Египет, и, прежде всего, Синайский полуостров на стыке Азии и Африки.

В XV в. инок Варсонофий первым в русской литературе описал египетские пирамиды. В XVI–XVII вв. связи между египетскими христианами и Русской православной церковью приобрели регулярный характер, в основном в виде финансовой помощи синайским монахам.

В конце XVII в. синайские православные монастыри приняли покровительство России. Именно Синайский монастырь – связующее звено между Ближним Востоком и Африкой.

Очевидно, что Синай – в списке святых мест для посещения Порфирия уже в первую его поездку на Святую Землю в 1842 г., когда Синод принял решение перевести его со служения в Вене в Иерусалим для оказания духовной поддержки православной общине в этом регионе. Но уже вскоре Порфирий устремляется в путь дальше: он совершает исследовательскую экспедицию на Синай. Он напишет позже: «Душа моя жаждала новых познаний, точных и многосторонних, и вместе с тем была полна вдохновенною уверенностью в успехе моего любознательного странствия по неведомому Востоку» [10].

Путь был непростым. Путешествие через безлюдную и безжизненную Синайскую пустыню стало для Порфирия истинным испытанием, потребовавшим максимума физических сил и умственной выдержки. Но все эти трудности оказались оправданными, поскольку в результате, в монастыре, им был найден уникальный артефакт неопережимого научного значения – Синайский кодекс.

Уже после, в 1847 г., когда под начальством Порфирия начала свою работу Русская духовная миссия в Иерусалиме, он вновь отправляется в путешествие в Синайский монастырь. В монастыре Святой Екатерины Порфирий обнаруживает еще несколько уникальных памятников христианской письменности, среди них: Синайская Псалтырь, Синайский евхологий и Синайский служебник.

Но далее он не возвращается в Иерусалим, а продолжает свой путь в Африку. Порфирий проследует маршрутом в Александрию, Каир и коптские монастыри. Позже Порфирий совершит еще одну поездку в Египет и посетит в том числе обители святых Антония Великого и Павла Фивейского, монашеская традиция в которых никогда не прерывалась.

Именно здесь Порфирий развивает идею о том, что Коптская Церковь, наряду с Армянской и Сиро-яковитской, близка к Православной по уставам, обрядам и даже догматам, за исключением некоторых аспектов веры. Порфирий пишет:

«Во время путешествия я заметил, что вероучение и порядок служб коптов схож с нашим, что побудило меня основательно изучить их богословие, богослужение, церковное право, историю и духовную литературу. Чем больше я погружался в эти темы, тем больше убеждался, что эти христиане сохраняют наш способ интерпретации Священного Писания и проповеди, наши апостольские и отеческие предания, правила первых трех Вселенских Соборов, сущность и состав древних литургий и молитвословов, уважение к ангелам и святым, почитание икон, посты и внутреннее устройство храмов, похожее на наше» [6].

Вследствие своих рассуждений и исследований, Порфирий пишет монументальный труд «Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния египетских христиан (коптов)». Текст завершен в Иерусалиме в 1854 г. и опубликован в 1856 г. в Петербурге.

В развитии отношений с Коптской церковью Египта Порфирий видит научно-исследовательский потенциал и перспективу богословского диалога. Вместе с тем, через знакомство с наследием Эфиопской Церкви, он начинает прозревать миссионерский потенциал, поистине общеафриканского масштаба, который мог бы быть связан с системной работой Русской церкви по актуализации христианских традиций в этих странах.

В этом смысле интересно, как Порфирий-археолог и этнограф открывает для Порфирия-миссионера эту перспективу: научно-исследовательская работа задает вектор целой миссионерской программы, а за ней – определяет потенциальную стратегию многоэтапного устойчивого развития русского присутствия в Африке.

Действительно, изначально интерес Порфирия к Церкви Эфиопской все так же касается истории и литургического наследия этого осколка Вселенского Православия, покинувшего византийскую семью Православных Церквей за полтысячи лет до Крещения Руси и зарождения Церкви Русской.

Во время своего посещения Синайского монастыря Порфирий обнаруживает интересную деталь. Он вспоминает, в частности, что обнаружил иконы «негров с татуировками на их темных лицах». Ссылаясь на древнерусские источники, Порфирий полагает, что на иконах таким образом изображены африканские христиане, а также христиане с тихоокеанских островов, активно осуществлявшие паломничества в монастырь святой Екатерины в конце V–VI вв. н. э.

Развивая тему, Порфирий поручает своим помощникам П. Соловьеву и Н. Крылову перевести на русский язык работы западных исследователей, которые содержали информацию об Эфиопской церкви (мы наглядно видим здесь, как работает ось Ближний Восток – Африка – Европа).

Продолжая таким образом углубляться в традицию Эфиопской церкви, архимандрит Порфирий обдумывает форматы выстраивания взаимодействия между Эфиопской церковью и Православным миром. Рождается проект.

Порфирий приходит к выводу, что Синайский монастырь в честь святой Екатерины мог бы стать местом начала сложного процесса ре-христианизации Абиссинии и христианизации всего Африканского континента: «Недаром она (Синайская обитель) стоит на рубеже Африки и Азии. Из нее со временем может пролиться свет Православия в царство Абиссинское... где некогда прославилось Имя Христово. Нигде, кроме сей обители, нет лучше места, как для учреждения училища благовестников, долженствующих воскресить Православие в Египте, Абиссинии и далее, так и для принятия и руководства иноков из этих стран» [3].

По идее Порфирия, Синайский монастырь должен был бы стать ключевым центром для подготовки и обучения как миссионеров для Африки, так и монахов из африканских стран.

В развитии и институционализации на базе монастыря святой Екатерины подобной миссионерско-просветительской деятельности архимандрит Порфирий видел значительные возможности не только для духовного единения русского мира с христианской Африкой, но и практические перспективы для проповеди Евангелия среди жителей удаленных уголков африканского континента.

Подробные планы Порфирия, сколь бы не представлялись они мало реализуемыми в тот исторический момент и в тех геополитических обстоятельствах, представляются теперь весьма провидческими, как в свете усилий ИППО на поприще межправославных отношений, так и в свете учреждения Патриаршего Экзархата Африки Русской православной церкви.

То, что прозревал, над чем успешно работал Порфирий, выстраивая отношения с Иерусалимским патриархатом, развивая стратегию межхристианского диалога с Коптской и Эфиопской церквями, продумывая пути русской духовной и гуманитарной миссии на стыке Азии и Африки, задавая вектор источниковедческих, археологических, литургических и этнографических исследований на Востоке и Западе христианского мира, – всё это не могло быть не обусловлено политическим контекстом эпохи. А он был непростым и в судьбе Порфирия – драматическим.

Геополитическое противостояние России, Англии и Франции, с акцентом на религиозный фактор, привело к Русско-Турецкой Крымской войне. В январе

1853 г. Николай I попытался обсудить с Англией раздел Османской империи, но получил отказ. В начале 1850-х гг. Англия активно противостояла любым попыткам России расширяться на ближневосточные территории. Британское правительство, стремясь сохранить целостность Османской империи, видело в ней барьер для российского влияния на Востоке.

Попытка Николая I укрепить позиции России в Турции через религиозный вопрос также не увенчалась успехом. Император стремился под предлогом защиты православных христиан в Порте восстановить привилегии православной церкви, нарушенные передачей ключей от Вифлеемского храма католикам. Это решение шло вразрез с фирманом султана от 30 января 1852 г., который подтверждал права православных. Очевидно, что данное решение было уступкой Франции, активизировавшей свою ближневосточную политику после революции 1848 г.

Миссия князя Меншикова в Турции в феврале 1853 г., направленная на заключение договора о защите прав православных, была обречена на провал. Влияние Англии и Франции на турецкое правительство делало эти задачи невыполнимыми. Предложение султану заключить тайный союз с Россией против Франции выглядело нереальным и говорило о непонимании изменившейся международной ситуации. Восторженный прием Меншикова христианским населением лишь усугубил антироссийские настроения в Англии и Франции, где российская поддержка христиан вызывала подозрения. Переговоры Меншикова закончились безрезультатно, и Россия оказалась перед выбором: дипломатический разрыв с Турцией или война.

Война с Россией объединила ключевые европейские державы, ранее считавшиеся ее союзниками. Прямолинейные попытки Николая I решить «Восточный вопрос» в рамках устаревшей Венской системы привели к международному кризису с тяжелыми последствиями для России. Крымская война стала поворотным моментом в отношениях держав не только с Ближним Востоком, но и с Россией. Венский союз распался, и обострились два ключевых конфликта: борьба между Англией и Россией за влияние в османских владениях и соперничество с Францией по поводу святых мест в Палестине. Николай I, долгое время отстаивавший европейские интересы, к концу своего правления столкнулся с сопротивлением всех ведущих держав [1].

Порфирий уже не вернется к управлению Миссией. В 1861 г., совершив свое третье путешествие на Восток, которое будет носить уже чисто научно-исследовательский характер, он больше не покинет Россию. В 1865 г. он станет епископом Чигиринским, викарием Киевской епархии и продолжит работу по переводам и систематизации своей библиотеки. В 1878 г. он переедет в Москву, в Новоспасский монастырь, где и закончит свою жизнь на покое в 1885 г., застав, в качестве почетного члена ИППО, первые шаги славной деятельности Общества [9].

Сегодня в геополитической борьбе, Россия вновь переживает попытку Запада ее изолировать. Сложившиеся за последние десятилетия постсоветской эпохи и ставшие привычными каналы и площадки политического, экономического, культурного, гуманитарного, межрелигиозного и межконфессионального взаимодействия разрушены или заблокированы. Россия, до этого на какое-то время (как случалось в ее истории) замороженная западными моделями, концептами и проектами, вновь осознает себя самобытной цивилизацией в реалиях динамично перестраивающегося евразийского пространства, в жестких реалиях глобальной конкуренции нарождающегося многополярного мира.

Создание новых площадок, прокладывание новых каналов коммуникации, выстраивание новых моделей и структур – вот что сейчас происходит на мировой арене, вот то полотно, на котором ткется новый лик человечества. Но все это – лишь инструменты. Как определить ориентиры? Как выбрать правильные опоры? Как выстраивать новое и прочное, основываясь не на мимолетных тенденциях и не на ошибочных выводах?

То, что мы подчеркивали в отношении личности Преосвященного Порфирия, применимо и здесь: укорененность в традиции и научно-историческая и геополитическая экспертиза позволяют видеть и прозревать сквозь дым войны, сквозь мутные воды информационного поля, сквозь мрак невежества, истинные и незбылемые ценности и цели. Потому так важна сейчас для России активизация ее исконного государствообразующего религиозного института, Русской церкви, актуализация ее ценностно-духовного наследия, осознания его масштаба и вписанности в мировое культурное наследие. Потому сейчас так важна для России реализация стратегии научного прорыва. Потому так важна для России реформа общественного образования. Потому так важна для России деятельность общественных экспертных обществ.

Объединение лучших умов России, взвешенная и ответственная экспертная оценка, общественно-дипломатическая медиация, проектная культурно-гуманитарная деятельность и сетевая структура отделений и представительств по всему миру: все то, что являют собой эти Общества¹ – значимый ресурс, квинтэссенция человеческого капитала нации.

Более того, ниша, в которой эта деятельность востребована и применима, все та же, что мы находим в контексте жизни и трудов Порфирия: культурно-гуманитарная миссия в векторе Ближний Восток – Африка – Европа.

Ближний Восток остается хабом, перекрестком одновременно евразийских и глобальных маршрутов. Казалось бы, в послевоенное время, на смену эпохи колониализма, с его расизмом и разделением этносов и наций на сорта, пришла эпоха постепенного арабского возрождения в разных его версиях. Однако параллельный этому процессу, процесс реализации геополитических и макроэкономических проектов глобальных игроков, в течение второй половины XX в. и в первой четверти XXI в., вместо поступательного формирования страновой субъектности в регионе, поспособствовал его хаотизации: превратил Ближний Восток в поле перманентной битвы за ресурсы и коридоры.

Как пишет сирийский исследователь Самир Исмаил, «разница в том, что если в конце 19 – начале 20 века в идеологический набор колонизаторов входили такие выражения, как “установление опеки” и “заполнение вакуума”, то на рубеже 20–21 веков на смену им пришли идеи вроде “проекта реформ”». Он также замечает, что «[в] нынешнем дискурсе и практике американской администрации нет ничего, что свидетельствовало бы о том, что арабы рассматриваются ею как древняя нация, внесшая значительный вклад в копилку человеческой цивилизации. Совсем наоборот: дело подается так, что администрация США противостоит архаичным коррумпированным режимам, обществам, лишенным воли и здоровых амбиций, людям, одержимым ксенофобией и изоляционизмом, прогнившим ценностям и

¹ ИППО, Российское историческое общество, Российское военное историческое общество, Российское географическое общество.

отжившей культуре, которая является главным источником насилия и терроризма!» [8]. Унизительное отношение порождает эмоциональную реакцию и радикализацию.

На Ближнем Востоке мы получаем, с одной стороны, все большую военно-политическую нестабильность и деградацию ряда национальных культур в ходе многолетних конфликтов. При этом, несмотря на этот фон, в регионе, ввиду его перекрестного географического положения, продолжают динамично реализовываться глобальные инфраструктурные проекты, такие, как например «Ближневосточный коридор», рассматриваемый странами Большой двадцатки в качестве «альтернативы» проекту «Один пояс и один путь», который, в свою очередь, уже многие годы продвигает КНР [4].

Такой дисбаланс между развитием гуманитарной составляющей и развитием звеньев усложняющейся глобальной инфраструктуры в регионе безусловно создает факторы неустойчивости и даже потенциальной катастрофы. Конфликт Израиля и Ирана, нестабильность в Йемене и Сирии, обливающийся кровью Сектор Газы – можно долго перечислять сложности и риски Ближнего Востока. Однако следует отметить общую тенденцию: увеличивающееся значение ближневосточного региона в мировой макроэкономике прямо пропорционально накоплению в нем рисков и обратно пропорционально развитию человеческого капитала.

Традиционно Россия заинтересована в стабильности на Ближнем Востоке. Развивая альтернативные экономические коридоры, как «коридор Север-Юг» и «Северный путь», активно участвуя в развитии «Пояса и пути», Россия приветствует и другие глобальные проекты, нацеленные на упрочнение международной связности, на упрощение сотрудничества и коммуникации [4]. Это касается и проекта «Ближневосточный коридор», в его функциональном значении. Однако нашей стране, в соответствии с ее культурным кодом, чужд всякий (нео-) колониальный подход, при котором экономический интерес превалирует над гуманитарным, при котором развитие субъектности стран искусственно блокируется, вместо этого манипуляторными средствами народонаселение превращается в управляемые массы, а целые страны низводятся в разряд объектов внешнего «проектного» управления.

В этом смысле нацеленность Порфирия на работу с арабским населением Иерусалима и шире – Ближнего Востока, начатая им на базе Русской духовной миссии в Иерусалиме и получившая, в дальнейшем, славное развитие в дореволюционной деятельности ИППО, задает правильный вектор, дает правильное направление русскому присутствию в регионе. Вовлеченность России в макроэкономическом и геополитическом процессе на Ближнем Востоке может и должно быть связано, как это было всегда, с поддержкой местного населения в раскрытии потенциала их самобытности, в укреплении их субъектности.

Исследования Порфирия и целой плеяды русских византологов и востоковедов дают богатый материал для раскрытия христианского наследия в арабской среде. Актуализация христианского наследия Ближнего Востока – это актуализация, в частности, арабского наследия и других этнических групп в регионе, представляющих древние библейские народы.

Африканский континент сегодня, как и в XIX в., привлекает все более пристальное внимание ведущих государств мира. Богатый природными ресурсами, он становится ареной борьбы за контроль над ним со стороны США, Китая, стран Европы. Принимая во внимание тот факт, что для России поле внешнеэкономической

активности в последние годы существенно сузилось, ее возвращение в Африку должно стать одним из приоритетов национальной внешнеэкономической стратегии.

Да, Ближний Восток – это естественный коридор между Россией и Африкой. Но, как показал Преосвященный Порфирий, этот коридор – не стыковочный модуль, роль которая заканчивается на функции собственно связующего звена. Христианский Восток – это русские ворота к Африке, одновременно в географическом и в интеллектуальном смысле.

Не секрет, что к концу этого столетия, каждый четвертый христианин на планете Земля будет жить в Африке. Возможно, Африка станет единственным макрорегионом на Земле с показателями стабильного роста числа христиан. Знал ли об этом Порфирий? Вряд ли. Однако он знал, что христианская миссия в Африке – это императив цивилизационного развития. Он знал и то, что в этой миссии роль России может быть значимой и решающей. Указывал он и на то, как России к этому проекту подступиться и на что опереться.

Вектор Синай – Эфиопия/Египет – «Черная Африка», предложенный Порфирием, все так же актуален сегодня, когда Александрийская православная церковь не находится в евхаристическом общении с Русской Церковью и потеряла в глазах РПЦ моральное право блокировать развитие православной миссии в Африке рамками своей «канонической территории».

Именно Антиохийская православная церковь и Иерусалимская православная церковь (в состав которой входит «Синайская автономия») представляют для нас коридор к Африке, сквозь в целом (на уровне иерархии) определившийся как недружественный нам греческий православный мир.

«Свет Православия в царство Абиссинское» и далее в «Черную Африку» – миссия, которую Порфирий чаял закрепить за Россией в ее масштабном сближении с народами Африки, сегодня становится своего рода маркером, показателем того, насколько мы, как цивилизация, способны адаптироваться и эффективно применить «мягкую силу» для достижения своих целей в ситуации тихой войны.

Действительно, Россия не вписалась в процесс колонизации Африки в XIX веке [5] (по объективным причинам, в том числе, связанным с ее морально-нравственными установками и в связи с концентрацией на «мирной колонизации», фактически культурной и экономической интеграции, обширных регионов Сибири и Дальнего Востока). После эпохи, когда СССР сыграл значимую роль в процессе деколонизации Африки, на витке нового жесткого и прагматичного капиталистического противоборства на континенте, России как никогда нужно строить основания для надежной опоры в африканских странах-партнерах. Эта опора – в развитии культурно-гуманитарного сотрудничества. Для того, чтобы России быть успешной и эффективной в этой деятельности, она должна реализовывать эту программу системно, инфраструктурно и конкурентно.

В этом смысле опора на науку и образование и опора, как ни покажется, возможно, странным, на миссионерский опыт Русской церкви именно в регионах Сибири и Дальнего Востока (те самые, на которые России справедливо «отвлеклась» во время колонизации Африки западными державами), могут наполнить подлинным смыслом осознанный Порфирием и сейчас призванный к жизни проект русской духовной миссии в Африке.

Активно работая с миссионерским наследием на Большом Алтае, и в целом в Сибири и на дальнем Востоке, можно прийти к выводу, что уникальные системные подходы и эффективные инструменты просвещения, выработанные за

столетия «тихой миссии» на Востоке России, остаются во многом неизученными и не актуализированными в постсоветский период жизни нашей церкви. А именно это наследие – кладёшь нашего самобытного и успешного опыта просвещения и христианизации, интеграции народов в единое духовное и экономическое пространство без потери этнической и культурной идентичности.

Таким образом, в некотором смысле возвращение к системе специализации духовных школ, включение в эту систему большего числа церковных вузов, развитие миссионерских программ и программ подготовки исследователей мирового христианского наследия, развитие сети филиалов духовных школ РПЦ в Африке, а также развитие партнерской сети среди африканских вузов западных конфессий – все это могло бы дать важный импульс к осмысленному развитию церковной науки и образования, сделать богословскую науку востребованной, а богословское образование – прикладным.

И здесь мы замыкаем тот коридор, о котором красной нитью говорим в отношении наследия Преосвященного Порфирия: Европа. Совершенно новыми глазами мы можем посмотреть, в контексте африканской миссии Русской церкви, на межхристианский диалог с Католической церковью и с протестантскими церквями Европы и Америки.

Объективно, усилия Русской церкви в предыдущие два десятилетия были направлены на развитие своей структуры науки и образования, на включение этой системы в качестве подсистемы комплекса науки и образования РФ. Теперь это сделано. Более того, благодаря созданной Научно-образовательной теологической ассоциации (НОТА), подобный научно-образовательный проект может быть ресурсно обеспечен благодаря тому, что НОТА включает церковную вузовскую систему в научно-экспертную среду вузов страны. Таким образом, может быть применена модель, подобная, например, модели «Христианских источников» во Франции, когда к подготовке очередного тома серии подключаются и церковные ресурсы, и ресурсы государственных фондов, финансирующих гуманитарные исследования, и интеллектуальные ресурсы вузов, располагающих нужными специалистами (историками, филологами, востоковедами, культурологами, теологами и т. д.).

Наконец, присутствие Русской церкви в Африке актуализирует вопрос о включении в процесс межконфессионального диалога и сотрудничества на местах представителей Русской церкви, об их включении в повестку дня местных обществ, об их адекватной контекстуализации в уже сформированном поле религиозного бытования в регионе.

Список литературы

1. Бушуева С.В., Струкова М.И. К вопросу о роли личности в формировании ближневосточной политики России во второй половине XIX в. // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2022. № 3. С. 7–15.
2. Грунтовский И.И., Моисеев В.С. Принуждение до нашей эры // Журнал зарубежного законодательства и сравнительного правоведения. 2022. Т. 18, № 1. С. 93–101.
3. К 200-летию со дня рождения епископа Порфирия (Успенского) [Электронный ресурс]. URL: <https://sedmitza.ru/text/400434.html> (дата обращения – 05.08.2025)
4. Кадомцев А. Станет ли «Ближневосточный коридор» альтернативой «Поясу и Пути» // Журнал «Международная жизнь» [Электронный ресурс].

URL: <https://dzen.ru/a/ZQgPiCihc0v46oW-?ysclid=m0po5gcdlb507084844> (дата обращения – 04.09.2025).

5. Нуриева А.Р., Гибадуллин М.З., Зайнутдинова Д.И. Российская империя и страны африканского континента: от первых контактов к регулярному экономическому взаимодействию // Вестник Томского государственного университета. Экономика. 2021. № 55. С. 216–223.

6. Письма Преосвященного Порфирия (Успенского) к светлейшей княгине Елизавете Павловне Витгенштейн [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/books/original/21513/2118_1904_09_070000.djvu (дата обращения – 05.09.2025).

7. Россия и Африка: спираль отношений [Электронный ресурс]. URL: <https://histrf.ru/> (дата обращения – 08.07.2025).

8. Самир Исмаил. Ближний восток в системе современной международной политики // Вестник РУДН. Серия Политология. 2008. № 1. С. 66–72.

9. Труды Киевской Духовной Академии. 1867. Ч. 2. С. 346 [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/pravoslavnye-zhurnaly/trudy-kievskoj-duhovnoj-akademii/> (дата обращения – 25.07.2025).

10. Щербакова М.И. «Путешествие по Италии» епископа Порфирия (Успенского) как культурно-исторический источник // Два века русской классики. 2020. Т. 2, № 4. С. 186–206 [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/puteshestvie-po-italii-episkopa-porfiriya-uspenskogo-kak-kulturno-istoricheskiy-istochnik/viewer> (дата обращения – 05.09.2025).

Bishop Porphyry (Uspensky) on the vector of the Russian strategy of intercivilizational dialogue

G.A. Ivakin

Federal Scientific Centre for Psychological and Interdisciplinary Research, Moscow

The article deals with the Middle East – Africa – Europe. The outstanding contribution of the Russian orientalist and missionary Bishop Porfiry (Uspensky) to determining the vector of the Russian strategy of intercivilizational dialogue on the basis of Christian traditions of the East and West.

Keywords: *Porfiry Uspensky (Bishop), Orthodox Church, Middle East, Africa, Europe, Israel, Iran, Yemen, Syria, IPPO (Russian abbreviation for «Imperial Orthodox Palestine Society»), enlightenment, education, theology, science, religious organizations, intercivilizational dialogue, interreligious dialogue.*

Об авторе:

ИВАКИН Григорий Анатольевич – доктор исторических наук, доцент, заместитель директора, ФГБНУ «Федеральный научный центр психологических и междисциплинарных исследований», г. Москва. E-mail: grivakin@yandex.ru

Authors information:

IVAKIN Grigory Anatolyevich – PhD (Historical Sciences), Associate Professor, Deputy Director of the Federal Scientific Centre for Psychological and Interdisciplinary Research, Moscow. E-mail: grivakin@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2025.

УДК 124.5+392.51

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.165

Семиотика советской свадьбы: новая обрядность vs традиция¹

В.Ю. Лебедев¹, А.М. Прилуцкий²

¹ ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

² ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет
им. А.И. Герцена», г. Санкт-Петербург

Статья посвящена изучению специфики формирования новой обрядности в Советской России на примере свадебной обрядности. Авторы исследуют влияние политических и идеологических факторов на создание и развитие гражданских обрядов, сравнивая их с ритуальной семиотикой традиционной религиозности. Особое внимание уделяется конфликту между попытками внедрить новые нормы поведения и сохранить культурные традиции, предпринимаемыми в позднем СССР. Основной вывод статьи заключается в том, что несмотря на усилия государства по созданию новой системы символов и значений, многие традиционные практики продолжали существовать параллельно новым, иногда вступая в противоречие друг с другом. Это привело к формированию гибридных форм обрядов, которые сочетали элементы традиции и псевдотрадиций, создавая уникальную семиотическую систему, отражающую сложный исторический контекст эпохи.

Ключевые слова: *семиотика, гражданская обрядность, традиционная религиозность, советская свадьба, биритуализм.*

Процесс формирования новой – гражданской или социалистической обрядности начинается вскоре после Октябрьской революции и продолжается на протяжении всего времени существования Советского Союза. В разные этапы советской истории этот процесс происходил с различной степенью интенсивности и массовости, при этом менялась парадигматика создающейся обрядности, трансформировалось идейное и, в частности, ее идеологическое содержание. Интересно, что советские идеологи, разрабатывающие и анализирующие новую обрядность, не отвергали генетическую связь новой обрядности и традиций религиозного уклада жизни, по крайней мере применительно к первым опытам создания советской обрядности: «...таких форм было две: всенародные праздники и религиозные обряды. Поэтому первые гражданские обряды нередко облекались в форму религиозного действия без мистического содержания или копировали общественные праздники, собрания, митинги, шествия с их президиумами, докладами, знаменами, высокопарными речами, принятием обязательств» [4, с. 14]. Атеистическая направленность нового обряда зачастую находила выражение в квази-религиозной форме.

Базовые цели нового обрядового творчества можно определить как:

¹ Исследование выполнено за счет внутреннего гранта РГПУ им. А.И. Герцена 85 ВГ.

- вытеснение и дезактуализация религиозного обряда в рамках атеистической борьбы и путем создания ситуации семиотической конкуренции;
- социализация;
- индоктринация;
- привитие новой картины социальных и витальных целей и ценностей, ради чего стоит осознанно жить (паттернизация формируемого жизненного мира).

Однако с идеей создания альтернативного обряда не все столь однозначно. Мысль о том, что создать полностью новый обряд крайне сложно, уже стала общепринятой (ср.: нередко цитируемый источник [6]). Следствием этого, в частности, и была ориентация на структурные особенности религиозных ритуалов, т. е. невозможность уйти от них полностью и, соответственно, необходимость эксплуатировать их в качестве одного из источников ритуалотворчества. Генерация «двойника» в определенной степени оказывалась неизбежной.

Если первоначально новая обрядность формировалась преимущественно как инструмент атеистической пропаганды, «средства противодействия церковному влиянию» [1, с. 8, 26], а сам «новый обряд» позиционировался как атеистическая альтернатива традиционным религиозным обрядам, то в последние годы существования Советского Союза атеистический пафос новой обрядности ослабевает, хотя и сохраняется в редуцированном виде. На смену ему приходят идеологемы гражданственности, направленные на формирование советского варианта гражданской религии, акцент делается не на атеистические установки, но на пропаганду идеологием трудовой и боевой доблести, сплачивающих социум, а социалистическая обрядность начинает выступать прежде всего как выражение «коммунистических идеалов и духовных ценностей» посредством традиций, которые «выражают передовые социальные идеи» [7, с. 9]. Последние противопоставлялись традициям «отжившим, зовущим назад, мешающим строить новую жизнь» [7, с. 9]. Отметим сразу, что вредные с точки зрения советских идеологов традиции не ограничивались традициями религиозными. К ним относились, например, этикетные ритуалы, некоторые из коих изживались с сильным раздражением (как входившие в семиосистемы повседневного быта, служебных отношений, мыслившихся переосмысленными и радикально измененными). Отношения «начальник-подчиненный» провозглашались иными, чем таковые были при старом строе, а невинные статуэтки-слоники удостоились даже высмеивающей их (заодно с их любителями) песни и почти десятиминутного фрагмента в кинофильме. А.В. Ипполитов говорит о целой «слоникомании» [5, с. 231]. Предполагалось, что новая обрядность может сопровождать все основные аспекты социальной жизни советского человека, и это нашло отражение в разрабатываемых в то время стратификации и типологизации обрядов. В любом случае, критика религиозного обряда носила в большинстве случаев поверхностный характер, не предполагающий сколько-нибудь глубокого представления о значении критикуемых понятий и концептов. В условиях, когда уровень знаний о реальном содержании тех или иных религиозных традиций был в обществе минимальным, поверхностность этой критики не вызывала лишних вопросов. Так, например, критика обряда церковного венчания строилась вокруг следующих тезисов: «церковный обряд венчания унижает человека. Чего стоит только одна формула “венчается раб божий”?! А уж советской девушке и вовсе претит “освящение” подчиненного, подневольного положения жены в семье, которое проповедует религия. Церковь запрещает браки с “инаковерующими”, становясь на пути любви,

разделяя людей различных национальностей, поддерживая и раздувая не свойственный советским людям национализм» [8, с. 71].

Вытеснению из семиотического пространства подлежала не только собственно религиозная семантика (и все с нею связанное), но и пестрый комплекс самых разнообразных свадебных суеверий, которые как раз и проявили гораздо большую устойчивость, в первую очередь из-за своего разнообразия и вариативности, неинституционализированного бытования и предельной понятности даже для малограмотных. Урбанизационные и миграционные процессы обогатили «городскую свадьбу» различными привнесениями из деревенской культуры (так, в качестве подобного привнесения представляется обряд выкупа невесты в самых разных своих вариантах). Особую роль играли демонологические представления, порождающие разные действия против порчи, сглаза и иных видов вредительства.

Согласно предложенной советскими идеологами классификации обрядов, предполагалось, что «общественные обряды» подразделяются на две группы – «институционализованные» и «неинституционализованные обряды». В свою очередь, «институционализованные» обряды подразделялись на социально-политические (например, прием в пионеры, прием в комсомол) и гражданско-правовые (например, регистрация новорожденных, вручение паспорта, проводы в армию, регистрация брака). Неинституционализованные обряды подразделялись на трудовые (например, праздник урожая, праздник первой борозды, обряд посвящения в рабочие) и бытовые (встреча Нового года, проводы русской зимы) [4, с. 85].

При этом прагматика новой обрядности на уровне культуры повседневности часто ограничивалась ритуальным оформлением социально-значимого действия, область герменевтики идеологом им не затрагивалась. Фактически сложились условия для формирования нового обрядоверия, но только отрешенно-пассивного участия в ритуале для этого недостаточно. Если нарушение ритуала, небрежения им не влечет серьезного наказания (а максимально серьезное – имеющее потусторонние санкции), истово верить в обряд нет мотивов, он выполняется как обычная условность, которую дешевле выполнить, нежели активно избегать. Об этой семиотической специфике новой обрядности заговорили только в период позднего СССР, объясняя данное явление недостаточным уровнем гражданской культуры обмещавшихся обывателей: «человек должен быть подготовлен к восприятию общественного смысла обряда всей предшествующей системой воспитания – отсутствие гражданской и нравственной зрелости обряд компенсировать не может, он способен лишь в специфической форме подчеркнуть значение события, этим обрядом фиксируемого» [1, с. 26]. Равным образом предполагалось, что падение интереса к обряду церковного венчания в реалиях советского времени было обусловлено сложностью, непонятностью церковного обряда, понимание смысла которого требовало наличия как минимум знания катехизиса. При этом семантика таинства была, судя по всему, непонятна и самим идеологам новой обрядности, зачастую невежественным в вопросах религиозной жизни: «Что же касается мировоззренческой стороны обряда, то она не имеет какого-либо иного содержания, кроме как даваемого в трактовке церковного катехизиса и представляется как “таинство, в котором благословляется... супружеский союз во образ духовного союза Христа с церковью”. Очевидно, что даже при отсутствии атеистических убеждений смысл обряда вряд ли может быть привлекательным (понятным. – Авт) для человека, в повседневной жизни весьма далекого от церковности» [1, с. 18]. Очевидно, что семантика таинства брака далеко

не исчерпывается краткой формулировкой катехизиса, соответственно утверждение об отсутствии иного содержания является профанирующим упрощением.

Ретроспективный анализ гражданской ритуалосферы, сформировавшейся к периоду позднего СССР, позволяет сделать предположение, что вопреки поставленным идеологами задачам, советская и церковная обрядность далеко не всегда существовали в пространстве народной культуры в условиях жесткой конкурентности. В тех социальных и культурных стратах, в которых сохранялась (хотя часто и в редуцированном виде) традиция совершения религиозных ритуалов, формировался своеобразный биритуализм. Разработчики новой обрядности упрощенно рассматривали данное явление как переходный этап от церковной обрядности к «новой», сетуя на молодость последней: «Наши гражданские ритуалы еще довольно молоды, их “практический” стаж не так велик по сравнению с церковными... Поэтому допустим этап, когда в сознании некоторой части людей сосуществуют те и другие обряды при постоянном уменьшающемся числе исполняющих религиозные посветительные обряды» [11, с. 136].

Говоря об обрядах гражданской религии, можно выделить факультативные и облигатные (как в плане жесткости внешнего предписания, так и в плане частоты внутреннего выбора самих участников). Первые создаются и используются в зависимости от чьего-то решения и специфики ситуации. Например, без ритуалов, связанных с рождением, можно и обойтись (хотя Крещение, для замены которого они в немалой мере и создавались, как факультативное не рассматривается). Вторые связаны с неустранимостью события, к которому они привязаны и с очень устойчивой традицией нечто совершать. Свадебное действо как раз относится к облигатным. Одним из мощных мотиваторов ритуализации свадьбы является стремление сделать брак крепче и надежнее. Для сравнения – ритуал посвящения в профессию не воспринимается как «работающий» на длительность стажа.

Совершение гражданского обряда, имеющего юридическо-правовое значение, не исключало, но фактически трансформировалось в условие совершения религиозного ритуала, что создавало почву для сосуществования двух обрядовых практик, которые на уровне культуры повседневности перестали восприниматься как взаимоисключающие. Задуманный как инструмент атеистической пропаганды, «гражданский брак» при определенных условиях оказывался вполне совместимым с церковным венчанием, более того – фактически трансформировался в одно из его условий. Так, применительно к совершению таинства брака, в 4 томе «Настольной книги священнослужителя», изданной по благословлению патр. Пимена, прямо говорится: «венчание совершается, как правило, над супругами, зарегистрировавшими предварительно свой гражданский брак в ЗАГС'е» [9, с. 297]. Церковный брак воспринимался скорее не как альтернатива гражданскому, но как его дополнение, не в последнюю очередь – эстетическое.

Мотивационная сфера в случае с новыми ритуалами демонстрирует по меньшей мере двойственность побудительных мотивов: от невозможности уйти от обязательных предписаний до смутного ощущения необходимости «нечто совершить», чтобы не было неких, пусть и смутно осознаваемых, дурных последствий. Здесь встречается и десемiotизация с превращением празднования календарной даты в семейное застолье, для которого дата – условный повод.

Несмотря на то, что советские идеологи, формируя ритуалосферу новой свадебной обрядности, поставили задачу максимально рецептировать лишнюю

выраженного религиозного значения этнографию народной свадьбы путем контаминации элементов народной обрядности и ритуалом нового гражданского обряда. Очевидно, что достичь этого оказалось невозможным: с одной стороны оставалась нерешенной проблема интертекстуальности традиционных ритуалом, укорененных в религиозный контекст, а с другой – формируемая обрядовая эстетика неизбежно носила характер китча.

На уровне культуры повседневности средоточием гражданского обряда на всем протяжении существования СССР оставался юридический акт заключения брака: «анализ существующего опыта торжественной регистрации брака, а также литературы по этому вопросу показывает, что до сих пор существует нечеткое представление о различии между свадьбой, гражданским обрядом и юридическим актом регистрации брака. Нередко свадьбу отождествляют с торжеством гражданского обряда, а гражданский обряд сводят к правовому акту» [4, с. 61]. Попытки инкорпорировать элементы традиционной свадьбы – свадебный поезд и свадебное застолье в формат социалистической обрядности успехом не увенчались, герменевтически они существовали в формате непересекающихся страт ритуалосферы, причем различной этиологии. Именно поэтому предложения во время свадебного застолья провозглашать здравницы присутствующим участникам войны и передовикам производства типа «сегодня на нашем торжестве присутствуют люди, которые в грозные годы войны не жалели сил и здоровья, жизни, чтобы одержать победу над врагом. Мирными трудовыми буднями, своим счастьем мы обязаны этим мужественным людям – ветеранам войны. Долгих лет им жизни! Под аплодисменты гости поют песни фронтового времени» [2, с. 180] не стали популярными, поскольку применительно к свадебному застолью родственный статус участников превалировал над прочими социальными ролями (ветеран, передовик, орденосец и т. п.). Вообще для советского идеодискурса характерна попытка обособить традиционное свадебное застолье, генетически исключив его из традиционного свадебного ритуального комплекса, семантическим ядром которого было церковное венчание. Очевидно, делалось это для того, чтобы избежать ассоциаций, порождаемых фактором интертекстуальности. Популярность свадебного застолья как обязательного элемента «новой свадьбы» требовала исключения его из традиционной церковно-ориентированной парадигмы ритуала, поэтому в рамках искусственно создаваемой ритуалосферы свадебное застолье искусственно на аксиологическом уровне противопоставлялось церковным ритуалам: «свадебное застолье у многих народов считалось выше церковного венчания» [11, с. 154].

По причине искусственности не получил развития и феномен «колхозной свадьбы», описание которого мы приведем по изданию 1965 г. «Молодая колхозница выходит замуж за парня из другого села и покидает родной колхоз. Свадебный поезд останавливается на границе артельных полей. Новобрачные выходят из машины и низко кланяются, прощаясь с товарищами по труду, с родимой землей... Напутствуя колхозницу в новую жизнь, провожающие желают ей "Пусть будет чистым ваш брак, пусть всегда будет светлой ваша любовь, крепка дружба". А как встретят молодую супругу в новой артели, куда вступает она, выйдя замуж? ... Новые товарищи встречают новобрачную на границе своих полей – здесь депутаты сельсовета, представители общественности. Ветераны труда подносят молодой хлеб-соль и говорят: "Принимаем вас в колхозную семью как родную дочь"» [8, с. 79]. Помимо выраженных семиотических

референций к принципу фактической безальтернативности работы в колхозе (отсутствие паспортов у сельского населения), плохо совместимыми с идеей праздника, данное ритуализированное действие оказалось несостоятельным и в качестве собственно свадебного ритуала, очевидно, что ни по эстетическому, ни по этическому содержанию конкурировать с традиционным церковным венчанием оно не могло. Попытка заместить символизм семейно-родственных отношений в ритуалосфере свадьбы социально-профессиональными ролями (т. е. искусственная трансформация семейно-бытового обряда в социально-трудовой) способна только породить симулякры, подобные вышеприведенному.

Идеологическим фактором можно объяснить и популярную в то время критику «излишеств» свадебного застолья, в котором виделись черты мещанства, проявление «ярмарки тщеславия» [3, с. 9] и реликты купеческого быта [12, с. 104], несовместимые с присутствием выразителей и представителей новой, «прогрессивной» идеологии – передовиками, орденоносцами и т. д.

Говоря об обрядах гражданской религии, можно выделить факультативные и облигатные. Первые создаются и используются в зависимости от чьего-то решения и специфики ситуации. Например, без ритуалов, связанных с рождением, можно и обойтись (хотя Крещение, для замены которого они в немалой мере и создавались, как факультативное не рассматривается). Вторые связаны с неустранимостью события, к которому они привязаны и с очень устойчивой традицией нечто совершать. Свадебное действо как раз относится к облигатным. Одним из мощных мотиваторов ритуализации свадьбы является стремление сделать брак крепче и надежнее. Для сравнения – ритуал посвящения в профессию не воспринимается как «работающий» на длительность стажа.

Однако для всех было очевидно, что здравницы в честь ветеранов и передовиков производства не могут стать семантическим ядром новой свадебной обрядности. Пришлось вынужденно обращаться к «традиции», однако это обращение было способно в тогдашних условиях лишь продуцировать китч, поскольку речь шла не о возрождении традиции с ее неизбежными религиозными смыслами, ассоциациями и коннотациями, но адаптации ее отдельных элементов, насильственно вырванных из контекста. В итоге, то, что попытки комбинировать «традицию» и «новации» в рамках единой ритуалосферы часто выглядели нелепыми, не ускользало от взора и разработчиков новых ритуалов, которые были вынуждены констатировать: «но как часто горячее желание устроителей украсить современную свадьбу элементами старины оборачиваются досадными разочарованиями молодых и их родителей! Попытка нашпиговать свадебное застолье как можно больше патриархальными приемами выглядит весьма неуклюже, в результате может получиться не величание, а потеха. Походя отдав дань старине, организаторы свадьбы оперативно переключаются на “современность”: здесь они напрямую обращаются к репертуару массовиков-затейников, орудующих на танцевальных площадках, или к устаревшим репризам персонажей телевизионного “Кабачка 13 стульев”, не отличающимся изысканностью... Натянутые призывы “без улыбки не входить”, искусственный наигрыш, вымученная жизнерадостность способны создать у гостей лишь чувство неловкости, желание остаться в тени (упаси боже, еще заставят соревноваться в беге “в мешке” или отвечать на вопросы викторины: “в чем семейное счастье?” Начинается долгое, однообразное застолье...» [3, с. 10–11].

Очевидно, что конкурентность нового обряда поддерживалась преимущественно административным ресурсом (например: «успех каждого нового праздника или обряда во многом зависит от того, какое внимание к ним проявляют партийные, профсоюзные, комсомольские организации» [10, с. 24]), при этом о естественном развитии формируемой ритуалосферы говорить не приходилось. Начался процесс структурной редукции, в результате которой ритуалогемы отмирали, структура обряда упрощалась: «В праздновании свадеб забытым оказалось многое из того, что превращало их в увлекательное, запоминающееся действие. Программа продумывалась и готовилась загодя, при этом бережно сохранялись традиции прошлого. Потом все исчезло. Правда, в деревнях еще можно стать свидетелем свадьбы-ритуала, но в городах четко срабатывала схема: загс – ресторан или загс – клуб, столовая или домашнее застолье» [12, с. 101] При этом «борьба с мещанством», направленная преимущественно на удешевление свадьбы, способствовала еще большему упрощению семиотики, а формирующийся китч неизбежно сам формировал ассоциации с «мещанством».

Не случайно именно семиотически избыточная «новая свадьба» стала популярна в 1990-е гг., когда росло количество людей, способных материально обеспечить подобную экзотику.

Ритуалотворчество в целом представляет собой длящийся процесс, отзывчивый на смену условий («безалкогольные свадьбы», распространяемые в определенные периоды, соотношенные с социальными тенденциями), порой с оживлением того, что считалось этнографическим реликтом, поэтому можно ждать появления нового материала, его описания и анализа. При всей возможной причудливости морфологии общую стратегию семиотизации можно считать предсказуемой.

Список литературы

1. Аптекман Д.М. Атеистический потенциал советского обряда и праздника. М.: Общество «Знание» РСФСР, 1987. 40 с.
2. Борисенко В.К., Курочкин А.В. Культура свадебного застолья // Традиции. Обряды. Современность. К.: Изд-во Политической литературы Украины, 1983. С. 168–184.
3. Заградская С.Г. От составителя // Играем свадьбу. М.: Советская Россия, 1987. С. 10–11.
4. Зеленов Л., Лавров М. Эстетика гражданского обряда. Горький: Волго-Вятское книжное изд-во, 1975. 88 с.
5. Ипполитов А.В. Последняя книга. Не только Италия. М.: КоЛибри, 2025. 320 с.
6. Мартемьянов Ю.С., Шрейдер Ю.А. Ритуалы – самоценное поведение // Социология культуры: сб. М.: Наука, 1975. Вып. 2. С. 113–139.
7. Мартынов Б. Эстафета духовного богатства // Праздники, обряды, традиции. М.: Молодая гвардия, 1976. С. 3–18.
8. Нагиряк Е., Петрова В., Раузен М. Новые обряды и праздники. М.: Изд-во Советская Россия, 1965. 231 с.
9. Настольная книга священнослужителя. М.: изд. Московской Патриархии. 1983. Т. 4. 824 с.
10. Руднев В.А. Советские праздники, обряды, ритуалы. Л.: Лениздат, 1979. 206 с.

11. Тульцева Л.А. Современные праздники и обряды народов СССР. М.: Наука, 1985. 191 с.
12. Федорова З. Дворец счастья // Праздники, обряды, традиции. М.: Молодая гвардия, 1979. 159 с.

Semiotics of soviet wedding: new rituals vs tradition²

V.Y. Lebedev¹, A.M. Prilutskij²

¹Tver State University, Tver

² Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg

The article is devoted to the study of processes in the formation of new rituals in Soviet Russia using wedding ceremonies as an example. The authors investigate the influence of political and ideological factors on the creation and development of civil rites, comparing them with the semiotics of traditional religiosity. Special attention is paid to the conflict between attempts to introduce new norms of behavior and preserve cultural traditions of the people, undertaken during late USSR period. The main conclusion of the article is that despite efforts by the state to create a new system of symbols and meanings, many traditional practices continued to exist alongside the new ones, sometimes contradicting each other. This led to the emergence of hybrid forms of rituals combining elements of tradition and pseudo-traditions, creating a unique semiotic system reflecting the complex historical context of the era.

Keywords: *semiotics, civil ritual, traditional religiosity, soviet wedding, biritualism.*

Об авторах:

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

ПРИЛУЦКИЙ Александр Михайлович – доктор философских наук, 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: 05.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.10.2025.

² Acknowledgements: The research was supported by an internal grant of the Herzen State Pedagogical University of Russia (project No. 85VG).

УДК 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.173

Потустороннее и иррациональное в советском довоенном кино

И.С. Панин, Н.В. Зайцева, В.Б. Малышев

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

Статья посвящена исследованию семиотики иррационального в довоенном советском кинематографе (1920-е – начало 1940-х гг.). Несмотря на доминирование материалистической идеологии и официальный запрет на прямое изображение потустороннего, элементы мистики, абсурда и сверхъестественного проникали в киноязык, используя сложную систему кодов и аллегорий. Методологической основой работы является интегральный подход, синтезирующий семиотический анализ (опирающийся на теории Ю. Лотмана, К. Метца, Р. Барта) с идеологической критикой, психоанализом (теория травмы) и культурной антропологией. Доказывается, что иррациональные образы (кошмары, сюрреалистические метафоры, видения) функционировали как важнейшая знаковая система для репрезентации коллективной травмы революции и гражданской войны, а также как форма эстетического сопротивления и способ выражения невыразимых в рамках соцреализма смыслов. На примере фильмов С. Эйзенштейна, А. Довженко, Ф. Эрмлера, Г. Козинцева и Л. Трауберга раскрывается диалектика рационального (идеологический заказ) и иррационального (художественный авангард, коллективное бессознательное). Делается вывод, что иррациональное было не пережитком, а теневым языком эпохи, позволявшим художественно осмыслить метафизический разрыв реальности, произведенный революционным сломом.

Ключевые слова: советское кино 1920-1940-х гг., семиотика иррационального, кинематографический авангард, идеология и цензура, кинематографический образ, коллективная травма, светская сакральность, Эйзенштейн, Довженко, интегральный метод анализа.

Актуальность представленного исследования состоит в том, что в течение нескольких десятков лет, прошедших после завершения советского проекта, стало очевидно, что советская кинокультура была далеко не такой однозначной, прямолинейной и идеализированной, как это было принято считать. Помимо общеизвестных положений, вписанных в картину мира, определяемую идеологической составляющей, есть в ней и теневая сторона с элементами мистики и народного фольклора. Главным инструментом проявления этой теневой стороны стала кинометафора – ключевая фигура, в которой тайным образом заключены иррациональные составляющие. Рациональное всегда сопровождает иррациональное, всегда есть иррациональное зерно. Так, концепция «киноглаза» Дзиги Вертова предлагает взглянуть на мир из закадрового пространства, предлагающий увидеть мир по-новому, расширяя мировосприятие зрителя. Кино убирает все промежуточные звенья восприятия, являя киномир через систему образов, где нет вещей как таковых, только лишь образы [9].

© Панин И.С., Зайцева Н.В.,
Малышев В.Б., 2025

Именно изучение этой «теневой стороны» советского кино сейчас представляет особый исследовательский интерес, поскольку позволяет выявить изначально сокрытую, замаскированную сторону советской кинокультуры на уровне киноязыка. Его изучение открывает новые перспективы для понимания не только советской культуры, но и универсальных механизмов взаимодействия искусства, идеологии и коллективного бессознательного через механизм кинематографа.

Целью данной работы является анализ основных методов и элементов репрезентации потустороннего и иррационального в советском довоенном кино посредством художественного языка кинематографа. Основной проблемой исследования является вопрос о структурном зазоре (разрыве) между подчиненным идеологии советским киноискусством, отрицающим любую, отличную от марксистско-материалистической картину мира, и скрытой семиотикой кинообразов и смыслов, вложенных режиссером в кинокартину. Подобное положение напрямую диктовало и тематику киноисследований, зачастую не замечающих «теневую сторону» используемых киноязыком образов. Поставленная цель требует решения ряда познавательных задач: 1. Выявить наиболее важные исследования, использующие семиотический метод исследования для анализа иррационального в киноискусстве. 2. Выявить уровни репрезентации иррационального и потустороннего в советском киноискусстве 1920-1930-х гг. 3. Определить сюжетные рамки применения иррациональных кинообразов в советских кинокартинах. 4. Разработать типологию семиотических знаков иррационального в советском кино.

Научный интерес к семиотике иррационального в довоенном советском кино – это относительно новая и развивающаяся область исследований. Она находится на стыке киноведения, семиотики, культурологии и истории идеологии. Прямых работ, посвященных исключительно этой узкой теме, не так много, однако существуют фундаментальные исследования и подходы, которые позволяют проводить такой анализ. Работы Юрия Лотмана [7] («Семиотика кино и проблемы киноэстетики») заложили основу для анализа кино как знаковой системы. Лотман рассматривал фильм как текст, построенный по правилам киноязыка-кода, что открывает возможности для декодирования иррациональных образов. Кристиан Метц [10] («Воображаемое означающее») и Ролан Барт [1] разрабатывали концепции коннотативных значений и кинематографического языка. Их идеи о том, что смысл рождается не только из сюжета, но и из визуальных кодов, монтажа, ракурсов и жестов, крайне важны для анализа иррационального, которое часто передается именно через визуальные и звуковые аттракционы, а не через повествование. Статья Е.С. Кочуховой [6] «Семиотика в исследованиях советского художественного кино: границы применения» напрямую касается методологических проблем применения семиотического анализа к советскому кинематографу. Автор указывает на ключевую проблему: часто анализ визуального ряда (где и кроется иррациональное) и анализ сюжета проводятся разрозненно. Для изучения иррационального необходим синтез этих подходов, так как оно часто проявляется именно в разрыве между визуальной метафорой и идеологическим повествованием. А.В. Федоров [14] и коллеги применяют на практике комплексный анализ, включая иконографический и идеологический анализ советских фильмов. Хотя работа фокусируется на

образовании, предложенная методология (герменевтический анализ, изучение стереотипов, визуальных кодов) применима и для выявления иррационального.

Хотя в предоставленных источниках это напрямую не раскрывается, классические работы Бориса Гройса [3] («Gesamtkunstwerk Сталин»), Оксаны Булгаковой [2] или Евгения Добренко [5] анализируют, как советская идеология создавала собственную мифологию и ритуалы, используя кинематограф. Иррациональное здесь понимается не как мистика, а как набор сакральных символов новой гражданской религии (мавзолей, образ Ленина, ритуалы парадов), что полностью соответствует семиотическому подходу.

Многочисленные киноведческие работы о Сергее Эйзенштейне [15] (его теория монтажа аттракционов), Александре Довженко [12] («Земля» как мистическая поэма), Фридрихе Эрмлер [11] («Обломок империи» и тема травмы) и режиссерах КОЗ [13] (ФЭКС) содержат детальный разбор их визуального языка, который является кладом иррациональных образов (смеющийся конь, бред героя, сюрреалистические метафоры).

Как справедливо отмечает Кочухова [6, с. 395–404], несмотря на распространенность семиотического метода, интеграция анализа визуального ряда и сюжетного нарратива в исследованиях советского кино часто отсутствует. Именно этот синтез наиболее важен для изучения иррационального, которое часто возникает в зазоре между тем, что показывают (сюрреалистический образ), и тем, что говорят (идеологическая формулировка).

Поэтому перспективными являются такие направления исследования, которые, с одной стороны, комбинируют семиотику с другими методами (психоанализом, теорией травмы, антропологией), проводят детальный иконографический анализ конкретных фильмов 1920–30-х гг., выявляя повторяющиеся визуальные коды безумия, хаоса, сна, мистики, с другой, изучают диалектику рационального и иррационального как ключевой конфликт довоенного советского кино, отражающий напряжение между проектом тотального просвещения и неискоренимой иррациональностью человеческого существования.

Таким образом, хотя единой монографии, целиком посвященной семиотике иррационального в довоенном советском кино, пока нет, научный инструментарий для такого исследования разработан весьма основательно. Наиболее ценными являются работы, предлагающие интегральный подход, объединяющий анализ визуальных кодов, идеологии и культурного контекста. Суть интегрального подхода заключается в том, что он отказывается рассматривать визуальный образ как простое иллюстрирование идеологической доктрины. Вместо этого он видит в кинотексте поле напряженной борьбы и сложных переговоров одновременно между несколькими силами, где фигурируют: визуальные коды (язык киноавангарда: монтаж, ракурс, свет, мизансцена), идеологический заказ (доминирующий дискурс о рациональном, новом, советском человеке) и культурно-исторический контекст (травма революции и запала революции и гражданской войны, остатки дореволюционной мистической культуры, коллективные страхи и чаяния).

В наиболее ранних лентах, как, например, «Вий» (1909, немой фильм, утрачен) присутствовали прямые отсылки к сверхъестественному. Однако, в довоенную эпоху подобные сюжеты были редки и часто критиковались как «буржуазные пережитки». Советское кино довоенного периода (1920-х – начала 1940-х гг.) редко обращалось к теме потустороннего и сверхъестественного в прямом смысле, что было связано с идеологическими установками и цензурой. Тем

не менее, элементы мистики, фольклорные мотивы и метафорические образы всё же проникали в кинематограф, часто скрытые под маской социальной критики или аллегорий.

В 1920-е гг. режиссёры иногда использовали народные суеверия и образы нечистой силы как метафору социальных проблем. Например, в фильмах Александра Роу (хотя его основные работы относятся к послевоенному периоду) прослеживается связь с сказочной традицией, где нечисть олицетворяет пережитки старого мира. В качестве наиболее ярких примеров можно назвать: «По щучьему веленью» (1938), «Василиса Прекрасная» (1939), «Конёк-Горбунок» (1941). В этих фильмах-сказках сказочные образы неосознанно для зрителя перекликаются с актуальной идеологической повесткой советского государства.

Как отмечают исследователи, образы «оборотней в погонах» (чекистов, работающих под прикрытием) стали популярны в криминальных сюжетах уже в эпоху позднего СССР, где отрицательные персонажи часто наделялись чертами мифических чудовищ, что символизировало скрытую угрозу обществу, например в фильме «Стачка» С. Эйзенштейна, где между пособниками царской власти и животным проводится прямая аналогия, которая одновременно формирует негативное отношение у зрителя и в то же время является проявлением социальной сатиры.

В довоенных фильмах подобные аллегории могли использоваться для изображения «врагов народа» или классовых противников. Например, образы вредителей, шпионов и кулаков иногда сближались с фольклорными оборотнями, что усиливало их демонизацию.

Несмотря на разрыв с дореволюционной традицией, некоторые элементы мистики и эзотерики Серебряного века проникали в советское кино опосредованно. Например, интерес к русскому космизму (идеи Николая Фёдорова о воскрешении мёртвых) косвенно отразился в образе мавзолея Ленина, который трактовался как «зиккурат» с мумией вождя.

В литературных адаптациях (например, по мотивам Гоголя или Булгакова) потустороннее иногда возникало как метафора, состояние хаоса и абсурда, но такие фильмы в довоенный период были исключением.

Жанр хоррора в официальном советском кинематографе отсутствовал, особенно в довоенные годы. Мистические сюжеты считались идеологически вредными, так как противоречили материалистической картине мира. Единственными допустимыми формами были сатира или аллегория, где сверхъестественное служило инструментом критики «пережитков прошлого» – религии, суеверий, буржуазных нравов.

Многие элементы, зародившиеся в довоенном кино, получили развитие в эпоху перестройки, когда интерес к мистике и эзотерике резко возрос. Например, в фильмах 1980-х гг. («Забытая мелодия для флейты» Эльдара Рязанова) появились прямые отсылки к потустороннему, что стало реакцией на социальный кризис.

Ранние советские аллегории оказали влияние на режиссёров, которые в позднесоветский период использовали мистику для осмысления распада империи и идеологического вакуума.

Так, довоенное советское кино избегало прямого изображения потустороннего, но использовало его элементы в завуалированной форме – через фольклор, аллегории и метафоры. Эти приёмы позволяли критиковать социальные явления, не нарушая идеологических рамок. Более полное раскрытие темы сверхъестественного произошло лишь в позднесоветскую и перестроечную

эпоху, когда кризис общества породил интерес к мистике и иррациональному. Тема религии, мифологии и суеверий в довоенном советском кино – это не история о прямом изображении, а история о борьбе, замене и трансформации. Идеологический аппарат видел в них главных конкурентов в создании новой картины мира, и кинематограф стал ключевым полем этой битвы.

Сразу после революции религия (прежде всего, православие) была объявлена главным «опиумом для народа» и оплотом контрреволюции. Кино стало мощнейшим оружием антирелигиозной пропаганды. Целый пласт фильмов 1920-х – начала 1930-х гг. был посвящен разоблачению «поповского обмана». Наиболее характерными являются следующие фильмы: «Чудотворец» (1922, Александр Пантелеев) – один из первых советских фильмов, напрямую разоблачающий «чудеса» как мошенничество; в фильме «Крест и маузер» (1925, Владимир Гардин) показан священник, который активно помогает белогвардейцам.

Фильмы часто строились на контрасте – темное, корыстное и развращенное духовенство и светлый, научный и прогрессивный мир комсомольцев и рабочих. Вместо религиозных обрядов кинематограф предлагал новые, советские: октябрины (гражданский обряд вместо крещения), красные свадьбы и, самое главное, праздники (1 Мая, 7 Ноября). Кадры массовых шествий и парадов снимались как съемки нового богослужения, где Ленин и революция стали новыми маяками религиозного притяжения.

К концу 1930-х гг. открытая сатира стала сходить на нет (отчасти из-за изменения госполитики в отношении церкви во время войны). Но метафорически религиозные образы продолжали жить. Мавзолей Ленина с телом вождя, к которому стекается поток «паломников», — самый яркий пример заимствования религиозного ритуала для создания новой светской «религии».

Парадокс советского искусства состоит в том, что, отвергая старые мифы, оно срочно создавало новые. Кино стало главной фабрикой по производству советской мифологии. Фигуры Чапаева («Чапаев», 1934), Максима («Юность Максима», 1934) и других «положительных героев» были мифологизированы. Они наделялись чертами былинных богатырей и святых: непобедимостью, жертвенностью, прямой связью с народом. Их история была не просто биографией, а житием. Образ врага (вредителя, шпиона, кулака, белогвардейца) также мифологизировался, приобретая почти демонические, бесовские черты. Он был коварен, часто скрывался под личиной «своего» (мотив оборотня), и его уничтожение было актом очищения. Революция подавалась не просто как смена власти, а как Конец Света для старого мира и Сотворение Мира нового. Фильмы о гражданской войне и революции («Броненосец "Потемкин"», 1925; «Октябрь», 1927) снимались с этим эпическим, мифологическим размахом. Сюжеты многих картин строились по классической фольклорной схеме: герой (комсомолец) отправляется в путь, сталкивается с испытаниями (вредителями, классовыми врагами) и, победив их, обретает новое содержание (славу, признание партии). Это прямая калька с волшебной сказки. Суеверия (вера в приметы, гадания, чертей, домовых) трактовались как часть «темного» крестьянского прошлого, которое должно быть уничтожено светом научного знания.

Этой ключевой оппозицией является тема «тьмы» и «света». Деревня часто показывалась как место, погруженное во тьму невежества и суеверий. Носителем света (буквально – электрической лампочки, метафорически – знания) выступал комсомолец, агроном, представитель советской власти. Кадры из

«Колхозного киноальманаха» или «Старой и новой» (1929) Эйзенштейна, где крестьяне молятся на трактор как на божество, – прекрасная иллюстрация этого. Старая женщина, повитуха или знахарка, была постоянным персонажем-антагонистом. Она олицетворяла отсталость, невежество и часто напрямую вредила (например, леча детей заговорами вместо врача). Ей противопоставлялся образ современного, научного врача (часто женщины).

Суеверия чаще всего высмеивались в комедиях. Смех был призван развеять страх и показать нелепость веры в потустороннее.

Таким образом, довоенное советское кино не просто игнорировало религию, мифологию и суеверия – оно вело с ними тотальную войну на уничтожение и замещение. Религия напрямую разоблачалась и высмеивалась, а ее ритуальные формы присваивались для новой советской «гражданской религии». Старая мифология заменялась новой, советской, с собственными богами-вождями, героями-святыми и эпическими повествованиями о борьбе добра со злом. Суеверия становились объектом осмеяния и маркером отсталости, которую должен победить научно-технический прогресс. Кинематограф стал главным инструментом конструирования этой новой реальности, где не было места старому, иррациональному и потустороннему, кроме как в образе врага или пережитка.

Еще одним важным семиотическим компонентом киноязыка являются чисто иррациональные образы. В довоенном советском кино они представляют собой парадоксальное, но крайне важное явление. Несмотря на то, что официальная идеология провозглашала торжество научного материализма и разума, экран того времени был насыщен призраками, видениями, кошмарами и абсурдом. Эти образы были не просто «пережитками прошлого», а важными семиотическими элементами киноязыка, который использовался для выражения новых, подчас пугающих реалий.

Революция и гражданская война воспринимались не только как политические события, но и как тектонический сдвиг, апокалипсис, ломающий привычную картину мира. Авангардные режиссёры выражали это через иррациональную эстетику.

«Земля» (1930, Александр Довженко) – фильм, с одной стороны, о коллективизации, а с другой – глубоко мистический. Смерть Василия изображена не как трагическая случайность, а как языческое жертвоприношение, мистический акт слияния с природой. Иррациональный, почти экстатический финал с голой девушкой, идущей по полю, – это образ новой жизни, рождающейся из боли и смерти.

«Арсенал» (1929, Александр Довженко) – здесь появляется один из самых сильных иррациональных образов эпохи – конь, который смеется. Этот сюрреалистический кадр становится символом абсурда и ужаса войны, надругательства над здравым смыслом.

Психика человека, травмированного переломом эпохи, стала источником иррациональных образов. Кошмары и видения показывали внутренний мир героя, его страхи и одержимости.

«Шинель» (1926, Григорий Козинцев и Леонид Трауберг) – фильм по Гоголю, где мир показан как кошмарная, искаженная галлюцинация. Петербург – это потусторонний, враждебный город-призрак, а знаменитая сцена кражи шинели снимается как нападение инфернальных сил. Иррациональное здесь – это выражение ужаса «маленького человека» перед безликой машиной государства.

«Обломок империи» (1929, Фридрих Эрмлер) – герой фильма, солдат, потерявший память на войне, воспринимает новый, советский мир как хаотичный и пугающий бред. Его попытки осмыслить реальность – это столкновение с иррациональным, которым для него стал прогресс.

Иррациональные образы в довоенном советском кино были не случайностью, а необходимым высказыванием. Они были единственным способом передать масштаб травмы, ужаса и абсурда переломной эпохи, который не укладывался в рациональные рамки соцреализма. Это была форма эстетического и экзистенциального сопротивления, попытка говорить о вещах, лежащих за пределами политических лозунгов: о смерти, страхе, одиночестве, метафизике. Русский художественный авангард был тесно связан с мистикой и оккультизмом (достаточно вспомнить Казимира Малевича или Василия Кандинского). Эта связь не могла просто исчезнуть и просачивалась в кино через визуальные эксперименты.

Таким образом, довоенный экран был полем битвы между официальным рациональным проектом и стихийным художественным иррациональным, которое прорывалось сквозь идеологические трещины в виде снов, кошмаров, мистических символов и абсурдистского смеха. Эта сложность и делает кино того времени таким художественно ценным.

Семиотический анализ иррационального в довоенном советском кино позволяет увидеть, как не поддающиеся прямому логическому объяснению образы функционировали в качестве сложной знаковой системы, кодирующей запретные или невыразимые смыслы в условиях идеологической цензуры.

Это была не просто «мистика», а особая семиотическая вселенная, где иррациональное становилось языком для высказывания о травме, власти, страхе и метафизике революционного перелома.

С семиотической точки зрения в советском довоенном кино присутствуют следующие типы знаков.

Знак-реликвия. Его примером может быть тело В.И. Ленина в мавзолее на Красной площади. Такой символ является самым мощным семиотическим объектом эпохи. Его значение выходит за рамки политического лидера. Это нетленные мощи, объект поклонения, центр нового ритуала (очереди, парады).

Знак – «икона». Примером выступают крупные планы лиц вождей и героев, как например, в фильме «Чапаев», братьев Васильевых. Эти кадры снимаются не как портреты, а как иконы. Иррациональная сила этих образов в гипнотической повторяемости и масштабе. Эти кинообразы лишены психологической сложности, являясь, по своей сути, чистыми, сакральными образами для поклонения.

Ритуальный знак. Сцены массовых шествий и парадов (в кадрах хроники и игрового кино) семиотически прочитываются не как демонстрации, а как коллективное богослужение новой гражданской религии. Например, в фильме «Земля» Александра Довженко, в финальной сцене жители деревни собираются на похороны главного героя не у церкви на проповедь, а на политический митинг, где всем им является «чудо» – советский аэроплан в небе.

Революция и гражданская война изображались не просто как исторические события, а как мифологический акт разрушения старого царского порядка и рождения нового из хаоса революции и гражданской войны.

Знак-хаос широко представлен в сюрреалистических образах кинофильмов А. Довженко, например, смеющийся конь в «Арсенале». Это не символ с одним значением, а полисемантический знак. Он может означать и ужас войны, и насмешку судьбы, и абсурд смерти. Его сила в невозможности дать ему единственно верное толкование.

Знак-абсурд часто встречается в фильмах Эйзенштейна и Кулешова. Это вздыбленные, неестественные ракурсы, ломающие привычное, «нормальное» восприятие мира, семиотически передавая ощущение сдвинутой реальности, где все привычные знаки поменяли свои значения.

Знак-кошмар наиболее явно представлен в «Шинели» Козинцева и Трауберга, как субъективное видение героя. Петербург в фильме показан как мир кошмара, где знаки города (фонари, тени, здания) обретают зловещие, инфернальные значения. Это семиотика страха и отчуждения.

Знак-амнезия. В фильме Фридриха Эрмлера «Обломок империи» герой теряет память. Его беспомощность – это семиотический сбой. Он видит новый советский мир, но не может «прочитать» его, так как не владеет новым культурным кодом. Мир для него становится иррациональным ребусом. Этот образ – мощная метафора для всего поколения, пережившего катастрофу.

Знак-лицо – крупные планы испуганных, иступленных, экстатических лиц в фильмах Довженко и Эйзенштейна. Эти лица являются не столько портретами, сколько знаками внутренних состояний: ужаса, веры, одержимости идеей. Они передают иррациональную, аффективную энергию толпы. По Делезу, это «образ – переживание», образ - аффект, где аффект – это способность тела быть затронутым, увеличивать или уменьшать свою мощь. Лицо в кино – это экран, на котором эти переходы мощности становятся видимыми. Лицо не выражает внутренний мир персонажа, оно является результатом давления внешних, часто невидимых сил (истории, судьбы, идеологии, божественного). Лицо отражает эти силы [4, с. 143–152]. Весьма интересно понять здесь пропорцию соотношения семантики человеческого и внечеловеческих инстанций [8].

Сама кинематографическая техника авангарда была нацелена на создание шока, эффекта отстранения, т. е. на продуцирование иррационального эффекта.

В заключение отметим следующее. В результате проведенного исследования можно отметить, что иррациональное в довоенном советском кино выполняло несколько ключевых семиотических функций. Первая функция – трансцендентная. В рамках этой функции советское кино было языком для выражения нового светского сакрального – мифов о вожде, революции и герое. Вторая функция – травматическая. В рамках этой функции кино служило знаковой системой для кодирования коллективной психологической травмы и опыта столкновения с абсурдом войны и социального слома. Третья функция – критическая, где, в некоторых случаях, кино (как у Довженко) позволяло упаковать в образ сложные, неоднозначные, не укладывающиеся в официальную идеологию смыслы, создавая «кино для посвященных». Четвертая функция – эстетическая, где кинематограф был основным инструментом формального кинематографического авангарда, видевшего в иррациональном эффекте способ революционизировать само восприятие зрителя.

В исследовании было *показано*, что иррациональное являлось не «пережитком прошлого», а «теневым» языком эпохи, сложной семиотической системой, которая позволяла говорить о том, о чем молчал прямой

идеологический дискурс. Это был способ художественного освоения того гигантского разрыва в реальности, которым стала Революция.

В ходе проведенного анализа было *установлено*, что феномен потустороннего и иррационального в довоенном советском кинематографе представляет собой не маргинальное, а системное и семиотически насыщенное явление. Несмотря на тотальный идеологический запрет на прямую репрезентацию сверхъестественного, иррациональное не было устранено, но было вытеснено в область сложных, полисемантических кодов, сформировавших «теневой язык» эпохи.

Было *продемонстрировано*, что в условиях революционного слома, гражданской войны и насильственной модернизации, рационального языка идеологии оказалось недостаточно для осмысления коллективной травмы и метафизического ужаса. Такие режиссеры, как Александр Довженко («Земля», «Арсенал») и Фридрих Эрмлер («Обломок империи»), использовали сюрреалистические образы (смеющийся конь, экстатическая смерть, кошмар амнезии) в качестве единственно адекватного средства для передачи опыта распада привычной картины мира и абсурда происходящего.

Нами определена типология кинообразов, значимых для понимания иррационального начала в советском кинематографе, включающая следующие типы знаков. *Знак-реликвия*, знак – «икона» как чистые, сакральные образы для поклонения. *Ритуальный знак*, представлен в сценах массовых шествий и парадов, а также в кадрах хроники и игрового кино, где даны элементы семиотики ритуальных действий. В частности, *продемонстрировано*, что революция и гражданская война могут быть рассмотрены в ритуальном контексте как мифологический акт разрушения старого царского порядка и рождения нового из хаоса исторических событий. *Знак-хаос*, конструируемый как полисемантический знак. Например, он может включать семантику ужаса войны, насмешек судьбы, и абсурда смерти. Он открыт для серии интерпретаций. *Знак-абсурд*. Понимается как сильно трансформированные неестественные ракурсы киноповествования, ломающие привычное, «нормальное» восприятие мира, семиотически передавая ощущение сдвигов реальности. *Знак-кошмар* формируется через субъективное видение героя. Это семиотика страха, отчуждения, где присутствуют знаки кошмарных видений. *Знак-амнезия*. Смена привычных значений через семиотический сбой (потеря памяти), невозможность старых способов прочтения реальности посредством привычных культурных кодов. *Знак-лицо*. Лицо персонажа не столько как выражение внутреннего мира персонажа, сколько как результат воздействия внешних, невидимых сил – истории, судьбы, идеологии, различных внечеловеческих инстанций.

Так советский кинематограф становится полем напряженной борьбы между официальным проектом рационального переустройства мира и стихийным художественным иррациональным. Если открыто эта борьба велась через антирелигиозную пропаганду и высмеивание суеверий, то скрыто – через присвоение религиозных форм для создания новой светской сакральности (мавзолеей-реликварий, иконические портреты вождей). Иррациональное проявлялось не вопреки идеологии, но в сложных, подчас парадоксальных симбиозах с ней.

Таким образом, можно сделать вывод, что иррациональное в советском кино 1920-х – 1940-х гг. было «пережитком прошлого». Оно являлось сложной знаковой системой, альтернативным языком, который позволял художественно

осваивать и выражать то, что оставалось невыразимым в рамках доминирующего дискурса: экзистенциальный ужас, метафизическую тоску и неискоренимую тайну человеческого существования, которую не смогли окончательно вытеснить даже обширные идеологические проекты.

Список литературы

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс; Универс, 1994. 616 с.
2. Булгакова О. Советский слухоглаз: кино и его органы чувств. М.: НЛО, 2010. 319 с.
3. Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин. М.: Ад Маргинем, 2013. 168 с.
4. Делез Ж. Кино. М.: Ад Маргинем, 2004. 560 с.
5. Добренко Е. Музей революции. Советское кино и сталинский исторический нарратив. М.: НЛО, 2008. 424 с.
6. Кочухова Е.С. Семиотика в исследованиях советского художественного кино: границы применения // VIII Информационная школа молодого ученого: сб. науч. тр.: доклады Всеросс. междисциплинарной молодежной науч. конф. с междунар. участием (Екатеринбург, 21–24 сентября 2020 г.). Екатеринбург, 2020. 413 с.
7. Лотман Ю.М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Таллин: Ээсти Раамат, 1973. 135 с.
8. Малышев В.Б. Внечеловеческие инстанции в культуре // Сфера культуры. 2023. № 3(13). С. 13–22.
9. Малышев В.Б. Мир, постигнутый как образ: о фундаментальном значении кинометафоры // Вояджер: мир и человек. 2018. № 10. С. 98–104.
10. Метц К. Воображаемое означающее. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013. 334 с.
11. Самойлов А.Ф. Фридрих Эрмлер. Л.: Бюро пропаганды советского киноискусства, 1970. 64 с.
12. Соболев Р. П. Александр Довженко. М.: Искусство, 1980. 306 с.
13. Тынянов Ю. О фэксах // Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 346–348.
14. Школа и вуз в зеркале советского и российского кинематографа / А.В. Федоров, А.А. Левицкая, О.И. Горбаткова [и др.]. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2020. 384 с.
15. Юрнев Р. Эйзенштейн в воспоминаниях современников. М.: Искусство, 1974. 426 с.

The otherworldly and the irrational in soviet pre-war cinema

I.S. Panin, N.V. Zaitseva, V.B. Malyshev

Samara State Technical University, Samara

This article examines the semiotics of the irrational in pre-war Soviet cinema (1920s – early 1940s). Despite the dominance of materialistic ideology and the official ban on direct depictions of the otherworldly, elements of mysticism, the absurd, and the supernatural permeated cinematic language through a complex

system of codes and allegories. The methodological basis of this work is an integrative approach that synthesizes semiotic analysis (based on the theories of Yuri Lotman, Karl Metz, and Robert Barthes) with ideological criticism, psychoanalysis (trauma theory), and cultural anthropology. This article demonstrates that irrational images (nightmares, surreal metaphors, visions) functioned as a crucial sign system for representing the collective trauma of the revolution and civil war, as well as a form of aesthetic resistance and a means of expressing meanings inexpressible within the framework of socialist realism. Using films by S. Eisenstein, A. Dovzhenko, F. Ermler, G. Kozintsev, and L. Trauberg as examples, the dialectic of the rational (ideological mandate) and the irrational (artistic avant-garde, the collective unconscious) is revealed. It concludes that the irrational was not a relic, but a shadow language of the era, allowing for artistic understanding of the metaphysical rupture of reality caused by the revolutionary upheaval.

Keywords: *Soviet cinema of the 1920s-1940s, semiotics of the irrational, cinematic avant-garde, ideology and censorship, cinematic image, collective trauma, secular sacredness, Eisenstein, Dovzhenko, integral method of analysis.*

Об авторах:

ПАНИН Илья Сергеевич – старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: ilpaniin@yandex.ru

ЗАЙЦЕВА Наталья Валентиновна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: zajceva.natalia2012@yandex.ru

МАЛЫШЕВ Владислав Борисович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vlmaly@yandex.ru

Authors information:

PANIN Ilya Sergeevich – Senior Lecturer, Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities, Samara State Technical University, Samara. Email: ilpaniin@yandex.ru

ZAITSOVA Natalia Valentinovna – PhD (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: zajceva.natalia2012@yandex.ru

MALYSHEV Vladislav Borisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vlmaly@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.10.2025.

Проблемы русской философии

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.184

Становление и развитие отечественной философско-логической традиции в духовных учебных заведениях второй половины XVI – начала XVIII веков¹

В.А. Иноземцев¹, В.Ю. Ивлев^{1,3}, М.Л. Ивлева²

¹ ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), г. Москва

² ФГАОУ ВО «Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы», г. Москва

³ ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», г. Москва

Цель статьи заключается в изучении процесса формирования традиции преподавания философии и логики в рамках направления, получившего название «русской схоластики». Проведен анализ феномена «русской схоластики», хронологически охватывающего собой исторический период с конца XVI по начало XVIII в. и связанного с деятельностью православных духовных учебных заведений: православных братских школ, возникших во второй половине XVI в. в литовско-русских землях Речи Посполитой и появившихся во второй половине XVII в. в допетровскую эпоху Киево-Могилянской академии и Московской славяно-греко-латинской академии. Результаты. На основе изучения данного феномена установлено, что в этот период на смену монастырской образованности и учености, основанной на личной практике общения между наставником (духовником) и учениками и направленной на формирование духовного образа ученика, приходит школьная (схоластическая) ученость, при которой транслируется некая совокупность знаний, теологически ориентированных, но не зависящих непосредственно от личности учителя. Происходит постепенный переход к формированию образованности в современном значении этого слова. Результаты исследования могут быть использованы в совершенствовании методологических компетенций как у преподавателей философских дисциплин, так и у обучающихся.

Ключевые слова: философия, логика, «русская схоластика», духовные учебные заведения, православные братские школы, Киево-Могилянская академия, Московская славяно-греко-латинская академия.

¹ Данная статья была опубликована ранее на английском языке: Ivleva M., Ivlev V., Inozemtsev V., Oseledchik M. Formation of the Native Philosophical and Logical Tradition in Theological Educational Institutions in the Second Half of the 16th - Early 18th Centuries // Advances in Social Science, Education and Humanities Research. 3rd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2018). 2018. Vol. 233. P. 101–105.

Введение

В последнее время наметился устойчивый научный интерес к исследованию русского философского сознания, который позволяет не только констатировать некоторые интеллектуальные достижения на этом пути, но и обозначить имеющиеся лакуны. Одной из таких лакун является изучение формирования отечественной философской и логической традиции в конце XVI – начале XVIII вв. В указанный период философия и логика становятся мощным инструментарием для становления уникального типа рациональности – рациональности европейского образца эпохи Нового времени, но на особый русский лад.

Древнерусское любомудрие не питало особых пристрастий к системности и рациональности; отечественная мысль этого периода, не доверяя человеческому рассудку, тяготела к логосу – категории, которая включала в себя и слово, и мышление, и образы. Большинство понятий, идей, образов и категорий основополагающей для европейской культуры эллинской цивилизации Русь получила от Византии как главной хранительницы античного наследия. При этом в отличие от западноевропейской культуры, основным языком которой была латынь, древнерусское любомудрие с самого начала пользовалось собственным языком – языком славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, создавших славянскую азбуку и переведших Библию. В XI–XIII вв. можно говорить о русской философии как о сложившемся явлении; в XIV–XV вв. она переживает свой расцвет. При этом основными чертами русской философии этого периода является удивительная включенность ее в контекст культуры, взаимосвязь с литературой, искусством (особенно с иконописью и фресковой живописью), богословием, экзегетикой и т. д., выразившаяся в том, что философствование на Руси не носит характера трансляции знания в понятийно-логической форме. Древнерусское любомудрие – это не наличие знаний о мире, выраженных в категориальной форме, а способ бытия в мире, научение которому включает в себя не только «знание» (выражавшееся главным образом в форме «начетничества»), но и «умное делание» и подвиг.

Для адекватного понимания сущности средневекового философского мирозерцания необходимо помнить о его принципиальном делении на философию «внутреннюю» и философию «внешнюю». Если под первой подразумевалась любовь к мудрости христианской, прежде всего святоотеческой, ориентированной на Богопознание и спасение, то под второй – любовь к мудрости мирской, прежде всего языческой, направленная на постижение вещей мирских, более низкая по статусу, нежели первая, но все же важная «для исправления ума». Не случайно, например, Иоанн Дамаскин – аристотелик по преимуществу – считался не только почитаемым гимнографом и богословом, но и логиком (достаточно вспомнить его «Диалектику»). Однако основным направлением философии оставалось все же синкретическое восприятие философии как мудрости, а не как системы знаний. Понимание философии как практического, жизнестроительного, учащего не словом, а делом духовного наставничества, как путь к исцелению человеческой души, было скорее христианской интерпретацией ее сократического понимания как практической морали.

«Русская схоластика» как феномен духовной культуры допетровской эпохи

В эпоху западноевропейского Ренессанса и в начале Нового времени (XVII в.) с их ориентацией на достоинство и мощь человеческого, а не

божественного разума, в отечественной философской традиции формируется новое направление, получившее название «русской схоластики» (или «slavia scholastica»). Хронологически данное явление охватывает собой исторический период с конца XVI по начало XVIII в., когда на смену монастырской образованности и учености, основанной на личной практике общения между наставником (духовником) и учениками и направленной на формирование духовного образа ученика, приходит школьная ученость. Эта такая ученость, при которой транслируется некая совокупность знаний, теологически ориентированных, но не зависящих непосредственно от личности учителя. «Формирование образа» сменяется в этот период «образованностью» в современном значении этого слова.

Творческое наследие представителей «русской схоластики», сформировавшейся в период становления профессионального гуманитарного образования в литовско-русских землях (это связано с деятельностью на территории Речи Посполитой православных братских школ, а также Киево-Могилянской академии и Московской славяно-греко-латинской академии, позже преобразованной в Московскую Духовную академию), огромно. Именно новый тип рациональности, формирующийся в период становления и расцвета «русской схоластики», явился фундаментом для построения русской метафизики XVIII–XX вв. Работа по прояснению этого типа рациональности еще только начинается.

Православные братские школы начинают появляться в литовско-русских землях Речи Посполитой с конца XVI в., причем за основу берется западный, точнее латино-польский образец, далеко не отличавшийся своей однородностью. В XVI в. польская образованность испытала на себе влияние идей ренессансного гуманизма и Реформации. Однако во второй половине этого столетия именно Польша становится форпостом контрреформации.

Главными сторонниками контрреформации в Польше были иезуиты – убежденные представители томизма, призванного со времен Тридентского собора быть основной идеологией католицизма. Однако томизм иезуитов в польских коллегиях в значительной степени отличался от реального учения Фомы Аквинского, основанного на необходимости поиска гармонии между верой и разумом, между Библией и Аристотелем, между тварью и Творцом. Иезуиты стремились к тому, чтобы воспитать верных сынов римско-католической церкви, готовых подчинить свой разум ее авторитету, служить ее интересам и защищать их в своих школах. Во главу преподавания ставилось «истинное» схоластическое богословие, которому должны были подчиняться и философия, и наука, при этом философия истолковывалась в духе «истинной схоластической теологии» и в основу философского образования ставилось следование признанному католической церковью авторитету. В силу такого требования профессор философии не должен был ни вводить новых мнений, ни трактовать новых вопросов, основание которых нельзя было бы найти у авторитетных философов, ни защищать ничего противного этим авторитетам – Фоме Аквинскому и Аристотелю.

Таким образом, система образования, рекомендованная иезуитами, не отвечала общим гуманистическим требованиям эпохи, являя собой пример (причем не лучший) католической контрреформации. Между тем, именно польская образованность в том виде, в каком она сформировалась в период католической контрреформации, оказала огромное влияние на становление русского образования в XVI–XVII вв. Латино-польские иезуитские школы

предлагали такую систему образования, которая могла стать основанием для борьбы, предпринятой православными братствами против самих же иезуитов. Кроме того, космополитический характер польских школ оказался как нельзя более созвучен глубинным трансформациям внутри самого русского сознания.

До конца XVI столетия общий уровень просвещения населения литовско-русских земель был достаточно низким; школ было мало, да и в тех обучение ограничивалось исключительно умением читать церковно-богослужебные книги и писать. Только со времени Люблинской унии и появления в литовско-русских землях иезуитов, когда усиливавшаяся пропаганда католицизма стала серьезно угрожать православию, в южнорусской ученой среде постепенно формируется осознание необходимости научного образования. При этом неправославные учебные заведения, в особенности иезуитские, славились как научными формами преподавания (в том числе и латинского языка, бывшего в конце XVI в. универсальным языком науки), так и огромной эрудицией профессоров. Образованным жителям русских земель Речи Посполитой грозила нешуточная опасность утраты собственной религиозной идентичности.

Результатом осознания этой опасности становится создание православных братских школ в Остроге, Львове, Вильне и ряде других городов Речи Посполитой. Прототипом таких школ явилась Львовская, по ее образцу создавались школы в тех городах западных и юго-западных русских земель, где зависимость от польского влияния ощущалась наиболее сильно. С самого начала эти школы имеют огромное преимущество перед другими школами – прежде всего, юридического и организационного характера.

Программы наук, преподававшихся в братских школах, фиксировались в патриарших и королевских грамотах, данных этим школам, именуемым как греко-латино-славянские. Из этих грамот следует, что учеников школ обучали не только чтению и письму, но и завершали образование сообщением сведений философского и богословского характера. Следует отметить, что науки философского плана вводились в преподавание постепенно, а иногда и вытеснялись чисто филологическими дисциплинами.

В старейшей из братских школ – львовской – на первых порах ее существования учили только читать и писать. Потом, по благословению патриарха Иоакима в 1586 г. открывается преподавание греческого и славянского языков. Есть свидетельства, что до 1620 г. в львовской братской школе учили русской грамматике и латинской словесности, после 1620 г. по благословению патриарха Феофана были введены в круг преподавания греческий и польский языки [9]. Примерно такая же программа наук существовала и в других братских школах.

Состав наук, изучаемых в школах, восходит к традиционному схоластическому делению на «семь благородных искусств»: грамматику, риторику, диалектику, арифметику, геометрию, астрономию и музыку. В рамках данной работы наибольший интерес представляет собой единственная философская дисциплина – диалектика. К сожалению, ни одного учебника по диалектике, преподаваемой в братских школах, не сохранилось, однако по некоторым документам можно установить, что эта дисциплина отличалась от логики в узком смысле этого слова. Судя по тому, что учителями в братских школах были в основном греки, можно с большой долей вероятности считать, что основой для преподавания диалектики была «Диалектика» Иоанна Дамаскина, одна из задач

которой заключалась в объяснении философской терминологии, т. е. в пропедевтике к последующему философскому образованию. Заслуживает внимания тот факт, что знаменитый русский мыслитель и политический деятель Андрей Курбский, имевший непосредственное отношение к братским школам, перевел из «Диалектики» Дамаскина Главу 4 – «О философии». При этом перед Курбским стояла достаточно трудная по тем временам задача – выработать оригинальную богословско-философскую терминологию на русском языке. Круг философского и логического знания не ограничивался только Дамаскиным, более того, включение иных авторов даже поощрялось уставами школ.

Философия, как и прочие науки, изучалась и по записям лекторов, и по печатным руководствам (о чем имеются документальные свидетельства) [12, с. 249]. При этом очень характерен взгляд братства на традиционную философию и логику, когда в пункте 24 «Советов о благочестии» определяется всякому мыслящему брату не основываться на латинских силлогизмах и не обучаться им. Курбский при переводе Главы 4 «Диалектики» Дамаскина также неодобрительно отзывается о языческой силлогистике и софистике. Однако негативное отношение к последним связано не с низкой оценкой роли логики и процессе философского мышления в целом, а с извращенными философскими тенденциями тогдашней иезуитской науки.

Специфика образования в петровскую эпоху

С началом петровских реформ образование становится светским. Если одной из основных задач братских школ было сформировать систему знаний, позволяющих выжить в ситуации постоянной римско-католической интеллектуальной экспансии, то цели петровской эпохи – иные. Стало очевидно, что на традиционной грамотности нельзя было привить и развить европейское просвещение, познакомить людей с кругом естественнонаучных представлений, основами математических и технических знаний.

Петровская администрация, приступая к реформированию отечественного образования, выказала себя сторонницей крайне утилитарного подхода. В силу этого петровская администрация преимущественное внимание уделяла организации специальных учебных заведений среднего типа. Артиллерийская и Навигацкая школы Я. Брюса и А. Фарварсона, открывшиеся в 1701 г., медицинское училище доктора Н. Бидлоо, приступившего к обучению в 1707 г., равно как и «цифирные школы», появившиеся в российском педагогическом пространстве по указу от 28 февраля 1714 г., не давали ничего, кроме начального специально-технического образования. Так, в Навигацкой школе занятия начинались с грамоты. Учеников разночинцев учили чтению, письму, счету, а затем отправляли в помощники лекарям, либо отсылали в канцелярии. Что касается дворян, то они продолжали заниматься геометрией, тригонометрией, навигацией, астрономией и географией – науками морского офицера. После смерти Петра I эти школы развалились, что становится очевидным из рапорта Адмиралтейской коллегии Сенату, помеченного 1750 г.: «Печально пало любимое детище Петра – «навигацкая наука», – грустно резонирует по данному поводу В.О. Ключевский [7, с. 149].

В деле развития образования, в частности в успешной трансляции философских знаний, огромную роль играли связи самого разного рода, возникавшие у России с зарубежными странами. Следует отметить русско-немецкие связи, особенно контакты с пиетистскими образовательными

учреждениями в Галле и Нюрнберге. Сложнее дело обстояло с Польшей, где усилиями членов ордена Иисусова был создан надежный барьер, препятствующий проникновению философских идей, отмеченных печатью деизма и пантеизма (спинозизм, материалистически истолкованное картезианство), на территорию нынешней Украины и, косвенно в Россию.

На первом этапе образовательных реформ немаловажное значение имели различные иностранные учебные заведения, большая часть которых находилась в Москве. Прежде всего, следует упомянуть училище, возглавляемое пробстом Э. Глюком, после смерти которого в 1705 г. училищем стал руководить В. Пауз. Помимо простых предметов, составлявших круг начального обучения, лютеранские наставники планировали ознакомить своих воспитанников с «философией картезианской». Иезуиты, державшие в Москве конкурирующее учебное заведение, преподавали латинский язык, математику и военное дело. Даже в далеком Тобольске какое-то время существовала школа пленного шведского офицера фон Вреха. По мере того, как национальные учебные заведения становились на ноги, нужда в иностранных школах, естественно, отпадала. Процесс этот затянулся – так, в эпоху Александра I петербургские иезуитские школы привлекали в свои стены толпы высокородных недорослей [20].

Средние специальные учебные заведения не восполняли отсутствия высшей школы, а именно университета и академии, где, помимо прочих предметов, преподавалась бы и философия. Попытки создания такой академии прослеживаются с начала XVII в., когда Борис Годунов пытался пригласить в Россию немецких учителей, от чего ему все же пришлось отказаться по причине противодействия духовенства. В 1632 г. в Москве вновь была предпринята попытка создать школу с полным гуманитарным образованием. Так, Адам Олеарий свидетельствует о наличии школы Арсения Грека в 1634 г. Заметными вехами на пути становления академической философии явились: учреждение греко-латинской школы при Патриаршем дворе, более известной в истории под названием Ртищевской (время деятельности 1648-1673 гг.), открытие Спасской школы (действовала с 1665 по 1667 г.) и, наконец, организация Типографской и Богоявленских школ (в период с 1682 по 1685 гг.). В перечисленных выше учебных заведениях науки не излагались систематически, ученики получали лишь отрывочные, поверхностные знания, вот почему с открытием Московской славяно-греко-латинской академии деятельность названных училищ постепенно затухает [14]. Все это не могло не сказаться на характере преподавания философских знаний, и логических знаний в том числе. Профессиональное философское образование в России берет свое начало от лекций, читавшихся в стенах Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академий.

Роль Киево-Могилянской академии в развитии отечественной философско-логической традиции

Выполняя преимущественно функцию сохранения чистоты православной веры, до-могилянские школы не могли конкурировать с инославными коллегиями по качеству образования, т. е. не выполняли своей непосредственной задачи: быть носителями и субъектами просвещения. Эта просветительская задача была выполнена только с образованием Киево-Могилянской академии [1; 4–6; 13; 18]. Обращение к сочинениям профессоров Киево-Могилянской академии естественно еще и потому, что, начиная с периода создания этой академии, в ней

начинает преподаваться философия, и она становится научной дисциплиной наряду с другими науками. Определенная попытка изложения философских знаний была сделана еще и в Острожской академии, и в братских школах Речи Посполитой, и в школах при крупных монастырях в Московской Руси. Но только в Киево-Могилянской академии философия становится систематически преподаваемой дисциплиной.

Основание Киево-Могилянской академии как высшего учебного заведения относится к 1632 г. (после соединения Киевской братской и Лаврской школ; до 1701 г. это образовательное учреждение называлось Киевской коллегией). Основатель Киевской академии Петр Могила являлся выдающимся деятелем украинской культуры, видным просветителем, философом, богословом. В академии (коллегии) в качестве обязательных дисциплин были грамматика, риторика, диалектика, арифметика, музыка, геометрия, астрономия и теология. В академии также успешно преподавались латинский, греческий, древнееврейский языки, география, механика, психология, медицина.

Основным методом обучения в академии на протяжении XVII в. был схоластический метод. Однако сам феномен формирования «русской схоластики» как особой формы русской учености достаточно показателен: именно рационализм и просветительский характер преподавания в академии трансформирует концепцию знания, делая его инструментом (в том числе – и в межконфессиональной борьбе). Школа давала своим питомцам основательное знание латинского языка – универсального языка науки; кроме того, занятия риторикой заметно повлияли на становление литературного языка, а занятия философией приучали к умственной работе, последовательному мышлению, точности дефиниций.

Среди профессоров Киевской академии, чьи рукописные курсы дошли до нашего времени, наиболее заметными считаются Иннокентий Гизель, Иоасаф Крюковский, Стефан Яворский, Феофан Прокопович, Христофор Чарнуцкий, Георгий Конисский и некоторые другие. Традиционно в литературе выделяют два основных направления в рамках Киево-Могилянской академии. Во-первых, консервативное направление (Стефан Яворский, Христофор Чарнуцкий и Гедеон Вишневский), в рамках которого схоластическое влияние было более сильным. Во-вторых, научно-просветительное направление (Феофан Прокопович, Гавриил Бужинский, Михаил Козачинский и Георгий Конисский), где более заметно интенции Нового времени. Общее динамическое движение «от Логоса – к логике», характерное для эпохи в целом, достаточно отчетливо выражено в философских курсах представителей и первого, и второго направлений.

Если попытаться оценить философские курсы профессоров Киево-Могилянской академии в целом, то достаточно очевидными являются как собственно схоластические составляющие этих курсов (прежде всего, форма, связанная с многочисленными дистинкциями и дефинициями, обращениями к Библии, сочинениям святых отцов и Аристотелю), так и нововременное их содержание. Содержащаяся в них критика томизма, а во многих случаях и других течений второй схоластики, была направлена против философско-теологических учений, используемых как «идейное оружие для католической экспансии» [11, с. 9], что способствовало формированию самоидентичности русских жителей Речи Посполитой как православного народа, способного этой экспансии противостоять.

Кроме того, неизбежная рационализация знания, осуществляемая посредством школьного преподавания гуманитарных (духовных) дисциплин, являлась – в исторический период рубежа XVII–XVIII вв. и петровских преобразований – уже проектом Нового времени, с его ориентацией на ценности разума и просвещения. Именно в философских курсах, прочитанных в Киево-Могилянской академии, нашли свое отражение начавшиеся, но еще далеко не законченные процессы размежевания богословия и философии и конституирования философии как особой дисциплины. Наконец, в рамках академической философии XVII в. впервые актуализируется проблема метода – проблема, важная для всей философии Нового времени. Традиционная схоластическая метафизика постепенно теряет свои позиции, на роль методологии гуманитарных наук выдвигается риторика и логика.

Формирование Московской славяно-греко-латинской Академии и начало русской академической философии

Московская академия во многом была сходна с Киево-Могилянской, деятельность которой в становлении профессионального философского образования в России трудно переоценить. Вопрос о дате открытия Московской академии по сей день относится к числу спорных. Отдельные исследователи принимают за исходную дату 1685 г., когда школа была официально признана патриархом Иоакимом. Другие историки начинают отсчет с 1687 г., поскольку именно тогда завершилось строительство здания на территории Заиконоспасского монастыря, где академия просуществовала до 1814 г. Принято считать, что история академии разделяется на три этапа. Первый из них (1685–1700 гг.) связан с именами греческих учителей, братьев Лихудов. На втором (1700–1755 гг.) преобладает латинское влияние. Третий период (1755–1814 гг.), отмеченный (с 1775 г.) деятельностью митрополита Платона (Левшина), характеризуется усилением воздействия церкви, что и привело к превращению академии в чисто духовное учебное заведение [3; 10; 16].

Первый этап существования Академии связан с именами греческих учителей, братьев Иоанникия и Софрония (светские имена — Иоанн и Спиридон) Лихудов. Братья Лихуды были чрезвычайно образованными для своего времени людьми. Они обучались философии и богословию в Венеции. Затем продолжили свое образование в Падуе, где и получили докторские дипломы. Начиная с 1670 г. – года посвящения в архиерейский чин – братья вели активную преподавательскую деятельность сначала на территории Греции и Италии. В середине 1680 гг. Лихуды переехали в Москву, где основали Эллино-греческое училище, позднее переименованное в Славяно-греко-латинскую академию, призванное, по замыслу его организаторов, соединить в себе форму традиционного западноевропейского университета с духом православной академии.

На первом году обучения в училище было всего пять учеников: Алексей Барсов, Николай Семенов-Головин, Феодор Поликарпов, Феодор Аггеев и Иосиф Афанасьев [16, с. 24]. Стараясь остерегаться «мудрования, несогласного с Православием», Лихуды вместе с тем следовали обычной схоластической традиции и ориентировались на Аристотеля – правда, не в латинизированном латино-польском варианте, а в православно-греческом варианте, ведущем свое начало от святых отцов каппадокийской школы и Иоанна Дамаскина. В 1690 г. Софроний Лихуд объявил своим слушателям, что будет преподавать логику,

следуя во всем Аристотелю; лекции по физике опирались на физику Аристотеля. При этом философия определяется Иоанникием следующим образом: она есть «разумение разумений, глаголется художество художеств, проповедуется вежество вежеств и определяется страх господен» [15, с. 81].

Активная педагогическая практика давала возможность возглавить идейную борьбу против партии «латинумудрствующих». Иоанникий и Софроний Лихуды, оставили после себя множество полемических сочинений. Исторически эта полемика закончилась для Лихудов скорее победой, нежели поражением: правительство царевны Софьи, покровительствовавшей образованности латино-польского образца, пало. Новое правительство не успело выступить с более или менее определенной программой, а патриарх Иоаким был убежденным противником латино-польской и южнорусской образованности, служившей в киевской школе средством для интриг малороссийского духовенства против подчинения его московской власти [19]. Именно благодаря содействию патриарха Лихудам удалось получить ректорство в академии; кроме того, приверженцы православно-греческой образованности были и сторонниками знаменитой православно-политической теории о Москве – третьем Риме, противопоставляемой как латинствующим, так и старообрядцам. Настаивая на очищении русского православия от искажений, они тем самым упрочивали те основания, на которых держалось международное значение Московского государства и государя.

В целом философию братьев Лихудов можно охарактеризовать как склонную к трансцендентализму, в основном креационистскую [17, с. 32]. Это находило свое выражение в том, что Лихуды различали два идеальных, внебытийных принципа природных вещей. Внешний принцип считался трансцендентным земному миру, внутренний – имманентным. Первый, отождествляемый с Богом, рассматривался как неподвижный перводвигатель, приводящий в движение все, что существует в природе, второй, пребывающий в зависимости от первого, выполнял распределительные функции в становящемся, действительном бытии. Вопрос о том, в какой степени братья Лихуды испытали влияние аверроизма — (аверроизм, как философское направление, существовал в Падуанском университете, который окончили Лихуды, на всем протяжении XVII в.) – до сих пор остается открытым, ввиду недостаточной изученности философских курсов, принадлежащих основателям Московской академии.

Заключение

Активное влияние культуры Западной Европы эпохи Нового времени, для которой характерно инструментальное восприятие рассудка, сделало в России к эпохе петровских преобразований актуальным изучение философии как науки о методе и о познании, а также логики как вспомогательной философской дисциплины, изучающей способы правильного рассуждения [8]. В этот период философия и логика начинают активно преподаваться как особые дисциплины вначале в православных братских школах в литовско-русских землях Речи Посполитой, а позднее в Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академиях [2].

Список литературы

1. Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академией. Ч. 1. Киев: Унив. тип., 1856. 370 с.
2. Бельский В.Ю., Майкова В.П., Молчан Э.М., Ильченко Д.А. Русская философия как практическая наука. М.: «Спутник+», 2022. 180 с.
3. Браиловский С.Н. Очерки из истории просвещения в Московской Руси в XVII в. М., 1890. 336 с.
4. Булгаков М. История Киевский духовной академии. СПб.: тип. К. Жернакова, 1843. 226 с.
5. Вишневский Д. Киевская академия в первой половине XVIII столетия. Киев: тип. И.И. Горбунова, 1903. 379 с.
6. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Киев: тип. Корчак-Новицкого, 1883. Т. 1. 559 с.
7. Ключевский В.О. Курс русской истории // Соч.: в 9 т. М., 1898. Т. 5. 478 с.
8. Колесниченко Ю.В. Актуальные проблемы современного российского просвещения (логика и психология как учебные предметы) // Философия образования и диалог поколений: сб. науч. тр. XXIX Междунар. конф. Санкт-Петербург, 2023. СПб.: Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, 2023. С. 262–266.
9. Летопись Зубрицкого // Журнал Министерства Народного просвещения, 1849. № 4; №5.
10. Макарий (Булгаков М.П.). История русской церкви. Т. 1–12. СПб.: тип. Имп. Акад. наук, 1883. Т. 11. 647 с.
11. Ничик В.М. Основные направления философской мысли в Киево-Могилянской академии: автореф. ... д-ра филос. наук. Киев:, 1978. 47 с.
12. Памятник Киевской временной комиссии. Киев, 1853. Т. I. Арх.: НБУВ ИР. Ф. 1. Д. 11850.
13. Петров Н. Киевская академия во второй половине XVII века. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. 171 с.
14. Румянцева В.С. Ртищевская школа // Вопросы истории. 1983. № 5. С. 179–184.
15. Смеловский А. Братья Лихуды и направление теории словесности в их школе // Журнал министерства народного просвещения. 1845. № 3. С. 31–96.
16. Смирнов С.К. История Московской Славяно-греко-латинской Академии. М.: в Тип. В. Готье, 1855. 428 с.
17. Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. Киев: Наук. думка, 1981. 208 с.
18. Сумцов Н. К истории южно-русской литературы XVII в. Вып. II, III. Киев: тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1884. 44 с.
19. Терновский С. Исследование о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату // Архив ЮЗР. Киев. 1872. Т. 5. С. 111–169.
20. Флоровский А.В. Латинские школы в России в эпоху Петра Первого // Восемнадцатый век. М.; Л.: Б. м., 1962. Сб. 5. С. 316–335.

The formation and development of the domestic philosophical and logical tradition in theological educational institutions of the second half of the 16th – early 18th centuries

V.A. Inozemtsev¹, V.Y. Ivlev^{1,3}, M.L. Ivleva²

¹ Bauman Moscow State Technical University, Moscow

² Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow

³ Federal State-Funded Educational Institution of Higher Education "Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow

The purpose of this article is to study the formation of a tradition of teaching philosophy and logic within the movement known as «Russian scholasticism». This article analyzes the phenomenon of «Russian scholasticism», spanning the historical period from the late 16th to the early 18th centuries and associated with the activities of Orthodox theological educational institutions: Orthodox fraternal schools that emerged in the second half of the 16th century in the Lithuanian-Russian lands of the Polish-Lithuanian Commonwealth, and the Kiev-Mohyla Academy and the Moscow Slavic-Greek-Latin Academy that emerged in the second half of the 17th century during the pre-Petrine era. Based on the study of this phenomenon, it has been established that during this period, monastic education and scholarship, based on the personal practice of communication between a mentor (confessor) and students and aimed at shaping the student's spirituality, were replaced by scholastic scholarship, which conveyed a certain body of knowledge that was theologically oriented but not directly dependent on the teacher. A gradual transition toward the development of education in the modern sense of the word is underway. The results of the study can be used to improve the methodological competencies of both teachers of philosophical disciplines and students.

Keywords: *philosophy, logic, «Russian scholasticism», theological educational institutions, Orthodox fraternal schools, Kyiv-Mohyla Academy, Moscow Slavic-Greek-Latin Academy.*

Об авторах:

ИНОЗЕМЦЕВ Владимир Александрович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии (СГН-4), ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет), г. Москва. E-mail: inozem_63@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4693-5624>

ИВЛЕВ Виталий Юрьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии (СГН-4), ФГАОУ ВО «Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана» (Национальный исследовательский университет)», г. Москва; профессор кафедры гуманитарных наук ФГБОУ ВО «Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации», г. Москва. E-mail: vitalijivlev@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5862-6378>;

ИВЛЕВА Марина Левенбертовна – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии, ФГАОУ ВО

«Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы», г. Москва.
E-mail: ivleva_ml@pfur.ru, <https://orcid.org/0000-0003-2901-7503>

Authors information:

INOZEMTSEV Vladimir Aleksandrovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Philosophy Department (SGN-4), Bauman Moscow State Technical University (National Research University). E-mail: inozem_63@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-4693-5624>

ИВЛЕВ Vitaly Yuryevich – PhD (Philosophy), Professor, Head of the Philosophy Department (SGN-4), Bauman Moscow State Technical University (National Research University); Professor of the Department of Humanities at the Financial University under the Government of the Russian Federation, Moscow. E-mail: vitalijivlev@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-5862-6378>

IVLEVA Marina Levenbertovna – PhD (Philosophy), Prof., Head of the Department of Social Philosophy, Peoples' Friendship University of Russia named after Patrice Lumumba, Moscow. E-mail: ivleva_ml@pfur.ru; <https://orcid.org/0000-0003-2901-7503>

Дата поступления рукописи в редакцию: 21.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 21.11.2025.

УДК 1(091):130.3

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.196

**Торквато Тассо и золотой век русской поэзии
(к вопросу о рецепции ренессансной традиции
в русском историческом сознании)**

А.А. Гусева

ФГБУН «Институт философии РАН», г. Москва

Исследуется рецепция итальянского Ренессанса в историческом сознании первой трети XIX в. Торквато Тассо, «последний поэт Ренессанса», в русской литературе XIX и начала XX в. воспринимался как сложный образ поэта-страдальца-рыцаря – романтического героя, что нашло отражение в литературном пространстве золотого века русской поэзии. Рассматривается также одна из самых полемических страниц в отечественной культурологии – образ русского ренессанса, черты которого можно увидеть и в XIX столетии. Анализируется языковое и историческое сознание эпохи и форма русского ренессанса, которая создавалась в том числе и благодаря иеротопосному восприятию Италии и итальянского Возрождения.

Ключевые слова: историческое сознание, Торквато Тассо, «Освобождённый Иерусалим», русский ренессанс, золотой век русской поэзии, иеротопос, локусный текст, Х.-Г. Гадамер.

Проблема исторического сознания, несмотря на достаточно широкое методологическое русло, позволяющее каждый раз открывать новые ракурсы рассмотрения, всё ещё остается недостаточно исследованной областью. Историческое сознание похоже на аорист: так видится свернутая внутренняя речь, переживание прошлого, уже случившегося, но происходящее в настоящем, поскольку мы живем сейчас и мыслим прошлое сейчас, смотрясь в него и рассказывая о нем как о части себя. – говоря словами Х.Г. Гадамера, «мы настигнуты историей».

Идеи и образы Возрождения, преломляясь сквозь призму разнесенных во времени и пространстве культур, смыкают эпохи, протягивая через них то общее, что их соединяет и через что человек способен говорить о своем времени. В историческом сознании русского XIX в. Ренессанс связан, прежде всего, с ретро- и иеротопосами, которыми в эпоху золотого века русской поэзии рассказывается история Первого крестового похода, жизнь Италии накануне Рисорджименто и события наполеоновских войн, настраивая линзу понимания настоящего и моделируя поэтическую в широком смысле речь о времени и его герое. Так линия речи сливается с линией истории, когда мы обращаемся к проблематике исторического сознания.

Присутствие прошлого как возможность удерживать временную непрерывность опыта, история как часть «жизненного мира», дифференциация значимого и незначимого, наконец, нахождение внутри истории и необходимость совершать работу истолкования, чтобы подтвердить себя в мире, предполагает

необходимость осмысления языка и речи для возможности понимания и встраивания себя в историю, особенно если в сфере внимания оказывается бытование художественного произведения, вписанного в контекст литературного процесса.

Торквато Тассо, «последний поэт Ренессанса», в России стал символом романтизма, с одной стороны, а с другой – сделался проводником и рассказчиком исторических событий, соединив в поэме «Освобожденный Иерусалим» несколько точек: евангельские события, Первый крестовый поход, рассказанный сквозь призму событий XVI в. и фактически о них (турецкая угроза – нападение на Сорренто 1588 г.), что наложилось на события Отечественной войны 1812 г. и более поздние события в Европе, включив, как это обычно бывает, в канву понимания сюжета и современный читателю событийный ряд.

Торквато Тассо: между поэзией и историей

Русская рецепция «Освобожденного Иерусалима», созданного как эпос, особенно ясно показывает, как исторические события, ставшие, по сути, предикатом современных Торквато Тассо событий, наполняют историческую память и переходят в историческое сознание русского XIX в. «В первой половине XIX в. начинается процесс историзации общественного сознания, формирования и распространения образов национального и европейского прошлого, становление исторической науки и исторического образования» [26, с. 16], поэтому эпос Тассо – рыцарская поэма – занял свое место и в системе образования, и в литературном процессе как нарратив, перебрасывающий мост от русской литературы XIX в. к европейскому Ренессансу и дальше, в Античность, усиливая эту связь XIX столетия, ориентированного на Древнюю Грецию и Рим, дополнительным «ренессансным» мостиком.

Событийный ряд рыцарских поэм, относящихся к жанру эпоса, нанизывается на иеротопический стержень, поэтому в таких поэмах всё – узнаваемо и поэтому в данный период времени эпос как бы готов к тому, чтобы стать предикатом исторического нарратива о современной читателю эпохе. Это достигается с помощью идеализации, которая помогает понимать и рассказывать исторические события, перенося их в конкретный, современный рассказывающему момент. Идеализация – «внутренний метод» эпического, благодаря чему прошлое предстает как идеальная точка пра-времени – *illius temporis*, и далее система разворачивается по легко считываемым иеротопическим полям.

Перенесемся в Италию и рассмотрим, в каком контексте рождалась поэма Торквато Тассо и как она оказалась связана историческим сознанием и новым всплеском интереса Высокого Возрождения к историческому полю. В середине XVI в. в литературе происходит взрыв интереса к античным образам и большим формам: появляется «Неистовый Роланд» Лудовико Ариосто (поэма полностью опубликована в 1532 г.); Джанджорджо Триссино буквально пишет илиадой о современных ему событиях («Италия, освобожденная от готов», 1548), достоянием культуры и предметом гордости считается перевод на итальянский язык Энеиды Аннибале Каро (1581; Н.М. Карамзин упоминает о нем в своей статье 1802 г. «Новый род перевода» – написанной на французском языке), одновременно выходит перевод Энеиды Джироламо Муцио, создаются эпические поэмы Луиджи Аламанни, «Амадис» Бернардо Тассо (1560) и др.

Ариосто, формой которого – если можно так сказать, – стали Вергилий и Овидий, сам стал формой для более поздних поэтов. Так, у Торквато Тассо в

«Освобожденном Иерусалиме» (как и у его отца Бернардо Тассо в «Амадисе») встречаются отсылки, аллюзии и прямые заимствования из Ариосто. Здесь мы снова видим сложную оптику встречи-столкновения: Гомер, Вергилий, Овидий – восприятие Гомера, Вергилия, Овидия ренессансным сознанием – трансформация Гомера, Вергилия, Овидия в формах Высокого Ренессанса. Это столкновение (если можно обратиться к термину Х.-Г. Гадамера) «исторических горизонтов», на перекрестье которых стоит сам человек, говорящий о своей эпохе и ищущий «теодицею» своей истории, которая включается таким образом не просто в ход мировой истории, а приобретает исток и космологическое оправдание в времени (*illud tempus*).

Эпические произведения, к которым относится и «Освобожденный Иерусалим», и перечисленные выше эпические поэмы, «завязаны» на тоpos «битвы» как иеротопос борьбы добра и зла с последующей «священной победой», которая в этом случае имеет онтологический и космологический оттенок. Битва христиан с неверными – тот же иеротопос, вошедший и в гимнографическую поэзию, которая также пересекается с эпосом, и это не случайно: борьба добра и зла – космологическая тема, так творится и познается, обновляется познанием мир.

Эпоха XV–XVI вв. связана с обращением к теме крестовых походов, поскольку это время в Италии сопряжено с османской угрозой. Создание «Освобожденного Иерусалима» сопровождалось исследованием исторических источников: в круг чтения Тассо входили агиографические тексты, хроники Вильгельма Тирского («История священной войны христианских государей в Палестине и на Востоке»), который также был знатоком античной эпической поэзии, Роберта из Ториньи и др., а также ссылается историка Павла Эмилия из Вероны [12], Хроники крестовых походов. Тема крестового похода как бы обводила по контуру религиозные войны в Европе XVI в. древним эпосом (для Торквато Тассо это в первую очередь были Илиада и Энеида), обобщая и вырисовывая иеротопосную структуру.

Итогом Первого крестового похода (1096–1099) стало «пересотворение ойкумены», основание христианских государств на Ближнем Востоке – Иерусалимское королевство, графство Эдесское, Антиохийское, возрождение идеи христианского единства Европы против ислама. Но уже в XII в. мусульмане стали отвоевывать эти территории обратно, а к 1291 г. все крестоносные государства пали, понеся огромные потери. Однако в исторической памяти акме – событие Первого крестового похода, которое стало символом победы европейского мира над миром исламской культуры и утверждения христианской ойкумены: Торквато Тассо говорит о героической победе христианского войска, перерассказывая историю Готфрида Бульонского, который освобождает Иерусалим, что являет собой триумф божественного провидения.

Поэтическим принципам Тассо посвящен его трактат «Рассуждения о поэтическом искусстве». Ссылаясь на «Поэтику» Аристотеля, Тассо исследует соотношение выдумки и правдоподобия, отмечая языческие фантазии как неподобающие христианскому поэту [31, р. 10], затрагивает соотношение поэзии и истории, которые, как он пишет, представляют собой две различные области, различающиеся, фактически, временем изображаемого, а точнее модусом: «Историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозой, – нет, различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой – о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия

больше говорит об общем, история – о единичном» – эти слова из «Поэтики» Аристотеля (1451 в 1-5) сохраняли свою важность не только для Тассо. Забегая немного вперед, отметим, что «Поэтику» в связи с поэмой Тассо и отдельно от нее читают и цитируют литераторы русского XIX в., и это еще один мостик, ведущий эту эпоху в итальянский Ренессанс и через него в античность, отталкиваясь от нее и попадая в классицизм.

Следуя Аристотелю, далее Торквато Тассо доказывает необходимость брать для поэмы эпоху не древнюю, а более приближенную к современности, чтобы она была узнаваема и не вызывала отторжения [31, р. 10] – поэтому он изображает не метафору-битву Карла с сарацинами, как в «Песни о Роланде», а пишет сам Первый крестовый поход, который, с помощью сил бесплотных, т. е. небесного воинства (Готфриду Бульонскому является архангел Михаил – «сакральный аргумент» для начала иероотопосной битвы добра и зла), по воле Божией привел войско Готфрида к победе: взятию Иерусалима и основанию Иерусалимского королевства (который в изображении Тассо стал формой-метафорой для последующих эпох, как, впрочем, и сам Тассо). Так две эпохи, разделенные периодом в 300 лет, сблизилась и образовали одно пространство восприятия читателя XVI в. и русского века XIX – можно говорить о слиянии исторических горизонтов или о моменте узнавания истории.

Для Италии второй половины XVI в., когда так ясно ощущалась османская угроза и необходимо было отбить нападение турок, образ крестовых походов, особенно первого, приобретал чрезвычайную важность. Мало было просто напомнить о победе – надо крестовыми походами писать об опасности, и тогда текст звучит как заклинание – как в текстах молитв, когда мы говорим с Богом не своей речью, а голосами тех святых, которые жили до нас, и в эти голоса звучит историческая перформативность (возможно потому, что сочетается с неосознаваемым нами прожитым год за годом многовековым опытом другого, тем опытом, которым выстраивается мир и который может быть соотнесен с топосом «работа»), так эпос соединяет в себе не только возможность говорить о том, что было и могло бы быть, а одновременно как бы двумя речами подготавливает решимость и основание действовать в мире.

XVI в. открывает для осмысления истории новые перспективы – это время, когда идет выработка нового содержания исторического знания, формирующегося на пересечении филологии и юриспруденции. (См., например, «Метод легкого познания истории» Ж. Бодена [5].) Одновременно с теорией поэзии начинает осмысливаться и теория истории, и наряду с *artes poeticae*, как пишет Е.В. Лозинская, в многочисленных *artes historiae* начинает разрабатываться и теория истории [21, с. 86].

Хотя, как считает исследователь исторического сознания новоевропейской культуры М.С. Бобкова [3], не стоит наделять историческое знание XVI в. чертами междисциплинарности, осмысление поэтического искусства и истории шло в этот период одним путем. В эпоху Возрождения история воспринималась как искусство, «призванное на службу риторике, филологии или дидактике [3, с. 197], а с XVI в. начинается мощное осмысление истории, обусловленное тремя факторами – «христианской парадигмой мировидения, гуманистической культурой (прежде всего, философской, филологической и правовой ее составляющими) и открытиями в области естественно-научного знания» [3, с. 197], причем доминировал первый подход. В

фокусе внимания оказывались уже не хронологически выстроенные линии событий, а «исследование причинно-следственных связей, детерминант, механизм исторического движения»; «к прошлому стали обращаться в поиске ответов на универсальные вопросы об установлении первооснов и первопричин всего сущего в целом и социального в частности, которые вставали и в натурфилософии, и в «новой философии», и в теологии» [3, с. 198].

Главенствующим становится вопрос о мере и смысле уподобления и подражания в истории и поэзии (в скобках заметим, что, когда речь идет о возведении чего бы то ни было к иеротопосной структуре, тут тоже необходимо говорить об уподоблении и подражании).

О подражании и связанном с ним сопряжении поэзии и истории надо сказать еще несколько слов. XVI в. – время включения в поэтический тезаурус категории *imitatio* в значении «мимесис», и это подражание не классическим авторам, а чему-то внешнему по отношению к поэтическому дискурсу, причем это может быть и подражание человеческим действиям, и природе, и «надчеловеческому». «Связь между подражанием и художественным вымыслом только начала устанавливаться, притом нередко на основе аналогий с категорией *inventio*, которая, в свою очередь, могла обозначать и “нахождение” некоторого факта в истории или реальной действительности» [21, с. 86]. История и поэзия расставляет события и интерпретирует действительность по-разному, и один из критериев здесь – отношение к вымыслу. В эпоху Ренессанса уже выработалось представление, что историки не могут передавать факты как они есть, т. е. без искажения. Но все же вымысла в исторических повествованиях меньше, чем в поэтических. «В самой идее добавления или убавления скрывается имплицитная установка на то, что в основе поэтической фабулы должен лежать исторический факт» (т. е. «все поэмы имеют в основании правду» [26, с. 18], пишет Тассо – и то же читается в т. н. «споре об элегии» первой трети XIX в.).

История и поэзия, таким образом, обе способны «говорить о серьезных и важных вещах, выходящих за рамки конкретных жизненных явлений», что поставило поэзию на особое место среди прочих дисциплин, включая историю [21, с. 97]. Как считает Е.В. Лозинская, «...именно размышления о том, почему поэзия философичнее истории, привели к тому, что у одного из наиболее глубоких теоретиков “исторического искусства” Спероне Сперони возникла теория о философском основании исторического дискурса, возвращающая эту дисциплину в круг наук, занимающихся причинно-следственными механизмами мироустройства, а не эмпирическим накоплением фактов» [21, с. 97]. Таким образом, в эпоху Тассо благодаря «близкой», переживаемой как «свое время». «собственное прошлое» античности, которая выставлялась как рамка осмысления, перемещаясь, в зависимости от ракурса и цели анализа, то ближе, то дальше во времени, представления о поэзии и истории связываются не только с эстетическим, но и с эпистемологическим полем.

Живой формой поэмы Тассо, если говорить об образцах древности, были Гомер, Вергилий и Аристотель. Античность была рядом даже в неслышных социальных жестах: традиция обсуждать публикуемые произведения и получать одобрение перед изданием, своего рода разделяющее авторство, где автор не остается один на один с читателем, а должен оппонировать и аккомпанировать авторитетным ученым, иерархам, аристократам, которые составляют модифицированный античный хор, созерцающий действие и выражающий свое отношение к нему. (Правда, как известно, многоголосие «хора» и связанные с этим правки текста довели Тассо практически до умопомешательства.)

Если разобрать топику крестовых походов, то мы увидим любопытную особенность: в европейском историческом сознании крестовый поход воспринимается, прежде всего, как дело покаяния, служение и жертва (крестоносцы оставили всё ради пути к иеротопосу Иерусалима, ср. евангельское: «всякий, кто оставит дома или братьев... получит во сто крат» – Мф. 19: 29) в сочетании с топосом паломничества – дойти до края ойкумены, поклониться и тем пересотворить вселенную, создав Иерусалимское королевство как обетование нового мира. В других же культурах крестовые походы ассоциируются с топосом священной войны – но часто сопровождаемой грабежами, в том числе и утратой культурных ценностей, поэтому романтизация и героизация рыцарей-крестоносцев в культурах, не принадлежащих к западноевропейскому миру, возможна только в определенных социальных и интеллектуальных кругах, что мы видим на примере рецепции «Освобожденного Иерусалима» в России первой трети XIX в., когда конкретика «наполнения» топоса войны переосмысливалась, создавая аккомпанемент ведущей линии романтического героя.

Литература и жизнь взаимообращаемы и служат предикатами друг друга: так, мы видели, Тассо рассказывает о своей эпохе и нападении турок Первым крестовым походом, включая сакральные смыслы этой темы, Триссино – Илиадой (но ведь это значит, что и в них содержится возможность стать «тассовскими» или чьими-то другими), что незаметно, но стремительно вбрасывает нас в герменевтическую ситуацию, где мы стоим буквально перед провалом непонимания смысла и необходимостью «строить мост» связкой быть, сказуемым, логической конструкцией «А есть Б», и выйти за пределы становится невозможно именно из-за той самой гадамеровской «настигнутости историей» (и «понимающий нарратив» должен быть рассказан).

Сложная внутренняя рецепция сюжетов – через форму Гомера и Вергилия, библейскую ткань, изящное вплетение рыцарских аллюзий Ариосто к хроникам крестовых походов и современности XVI в. – предполагает два варианта: или «отбросить» всё «нечитаемое», не заметив его из-за нейтрализующей отстраненности (к этому может привести «индифферентное» прочтение исторического сознания, о котором Х.-Г. Гадамер писал, полемизируя с В. Дильтеем [14; 22]), отказавшись таким образом от себя-живущего-в-истории, или вытянуть нырнувший в столетия иеротопос и увидеть его в пушкинских текстах, считав его и сделав своим, увидеть в Батюшкове надетый им на самого себя как латы тассовский сценарий, и в этом случае он будет воздействовать и на самого читателя, и на познаваемый им мир. И тогда становится видно, что «“история воздействий” – это не та история, которая только и просто “была” – не прошлое как объект исследования и изложения; нет, это такое прошлое, которое продолжает свое воздействие на современность, в том числе на современных историков, филологов, интерпретаторов в их подходе к историческому прошлому и его традициям» [22, с. 218–219], «“немотствуя” в процессах передачи не столько “информации”, сколько “само собой разумеющегося” – традиционных схем, моделей, клише сознания, мышления, поведения» (это, как считает В.Л. Махлин, можно отнести к духовно-историческому бессознательному) [22, с. 220].

Человек, живущий внутри истории, взаимодействует с ней посредством языка, рассказывая ею о вещах, которые видит и познает, как Батюшков и Пушкин говорили о своем времени временем рыцарских эпосов. И если для Дильтея важно расстояние между нами и прошлым, чтобы оно не затронуло нас и

не помешало объективности, позволив точнее увидеть далеко от нас отстоящие события, то, по Гадамеру «мы сами включены во взаимосвязи воздействий истории (Wirkungszusammenhang der Geschichte); “историческая дистанция” ...действительно является условием возможности понимания прошлого, традиции, предания, но не за счет утопической свободы современности и современников от прошлого, а, наоборот, в силу нашей фактической привязанности к прошлому» [22, с. 220].

Возвращаясь к рецепции Торквато Тассо в пушкинское время, можно заметить, что сама возможность считывания рыцарского эпоса как исторической точки в эпоху золотого века русской поэзии открывается «из языка» – точнее, из этоса и речи: анализируя нашу речь и речь того времени, мы внезапно замечаем себя внутри XVI в., а точнее обобщенной «рыцарской эпохи» без конкретного времени, которая одновременно и продолжение древнего эпоса, и век романтизма, и русский Серебряный век, и наш XXI-й. Но как мы не можем выйти за пределы языка, так невозможно уйти и от современности, настоящего, в котором мы живем и существуя в котором мы говорим, осознавая или нет, «прошлыми» языками, вплетая их в нашу современность.

Встроенность в историческую традицию, по Гадамеру, создается постоянной работой сознания, и оно, в свою очередь, нуждается для своего существования в языке (речи), которым говорит культурно-историческая традиция в целом. «Герменевтика Гадамера становится теорией сознания» [30, с. 134], и тогда историческое сознание – не стершаяся метафора, а действительное сознание – место гносеологической работы. В зависимости от своего социального, интеллектуального, культурного круга человек владеет своим идиомом, в котором круг «верхнего вербального слоя», ускользающий от словарей и грамматик, связан с определенными ассоциациями, аллюзиями, речевыми жестами, которые не передаются «по наследству», исчезая, как только меняется оптика времени: «основной вербальный слой» держится прочнее, но и он неоднороден, а состоит из нескольких социокультурных субъязыков, которые могут считываться в дальнейшем, а могут и нивелироваться более поздними наслоениями. В любом случае, работа исторического сознания связана с напряженным обращением, не всегда рефлекслируемым нами, к тому, как и какими средствами (языками) говорится история. Ренессанс как культурно-историческая эпоха, тип мышления, стиль речи и жизни в этом отношении представляет собой одну из самых ярких «исторических точек».

«Освобожденный Иерусалим» и русская форма Ренессанса

Торквато Тассо занимал важное место в европейском (итальянском особенно) литературном поле. В традиции золотого века русской поэзии Тассо и его поэма «Освобожденный Иерусалим» стали, по сути, двумя отдельными литературными фактами: романтический автор-герой Торквато – и его поэма, воспевавшая Готфрида Бульонского, Ринальдо, Танкреда и Первый крестовый поход. Сам же автор как реальное лицо как бы скрыт в кулисах своей яркой биографии, в которой вдохновение перемешивалось с трагедией, травелоговость всей жизни скрещивалась с долгим несчастным пребыванием в лечебнице Св. Анны, любовь оборачивалась предательством, и всё это – на фоне идиллического итальянского пейзажа, словно пребывая вне времени. Ренессанс, как его воспринимал и в золотом веке русской поэзии, тоже мыслится как эпоха вне времени, а как образ эпохи – по сути, это не сам Ренессанс, а форма культурного, языкового и исторического

сознания, позволяющая применять эту оптику к своему конкретному времени. Петрарка, Данте, Ариосто, Тассо – романтические герои из «чужой» иеротопосной структуры, которая тем и привлекательнее, что позволяет отрешиться от обыденного и, впусив всё это в историческое сознание в ином качестве (как это бывает в речи, когда глагол делается именем, местоимение оборачивается артиклем, полновесный аорист взмывает в воздух легкой частицей «бы»), закрепляется в качестве маски или символа. Так постепенно стирается внутренняя форма, и ренессанс, лежащий в основе европейской культуры, в нашем осмыслении делается нулевым фактом, перемещаясь на поля исторического сознания Тассо-автор как нулевой факт – пребывает внутри явления, как связка и как исток, а потом он отсекается как нечто само собой разумеющееся, то, что общеизвестно, а потом забывается – так работают механизмы забвения.

Торквато Тассо в «русском изводе» впервые появляется в начале XVIII в. – его поэма в отрывках была включена в школьные рукописные поэтики. Феофан Прокопович в прочитанном им в Киево-Могилянской академии курсе *De arte poetica* называет «Освобожденный Иерусалим» божественной поэмой и приводит отрывки из нее в польском переводе Петра Кохановского 1618 г. [10, с. 158–159]. (Текст *De arte poetica* архиеп. Феофана в трех книгах см.: [24].)

Необычайно важен и образ Готфрида Бульонского в аспекте «похвалы государя» [4] что говорит о вхождении в придворный узус образной системы «Освобожденного Иерусалима».

Есть свидетельство и о более ранней русской рецепции поэмы: Тассо находил живой отклик среди учеников Славяно-греко-латинской академии – в начале 1720-х гг. существовала пьеса, написанная одним из учащихся, под названием «Диалог о Готфриде, победившем сарацины» [1, с. 389–407] – поэтому можно говорить о том, что поэма «Освобожденный Иерусалим» была известна на итальянском, или польском, или французском языке и, безусловно, в кругу интеллектуалов ее хорошо знали. Так тассовская традиция, изначально сформировавшаяся в учебных рамках во многом благодаря архиеп. Феофану Прокоповичу и вышедшая за пределы академий, нашла свой путь и продолжилась уже в светской литературной среде.

Упоминания о Тассо встречаются у В.К. Тредиаковского [27, с. 392] («Избавленный Иерусалим» упоминается в перечне между Илиадой, Энеидой, вольтеровской «Генриадой» и «Потерянным раем» Дж. Мильтона), который в приложении к трактату о стихосложении приводит Тассо как образцового поэта Италии, и у М.В. Ломоносова, который обращался к Тассо при работе над оставшейся неоконченной поэмой «Петр Великий» (в библиотеке Ломоносова было издание «Освобожденного Иерусалима» 1740 г. на итальянском языке, см.: [9, с. 159]).

XIX в. дал целую россыпь переводов поэмы: перевод в прозе А.С. Шишкова, поэтический перевод А.Ф. Мерзлякова, С.Е. Раича, П.А. Катенина, К.Н. Батюшкова, и это далеко не полный список (хотя в основном в переводах представлены фрагменты поэмы Тассо). Один из первых переводов поэмы на русский язык находится в архиве ныне мало известного М.Н. Муравьева, государственного деятеля, литератора, переводчика [13], который внес огромный вклад в русскую культуру.

М.Н. Муравьев был одним из крупнейших поэтов предромантизма (Батюшков называл его своим учителем), написал сотни стихотворений – однако

только малая часть была опубликована. «Если же принять во внимание, что М.Н. Муравьев оставил след в истории Московского университета, и в какой-то мере в истории России, выступив в роли наставника великих князей Александра и Константина Павловичей, которым преподавал нравственную философию, историю России и русскую словесность, то неизбежно выяснится, что мы имеем дело с очень крупной фигурой общероссийского масштаба, влияние которой на русскую культуру еще предстоит оценить» [13, с. 358]. В творчестве Муравьева сложно разделить переводные и оригинальные тексты – в том смысле, что изучение авторов античности и Нового времени было для него питательной средой и условием личного творчества. Он сам, как пишет А.А. Ивинский, считал себя одним из тех, кто актуализировал в России традицию классицизма, о чем свидетельствует круг переводимых им авторов, среди которых Анакреон, Гораций, Вергилий, а также Каллимах, Марциал, Лукреций. В письме 17 февраля 1776 г. он упоминает о том, что начал читать «италианския книги» [13, с. 363] – действительно, появляются его переводы Д. Трессино, Д. делла Каза, П. Метастазии и фрагменты «Освобожденного Иерусалима» Тассо. Так, на примере архива М.Н. Муравьева можно увидеть, как формировалась культура золотого века русской поэзии, в которую вплетались линии Ренессанса, Античности, отечественной и мировой истории.

Русская рецепция Тассо первой половины XIX в. связана с проблемой транспонирования образной системы, за которой стоит историческое сознание XVI в. и ренессансное мировоззрение, в систему речи и мышления золотого века русской поэзии. Поэма «Освобожденный Иерусалим» и сама фигура поэта стали дополнением друг друга и на протяжении всего XIX столетия вызывали огромный резонанс, пережив второе рождение в Серебряном веке. Со второй половины XX в., или даже скорее начиная со второй его трети, «тассовские мотивы» перестают считываться в пушкинских строках, окончательно уходят из узуса и переходят в разряд специальных филологических комментариев.

В обыденном сознании XXI в. нет фигуры «мятежного поэта», поэта-страдальца Торквато Тассо, но есть Байрон – та эпоха, XIX в., почитала и Байрона, и Тассо; есть Данте, но Тассо, ставший синонимом своей поэмы, на долгое время оказался забыт. Это вполне объяснимо особенностями литературоведческого и публицистического мейнстрима и особенностями издательских стратегий: «Освобожденный Иерусалим» – как его основная идея, так и сюжет и герои, – переставали соответствовать культурно-историческому мышлению нового человека, романтика и героическое пространство которого выстраивается по новым законам. Иерусалим перестает считываться как иеротопос. Наступает новая эпоха с другой иеротопической картой, и если некоторые античные константы смогли войти в культурное поле эпохи, то сюжет, разворачивающийся вокруг осады Иерусалима, борьбы христиан с неверными, торжества идеи Провидения уже не считывался как «свое».

Разрыв в рецепции подчеркивается и историей перевода поэмы на русский язык: так, после перевода 1911–1912 гг. Ореста Головнина проходит почти целый век, и только в 2005-м выходит перевод А.Б. Махова под ред. А.А. Илюшина. Но благодаря тому, что Тассо пронизывает всю пушкинскую эпоху, он остается, пусть и имплицитно, и в веке XX-м. В 1974 г. выходит 32-й том «Библиотеки всемирной литературы» – «Европейские поэты Возрождения», где публикуются поэмы «Аминта», «Освобожденный Иерусалим» (отрывок-кульминация сюжетной линии

Танкред-Клоринда) и отдельные стихотворения Торквато Тассо в переводе Е.М. Солоновича. Некоторые отголоски тассовских тем звучат в живописи и музыке – но сами сюжеты не считаются и остаются без своего культурно-исторического денотата, и «Освобожденный Иерусалим» помещается в забытые запасники русской культуры, уходя из исторического сознания. Происходит отчуждение смысла, настолько сильное, что вернуть обратно в поле понимания его можно, вероятно, только каким-то искусственным путем в контексте реконструкторских игровых ситуаций или с помощью других произведений культуры, как, например, опера или театральные постановки. Субъект исторического сознания – или памяти – перестает включать тему освобожденного Иерусалима и героев поэмы в свой круг понимания, стирая внутренняя форма историко-культурного факта в данном случае переводит поэму Тассо в область забвения.

Гадамеровское слияние горизонтов (*Horizontverschmelzung*) – процесс, при котором интерпретатор и автор или текст (а в случае двойной оптики другой субъект и «текст текста») преобразуют свои смысловые перспективы, создавая новое понимание, преодолевая историческую дистанцию. Однако слияние горизонтов невозможно, если культурно-историческое расстояние настолько велико, опыт текста видится настолько чужим, что остается или вынести его за поле исторического сознания, или перенаполнить «своим», перекодировать метафоры, навязав, к примеру, искусственную символизацию в комментариях. Так же сложно вступить в ситуацию понимания, если есть некий идеологический или экзистенциальный антагонизм (если рыцари-крестоносцы, условно говоря, не считаются как романтические или героические персонажи – и восприятие текста меняется кардинально и разрушается вся идейно-образная система, эпос теряет смысл). В случае с «Освобожденным Иерусалимом» иеротопос победы и «последней битвы» не мог связываться с религиозным модусом текста, к тому же ренессансно-барочная сложность формы поэмы также не вписывалась в эстетический канон второй половины XX в.

Если говорить о предрассудках в гадамеровском понимании – тут, кроме сложности восприятия тассовской эстетики, можно споткнуться о своего рода «герменевтическую глухоту», поскольку в XX в. не сложилось подготовленной традиции интерпретации, как, например, в случае с русским Шекспиром – или как в случае с «темными переводами» древнерусских ареопагитик. Немаловажное значение в бытовании переводного памятника имеет и переводческая традиция: в отсутствие «действенного перевода» интерес к произведению пропадает – хотя в случае с «непереводом» часто существенную роль играют нефилологические факторы.

Наше время не считает линию Ренессанса у Пушкина (тема «французская поэзия и Пушкин» звучит намного чаще), и, пожалуй, мы вообще не идентифицируем ренессансное начало XIX-го в., как оно звучало для интеллектуалов золотого пушкинского века, а из всего ренессансного поля наше время, время визуального, оставляет нам, пожалуй, лишь живопись Возрождения и образ Данте как единое целое с «Божественной комедией».

Интересно, что в XX в. попытки найти Ренессанс в русском культурно-историческом поле XIX столетия – и вообще и русском историческом сознании, в том числе более раннем, – предпринимались. Р.И. Хлодовский в статье «О ренессансности Пушкина» [28] исследует возможности применения ренессансной системы мышления и видения мира к пушкинской эпохе. Г.А. Гуковский, говоря о «космическом синтезе и обобщении идеальных чаяний человечества» в

искусстве Ренессанса, еще в довоенное время выдвинул концепцию ренессансности Ломоносова и назвал его последним представителем европейской традиции Возрождения в поэзии. В 1945 г. в Ленинграде была опубликована статья И.И. Иоффе «Русский Ренессанс», в которой выдвигается русская ренессансная концепция: по мнению Иоффе, эпоха Возрождения начала формироваться в России в XVI в., а в XVIII-м достигла расцвета, вступив в Высокий Ренессанс (и тогда понятно, почему стало возможно слияние горизонтов и почему иеротопосная модель тассовской поэмы оказалась прочитанной адекватным образом). Идеи Иоффе не получили резонанса, тем более что историческая ситуация в конце 1940-х гг. не способствовала проведению параллелей с западноевропейской «культурной сеткой».

В 1960-1970-е гг. вокруг темы «русского ренессанса» возникает полемика, в которой участвуют Д.С. Лихачев, М.В. Алпатов, Я.С. Лурье, Г.П. Макагоненко, В.В. Кожин и др. Д.С. Лихачев проводил параллели между отдельными чертами древнерусской культуры и Проторенессансом и утверждал, что некоторые функции западноевропейского Возрождения взяло на себя русское барокко [20, с. 365 и далее]. Таким образом, Ренессанс в полном смысле русская культура не пережила, но период Предвозрождения – которое, как и европейское, так же было «полно интереса к античной и эллинистической культуре», хотя, конечно, это осуществлялось через посредничество Византии, – стал временем, которое позволило говорить о древнерусском культурно-историческом сознании как значимой части европейского, наряду с балканским и восточноевропейским ареалом.

В.В. Кожин, развивая парадоксальную тему Возрождения в России и полемизируя с Д.С. Лихачевым (результаты полемики приведены в статье Д.С. Лихачева: [19]), еще больше заострил ренессансную форму: «время от Ломоносова до Пушкина – это литературная эпоха, которая по основным чертам соответствует эпохе XVI – начала XVII века в литературе Франции, Англии, Испании – то есть эпохе Возрождения» [15]. Ядром русского Возрождения Кожин считал Пушкина и Гоголя, как для западного Ренессанса это были Шекспир и Сервантес – одновременно высший взлет и конец. И то, что считалось критическим реализмом в русской словесности, на деле является ренессансным реализмом.

Тема «ренессансности» Пушкина неисчерпаемая, обширная и неоднозначная. И если сам он говорил о том, что Возрождение не имело никакого влияния на русскую литературу, то ренессансная Италия имела для Пушкина особое значение, став своего рода иеротопосом или, скорее, аксиотопосом. Кроме того, языковая ситуация, предшествующая золотому веку русской поэзии и захватившая эту эпоху, разворачивается вокруг национально-исторического самоопределения – идут напряженные поиски пути литературного языка и создания образа русской словесности.

Хлодовский отмечает, что формула «великая эпоха Возрождения» была впервые придумана Пушкиным, причем за несколько лет до того, как Жюль Мишле «открыл Ренессанс». Пушкин писал, что Россия в Возрождении сыграла высокую роль – она остановила силу монголов на самом краю Европы и тем дала ей возможность быть. Эта сила была остановлена «не Польшею, как еще недавно считали европейские журналы; но Европа в отношении России была столь же невежественна, как и неблагодарна» [28, с. 524] (эта, довольно известная цитата обосновывает необходимость и причастность русского пространства к ренессансности, императивный аргумент выстраивает логический мост и дает возможность «приращения» Италией).

Иеротопосное восприятие Италии – в том числе и как места, породившего европейский Ренессанс, – читается, например, в пушкинском стихотворении «Герой» (1830), где Италия в диалоге между поэтом и его другом названа «святой»; еще один эпитет, часто встречающийся в пушкинских текстах, – «златая», что, собственно, выражает похожую идею с некоторым оттенком ценности в отличие от «чисто иеротопосной» модели. Эпитеты «святая» и «златая» постоянно сопровождают образ Италии в творчестве Пушкина. «Италия стала святой землей и для Гёте, и для Шекспира, что, к слову сказать, было специально отмечено Пушкиным, и для Сервантеса, и уж, конечно, для Ронсара и дю Белле» [28, с. 525]. В восприятии поэта Италия связана со свободой, вдохновением, творчеством, оживлением и легкостью (см. [11; 23]), в конечном итоге, как и любой закрытый иеротопос, с гипотетической цельностью – и страстной жадью этой цельности – человека. В понимании В.В. Библихина ренессанс выступает не как что-то принадлежащее одной эпохе, а как свойство сознания, способ понимания мира, и тогда ренессансность золотого века русской поэзии вполне вписывается в концепцию В.В. Кожина, но как малый ренессанс, или как эпистемологический модус (образ понимания мира, который может актуализироваться и проявляться в разных контекстах). Видение ренессанса В.В. Библихиным, возможно, в чем-то вырастает из этой полемики: Ренессанс – императивное, «зовущее слово»: «Возрождение не прошлый период нашей истории, а ее суть. Всякое открытие смысла – это шаг к Ренессансу, который по своей задаче один теперь и в прошлые века» [2, с. 15]. Так Ренессанс оказывается, возможно, и не просто модусом, а, может быть, «типом движения» исторического сознания.

Пушкинский Тасс

Тема Ренессанса появляется в России в XVIII в. [8] в связи с обращением к античности через призму классицизма, приуготовливая себе путь в золотом веке русской поэзии через восприятие Италии как страны поэтического и культурного идеала. Метафорика «итальянского» была связкой и с Ренессансом, и с Античностью, в меньшей степени с византийским гуманизмом. Когда Чаадаев в письме назвал Пушкина Дантом, Белинский сравнил с Рафаэлем, а Вл. Ходасевич в 1918 г. назвал «Гаврилиаду» ренессансным произведением, в котором светится «нежное сияние любви к миру» и в котором «Россия пережила Ренессанс» [29, с. 214], это был изящный экфрасис эпохи Возрождения. Ренессанс предполагает надевание масок – и проживание ролевых моделей, так Петрарка подписывался Цицероном. Литературная игра была всерьез, маска позволяла связкой «как бы» или даже «быть» перешагнуть через мостик и попасть в *illo tempore*, к истоку, первоначально.

Сам Пушкин никогда не был в Италии, «где пел Торквато величавый» и «творил Рафаэль вдохновенный» (и таким образом мы можем говорить о пушкинской Италии как о закрытом иеротопосе), хотя многие из его круга там побывали, как Александр Горчаков или Вильгельм Кюхельбекер, оставивший путевые заметки в виде дневника [17].

Находясь в южной ссылке, Пушкин начинает изучать итальянский язык, общается с его носителями, посещает оперу, узнает о Неаполитанской и Пьемонтской революциях и карбонариях, начинает живо интересоваться итальянской темой – но Италия для него не только язык, литература, живопись, это сами исторические образы страны, в которой сочетается «абсолютная красота» и «абсолютная свобода» [25]. Насколько хорошо поэт знал итальянский язык, существуют разные мнения [6, с. 101–106], но в архивах Пушкина имеются

фрагменты на итальянском языке. Переплетение с культурой Италии и ее историей, в том числе и современной поэту, связанной с гарибальдийцами, ростом национального самосознания, обращение к Ренессансу и Античности в поисках некоего первоначала и оправдания собственной истории рождали обращение к литературе Возрождения: Данте, Петрарка, Бокаччо, Торквато Тассо, Ипполито Пиндемонти, Сильвио Пеллико и др. стали теми, через образы которых говорило пушкинское вдохновение. Интересно, что у «Мадонны», написанной «петрарковской» формой сонета, есть живописный прототип – Бриджуотерская мадонна Рафаэля [16]: в 1830 г. в витрине одного из книжных магазинов Петербурга была выставлена копия этой картины.

«Ренессансная речь», отсылающая дейксисом к итальянскому Возрождению, наполненная сравнениями, масками, метафорами, аллюзиями была языком пушкинского времени. В.В. Измайлов в письме Пушкину от 29 сентября 1826 г. пишет: «Завидую Москве... Она короновала императора, теперь коронует поэта... Пушкин достоин триумфов Петрарки и Тассо, но москвитяне не римляне, и Кремль не Капитолий» [25, с. 297–298]. Сближение двух эпох оказалось возможным еще и благодаря некоторым общим чертам языковой ситуации – поиск «своего» нового голоса, и перерасказывание античности «ренессансной речью» золотого века русской поэзии порождало возможность встречи исторических горизонтов античности и русского XIX в. в точке перерассказанного итальянского Возрождения (тут нельзя не вспомнить строки Батюшкова о героях поэмы Тассо: «Торквато вас извлек из пропасти времен»).

Одной из важнейших «итальянских» фигур пушкинских текстов был Торквато Тассо, творчество которого вызывало у Пушкина интерес и образ которого претерпел переосмысление и перенаполнение в культурной памяти эпохи. Торквато Тассо и его творчество было частью культурного и исторического сознания XIX в., рождая аллюзии, метафоры, речевые маски. (Тассо сейчас – не в мейнстриме чтения, он остается на полях, как и тема Первого крестового похода, которая не входит непосредственно в нашу историческую и культурную память, в отличие от европейской исторической памяти, а если говорить об историческом сознании, то это скорее маска для действия, но никак не само действие; Торквато Тассо, как и его поэма, в основном остаются в русском пространстве на краях истории и культуры – в отличие от Данте или Петрарки). Но, кроме образа Тассо и его поэмы есть еще одна точка: «эпизод» смерти поэта, которая вызвала вспышку резонанса в эпоху золотого века русской поэзии, что отвечало «речи» этого времени о скоротечности жизни и гибели страдающего непонятого поэта.

Поэтому обратимся к теме маргиналий. Самые известные русские заметки на полях эпохи золотого века русской поэзии сделаны Пушкиным во время чтения «Умиравшего Тасса» К.Н. Батюшкова. Эта его элегия, которая была высоко оценена читателями (П.А. Плетнев назвал ее «лучший перл новейшей нашей поэзии» – «Журнал изящных искусств 1823 [8]»; после детального анализа в публикации следует элегия «Тасс» самого Плетнева), Пушкину не понравилась: он пишет «карандашом на шмуцтитуле свое обвинение-приговор: “Эта элегия конечно ниже своей славы. – Я не видал элегии, давшей Б<атюшко>ву повод к своему стихотворению, но сравните *Сетования Тасса* поэта Байрона с сим тощим произведением. Тасс дышал любовью и всеми страстями, а здесь, кроме славолубия и добродушия, ничего не видно. Это умирающий В.<асилий> Л. <ьвович> - а не Торквато”» [8, с. 29]. И дальше следует: «Добродушие

историческое, но вовсе не поэтическое» [8, с. 29]. Однако же, считает Р.М. Горохова, здесь нет противопоставления поэтического и исторического: «Пушкин включал историческое в поэтическое, «так, например, в предисловии к «Полтаве» (январь 1829 г.) Пушкин писал, что «мятежного» гетмана следует изображать «не искажая своевольно исторического лица»» [8, с. 31], а на критику «Полтавы» отвечал: «Мазепа действует в моей поэме точь-в-точь как в истории». Но здесь имеет место еще и идеализация – которая должна выстраиваться так, чтобы стало возможным слиянием горизонтов – считывание героя так, чтобы он оставался героем в другой эпохе, пересотворяющей мир другой речью.

Внутренняя (онтологическая?) омонимия обычно не замечается нами, но мы отчетливо видим, что герой для одного времени растворяется почти без следа, если не наполнить образ смыслом времени нового. «Одной исторической правды вовсе недостаточно, чтобы она стала правдой поэтической» [8, с. 31]. «...Образ смирившегося умирающего Тассо нарисован Батюшковым исторически достоверно, но эта достоверность, эта «проза жизни» не может быть предметом поэзии при изображении великого певца» [8, с. 31] – Тасс в жизни, по словам Пушкина, «дышал любовью и всеми страстями», «однако на смертном одре он уже не был таким – сломленный жизненными невзгодами и тяжело заболевший незадолго до назначенного, но так и не состоявшегося увенчания его лавровым венком на римском Капитолии» [8, с. 33], Тассо окончил дни в монастыре св. Онуфрия. Пушкин ставил в упрек Батюшкову, пишет Р.М. Горохова, что «не так должно изображать великого поэта» – кончина Тассо не была героической и она не должна была стать темой поэзии. Но возможно, сцена предельного опыта, т. е. смертного, сама по себе значимая для эпического сознания, для романтического мышления должна писаться (как живописец создает образ разными техниками) по-иному, и центр в изображении смерти поэта – иеротопос жертвы, но жертвы, изображенной определенным способом: например, *gloria victis* подходит с точки зрения Батюшкова, но не годится с точки зрения Пушкина.

Сопоставляя элегию «Умиравший Тасс» с байроновской «Жалобой Тассо», Пушкин отдает предпочтение английскому поэту, образ Тассо у которого прямо-таки «пламенеющий», тонкий лик страдающего «Умиравшего Тасса» совершенно иной, в чем-то сопоставимый с самим Батюшковым – не зря же Тассо был его маской, как в эпоху итальянского Ренессанса маской Петрарки был Цицерон.

Спор об историческом и поэтическом – спор эпох, и в этом опять можно видеть некоторое сходство с эпохой Ренессанса. В круг чтения той эпохи входила «Поэтика» Аристотеля – сначала на французском языке, потом и на русском. Скорее всего, как считает Р.М. Горохова, посредником аристотелевской «Поэтики» был Ж.-Ф. Лагарп, «Лицей» которого тогда читали в кругу интеллектуалов и литераторов: он был издан в 1799-1805 гг. в Париже в 16-ти томах – на русский язык был сделан частичный перевод в 1810-1814 гг. В первом томе, который содержит «Анализ поэтики Аристотеля» [18], Лагарп решает проблему поэтического и исторического так: «Предмет стихотворца не состоит в описании истинного так, как оное случилось, но как должно было случиться, и в описании возможного, по правдоподобию... Существенная между стихотворцем и историком разность не в том состоит, что один пишет стихами, а другой прозою; ибо писания Иродота, хотя бы в стихи преложены были, не составили бы еще иного, кроме истории; разнятся они в том, что один пишет действительно случившееся, а другой то, что могло или должно было случиться. Потому-то стихотворство более имеет в себе философического и поучительного, нежели

история. Сия описывает каждого в особенности, та описывает человека вообще» (цит. по: [8, с. 35]).

Черты характера Тассо, по словам Пушкина, «действительно исторические, но вовсе не поэтические, т. е. эти частные черты в определенный период жизни для высокого певца случайны, не типичны и не должны являться объектом поэтического произведения» [8, с. 35]. (Любопытно, что здесь как бы намечена линия «субстанциальное – акцидентальное», некорректно изображать, как сказал бы переводчик ареопагитского корпуса на славянский язык инок Исая, «качество пребывательное».)

В. Кюхельбекер тоже невысоко ценил «Умиряющего Тасса» – и тут возникает интересный сюжет, спровоцировавший взрыв «тассовских элегий» в эпоху золотого века русской поэзии. 28 октября 1834 г. Кюхельбекер делает дневниковую запись: «Fiat justitia et pereat mundus! Хотя и жаль. А должно же наконец сказать, что Батюшков не заслуживает громких похвал за “Умиряющего Тасса”, какими кадили ему за это стихотворение, когда он еще здравствовал; и какими еще и поныне, например в “Телеграфе”, кадят за оное его памяти. “Умиряющий Тасс” – перевод с французского; подлинник охотники могут отыскать в французском “Альманахе муз” 90-х годов; автор – женщина» [8, с. 40]. И действительно, в начале XIX в. во Франции появляется несколько элегий о Тассо, поскольку Парижское Филотехническое общество объявило конкурс на тему «смерть Тассо». В 1812 г. была опубликована элегия г-жи Дюфренуа, в которой есть некоторое структурное сходство, но на этом подобие заканчивается; так безвестная г-жа Дюфренуа в полемической аргументации Кюхельбекера стала деминутивным синонимом Батюшкова.

Тасс у Батюшкова нарисован в его слабости, чего не должно быть в поэтическом пространстве. Его следовало бы изображать как романтического героя, кипящего страстями – и тут встречаются два взгляда на то, каким должен быть герой, что напоминает оппозицию «сильной» и «слабой» истории – истории *gloria victis* (коррелирующей с 136 псалмом). Исторический нарратив *gloria victis* предполагает иной тип героя, и это не Прометей, а безропотный Авель, смелый своей немощью и сильный своей тишиной. Так в споре о Тассе встречаются два типа действенно-исторического сознания, проходя точку бифуркации и разлетаясь.

Историческое сознание – способ, которым человек или эпоха осмысливает прошлое, связывает его с настоящим и проецирует в будущее. Оно выражается через – мифологизированную историю: легенды, эпосы, религиозно-осмысленную историю, например эсхатологические проекции в нарративах и памятниках. Историческое сознание имеет, безусловно, и художественное преломление: это литература – поэзия, искусство как способ переживания истории. Образ Тассо и его творчество, складывающиеся в метонимию, в рецепции сделались культурным символом, через который стало возможным осмысливать и перерассказывать конфликт поэта и власти (Торквато Тассо как «жертва деспотизма», «страдающий безумец» влюбленный в прекрасную Элеонору, «гонимый поэт», «непризнанный гений»), романтическую идею золотого века (его эпоха – утраченный рыцарский идеал), саму природу творчества (соотношение вдохновения и рассудка). То есть Тассо здесь – не просто исторический персонаж, а символ, через который русская культура осознала себя в истории, к чему для золотого века русской поэзии добавлялся немаловажный фактор – иеротопосное восприятие Италии (с семантикой утраченного рая). Через Торквато Тассо как ренессансно-романтический предикат эпоха осмысляла себя в истории.

В поэтическом пространстве эпоса в непрерывном говорении творится древняя история – пра-история как длящийся аористный рассказ о творении мира, своего рода иеротопосный шестоднев. Если транспонировать это в область онтологии грамматики, то эпос, который поется о том, как устраивается мир, можно представить как вневременный предикат событий. И если нам важно рассказывать и перерассказывать мир, то проблема языка (речи) приобретает первостепенное значение, делая возможным участие в опыте и его разделение. Может быть, сюда подошел бы гадамеровский термин «игра», которой, в отличие от обиходного значения, присуща «священная серьезность» [7, с. 147]. Игра серьезна, поскольку в ней есть онтологическая задача: так, перерассказывание тассовской ренессансности было необходимо как передача смысла, традиция, как «изначальный способ существования оригинального искусства» [7, с. 209–210], в постоянном приращении смысла будь то чтение, декламация, исполнение, созерцание, что «отождествляется с универсальной онтологической моделью, событийно реализующейся в понимании искусства» [7, с. 213].

Обращаясь к рецепции поэмы Тассо «Освобожденный Иерусалим» в первой трети русского XIX в., мы видим прежде всего «ренессансный модус», просвечивающий в игровом пастише, аллюзиях, речевых и литературных масках. Историческое сознание эпохи предполагает «историческое зрение» – взгляд, выделяющий и приготавливающий события для (пере)рассказывания, и тогда история видится как нарративная космология: мир творится в говорении о нем, в свидетельствующем рассказывании, которое слышится как живой перформатив в рамках онтологии речи. (История воссоздает мир – или отменяет его.) Гадамеровское «мы настигнуты историей» – *wir von der Geschichte eingeholt werden* – звучит так ёмко и сильно, потому что нас настигает необходимость упорядочивать мир как обращенный к человеку императив. Торкватовский Ренессанс: Первый крестовый поход как нарративная форма историко-политической ситуации в Италии XVI в., перевоссоздание христианской ойкумены в Иерусалиме, отголоски языковых споров и ренессансное языковое сознание, тип автора-героя – отразившись в эпохе русского золотого века русской поэзии и едва мелькнув в веке XX-м, в XXI столетии перестает звучать живым событием и затихает на маргиналиях истории мировой культуры. Иеротопосная структура, на которой выстраивается сюжетная и художественная литературная ткань, тем не менее, хранит возможность обращения к ренессансному эпосу, открытому перерассказыванию и переосмыслению.

Список литературы

1. Берков П.Н. К истории русского театра 1720-х гг. // ТОДРЛ. Т. X. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1954. С. 389–407.
2. Биbihин В.В. Новый ренессанс. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2013. 422 с.
3. Бобкова М.С. Как складывались представления о предмете и методе истории в западноевропейском обществе раннего Нового времени? // Вестник РГТУ. Сер.: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2008. № 12. С. 195–209.
4. Богатырев А.В. Король возвышающийся и кающийся (две ипостаси Яна III Собесского в отчетах русского дипломата // Культурный код. 2020. № 4. С. 35–50.

5. Боден Ж. Метод легкого познания истории. М.: Наука, 2000. 411 с.
6. Верховский Ю.Н. Пушкин и итальянский язык (По поводу заметки Ф.Е. Корша) // Пушкин и его современники. Материалы и исследования. СПб., 1909. Вып. 11. С. 101–106.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. 699 с.
8. Горохова Р.М. «Пушкин и элегия К.Н. Батюшкова “Умиравший Тасс” (К вопросу о заметках Пушкина на полях “Опытов” Батюшкова) // Временник Пушкинской комиссии. 1976. Л.: Наука, 1979. С. 24–45.
9. Горохова Р.М. Ломоносов и Тассо // Русская литература. 1984. № 3. С. 158–169.
10. Горохова Р.М. Торквато Тассо в России XVIII в.: Материалы к истории восприятия // Россия и Запад из истории литературных отношений. Л.: Наука, 1973. С. 105–163.
11. Дергачева И.В. Итальянский текст Пушкина // Отечественная филология. 2024. № 3(2). С. 52–65.
12. Елина Н.Г. Поэма Торквато Тассо «Освобожденный Иерусалим» и Контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л.: Наука, 1981. С. 91–102.
13. Ивинский А.Д. М.Н. Муравьев и античные поэты: неопубликованные переводы // Studia literarum. 2021. Т. 6, № 2. С. 358–385.
14. Коваль О.А., Крюкова Е.Б. В. Дильтей и Х.-Г. Гадамер: от теории исторического понимания к универсальности понимания языка как истории // Вестник ВГУ. Сер. Философия. 2016. № 2. С. 28–36.
15. Кожин В.В. О принципах построения истории литературы (методологические заметки) // Контекст. Литературно-теоретические исследования. 1972. М.: Наука, 1973. С. 276–305.
16. Кока Г.М. Пушкин перед Мадонной Рафаэля // Временник Пушкинской комиссии, 1964. Л.: Наука, 1967. С. 38–43.
17. Кюхельбекер В. Путешествие. Дневник. Статьи. Л.: Наука, 1979. 788 с.
18. Лагарп И.Ф. Ликей, или Круг словесности древней и новой. Ч. 1. Переведено Петром Карабановым. СПб.: Тип. В. Плавильщикова, 1810. 297 с.
19. Лихачев Д.С. Возрождение в Средневековье. Ответ Кожину // Русская литература. 1973. № 4. С. 114–118.
20. Лихачев Д.С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Лихачев Д.С. Избранные труды по русской и мировой культуре. СПб.: СПбГУП, 2006. 546 с.
21. Лозинская Е.В. Искусство и правда: поэзия и история в трактатах итальянского Возрождения // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2021. С. 83–99.
22. Махлин В.Л. Что такое «рецепция» (К истории понятия) // Вестник культурологии. 2016. № 1. С. 208–232.
23. Незнамова А.Ю. Эпитет «итальянский» в творческом и эпистолярном наследии А.С. Пушкина // Вестник Томского государственного университета. Языкознание и литературоведение. 2022. № 480. С. 34–38.
24. Прокопович Ф. De arte poetica // Прокопович Ф. Сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 224–455.
25. Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 16 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1959. Т. 13. Переписка. 1815–1827.

26. Репина Л.П. Связь времен в историческом сознании переходных эпох // Проблемы истории России. Екатеринбург: Волот, 2011. Вып. 9. Россия и Запад в переходную эпоху: от средневековья к новому времени. С. 11–22.
27. Тредиакowski В.К. Новый и краткий способ к изложению российских стихов с определениями до сего надлежащих званий // Тредиакowski В.К. Избр. произведения. М.; Л.: Советский писатель, 1963. 577 с.
28. Хлодовский Р.И. О «ренессансности» Пушкина // Вестник Российской академии наук. 1999. Т. 68, № 96. С. 523–533.
29. Ходасевич В.Ф. Гаврилада // Ходасевич В. Ф. Пушкин и поэты его времени: в 3 т. Berkeley Slavic Specialties, 2001. Т. 2. 596 с.
30. Шестакова М.А., Яковлева Л. Е. Сознание, разум, традиция в герменевтической перспективе // Известия Тульского госуд. ун-та. Гуманитарные науки. 2024. №. 3. С. 133–139.
31. Tasso T. Discorsi dell' arte poetica e del poema eroico. Bari: Gius lateranza & figli, 1964. 379 p.

Torquato Tasso and the golden age of russian poetry (on the reception of the renaissance tradition in the Russian historical consciousness)

A.A. Guseva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

The article examines the reception of the Italian Renaissance in the historical consciousness of the first third of the 19th century. Russian literature of the 19th and early 20th centuries perceived Torquato Tasso, «the last poet of the Renaissance», as a complex image of a poet, a sufferer, a knight, and a romantic hero, which was reflected in the literary space of the golden age of Russian poetry. The article also examines one of the most controversial pages in Russian cultural studies – the image of the Russian Renaissance, the features of which can be seen in the 19th century. The article analyzes the linguistic and historical consciousness of the epoch and the form of the Russian Renaissance, which was created, among other things, due to the hierophantic perception of Italy and the Italian Renaissance.

Keywords: *historical consciousness, Torquato Tasso, «Liberated Jerusalem», Russian Renaissance, golden age of Russian poetry, hierotopos, locus text, H.-G. Gadamer.*

Об авторе:

ГУСЕВА Анна Андреевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук, ФГБУН Институт философии Российской академии наук, г. Москва. E-mail: uhlein@rambler.ru

Author information:

GUSEVA Anna Andreevna – PhD (Philosophy), Research Fellow at the Department of the philosophical problems of social sciences and humanities, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow. E-mail: uhlein@rambler.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.11.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.12.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.214

**Художественная культура как предмет философской рефлексии:
К.Д. Кавелин и В.В. Розанов**

Е.Е. Михайлова

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

Рассмотрена художественная культура как предмет философской рефлексии. Для понимания проблемы выбраны разнохарактерные способы анализа художественной реальности – позитивистский и религиозно-экзистенциальный. Позитивистский взгляд представлен в сочинениях Константина Дмитриевича Кавелина, религиозно-экзистенциальный – сквозь призму размышлений Василия Васильевича Розанова. Сделан вывод о том, что, несмотря на разную методологическую основу философской рефлексии, обоим мыслителям свойственна герменевтическая направленность и диалогичность поисков оснований художественной культуры.

Ключевые слова: художественная культура, философская рефлексия, К.Д. Кавелин, В.В. Розанов.

Философское осмысление категории прекрасного – интересная и питательная тема в свете рассмотрения природы искусства и его задач. Исследователи нередко осуществляют сравнительную референцию художественного и философского взгляда на эстетику как сферу знания о смыслообразующих формах бытия на основе чувства прекрасного. Динамика современных работ довольно широка: от метафизического обоснования эстетики в философии И. Канта [4], анализа герменевтической направленности игровой активности творца культуры [1], обобщенной теоретизации искусства как культурной универсалии [8], до предметного анализа текстов К.Д. Кавелина и В.В. Розанова, посвященных вопросам искусства [5; 7].

Цель статьи – рассмотреть художественную культуру как предмет рефлексии в свете двух философских направлений: позитивистского и религиозно-экзистенциального. Для сравнительного анализа выбрана работа Константина Дмитриевича Кавелина «О задачах искусства» (1878) и сборник статей-эссе Василия Васильевича Розанова «Среди художников» (1914).

К.Д. Кавелин и В.В. Розанов, столь разных философов по их рефлексивным приемам мышления, со всей очевидностью объединяет, если так можно выразиться, «мысль перед холстом». Начиная разговор о живописи, каждый из них задается частным вопросом о том, почему меня влечет к одному полотну и не привлекает другое. А затем оба переходят к размышлениям об отношении художественной культуры ко времени, о ее своевременности и явной избирательности. Их раздумья символически можно разбить на три темы: художник и публика; сила творческого высказывания; значимость искусства. Видится возможным последовать этому примеру и рассмотреть рассуждения Кавелина и Розанова на каждую тему в отдельности, проследить через манеру письма, как каждый пытается обнажить свои мысли, поделиться пестротой своих суждений.

Как автор данной статьи хочу отметить, что ранее имела возможность анализировать текст Кавелина «Задачи искусства». Поводом послужило участие в Международной научной конференции «Науки о культуре: современное состояние и перспективы развития» (Химки, МГИК-БГУКИ, 2022), где меня привлекла проблематика аксиосферы культурной повседневности. Сегодня сравнительный ракурс взглядов позитивистски настроенного Кавелина с религиозно-экзистенциальными размышлениями Розанова, надеюсь, даст возможность прочтения ранее изученного текста «по-новому», «новыми глазами».

Художник и публика

Статья «Задачи искусства» Кавелина выстроена как изложение его разговоров с художником, со знатоком живописи и с ученым. Из трех бесед только первая имеет реальную подоплеку. Кавелин был лично знаком с художником Николаем Александровичем Ярошенко. Остальные два разговора носят виртуальный характер. Конструируя собирательный образ своего собеседника, автор, своего рода, полемизирует со своим внутренним Я. Диапазон тем, поднимаемых в статье, достаточно широк: замысел и личные переживания творца; мнение и образованность публики; художественное творчество и ремесло; наука и искусство. Материал выстроен так, что с очередным «разговором» начатая ранее тема приобретает свежую тональность и поднимается на новый уровень понимания художественной культуры.

Разговор Кавелина с художником Ярошенко начинается с обсуждения вопроса о том, насколько важен для творца интерес со стороны публики. Мастер живописи откровенно признается, что хочет знать, какое впечатление производит на зрителей его новое полотно. Соглашаясь, Кавелин считает вполне приемлемым подобное желание. Однако со своей стороны ставит под сомнение компетентность публичного высказывания. Он остерегает художника от возможной ситуации, в которой неподготовленный зритель может проявить невежество, высказать ложное мнение, в конце концов обидеть мастера. Ярошенко продолжает настаивать на своей позиции. Он делится рассуждениями о том, что у творческих людей есть два способа обратной связи: с одной стороны, – это жюри (критики, теоретики), с другой – публика (посетители выставки, читатели, слушатели, зрители). Профессиональных критиков немного, и они важны как компетентные собеседники. Другое дело публика – это тысячи голосов и взоров, которые могут демонстрировать разные модели поведения: говорить, смотреть и слушать с участием или оставаться безучастными, могут реагировать молча или даже высказывать свой протест. Иными словами, критики для художника – это некий стандарт вкуса, моды, репутации и, что немаловажно, возможность потенциальных доходов; а публика – это камертон, к которому следует волей-неволей прислушиваться, желательно избегая такой крайности, как «идти на поводу» у публики или «угождать» общественному мнению.

В ходе разговора становится очевидным, что Кавелин озадачен словами собеседника о том, что публика не должна молчать, и что даже вздорные и невежественные высказывания для художника важны и интересны. Впечатленный, он задает тональность своим размышлениям: «Я задумался. Публика – это нечто очень разнокалиберное, неспетое. Из нее раздаются тысячи голосов и ни один не похож на другой. В каком же смысле ее впечатления могут быть полезны художнику, служить делу искусства? Эта мысль стала меня занимать» [3, с. 1177].

Спустя некоторое время разговор между «симпатичным художником» [так Кавелин дружески именует Ярошенко. – *Е.М.*] и историком продолжился. К этому времени Кавелин, как историк, привыкший работать с фактами, много думал о предназначении художественного творчества, пытался облачить свои мысли в аргументированно оформленные выводы. На вопрос художника о том, решился ли он передать на бумаге свои художественные впечатления, Кавелин ответил: «Из написанного ничего не выходит... прийти к какому-нибудь выводу, заключению – признаюсь, очень бы хотелось; но его-то мне и не удалось добиться. Так мое писание и осталось неоконченным» [3, с. 1203].

Кавелин признается, что после первого разговора с художником он озадачился вопросами. Первый вопрос: какие обстоятельства активируют реакцию зрителя на художественное произведение? Второй вопрос: как осуществляется процесс восприятия от первого впечатления до формирования целостного представления о картине? В поисках ответа на эти вопросы Кавелин начал часто посещать выставки, спектакли, делать заметки. Но результаты интенсивной интеллектуальной работы не обрадовали его. В разговоре он признается художнику в своих сомнениях: «То, что есть, меня не удовлетворяет, и я довольно ясно и отчетливо могу определить, почему я им недоволен; но как только начинаю обдумывать и захочу формулировать, что бы могло меня удовлетворить в искусстве, я ничего не могу схватить, кроме неподдающихся формуле отвлеченных мыслей и общих стремлений» [3, с. 1204]. Оппонирующий Кавелину художник продолжает настаивать на своем и предлагает занять герменевтическую позицию – рассматривать публичное суждение по поводу художественного произведения как способ самопроверки и возможность восхождения на новый уровень понимания и эстетических впечатлений. Польза высказывания проявится независимо от успешности результата. Если публика сочтет, что в высказывании нет ничего интересного, то такая реакция поможет придать мыслям говорящего новый импульс и направление. Если же оратор попадет «в точку», нащупает живой нерв, то принесет художнику и зрителям радость сопереживания.

Кавелина интересует процесс того, как восприятие художественного произведения переходит в стадию его понимания. В попытке объяснить, он использует потенциал молодой науки психологии. «Итак, мы собственно воспроизводим не действительность, а наши представления о действительности...», – рассуждает он [3, с. 1189]. И эти представления должны быть максимально приближенными к реальной действительности. Однако возникает вопрос о том, куда, например, в таком случае, поместить сказочно-мифологические сюжеты или личные фантомы самого художника?

На фоне позитивистских взглядов интересна философская критика художественной культуры Розанова. Исследователи творчества мыслителя отмечают, что его духовная эволюция была сложной и трудно фиксируемой какими-либо однозначными критериями. Рационализм с отзвуками трансцендентализма, мистицизм, персонализм, космоцентрическая антропология – этот ряд идейных характеристик наследия Розанова можно продолжить. Однако в среде ученых есть единство понимания того, что все искания Розанова совершались «внутри его религиозного сознания» [2, с. 437].

В движении от эссе к эссе вместе с автором сборника «Среди художников» зарождается понимание, что способ восприятия искусства, который демонстрирует Розанов, можно расценивать как религиозно-экзистенциальный. Отзвуки

экзистенциального восприятия слышны в том, как мыслитель акцентирует внимание на субъективном опыте, на свободе выбора и ответственности индивида перед самим собой. И художник, и зритель для Розанова – это активные субъекты художественной культуры, каждый наделен способностью создавать свой собственный смысл.

Художник для Розанова – и натуралист, и идеалист одновременно, он созерцатель, который несет на себе «печать особенного избрания». «Мир создан не только рационально, – пишет Розанов, но и священно, – столько же по Аристотелю, сколько и по Библии... Весь мир согревается и связывается любовью» [2, с. 440]. Реагируя на жизненные вихри вокруг себя, художник способен не только фиксировать и сохранять взятые извне образы, но и «просвечивать» их своею бессмертной душой, своею особенной любовью. Природа творца такова, что он проходит мимо одного внешнего образа с опущенной кистью, а при взгляде на другой испытывает вдохновение и начинает рисовать. Такими словами Розанов подчеркивает избранность субъекта художественной культуры. Перед ним не стоит задача развлекать публику, или переделать ее, или поражать чем-то новым. Однако художник все-таки выполняет просветительскую миссию. Он учит зрителей посредством того, что чувствует внутри момента созерцания. В замыслах Розанова этот процесс рисуется так: если художник остановился на внешнем образе и залюбовался им, то у него зажигается искра желания закрепить увиденное на холсте. «Вот метод учения, нежный до религиозности, который находится в руках живописца, присущ живописи», – рассуждает Розанов в статье «О художественных народных выставках» (1897) [6, с. 11].

Сила творческого высказывания

Посещая выставки, Кавелин признавался, что периодически погружается в два состояния: эмоциональное или анализирующее. Первое он образно обозначил как «распахнувшееся сердце», второе – как «критическая работа ума» [3, с. 1179]. Эти состояния, по его впечатлениям, перетекали одно в другое, но никогда не ощущались одновременно. Он или сопереживал, или анализировал. Чтобы разобраться в вопросе о ценности творческого высказывания и о силе его воздействия на зрителя, Кавелин обращается к своему воображаемому собеседнику, слышущему знатоком живописи. Он предлагает сравнить два полотна, в которых есть общее желание художника зафиксировать наиболее острую социальную проблему. На первой картине запечатлены бурлаки, тянущие по реке баржу с грузом. Конечно же это работа кисти Ильи Репина «Бурлаки на Волге». На второй картине, название которой и имя художника специально не указываются Кавелиным в статье «Задачи искусства», изображены два помещика средней руки и староста, приведший им для развлечения невинных крестьянских девушек.

Говоря о полотне Репина, Кавелин признается, что и мысль художника, и ее исполнение производят на него сильное впечатление. Поражают не только персонажи, но и река, и песчаный берег в вечернем освещении. «Припомнились стихи Некрасова; припомнилось многое из передуманного, из того, что не раз давило грудь и сжимало сердце», – говорит своему собеседнику Кавелин [3, с. 1182]. В столь безотрадном сюжете узнается правда жизни, сложность судьбы каждого персонажа. В данном случае правдивость текста совпадала с личными переживаниями Кавелина как зрителя. Впечатления оказались настолько сильным, что их даже не омрачила информация, любезно подсказанная приятелем-знатоком, о разного рода технических ошибках, допущенных Репиным в работе над картиной.

В отношении второй картины Кавелин признается, что она сделана добротнo: в фигурах, в выражениях лиц, в обстановке – во всем чувствуется рука мастера, все выразительно и сюжетно. Однако ему не нравится сам замысел картины. Кавелин оценивает его как «пустой либерализм». «Я не люблю, – замечает он, – когда художник излагает своим произведением какую-нибудь сентенцию – политическую, религиозную, научную или нравственную, – все равно: иллюстрировать правило совсем не дело искусства; на это есть наука или публицистика» [3, с. 1183]. В данном случае, считает Кавелин, художник не прочувствовал время. Крепостное право было отменено почти двадцать лет назад. И для критически мыслящего зрителя сюжет с помещичьими гаремами уже выглядел односторонним, утратившим остроту вопроса о крестьянском бесправии. Таким же односторонним мог бы выглядеть и прямо противоположный, позитивный сюжет из крепостного прошлого, например, зарисовка о том, как помещик помогает своим крестьянам-погорельцам, или как он учит крестьянских детей грамоте.

Кавелин задается интересным вопросом: почему художественное произведение в одних случаях нравится, в других не нравится или оставляет равнодушным? Как движется мысль зрителя/читателя от полученного извне впечатления до момента восприятия и понимания замысла художника. Ответ на этот вопрос он плотно связывается с состоянием умственного строя, с общепринятыми взглядами на искусство, с предпочтениями к тем или иным темам, с нравами и традициями, укрепленными в обществе.

Розанов, на первый взгляд, дает схожий ответ, проявляет интерес к проблемам культуры и общества. Однако при этом он демонстрирует совсем другой поход к восприятию художественного полотна. Розанов предлагает зрителям не пытаться понять замысел художника, а включить воображение и наделить увиденное произведение своим смыслом. В этом контексте уместен пример того, как интерпретирует Розанов работу Филиппа Малявина «Три бабы» в статье с аналогичным названием «Бабы Малявина» (1913). Философ рассказывает, что впервые увидел полотно кисти этого мастера в 1903 году на «Московской выставке 36-ти». Так называлось творческое объединение художников России начала XX века, которые организовывали выставки своих картин без участия жюри, только для публики, в атмосфере свободы художественного высказывания. Картина «Три бабы» была самой заметной на той выставке. Толпящихся вокруг нее зрителей поражала экспрессия форм, смелая красочная гамма «белый – синий – красный» [сейчас картина находится в Париже, в музее изобразительных искусств Орсэ. – *Е.М.*]. Воображение Розанова уводит его дальше всех остальных, в историко-экзистенциальные глубины понимания идеи художника. Розанов пишет: «“Три бабы” Малявина выражают Русь не которого-нибудь века, а всех веков, – но выражают ее не картинно, для сложения “былины”, а буднично, на улице, на дворе, у колодца, на базаре, где угодно» [6, с. 92]. Осознанно или же бессознательно, в состоянии, когда вдруг «кровь заговорила», художник нарядил своих «трех баб» в одежды триколора, цветов русского национального флага.

Исходя из таких неожиданных наблюдений, Розанов дает волю своему воображению и трактует персонажей картины «Три бабы» следующим образом. Он говорит, что ему как зрителю «бабы», именно «бабы» (а не «крестьянки», не «русские», не «простолюдины») нравятся оттого, что они олицетворяют три главных бытийных состояния русского человека: первое – мифологическую

иносказательность и поэтичность; второе – изолированность и природное рассредоточение; третье – бунтарство и насилие. Левая баба, в чувственном восприятии Розанова, – психологична, имеет драматичную историю; преобладающий белый цвет ее одежды символизирует начало русской истории, вечное, поэтическое и красивое. Средняя баба – олицетворяет односложность души, живущей вдали от всех, в «тридевятом царстве»; синий цвет символизирует румянность и смех как своеобразный ответ на трудную жизнь, воспринимаемую «не вчера» и «не завтра», а именно «сегодня», «здесь и сейчас». Правая баба – самая яркая, от нее исходит огненный колорит, наглость, грубость, незабываемость; красный цвет означает враждебный фатум русской истории, оставивший глубокий след в нашествии Батыя, в опричнине Ивана Грозного, в аракчеевщине при Александре I и т.д. [6, с. 94–95].

Интересно, что через несколько лет Розанов вновь увидит полотно Малявина «Три бабы». Встреча со знакомой картиной найдет в нем новый рефлексивный отклик. Художник Малявин, в новом герменевтическом восприятии Розанова, не только представил русскую историю в главных символах ее ментальности, но и с волшебной точностью понял и выразил сущностную природу русской женщины, подчеркнул ее своеобразие, в сравнении с другими типами культур.

Сила творческого высказывания видится Розанову в молитвенном настроении художника. Религиозный философ воспринимает молитву как «сердце религии», считает, что она предшествует всем «верам». В статье «М.В. Нестеров» (1907) Розанов пишет, что «религиозность заключается в неудержимой потребности молитвы – в том, что в некоторых обстоятельствах жизни, или трагических, или особого, “небесного” счастья, душа человеческая, душа личности человеческой, вся превращается в молитву, так что в ней, кроме молитвы, ничего и нет, ни размышления, ни чувства, ни боли, ни объектов желания и стремления...» [6, с. 161–162]. Розанов отмечает силу творческого высказывания Нестерова. Он, как и Васнецов изменил характер православной русской живописи, внося в ее однотипные, ничем не примечательные эпические сюжеты свежую струю музыки души, живой личностный сюжет. Розанов характеризует Нестерова и Васнецова такими словами: «“Суть”-то православия они бесконечно возлюбили: но “суть”-то эту и бесконечно изменили» [6, с. 167]. Много веков до них трудились бесталанные сонмы мастеров-ремесленников, с неодушевленной религиозностью фиксируя страницы русской истории. Вот «Александр Невский» в латах [возможно, речь идет о картине Владимира Боровиковского «Александр Невский» (1820). – Е.М.], вот многочисленные и безликие сюжеты крестного хода или венчания... Все монотонно, не волнует, не бьет по нервам.

В рефлексии Розанова, такие творцы, как Нестеров и Васнецов, «появились не без причины». Возникла потребность оживить историю, преодолеть тишину бесконечной эпичности. Для иллюстрации своих суждений Розанов выбирает картину Михаила Нестерова «Святая Русь» (1901–1905). Ему неинтересны персонажи слева от Спасителя – народные святители Николай, Сергей и Георгий, их образы стереотипны и давно переходят с одного полотна на другое в неизменном виде. Даже образ Спасителя, исполненный традиционно, не вызывает художественного интереса у религиозного Розанова. Он прямо предлагает «закрыть» левую часть картины рукой, как монотонную и расхожую, чем буквально покоряет читателя статьи непосредственностью своих слов. Истинная сила творческого высказывания Нестерова, для Розанова, проявляется в правой

половине его картины. «Это – молящаяся Русь! И как она скомпонована! Ни одного повторения! Все пришли *со своею молитвою*, каждый и каждая принесли “Вседержателю” свою молитву, свое исплаканное и недоплаканное горе, свою биографию...», – в этих словах проявляется тонкость и глубин наблюдений Розанова [6, с. 165]. Мыслитель поражен, как точно Нестеров угадал состояние «наше» русской культуры, и отразил это «наше» языком живописи.

О значимости искусства

Обратимся к третьей теме, в равной мере, волнующей и Кавелина, и Розанова, – к теме значимости искусства. Разговор о значимости искусства состоялся между Кавелиным и его приятелем, считающимся поборником достижений науки. Собеседник выдвигал два суждения о сомнительной пользе искусства. Первый аргумент оппонента состоял в том, что искусство бесполезно и затраты на него бессмысленны. Тогда как все виды деятельности ученых производительны, потому что результатом их всегда бывает какое-нибудь полезное для человека открытие или применение. Кавелин оппонирует, говоря о том, что потребности выражать различные душевные переживания, например, радость, грусть, тоску, ласку и т. д., – эти потребности имманентно присущи человеку с самых ранних времен, они столь же велики, как необходимость удовлетворять голод и жажду. Вторым аргументом ученого приятеля сводился к тому, что искусство не несет практической нагрузки. Кавелин с удивлением парирует: «Человек, по-вашему, должен только производить и фабриковать полезные вещи»? [3, с. 1187]. Если от музыки будет спориться дружная работа, а картина или театральная пьеса будет учить зрителя тому, что делать и как делать, то смысл искусства исчезнет. Неужели искусство должно быть поучительным и нравоучительным? Развивая далее мысль, он приходит к выводу: можно быть противником какого-либо направления в искусстве, но нельзя отрицать в целом значимость художественного творчества, т. к. оно помогает обретать смыслы на основе субъективного представления о действительности [3, с. 1188].

Как историк-позитивист, со свойственным ему поливариантным видением процесса познания, Кавелин перечисляет факторы, разогревающие силу восприятия художественного произведения. Национальная принадлежность, природные условия, стечение обстоятельств, жизненные традиции, индивидуальные особенности творца, вкусовые предпочтения зрителя/читателя – эти и многие другие факторы делают бесконечно разнообразным процесс понимания искусства. Разнообразие представлений важно для искусства, убежден Кавелин [3, с. 1190]. Разноголосица мнений, с одной стороны, может означать интерес публики к замыслу художника, к особенностям манеры его творчества; с другой стороны, она может быть полезной для самого художника, желающего возвращать в себе терпимость к плюрализму усмотрений и пожеланий публики.

В схожем русле говорит и Розанов, отмечая тенденцию к демократизации социокультурной жизни общества. Она проявляется в том, что вслед за правовыми нормами организации жизни в толщину народных слоев начинают проникать и научное знание, и искусство, и литература. «Демократичным становится все: наука, искусство, не говоря о законодательстве и управлении», – такими словами начинает Розанов свою статью «О художественных народных выставках» (1897) [6, с. 7]. Фиксируя расширяющуюся доступность научных знаний, правовых норм и художественных ценностей, философ отмечает двойственность последствий этого процесса. С одной стороны, Розанов одобряет демократизацию культуры, считает, что этот процесс полезен для обеих сторон: и

для творцов, в среде которых умение презирать успех становится уже неактуальным, и для публики, которая жаждет приобщиться к новым, доселе не ведомым способам постижения действительности. Демократизация – это «всемирность», это «волнение истории», достигшее последних глубин народных масс. С другой стороны, Розанов предупреждает, что нельзя форсировать процесс просвещения народа. Он опасается, что народ «не готов» к новому знанию, а образованные люди чрезмерно «спешат» со своими школами и выставками, неся это новое знание на еще неподготовленную почву [6, с. 9]. Художнику, пишущему для народа, надо не упрощать свой талант, а, наоборот, напрягать линию касания между искусством и народом, считает Розанов [6, с. 14].

Константин Дмитриевич Кавелин и Василий Васильевич Розанов – значимые представители философской и общественной мысли XIX–XX вв. Знакомство с их взглядами на художественную культуру помогает выявить как общие черты, так и различия. Общим для обоих философов был живой интерес к вопросам развития русской культуры, её особенностей и места в мировой истории. Сквозь призму восприятия искусства оба мыслителя стремились понять сущность русской души, уникальность и самобытность русского исторического пути. Оба представляли искусство в как форму культуры со своими особыми гуманистическими средствами постижения мира; как демократизирующееся социальное действие, направленное на обогащение жизненных представлений человека новыми красками.

Кавелин и Розанов можно назвать понимающими мыслителями. Несмотря на разную методологическую основу философской рефлексии, обоим была свойственна герменевтическая направленность и диалогичность поисков оснований художественной культуры. Они расширяли концептуальную палитру герменевтического круга размышлений, наполняли трепетным волнением, «ароматом» индивидуальных усилий, творческим напряжением. Если у Кавелина речь шла о ценности личных переживаний художника, о «разнотравье» мнений публики, о значимости «перепрочитания» текста и о радости нового постижения мироощущения и понимания, то Розанову живопись представляется как «любящее искусство». Используя метафору культуры в форме «плуг и целина», русский философ говорит о том, что народ – это не нечто единое и аморфное, это понятие соткано из множества сердец, где всякое сердце в большей или меньшей степени приобщается ко всемирной тревоге. «Целина» в метафоре культуры – это народная стихия, содержательная, серьезная, полная душевных драм, наблюдательности и упорного размышления, «плуг» – это тот, кто его направляет, кто ищет и обнаруживает «новые сердца» [6, с. 10].

Приближаясь к окончанию, будет не лишним особо отметить разницу языковых средств Кавелина и Розанова. Сравнительный анализ столь разных взглядов на искусство, позитивистского и религиозно-экзистенциального, в определенной мере позволил высветить сильные грани рефлексивного наследия каждого мыслителя. Кавелин в своих рассуждениях силен фактологически, он проявляет логическую стройность рассуждений и стремится их аргументировать. Для него важны и личные переживания субъекта художественной культуры, и актуальность искусства. Журналистическая манера письма Розанова, казалось бы, затрудняет поиск идейного содержания его взглядов, но при этом его стиль изложения трепетно волнует, завораживает внезапными сравнениями, придает внешнюю яркость и доверие к высказываниям. Розанов ассоциируется с художником-импрессионистом, который нарочито не желает придавать своим рассуждениям логическую стройность, но на деле выглядит цельным религиозным мыслителем с гуманистическими идеалами.

Список литературы

1. Губман Б.Л., Ануфриева К.В. «Критика способности суждения» И. Канта и видение мира в перспективе герменевтики // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2023. № 4 (66). С. 110–127.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.
3. Кавелин К. Д. О задачах искусства // К. Д. Кавелин. Собрание сочинений: в 4 т. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. Т. 3. С. 1175–1219.
4. Кормин Н.А. Метафизическое обоснование эстетики // Философия и культура. 2024. № 9. С. 1–65.
5. Михайлова Е.Е. К.Д. Кавелин «О задачах искусства»: герменевтический настрой историка-позитивиста // Вестник Московского государственного университета культуры и искусства. 2022. № 1. С. 19–25.
6. Розанов В.В. Среди художников. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2024. 448 с.
7. Скотникова Г.В. «...Что было и что есть на Руси»: В.В. Розанов «Среди художников» // Международный научно-исследовательский журнал. 2020. № 5-2 (95). С. 189–196.
8. Шibaева М.М., Волобуев В.А. Искусство как культурная универсалия // Культура и образование. 2023. № 2 (49). С. 5–15.

Artistic culture as a subject of philosophical reflection:

K.D. Kavelin and V.V. Rozanov

E.E. Mikhailova

Tver State Technical University, Tver

The article considers art culture as a subject of philosophical reflection. To understand the problem, two different ways of analyzing artistic reality are chosen: positivist and religious-existential. The positivist view is presented in the writings of Konstantin Dmitrievich Kavelin, the existential view is presented through the prism of Vasily Vasilievich Rozanov's reflections. It is concluded that, despite the different methodological basis of philosophical reflection, both thinkers are characterized by a hermeneutical orientation and a dialogical search for the foundations of artistic culture.

Keywords: *art culture, philosophical reflection, K.D. Kavelin, V.V. Rozanov.*

Об авторе:

МИХАЙЛОВА Елена Евгеньевна – доктор философских наук, профессор кафедры психологии, истории и философии, ФГБОУ ВО «Тверской государственный технический университет», г. Тверь. E-mail: mihaylova_helen@mail.ru

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: 14.12.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 15.12.2025.

УДК 1(091):130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.223

О философии культуры Г.П. Федотова

М.Г. Андреанов

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Исследуется философия культуры Г.П. Федотова в экзистенциальном контексте. Автор утверждает, что основное содержание философии культуры Г.П. Федотова можно раскрыть при помощи шести экзистенциалов. По его мнению, такими экзистенциалами являются религиозная вера, душа народа, самореализация, отчуждение, свобода и творчество.

Ключевые слова: *религиозная вера, душа русского народа, самореализация, свобода, отчуждение, творчество, экзистенциал.*

Уже немало было написано статей о Г.П. Федотове – философе культуры. Причем, с разных аспектов – исторического (О.А. Жукова [4]), культурологического (Е.Б. Евстафьева [3]) и даже метафизического (Д.А. Беляев [1]). При этом, на наш взгляд, было недостаточно внимания уделено тому обстоятельству, что этот мыслитель постоянно пользовался экзистенциальной рефлексией как «механизмом, обеспечивающим изменения восприятия личностью себя и своего жизненного мира» [5, с. 149–150]. Ведь все его статьи, посвящённые данной тематике, структурно объединены рефлексией над тем или иным экзистенциалом, т. е. смысложизненным основанием личностного бытия и способом человеческого существования [2, с. 71; 5, с. 154]. Можно выделить шесть экзистенциалов, которые были значимы для Федотова – философа культуры. Это религиозная вера и душа народа, самореализация и отчуждение, свобода и творчество. Рассмотрим их подробнее.

Религиозная вера являлась для Федотова важнейшим экзистенциалом. Мыслитель при этом исходил из того, что у каждого народа «культура вытекает из религиозных корней», а плоть религии – это культура [10, с. 64]. Федотов, изучая историю русской культуры, подчеркивал значимость византийского истока русской христианской религиозности, отмечал весомую роль двоеверия её формировании специфики русской религиозной веры [8, с. 288], скорбел по поводу негативных последствий победы иосифлян над нестяжателями для русской христианской религиозности [8, с. 282].

Федотов полагал, что душе народа, в том числе русского народа, присуща полярность, двоецентризм, которая создаёт те стимулы, которые характеризуют душу народа в тот или иной исторический период, её особенности, историю души народа и его культуры [7, с. 172]. В истории русской культуры мыслитель такую полярность усматривал в противоборстве европейских (западных) и азиатских (восточных) влияний [10, с. 61, 64]. При этом он констатировал, что душа русского народа не цельна и её многообразие души не может быть сведено лишь к этому противоборству [7, с. 172]. Тем более, что историко-культурные кризисы у каждого народа «радикально меняют... лицо» [7, с. 168] и состояние его души. И

для Федотова в истории русской культуры все такие кризисы имели пагубные последствия: для него как христианина, она представляла соблазнов, ведущих к болезненным уклонам и срывам с истинного пути [10, с. 61, 64].

И это потому, что экзистенциал самореализации был задан душе русского народа принятием христианства от византийских священников. По мнению Федотова, именно от них русские люди «приняли истину в её вселенском средоточии» и обрели духовную связь, пусть и опосредованную, с культурой классической Греции [10, с. 64–65]. В этом событии мыслитель усматривал «указание... нашего особого пути среди христианских народов мира» – восприятие и поддержание гармоничного синтеза между наследием греческой культуры и православным христианством [10, с. 61]. Федотов писал о неудаче русского народа в деле его исторической реализации. Он видел причину этой неудачи «в торжестве национально-государственных задач над внутренне-религиозными», потому что вследствие его происходит отяжеление духовной жизни, иссякание «духовной лёгкости, окрылённости» [9, с. 318].

У Федотова размышления об этой неудаче неотделимы от рефлексии над экзистенциалом отчуждения. Для мыслителя примером такого отяжеления были духовные последствия победы иосифлян над нестяжателями, потому что русские иосифляне хотя и считали себя православными христианами, но были ими лишь догматически и обрядово, а на деле оказались отчуждёнными от подлинно христианской духовности [9, с. 302, 304].

Мыслитель, рассуждая о роли отчуждения в истории русской культуры, немало внимания уделял характерно русскому восприятию экзистенциала свободы. А именно невольной подмены свободы волей. Для Федотова для настоящей свободы присуще уважение к чужим интересам правам, а воля – неподлинная свобода – «всегда для себя». Поэтому свободный человек способен к культурному общежитию и может быть творцом, вольному же человеку все это не дано. Воля, которая так часто принималась за свободу русскими людьми, по Федотову, всегда находила и находит себя в формах культурно бесплодного разгула страстей «разбойничества, бунта и тирании» [8, с. 286]. В этом смысле, по его мнению, нет разницы между царём Иваном Грозным и разбойником Кудеяром – они оба не были свободными людьми, хотя мнили себя ими.

Федотов неоднозначно относился к экзистенциалу творчества. С одной стороны, он считал, что настоящее творчество неотделимо от «духовной окрылённости», от искренней христианской религиозности [9, с. 304]. С другой стороны, он понимал, что творчество трагично, потому что человек – творец должен стремиться утолить «жажду абсолютного совершенства, не утоляемого культурой» [11, с. 153]. При этом для Федотова творчество всегда исторично и коллективно, участие в общем культурном деле, потому что «культура творится в исторической жизни народа» [7, с. 44]. Таким общим русским культурным делом, по мнению мыслителя, было выражение в материи идеи православия, тем более что однажды такое творчество уже привело к блистательному успеху – возведению киевского храма святой Софии, навсегда ставшему для русского народа величайшей святыней [10, с. 61, 63]. Почему же, задавался вопросом Федотов, русские творцы больше не добились таких успехов? Потому что, с его точки зрения, на Руси «динамичным, развивающимся в истории и определяющим историю... остаётся... наиболее отрешенный от мира и истории... тип святости: лик

преподобных» [9, с. 304], и когда русские творцы перестали в нём получать вдохновение – их творчество стало иссякать.

Итак, в философии культуры Федотова присутствует значительное экзистенциальное содержание. Оно представлено в виде рефлексии над шестью экзистенциалами – религиозной веры и души народа, самореализации и отчуждения, свободы и творчества. Федотов исследовал русскую культуру и её историю, размышляя над каждым из этих экзистенциалов. Религиозная вера была для Федотова экзистенциалом, имеющим базовое значение для понимания русской культуры и её истории. Мыслитель полагал, что русская религиозная вера тесно связана с византийским христианством, а через его посредство – с культурным наследием классической Греции. Для Федотова характерно восприятие экзистенциала души русского народа как противоречивой, множественной и способной существенно меняться в периоды кризисов. Федотовым экзистенциал самореализации русского народа воспринимался в религиозном контексте как верность «идее Киева», синтеза восточного христианства и культурного наследия классической Греции. Мыслитель, раздумывая о причинах неудачной самореализации русского народа, обращался к осмыслению экзистенциала отчуждения. В связи с этим Федотов отмечал, что русский человек может фактически утратить религиозность, формально следуя догмам и выполняя обряды. Мыслитель, обращаясь к экзистенциалу свободы, противопоставлял свободе, совместимой с культурой, ложную свободу – волю, чуждую культурному общежитию. Федотов полагал, что русские люди склонны к ошибочной подмене свободы волей. Экзистенциал творчества также был объектом рефлексии Федотова – философа культуры. В частности, мыслитель исследовал причины и последствия всё удаления русского творчества от соответствия православному идеалу, заданного в момент крещения Руси.

Список литературы

1. Беляев Д.А. Реконструкция философии культуры Г.П. Федотова: религиозно-метафизическая экспликация культуры // Карельский научный журнал. 2016. Т. 5. № 1 (14). С. 64–67. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/rekonstruktsiya-filosofii-kultury-g-p-fedotova-religiozno-metafizicheskaya-eksplikatsiya-kultury> (дата обращения – 02.09.2025).
2. Гагарин А.С. Экзистенция и экзистенциалы человеческого бытия в современной философской антропологии // Грамота. 2015. № 12 (62): в 4 ч. Ч. II. С. 70-73. // gramota.net/article/hss20152815/pdf (дата обращения – 25.08.2025).
3. Евстафьева Е.Б. Мыслители прошлого: философско-культурологическая концепция Г.П. Федотова (к 130-летию со дня рождения) // Научная мысль Кавказа. 2016. №2. С. 100-104. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/mysliteli-proshlogo-filosofsko-kulturologicheskaya-kontseptsiya-g-p-fedotova-k-130-letiyu-so-dnya-rozhdeniya> (Дата доступа 29.08.2025)
4. Жукова О.А. Русская культура в историческофской рефлексии Г.П. Федотова. [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-kultura-v-istoriosofskoy-refleksii-g-p-fedotova> (дата обращения – 30.08.2025).

5. Репецкая А.В., Репецкий Ю.А. Экзистенциальная рефлексия и изменения восприятия личностью себя и своего жизненного мира // Мир психологии. 2013. № 1. С. 148–155. [Электронный ресурс]. URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_18907606_95642220.pdf (дата обращения – 24.08.2025).
6. Федотов Г.П. Лицо России // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 1. С. 42–49.
7. Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 163–187.
8. Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 2. С. 276–303.
9. Федотов Г.П. Трагедия древнерусской святости // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 1. С. 302–319.
10. Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1992. Т. 1. С. 50–65.
11. Федотов Г.П. Эсхатология и культура // Русские философы (конец XIX – первая половина XX века): антология / вып. 3.; сост. Л.Г. Филонова. М.: Издательство «Книжная палата», 1996. С. 148–157.

On G.P. Phedotov's philosophy of culture

M.G. Andreanov

Tver State University, Tver

The author of the article explores G.P. Fedotov's philosophy of culture in an existential context. He argues that the main content of G.P. Fedotov's philosophy of culture can be revealed through the six existentials: the religious faith, the soul of the people, the self-realization, the alienation, the freedom, and the creativity.

Keywords: *religious faith, the soul of the Russian people, self-realization, freedom, alienation, creativity, existential*

Об авторе:

АНДРЕАНОВ Михаил Григорьевич – аспирант кафедры философии и теории культуры, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь. E-mail: andreanov99@yandex.ru

Author information:

ANDREANOV Mikhail Grigorievich – PhD student, Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver. E-mail: andreanov99@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.11.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 25.11.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.227

Старая новизна постмодерна

И.О. Масленников

ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский ядерный университет
"МИФИ"», г. Обнинск

Статья представляет собой попытку разобраться в особенностях постмодернизма в России конца XX – начала XXI вв., его генеалогию и серьёзную обусловленность традицией русской литературно-философской мысли более раннего времени. Эти вопросы рассматриваются на примерах творчества Татьяны Толстой, Владимира Сорокина и Андрея Платонова.

Ключевые слова: *постмодернизм, русская культура, русская литература, русская философия, Владимир Сорокин, Татьяна Толстая, Андрей Платонов.*

Говорят, постмодернизм себя полностью исчерпал и дискредитировал. На смену ему идёт (или уже пришёл) то ли неомодернизм как его тотальное отрицание, то ли концепция «новой искренности», именуемая метамодерном; прогнозируют и появление мимесис-фольклора с его конструированием архетипов; во всяком случае, вопрос о смерти постмодерна ещё не вполне ясен, но споры на сей счёт уже ведутся, – и довольно активно. А это значит, что уже можно подвести некоторые предварительные итоги; особенно же это касается проблемы постмодернизма в общем контексте русской культуры – т. е. его генеалогии, места и значения в отечественной литературной традиции.

В общем и целом, консенсус в исследовательской среде в части понимания общей сути постмодерна, можно сказать, сложился. Б.Л. Губман, например, определяет постмодерн как «эпоху разрыва, радикального пересмотра базисных установок Нового времени» [2, с. 514]. Тем не менее: «философы постмодерной плеяды отчётливо понимают, что расставание с модерностью мыслимо лишь в плоскости культурного развития и не может означать немедленного разрыва с институтами, характерными для общества Нового времени» [2, с. 251]. Последнее особенно важно, поскольку эта пресловутая амбивалентность постмодерна, явленная как гипертрофированный результат потенций Модерна вместе с его одновременным отрицанием, даёт широкое поле для интереснейших интерпретационных моделей, парадоксальных догадок и концептуальных толкований. В частности, весьма интересным представляется взгляд М. Эпштейна на специфику российского постмодерна.

Констатируя его, постмодерна, модернистские корни, актуализирующие понятие «гипер» (в виде гиперреальности, гипертекстуальности, гиперсоциальности, гиперэкзистенциальности и гиперматериальности, что само по себе носит характер, конечно же, гиперреволюционный), он замечает: «существует известная культурологическая модель, согласно которой страны, запоздавшие в социально-культурном развитии... затем в ускоренном порядке

проходят те же этапы развития» [8, с. 101–102]. И далее: «модель ускоренного повторения пропущенных циклов можно дополнить моделью опережающего вхождения в новый цикл: те страны, которые запаздывают в одном периоде развития, раньше вступают в следующий период» [8, с. 102]. С Россией, по мнению М. Эпштейна, именно это и произошло: войдя с запозданием в эпоху Модерна, отставая в своём социально-культурном развитии от Европы, она оказалась первой в критическом усвоении и переработке итогов Модерна, доведя до предела парадигму развития Нового времени, что и породило качественно новое явление в русском искусстве – постмодернизм.

И действительно, постмодерн в русской литературе не просто состоялся; он расцветал множеством разнообразных цветов на самом широком фронте – от концептуальной поэзии Льва Рубинштейна и Дмитрия Пригова до иронично-злободневной, щедро приправленной эзотерикой и мистицизмом масскульта, прозы Виктора Пелевина; от изящного философско-литературного оммажа Дмитрия Галковского до эстетического эклектизма Андрея Синявского. Безусловно, все характерные признаки типа знаменитой постмодернистской иронии, гипертекстуальности, жанрово-стилевого синкретизма и пр. здесь присутствуют в изобилии, всё это так. Однако есть кое-что и особенное, а именно – родовая принадлежность к отечественной литературной – точнее, даже к литературно-философской – традиции, которую никуда не спрячешь. В отечественной прозе конца XX – нач. XXI вв. это хорошо заметно.

Так, например, Борис Парамонов, разбирая роман Татьяны Толстой «Кысь», пишет: «Это книга о России. Энциклопедия русской жизни, как некогда говорили в таких случаях. Толстая придумала для своей России фауну и флору, историю, географию, границы и соседей, нравы и обычаи населения, песни, пляски, игры. Она создала мир. Кысь – Русь» [5, с. 302–303]. Необычен спектр литературных влияний – от Набокова до Солженицына. «В “Кыси” Толстая не перестала быть постмодернистом, но она перевела в эту модель не писательскую свою манеру, а предмет её описания, творения (сотворения) – русскую историю. Россия у неё стала постмодерном: пародийным самовоспроизведением» [5, с. 304]. Толстая, по сути, описывает саму вневременную вечность русского мифа, исторические одежды которого – царизм, коммунизм, постперестроечная Россия – меняются при сохранении самой сути традиционной мифологии. Литературоцентричность русского культурного сознания у Толстой выражена в том, что великая русская литература – единственное оправдание нелёгкой и трагической русской истории.

Мы хорошо помним, что интерес к истории – характернейшая черта уже древнерусской литературы, о чём в своё время много и подробно писал Д.С. Лихачёв. Но ведь и с философской мыслью было ровно то же самое. Бердяев в «Русской идее» подчёркивал, что самостоятельная русская мысль началась с историософских вопросов. С этим, в общем-то, соглашался и Г.Г. Шпет, признавая в «Очерке развития русской философии» славянофильскую проблематику единственно оригинальной в истории русской мысли. Излишне напоминать, что славянофильство, в значительной степени, именно историософия.

Впрочем, о Толстой есть и такое мнение, что она – писатель-модернист, лишь использующий отдельные приёмы постмодерна. Поэтому более показателен в этом отношении Владимир Сорокин – чистый, прямо-таки эталонный пример писателя-постмодерниста, у которого закодированность темами, смыслами и

символами русской культуры идёт ещё глубже и дальше. Даже если не брать у него ясно просматривающееся влияние русского абсурдизма и обэриутов, на чём настаивает Зиновий Зиник (сам Сорокин сначала это признавал, позже – отказался), всё равно обнаруживается много интересного.

П.Е. Спиваковский относит Сорокина к метамодернизму. Если постмодернизм есть развитие и доведения до предела Модерна, то метамодернизм уже мыслится как преодоление постмодерна. Основание для этого он находит в очень сильном у Сорокина трагическом начале, что, как известно, несовместимо с так характерной для постмодернизма иронией.

Например, в рассказе Сорокина «Аварон» мы видим «квазидокументальное метамодернистское повествование о коллективном метафизическом заблуждении, “благополучного”, нетрагического выхода из которого попросту нет» [6, с. 110]. Опираясь на Вермёлена, Спиваковский пишет о «новом “глубиноподобии”», определяя его так: «метамодернист верит в существование глубины и в какой-то степени ощущает её, однако понимает, доподлинное её знание человеку вряд ли доступно. Это освобождает от плоской безглубинной картины мира, навязываемой радикальной постмодернистской теорией и в то же время избавляет от власти глобализирующей модернистской идеологии, претендующей на знание основ мироустройства» [6, с. 107]. Но ведь на «знание основ мироустройства» претендовала метафизика, и это было задолго до Модерна. Эта глубина (например, в рассказе «Сергей Андреевич» из сборника «Первый субботник») у Сорокина только намечена и не расшифрована (сразу вспоминается знаменитая формула Витгенштейна «О чём нельзя говорить, о том следует молчать»), но она есть, а благодаря незаурядному мастерству автора – ещё и чувствуется. Такое парадоксальное признание сокрытия за внешним планом бытия иной реальности, недоступной человеческому пониманию, есть не что иное как возврат к метафизике. О религиозности русской мысли также хорошо известно, вот и получается, что несмотря на весь свой метамодернизм Сорокин гораздо более традиционен, чем это кажется на первый взгляд, и вполне себе вписывается в классические каноны русской литературно-философской мысли.

Борису Парамонову это видится несколько иначе. Анализируя книгу Сорокина «Пир», он отмечает, что «в гротескно-абсурдном сгущении садизма, некрофилии и скатологии происходит уничтожение плотского, материального начала. Чтобы подчеркнуть доминирование бессмертного духа над ветхой плотью? Не только. Хотя повесть “Настя” как раз и заканчивается тем, что дематериализованный образ Насти из проектора продолжает длить своё существование, в отличие от исчезнувшего её тела. Тот же посыл сохраняется и в рассказе “Зеркало”: «преодоление телесности как акт освобождения, причисления к лику Бога. Но тут не только тело отвергается – но и литература, иронически представленная в этих нотах» [5, с. 241].

Другая точка пересечения с классической русской литературно-философской традицией – историософская проблематика – представлена у Сорокина прежде всего жанром антиутопии: это рассказ «Месяц в Дахау», роман «Сахарный Кремль» и повесть «День опричника». Причём «Месяц в Дахау» (изначально называвшийся не рассказом, а поэмой) стоит здесь несколько особняком, поскольку на передний план выступают философские проблемы этики. Как считает Спиваковский, метареалистическая этика выступает необходимым и достаточным инструментом, чтобы в жанре альтернативной истории,

перенасыщенной отсылками, аллюзиями и реминисценциями русской культуры XIX – XX вв. показать крах идеи сверхчеловека, вроде бы достигнутой главным героем после череды невероятно жестоких и мучительных испытаний, маскирующих характерную для отечественной литературы магистральную линию гуманизма и человеческого достоинства. На таком сложном фоне «Сахарный Кремль» и «День опричника» выглядят заметно попроще, поскольку под видом фантазий на тему «что было бы, если» являются компендиумом самых характерных и актуальных страхов и фобий либерально-западнической русской интеллигенции.

Как видим, русский постмодернизм – не какой-то подкидыш, а вполне себе законнорожденное дитя отечественной литературно-философской традиции, это достаточно очевидно. В связи с этим возникает резонное предположение, что в отечественной литературе должно быть какое-то предвосхищение будущего постмодернизма в виде отдельных черт, элементов и фрагментарных особенностей, в своём потенциале способных к преодолению Модерна и его отрицанию, давая таким образом дорогу перспективу литературному творчеству в духе Т. Толстой, Сорокина, Пелевина и пр.

И это действительно так. Хорошим материалом для этого является творчество Андрея Платонова, в особенности его роман «Чевенгур», определённый А. Дугиным как «базовый текст Революции», в котором «Революция говорит о самой себе», хотя в целом это можно отнести и ко многим другим произведениям Платонова. Замечание верное, если текст имеет вневременную ценность (а он имеет), приобретаемую им в случае удачного выражения доминирующей мифологемы своей эпохи, базирующейся на основе актуальных для данного периода онтологических и социально-культурных универсалий.

Философские интересы Платонова были весьма разнообразны и лежали на стыке естественных наук и философии: тут и «Философия общего дела» Н.Ф. Фёдорова, и русский космизм В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского; он увлекался неортодоксальным марксизмом А. Богданова и религиозной философией Вл. Соловьёва, П. Флоренского и С. Н. Булгакова; отдал дань эмпириокритицизму Э. Маха, но также интересовался эсхатологическим мистицизмом русских сектантов и находился под влиянием некоторых теоретиков ЛЕФа. Если к этому добавить ещё и признание им литературоцентричности русской мысли, то его укоренённость в отечественной литературно-философской традиции несомненна. Однако из списка его философских увлечений вывести какое-то провозвестничество грядущего постмодернизма довольно затруднительно.

Всё сразу же меняется, если мы обратимся к самой манере его письма, к особенностям творческого стиля. В композиционном плане роман оставляет впечатление неоднородности. В нём как будто нет целостности, он кажется составленным из разных кусков, два крупнейших из них – отдельно о Саше Дванове и коммунистах города Чевенгур, – связаны чисто номинально. Какие-то идейные и сюжетные линии завершены, какие-то – нет. Из-за противоречивости заложенных в него идей он очень сложен для восприятия. Как отмечает исследователь Платонова Х. Гюнтер, «Платоновская утопия не только находится на пересечении разных литературных жанров, но и совмещает в себе различные виды утопического мышления» [3, с. 12]. Частично это, наверное, объяснимо тем, что писатель активно использовал наброски и заметки разных лет жизни.

Но ещё большее удивление вызывает сам язык романа, он очень необычен. Это какая-то магия текста, который захватывает читателя и не

отпускает от себя, причём это нелёгкое чтение, требующее концентрации внимания. Е.А. Осокина конкретизирует применяемые Платоновым методы и приёмы организации текста: это и нарушение норм сочетаемости из-за семантико-синтаксической несочетаемости; и семантические сдвиги; избыточность смысла и активное использование канцеляризов и штампов; изменения лексических значений и конкретизация абстрактного, и т. д. – в общей сложности доводя их число до тринадцати [4, с. 98–99]. Такая изобретательность в применении изобразительных средств языка, высокая, почти предельная их концентрация – это вполне объяснимо. Тут было, что называется, «веление времени» – сама эпоха диктовала поиск новых подходов. Ведь в Революцию и годы Гражданской войны происходили события поистине планетарного масштаба: патриархальное, архаичное, традиционное крестьянское сознание (82 % населения жило в деревне) массово сталкивалось с сознанием, идеями и продуктами чужеродной рационально-рассудочной и научно ориентированной городской западной культуры. (Что большевизм, взявший марксизм за основу, что идеология белых о возврате России к ситуации Февраля с ориентацией на буржуазное будущее – всё это равно были идеи с истоками на Западе). И всё это огромное и непривычное культурное богатство предстояло каким-то образом освоить, научиться применять и вообще уметь жить с этим. Всё равно что в русскую народную сказку забросить героев научно-фантастического романа с их бластерами, машинами времени и космическими кораблями. Мир внезапно взорвался и расширился; появились новые пути, смыслы, цели и возможности. Старые границы и преграды человеческому воображению оказались разрушены, язык Платонова передаёт всё это просто бесподобно.

В.В. Буйлов тоже отмечает разнообразие платоновского стиля. Он пишет (правда, про «Котлован», но к «Чевенгуру» это относится едва ли не в большей степени): «повсеместно присутствует стилистический и философский синкретизм как становление и объединение разнородных начал, устранение конвенциональных границ между разными стилями и жанрами, обильное употребление клише, ввод симулякра как продукта художественной гиперреальности и пастиша как стилизованной художественной имитации» [1, с. 107]. Помимо этого он также говорит о мениппее как жанре всего художественного пространства, амбивалентности и имплицативности повествования, аллегоричности и гротеске, эзоповом языке и самоиронии, и пр. И вывод: «В этом... прозаическом тексте вместе с его многожанровостью, концентрированностью, многомерностью формы, смысловой эклектикой просматриваются явные черты “допостмодернистского постмодернизма”» [1, с. 107].

И с формальной точки зрения всё это вроде бы так. Но разве Платонов был первым, кто использовал «стилистический и философский синкретизм»? Разве другие авторы не занимались «устранением конвенциональных границ между разными стилями и жанрами»? Платонов не был первопроходцем в использовании всякого рода канцеляризов и штампов, тем более мениппея и пастиш тоже не при нём появились. Все эти художественные решения существовали давным-давно и активно использовались не только Платоновым. В постмодернизме всему этому просто придали основополагающий характер и сделали самодостаточным; поставили во главу угла, потому что гипертрофировали текст как таковой, сведя к нему абсолютно всё, в том числе и саму реальность мира.

О чём-то подобном догадался Х. Гюнтер, когда написал: «рефлексия по поводу происходящего у Платонова оказывается важнее самого действия» [3, с. 12]. Правда, дальше он эту догадку не развивал, а стоило бы. «Рефлексия по поводу происходящего» – это, конечно сам текст Платонова, который оказывается важнее сюжета. Текст выходит на передний план, магия слова становится первичнее сокрытого за словами, т. е. реальности. И внезапно оказывается, что не слова, понятия и термины описывают жизнь, а наоборот – жизнь начинает подчиняться слову, текст формирует реальность на основе своих смыслов. Благодаря удивительному языку Платонова – всем этим смещениям значений, перемешиванию границ вещей и событий, взаимопереливаниям философских идей и частностей быта друг в друга и обратно, возникают, буквально по Шкловскому, его знаменитые остранение и отстранение. Всё привычное, обыденное, становится удивительным и необычным; но и удивительное и необычное становится неотъемлемой частью привычного ландшафта бытия. И абсолютно всё видится резче, острее – оставаясь при этом частью целого. Именно в этом, скорее всего, Платонов и является «допостмодернистским постмодернистом» – в роли и значении текста в его творчестве. В каком-то смысле он и правда опередил своё время, забежал вперёд. Трудно назвать другого писателя, у которого реальность порождается языком и им же руководится. Много кто писал хорошо: изящно, элегантно, обладал собственным неповторимым стилем, был злободневен, ироничен или отстранён. Но создать реальность, в которую веришь, подчинённую тексту – такое удалось только Платонову.

Конечно, это ещё не постмодернизм, а только его предвосхищение. У Платонова хотя мир и создаётся текстом, следует ему (тут вспоминается «В начале было Слово»), их неразрывная связь сохраняется. В постмодернизме не так. Мир мыслится как текст, но текст – всего лишь игра знаков, за которыми нет ничего. Слово и реальность мало того, что автономны, так ещё и бессмысленны, поскольку интерпретаций текстов, т. е. смыслов, много. И все они равны друг другу. Нет иерархии – нет и глубины, всё становится одномерно-плоским. У Платонова же мыслью проникнуто всё, поскольку она первичнее языка, который и создаёт реальность.

Подводя итог вышеизложенному, хотелось бы отметить следующее. Во-первых, традиции великой русской литературы никуда не исчезают, они живы и в наши дни, отражаясь даже в новомодных (по крайней мере, до недавнего времени) литературных течениях и стилях, как это мы видим на примере русского постмодернизма. Во-вторых же, русская литература настолько богата и разнообразна, что в ней без труда находится потенциал для самых разнообразных форм и видов литературного творчества в будущем, на перспективу. Наконец, в-третьих, не видно никаких предпосылок к отделению отечественной философской мысли от литературного творчества. Нет, конечно, сама философия как отдельная научная дисциплина никуда не исчезнет. Но, как и повелось в России, ответы на самые волнующие и животрепещущие философские вопросы российское общество будет искать и получать в литературе.

Список литературы

1. Буйлов В.В. Андрей Платонов: признаки постмодернизма в повести «Котлован». Платоновская эпитафия //Cross-Cultural Studies: Education and Science. 2022. Vol. 7, Iss. 1. P. 106–112.

2. Губман Б.Л. Современная философия культуры. М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. 536 с.
3. Гюнтер Х. По обе стороны от утопии: Контексты творчества А. Платонова. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 208 с.
4. Осокина Е.А. Некоторые особенности идиостиля Достоевского, Платонова, Пелевина: степень объективности при описании и толковании текста // Вопросы психолингвистики. 2020. № 3(45). С. 96–109.
5. Парамонов Б. МЖ: Мужчины и женщины. М.: АСТ Москва, 2010. 479 с.
6. Спиваковский П.Е. Владимир Сорокин: по ту сторону постмодернизма // Филология: научные исследования. 2018. № 3. С. 105–113.
7. Спиваковский П.Е. «Месяц в Дахау»: нисхождение в рай. Владимир Сорокин как метареалист // Филологические науки. 2018. № 6. С. 66–82.
8. Эпштейн М. Постмодерн в России. Литература и теория. М.: Изд. Р. Элинина, 2000. 368 с.

The old novelty of postmodernity

I.O. Maslennikov

Obninsk Institute for Nuclear Power Engineering, Obninsk

This article is an attempt to understand the features of postmodernism in Russia at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century, its genealogy, and its serious dependence on the tradition of Russian literary and philosophical thought from an earlier period. These issues are explored through the works of Tatiana Tolstaya, Vladimir Sorokin, and Andrei Platonov.

Keywords: *postmodernism, Russian culture, Russian literature, Russian philosophy, Vladimir Sorokin, Tatyana Tolstaya, Andrey Platonov.*

Об авторе:

МАСЛЕННИКОВ Игорь Олегович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук, Обнинский институт атомной энергетики – филиал ФГАОУ ВО «Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ», г. Обнинск. E-mail: igo9444@yandex.ru

Author information:

MASLENNIKOV Igor Olegovich – PhD, Assoc. Professor of the Dept. of Philosophy and Social sciences, Obninsk Institute for Nuclear Power Engineering – Obninsk chapter of Moscow State Physical Institute, Obninsk. E-mail: igo9444@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 16.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 10.10.2025.

Зарубежная философия: традиция и современность

УДК 1(091): 130.2

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.234

Философский текст в контексте книжной культуры позднего Средневековья: анонимный «Трактат о Евхаристии»

А.В. Симонян

ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва

Статья посвящена исследованию анонимного немецкоязычного трактата о Евхаристии (XIV в.) в контексте книжной культуры позднего Средневековья. Особое внимание уделено его рукописной традиции, что позволяет глубже понять, как текст распространялся и воспринимался в эпоху широкого использования рукописных сборников. В ходе исследования было установлено, что в ряде рукописей трактат соседствует с сочинениями Майстера Экхарта, что подчёркивает его связь с немецкой философской мистикой. Также выявлено, что одним из центров рецепции и распространения текста был монастырь Тегернзее. Исследование позволяет уточнить историко-философский контекст трактата и определить его место в духовной и интеллектуальной жизни позднесредневековой Германии.

Ключевые слова: *средневековая философия, книжная культура позднего Средневековья, «Мистический трактат о мессе», «Трактат о Евхаристии», рукопись BSB, München, Cgm 89, мистическая теология, Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Тегернзее.*

Исследователи средневековой мысли всё чаще обращаются к материальной истории текста¹. Необходимость такого подхода обусловлена спецификой книжной культуры эпохи, для которой наиболее распространенным типом книги были сборники. Комплексный анализ рукописных источников в сочетании с историко-философским подходом позволяет глубже понять контекст исследуемого сочинения – как на локальном уровне, определяемом структурой конкретной рукописи, так и на более широком, связанном со средой его рецепции. В настоящей статье рассматривается один из текстов позднего Средневековья, типичных в этом отношении – анонимный компилятивный немецкоязычный трактат о Таинстве Евхаристии, сохранившийся в ряде рукописных сборников XIV–XV вв.

¹ См.: Исследовательский проект «Циркуляция знания в Средние века» (CiSaMe Project, Circulation of Knowledge in the Middle Ages, 2022–2025) [Электронный ресурс]. URL: <https://anr.fr/en/funded-projects-and-impact/funded-projects/project/funded/project/b2d9d3668f92a3b9fbbf7866072501ef-2a581b2b08/> (дата обращения – 11.10.2025); сборник, объединяющий исследования о книге как культурном и материальном носителе знания: [17]; монография А. Вествелла демонстрирует, как рукописная традиция и изучение историко-культурного контекста могут переосмысливать значение текста: [18].

Прежде чем приступить к анализу самого трактата, целесообразно кратко остановиться на особенностях книжной культуры позднесредневековой Германии. Книжная культура этого времени тесно связана с общими изменениями культурной жизни и трансформацией читательской аудитории. Как отмечает Уильям Крапп, этот период характеризуется «демократизацией знания» (см. [19]): оно перестало быть прерогативой закрытых интеллектуальных сообществ, университетов или монастырей. Рост уровня образования, появление переводов Библии и философско-богословских сочинений на народные языки, живой интерес мирян к книгам свидетельствовали о значительном расширении читательской аудитории. Одновременно с этим менялись и способы создания и распространения текстов: наряду с монастырскими скрипториями возникали городские мастерские, что способствовало более широкому проникновению письменной культуры в повседневную жизнь.

На этом фоне особое место занимали сборники, объединявшие произведения разных жанров и авторов, часто выполненные несколькими писцами. Такие манускрипты могли представлять собой как целостные произведения, так и результат постепенного объединения отдельных тетрадей², созданных в разное время. Рукописные сборники предназначались преимущественно для частного чтения и обычно имели компактный формат. Как отмечает Николай Бондарко, причины такого объединения были разнообразны: от функционального назначения сборника до социального статуса заказчика, стоимости книги или условий хранения [1, с. 7–8].

Структура кодекса формировала особую «логику чтения», при которой соседство произведений создавало определённые интерпретации, естественные для средневековой аудитории, но воспринимаемые современным исследователем как неочевидные при анализе текста в изоляции. Так, например, в кодексе BSB, München, Cgm 7962 (2-я пол. XIV в.) фрагмент трактата Аристотеля «О душе» помещён среди астрологических текстов³, а сборники проповедей Таулера включали большое число проповедей Экхарта, поскольку для читателей и переписчиков того времени взгляды этих мыслителей были практически не различимы [3, с. 15].

Принцип соединения разнообразных текстов в сборниках проявлялся не только в их внешней структуре, но и в самих текстах. В позднем Средневековье широкое распространение получили так называемые «мозаичные трактаты» [16, S. 22], объединяющие воедино фрагменты разных текстов, а иногда и целые трактаты. В одних случаях такая компиляция носила почти технический характер и сводилась к механическому соединению отдельных фрагментов; в других она

² В средневековой рукописи тетрадь — это базовая конструктивная единица кодекса, состоящая из нескольких листов пергамента или бумаги, сложенных и сшитых вместе. Листы складывались определённым образом: в формате «folio» один лист даёт 2 листа (4 страницы), в формате «quarto» один лист складывается дважды и образует 4 листа (8 страниц), а в формате «octavo» лист складывается трижды и даёт 8 листов (16 страниц). Сложенные в стопку листы образовывали тетрадь, у которой сохранялась собственная последовательность страниц. Тетради сшивались, формируя последовательность страниц и структуру кодекса. См.: [7].

³ Рукопись München, Staatsbibl., Cgm 7962 (2-я пол. XIV в.). См.: описание рукописи в онлайн-базе «Marburger Repertorium»: <https://handschriftencensus.de/5863>

превращалась в практику создания нового текста, объединяя разнообразные фрагменты в осмысленную структуру, превращая их в цельное произведение.

Таким образом, книжная культура позднего Средневековья задавала особый способ существования текста: его смысл формировался не только авторским замыслом, но и рукописным окружением, в котором он передавался. Это в полной мере относится и к анонимному «Трактату о Евхаристии», к рассмотрению которого я теперь и обращаюсь.

«Трактат о Евхаристии» является малоизученным⁴. анонимным произведением, которое до настоящего времени остается не изданным. В силу малой изученности сочинения информация о списках не систематизирована. В онлайн-базе «Marburger Repertorium»⁵ отсутствуют перекрестные ссылки, позволяющие установить, что это копии одно и того же текста.

Трактат представляет собой первую часть двухчастного теоретико-практического сочинения литургической тематики. Вторая часть которого – вольный перевод (пересказ) двойного трактата Альберта Великого «О мессе» (см. [9]). Сочинение не имеет названия (ни в одной рукописи текст не озаглавлен). В различных каталогах трактат упоминается под разными названиями. В каталоге Баварской государственной библиотеки текст фигурирует под названием «Мистический трактат о мессе и ее действиях в любящей душе» («Mystischer Traktat über die Messe und ihre Wirkungen in der minnenden Seele»). В каталоге немецких рукописей Катрин Шнайдер трактат разделён на два самостоятельных текста: первая часть зарегистрирована под названием «Мистический трактат о Таинстве Алтаря» («Mystischer Traktat vom Altarsakrament»), вторая – «Толкование мессы» (Der Meßtraktat) [13, S. 312].

В настоящем исследовании речь пойдет о первой части сочинения – о «Трактате о Евхаристии».

Несмотря на то, что центральной темой текста является значение Таинства Причащения для христианина, трактат можно рассматривать и как философское произведение. Его основная идея заключается в осмыслении пути человеческой души к Богу. Рассуждение выстраивается на основе онтологического учения, во многом опирающегося на неоплатоническую модель иерархии бытия: всё творение истекает из Бога (или, точнее, из «Божественности» – *gottheit*), Христос предстает как Ум Троицыного Бога, в котором заключены логосы всего сущего. Все дальнейшие размышления автор развивает, исходя из этой модели. Таким образом, в трактате речь идёт о воссоединении души с Богом через Христа, осуществляющемся в литургическом Таинстве. Сочинение затрагивает вопросы философской антропологии: автор обращается к устройству человека, прежде всего его души, исследуя, что в человеческой природе делает возможным соединение с Богом, и анализирует процесс духовного преображения человека в момент этого единения. Философско-теоретическая база трактата опирается на широкий круг источников. Автор привлекает цитаты и парафразы из сочинений Аристотеля и его комментаторов, Фомы Аквинского, Августина, Боэция и Псевдо-Дионисия

⁴ Текст упоминается в следующих исследованиях: [4, S. 190–193; 6, S. 147, 149; 8, S. 689; 9, S. 27–28].

⁵ Онлайн-база, содержащая данные о всех известных немецкоязычных рукописях Средневековья (750–1520 гг.) [Электронный ресурс]. URL: <https://handschriftencensus.de>.

Ареопагита. Кроме того, в тексте явно прослеживается влияние Майстера Экхарта, которое будет рассмотрено подробнее далее.

Чтобы глубже понять, какое место трактат занимал в книжной и интеллектуальной культуре эпохи, обратимся к его рукописной традиции. На сегодня известно пять позднесредневековых манускриптов, сохранивших сочинение, а именно: пергаментный кодекс третьей четверти XIV в. Cgm 89, BSB (S.1–149), три рукописных сборника третьей четверти XV в., принадлежавших монастырю Тегернзее: Cgm 851, BSB (27v–179r), Cgm 778, BSB (3 r–32 v) и Cgm 839, BSB (32v–116 v), а также манускрипт BSB Cgm 4373, созданный предположительно ок. 1500 г. в аббатстве Медингена (Бавария). Фрагменты данного текста содержатся также в рукописи Breslau/Wrocław, Universitätsbibl., Cod. I F 773, (56ra–164rb; 164v–165r), датированной 1409 г.

Самым ранним из сохранившихся списков «Трактата о Евхаристии» является **рукопись BSB, München, Cgm 89** (старая сигнатура Nr. 1387)⁶. В каталоге Баварской Государственной Библиотеки рукопись зарегистрирована под названием «Мистический трактат о мессе и ее влияниях на любящую душу». Это небольшой пергаментный кодекс формата in octavo (165 × 106–110 мм), переплетённый в гладкую красную кожаную обложку XIV в. На переплёте сохранились следы металлических застёжек. Рукопись содержит 73 листа (146 страниц по новой пагинации), но значительная часть листов во второй части манускрипта (около половины) утрачена.

Точное место создания и датировка рукописи нигде не засвидетельствованы. Ее происхождение реконструируется исключительно по кодикологическим и палеографическим признакам. На основании характеристик шрифта, материала и оформления кодекса, языка исследователи относят рукопись Cgm 89 примерно к 1375 г., а в качестве наиболее вероятного региона происхождения указывают Баварию. Текст написан на баварском диалекте двумя писцами: первая рука работала над л. 1–54, вторая – над л. 55–73.

Содержание кодекса охватывает два основных текста: «Трактат о Евхаристии» (л. 1v–57v) и Толкование мессы (на основе текста Альберта Великого) (л. 58v–73v). В литургическое толкование также включено духовное стихотворение (л. 60v–61r) [5, S. 276].

Оформление рукописи не было завершено: внутри текста оставлены места для небольших инициалов.

К графическим особенностям рукописи можно отнести также маргинальные записи – пробы пера, сделанные предположительно в XV в. Содержание записей следующее:

На передней крышке кодекса: латинское двустишие «sompnia ne cures nam mens humana quid optat, Dum vigilat». (Не относись к снам всерьёз; ибо человеческий формулирует, чего желает, пока бодрствует...).

Начало короткой деловой записки: «Zem dinst wist lieber herr ich laz euch wissen daz ich wol mag» (В службе Вам, дорогой господин, довожу до Вашего сведения, что я охотно...).

C. 72: «Ich adelhart loykart von Snewzkart bekenn offenleich mit dem brieffe alls von solcher zuspruch wegen So ich gehabt hab zu der erbarn» (Я, Адельхарт

⁶ Наиболее подробное описание рукописи приведено в каталоге Иоганна Шмеллера. См.: [11, S. 983–986]. Дополнительные сведения содержатся в каталогах: [10, S. 158–159].

Лойкарт из Шнойцкарта, открыто признаю настоящим письмом относительно того согласия, которое я получил ...).

C. 73: «Nota das ich Lienhart» («Примечание: я, Линхарт).

C. 98: «Mein frewntlichen dinst zuuor⁷ lieber Swager als ir mir dy hosen geschickt habt dy sein mir» (Прошу принять мои дружеские приветствия, дорогой шури. Поскольку вы прислали мне эти штаны, они теперь мои...).

C. 146: «Ich Johannes Schonnstain» (Я, Иоганн Шоннштайн).

По содержанию записей можно предположить, что рукопись циркулировала среди мирян и находилась в руках человека, осваивавшего латынь. Об этом свидетельствует запись двустушия: «Somnia ne cures; nam mens humana, quod optat // Dum vigilat, sperat; per somnum cernit id ipsum» («Не относись к снам всерьез; ибо человеческий ум формулирует, чего желает // Будучи бодрствующим, через сон познает сам себя»). Это начало одного из двустуший Катона, широко использовавшихся в Средние века как пособие для изучения латинского языка.

Текстологические особенности Cgm 89 также важны для понимания её природы. Рукопись содержит значительное количество ошибок, характерных для переписанных текстов: повторов, дублирования отдельных мест, перестановки пассажей и пропусков слов. Такой характер ошибок указывает на то, что Cgm 89 не является автографом. Диалектные особенности текста позволяют предположить, что образец для данного списка происходил не из баварского региона. В основном тексте присутствует дифтонгирование, хотя отдельные слова или фрагменты написаны без дифтонгов.

Небольшой формат рукописи (in octavo) позволяет предположить, что Cgm 89 создавалась для индивидуального чтения. Явные следы обращения свидетельствуют о её регулярном использовании. Вместе с тем отсутствие страниц и пробы пера указывают на то, что со временем рукопись утратила для владельцев свою ценность.

Совсем другое отношение к сочинению демонстрируют более поздние списки. Особый интерес представляют копии текста, принадлежащие монастырю Тегернзее – (Cgm 778 и Cgm 839). Это хорошо изученные рукописные сборники, составившие коллекцию первых немецкоязычных томов монастырской библиотеки.

Монастырь Тегернзее был одним из ведущих интеллектуальных центров южной Германии в позднем Средневековье и известен тесными связями с гуманистическим движением. В 1426 г. Тегернзее стал центром так называемой Мелькской реформы⁸ и, находясь в тесном контакте с Венским университетом, активно участвовал в распространении философско-богословских текстов на

⁷ «meinen freundlichen gruß, dienst zuvor» – формульная подпись в деловой переписке, встречающаяся с XV в. См.: Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, Neubearbeitung (²DWB) (online) URL: <https://www.dwds.de/wb/dwb2/allerfreundlichst> (дата обращения – 04.02.2024).

⁸ Мелькская реформа — движение в бенедиктинских монастырях Австрии и Южной Германии конца XIV – начала XV вв., направленное на возвращение к строгому соблюдению устава святого Бенедикта, укрепление монастырской дисциплины, централизацию управления и расширение образовательной деятельности. Название происходит от монастыря в г. Мельке (Нижняя Австрия), где реформа началась и затем распространилась по немецкоязычным южным землям.

народных языке. Как замечет Кристиан Бауэр, до середины XV столетия в аббатстве не было ни одной немецкоязычной книги, однако «в последующий период интерес к текстам на народных языках возрос настолько, что к концу века в Тегернзее насчитывалось более сотни рукописей и старопечатных книг на народном языке» [6, S. 2]. Благодаря исследованиям Бауэра известно, что рукописи Cgm 778 и Cgm 839 не только вошли в коллекцию немецкоязычных кодексов, но и в своей основе были созданы в скриптории монастыря [6, S. 147–148].

Теперь перейдём к более детальному рассмотрению каждого кодекса. **Рукопись BSB München Cgm 778⁹** – это бумажный сборник, насчитывающий 157 листов (формат: 21,4 × 15 см). Основная его часть была создана в скриптории монастыря Тегернзее. Основной корпус рукописи (части I–II) датируется третьей четвертью XV в., третья часть была подшита к основному корпусу позже, хотя сами тетради, составляющие ее, написаны около 1400 г. Язык всего кодекса в основном среднебаварский, однако в первой части содержатся тексты с элементами средненемецкого языка, что, вероятно, отражает особенности оригинала, с которого был сделан список.

Cgm 778 объединяет мистическую, аскетическую и дидактическую литературу. Рукопись включает трактат Майстера Экхарта «Об отрешенности», фрагмент проповеди Иоганна фон Штернгассена, ряд текстов так называемого анонима из Тегернзее («Tegernseer Anonymus») среди которых евхаристический трактат, духовные письма и наставления (в том числе «Послание к монахиням» (98r–99v)). Также кодекс содержит компиляцию на основе сочинений Жана Жерсона, переводы Иоганна Кека (ум. 1450 г.), тексты Иоганна фон Индерсдорфа (1382–1470), толкования библейских текстов. Третья часть рукописи включает светские и учебные тексты.

«Трактат о Евхаристии» расположен в начале кодекса (3r–32v), за ним следует трактат Майстера Экхарта «Об отрешенности», затем фрагмент, приписываемый Иоганну фон Штернгассену и затем еще один анонимный евхаристический трактат. Появление этих трех текстов рядом, как считает Бауэр, было продумано, поскольку, как показывает кодикологический и палеографический анализ манускрипта, первые десять тетрадей рукописи (т. е. до л. 120) создавались «в одном потоке», как законченный блок. Как полагает Бауэр, объединяющим элементом для этих текстов выступает схожая по характеру духовность [6, S. 149].

Рукопись BSB München Cgm 839¹⁰ – более поздний малоформатный бумажный сборник, насчитывающий 257 листов. Сборник составлен из пяти отдельных тетрадей. Части I, III и V датируются последней четвертью XV в., часть II – второй половиной XV в., а часть IV – 1427 г. Язык рукописи преимущественно среднебаварский, за исключением второй части, содержащей тексты на восточно-швабском диалекте.

Перепплет Cgm 839 содержит тексты евхаристической тематики различных жанров. Рукопись строится вокруг тематических блоков. Первая часть включает «Трактат о Евхаристии», перевод фрагмента «Мистической Теологии» Гуго де Бальмы, выполненного Бернардом Вагингом [6, S. 148] (116r–136v), трактат «Об отрешенности» Майстера Экхарта, текст Иоганна Штернгассена. Вторая часть

⁹ Описание рукописи см.: [13, S. 310–317].

¹⁰ Описание рукописи см.: [13, S. 565–571].

посвящена теме страстей Христовых и содержит «Трактат о Страстях» Генриха Санкт-Галленского (157г–181г). Третья часть объединяет проповеди Таулера (183г–198г). Четвертая часть – это немецкий перевод «Беседы с Марией о страстях» Ансельма Кентерберийского (199г–230г), наконец, пятая часть – еще один Трактат о Евхаристии (231г–234г) и молитвы ко Причастию (234v–237г)

Об истории происхождения этого сборника Бауэр пишет следующее: рукопись Cgm 839 «также была в значительной степени создана в Тегернзее. <...> История её создания довольно хорошо прослеживается: три тетради второй и четвёртой частей рукописи, содержащие “Трактат о страстях” Генриха Санкт-Галленского (л.157^r–181^v) и немецкий текст “Беседы с Марией о страстях” Псевдо-Ансельма Кентерберийского (л.199–230) были неизвестным образом доставлены в монастырь Тегернзее. В 1487 г. монах-мирянин брат Йодокус написал 14 тетрадей рукописи, которые вошли в первую часть кодекса; содержательно это были главным образом тексты и молитвы евхаристической тематики» [6, S. 148].

«Трактат о Евхаристии», как можно видеть, находится в первой части рукописи, и так же, как и в рукописи Cgm 778, занимает место рядом с трактатом Майстера Экхарта «Об отрешенности» и текстом Иоганна фон Штернгассена. Т. е., как можно видеть, в обеих рукописях трактат появляется в одном и том же окружении, как часть текстологического «триптиха». Однако в отличие от списка Cgm 778, здесь этот триплет дополнен фрагментом перевода трактата «Theologia mystica» («Мистическая теология»)¹¹ Гуго де Бальма.

Бауэр предполагает, что тексты Экхарта и Штернгассена «выбиваются» из общей тематики сборника Cgm 839 и оказались в нём лишь потому, что переписчик воспроизводил порядок и структуру утраченного оригинала, который был тот же, что и для Cgm 778. Сопоставляя структуру двух кодексов, Бауэр приходит к заключению, что текстовый «триптих» с трактатом Майстера Экхарта «Об отрешённости» выполняет принципиально разные функции в каждой из рукописей. В Cgm 778 он встроен в единый, цельно продуманный мистический корпус, объединённый общей духовной тематикой. В Cgm 839 тот же триплет текстов включён в сборник, представляющий собой собрание разножанровых и разнофункциональных материалов для благочестивого чтения, объединённых темой Евхаристии. Таким образом, один и тот же текстовый блок в зависимости от структуры кодекса служит различным задачам.

С одной стороны, с Бауэром трудно не согласиться. С другой стороны, при внимательном прочтении «Трактата о Евхаристии» становится очевидно, что анонимный трактат и текст Экхарта связаны гораздо глубже, чем это следует из простого соседства в рукописи.

Как уже упоминалось, «Трактат о Евхаристии» представляет собой компилятивное произведение, включающее многочисленные заимствования и цитаты из различных источников. Помимо явных ссылок, в нём присутствуют и скрытые заимствования. Влияние Майстера Экхарта на анонимного автора, как показывает теологический анализ, была значительно. Идеи анонима во многом созвучны экхартовскому учению, вопреки тому, что в тексте не используется

¹¹ Это сочинение известно также под названиями: «De Theologia Mystica», «De Triplici Via», а также «Viae Syon Lugent» (по первым строкам трактата) и представляет собой комплексное изложение мистического богословия Псевдо-Дионисия Ареопагита.

специфическая терминология мистика, а именно такие понятия, как «отрешённость» (*abgescheidenheit*), «прорыв» (*durchbruch*) или «искра души» (*vünglein*). Тем не менее, философско-богословские идеи трактата не только близки положениями доктрины доминиканца, но и содержат прямые заимствования из его немецких и латинских сочинений¹². В «Трактате о Евхаристии» идентифицируются ключевые элементы философско-богословской программы Экхарта, а именно: учение о рождении Бога в душе, учение об отрешённости и приоритете «внутреннего человека» над «внешним», а также схожая онтологическая модель, опирающаяся на идею эманации.

В текстах Экхарта нет такого акцента на роль церковного Таинства в жизни христианина (по крайней мере, до нас не дошло трудов Экхарта, которые были бы посвящены непосредственно Таинству Причащения). Это отличие имеет последствия для понимания его ключевых концепций – рождения Бога в душе, структуры души, степени причастности творения Богу. И все же, несмотря на эту особенность «Трактат о Евхаристии» явно относится к сочинениям из кругов Экхарта¹³. Именно поэтому соседство «Трактата о Евхаристии» с текстами Экхарта в рукописях Cgm 778 и Cgm 839 не является случайным. И можно предположить, что в утраченном для этих списков оригинале анонимный трактат и трактат «Об отрешённости» воспринимались как тематически и концептуально единое целое.

Эта гипотеза, по-видимому, находит подтверждение и в списке **BSB München Cgm 4373**¹⁴. Несколько подробнее о нем: рукопись Cgm 4373, представляет собой бумажный кодекс форматом 20,7 × 15,5 см, состоящий из 284 листов и созданный около 1500 г. Входящие в кодекс тексты написаны на восточно-швабском диалекте, а писец, хотя и не указан, предположительно принадлежал доминиканскому монастырю Медингена (*Kloster Maria Medingen*)^[6, S. 148]. Возможно, текст написан сестрой Элизабет Сигартин, которая также написала текст, входящий в кодекс из Медингена (*Augsburg UB Cod. III.1.8° 20, л. 39r–62r*)¹⁵.

Содержание кодекса Cgm 4373 отражает интерес его составителя к мистической и назидательной литературе. «Трактат о Евхаристии» (147r–202r) расположен непосредственно после сочинения «*Lehrsystem der Deutschen Mystik*» («Система учения немецкой мистики») (2r–146v), переведённого на швабский диалект. После трактата следуют мистические и философско-богословские тексты: «*De triplici via*» Бонавентуры (202r–226r), толкование «*Magnificat*» (255r–269v), трактат «О благодати» по Майстеру Экхарту (237v–238r) и «*Von der geistlichen Wirtschaft*» («О духовном домостроительстве», 269v–278v). Таким образом, «Трактат о Евхаристии» в составе данного манускрипта встроен не в литургический, а в философско-мистический контекст, в том числе тексты, связанные с учением Экхарта.

¹² Подробно я исследую этот вопрос в статье «*Eckhartzitat als "locus communis" im Kontext einer mystischen Messerklärung*». См.: [15].

¹³ На это указывает И. Бах. См.: [4, S. 190].

¹⁴ Описание рукописи см.: Schneider K. *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001–5247. (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis V,7)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. S. 93–94.

¹⁵ См.: Schneider K., *Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg: die Signaturengruppen Cod. 1.3 u Cod. III. 1*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, S. 462–463.

Наконец, еще одна рукопись, сохранившая трактат, – это рукописный многостраничный кодекс **BSB München Cgm 851**¹⁶. Этот сборник также принадлежал монастырской библиотеке Тегернзее. Рукопись датирована 1402 г. и написана на среднебаварском диалекте. Содержательно Cgm 851 представляет собой собрание религиозных, мистико-аскетических и нравственно-поучительных текстов различных жанров. В этой рукописи трактат сохранился полностью – т. е. в ней представлены обе части произведения: и трактат о Евхаристии (л. 27v–84r), и толкование мессы (л. 84r–179r), опирающееся на сочинение Альберта Великого. Начало толкования мессы, как и в Cgm 89, выделено как самостоятельный текст (маркировано небольшим инициалом).

Происхождение данного сборника остаётся неизвестным, однако известно, что он был подарен монастырю Тегернзее горожанкой Мюнхена Маргаретой Плумауэрин (в девичестве Гаммс) [13, S. 633–638]. Сведений о ней почти не сохранилось, но известно, что женщина поддерживала тесную связь с монастырём Тегернзее. В 1480-е гг. Маргарета жила вместе с Анной Айхштёкин в доме на Риндермаркт в Мюнхене, что подтверждается налоговыми книгами 1482 и 1486 гг. Обе женщины входили в круг образованных мирян, интересовавшихся духовной литературой. В 1488 г. Маргарета передала монастырю как минимум две рукописи: Cgm 851 и Cgm 814, созданную в 1478 г. в Тегернзее тем же писцом, что и Cgm 839. Маргарета вернула Cgm 814 обратно в монастырь, вероятно, руководствуясь памятью о происхождении книги. Анна Айхштёкин владела кодексом Cgm 813¹⁷, который в 1495 г. который так же вернула монастырю «во славу Божью и во спасение ее души» (got ze lob und ir sel bayl dem Closter sant kürein ze Tegernsee). Упомянутый выше сборник Cgm 778, как полагает Бауэр, вероятно, создавался для этого круга, однако по неизвестным причинам не достиг своих получательниц [6, S. 150–151].

Таким образом, можно заключить, что одним из центров рецепции и распространения «Трактата о Евхаристии» был монастырь Тегернзее. Однако помимо того, что Тегернзее был важным интеллектуальным центром для баварского региона в позднем Средневековье, в историю философии он вошел благодаря еще одному факту: именно для монахов этой обители Николаем Кузанским был написан трактат «О видении Бога» (см.: [2]).

Предыстория появления трактата такова. В середине XV в. монастырь Тегернзее оказался в центре оживлённых дискуссий, связанных с учением Псевдо-Дионисия Ареопагита. После назначения папским легатом 1451 г. Николай Кузанский активно занимался реформированием монастырей и участвовал в богословских полемиках, связанных с обсуждением мистической теологии. Кузанец состоял в переписке с приором Тегернзее, Бернардом Вагингом, который разделял его идеи и даже «обязал своих бенедиктинцев, по уставу ордена занимающихся умственным трудом, читать Николая Кузанского, который стал их любимым автором» [2]. Последователем Николая Кузанского был также и аббат монастыря Гаспар Айндорфер (с 1426 по 1461 г.).

¹⁶ Описание рукописи см.: [13, S. 633–638].

¹⁷ Кодекс содержит перевод проповеди Бернарда Клервосского на «Песнь песней», выполненный и собственноручно записанный Бернардом фон Вагингом для круга, включавшего Анну Айхштёкин. Переводы Бернарда фон Вагинга хорошо известны и создавались для духовных женских сообществ Мюнхена и Зальцбурга. См.: [6, S. 150].

После краткого, но важного визита кардинала в Тегернзее летом 1452 г. Гаспар Айндорфер обратился к Николаю Кузанскому с письменной «просьбой текстов, книг и “сжатого изложения” таинственного богословия, в свете дискуссии о том, можно ли одной любовью без интеллектуального постижения подняться к Богу, единиться с Ним» [2]. В письме от 22 сентября 1452 г. Николай Кузанский, ссылаясь на занятность, ответил кратко: что одной любви без знания недостаточно.

В 1453 г. дискуссия получила новый импульс после появления в монастыре трактата картезианца Винцента из Аггсбаха. Винцент составил трактат о мистической теологии и в июне 1453 г. передал его в различные монастыри. Своим письмом он пытался убедить, что мистическое восхождение возможно «без сопутствующего размышления» («sine cogitatione concomitante»). По его мнению, разум не имеет решающего значения в таинственном богословии, а путь к Богу проходит вне понятий и рассудка, в чистом аффекте и любви. Эти идеи привели братьев Тегернзее в замешательство, и они обратились к Николаю Кузанскому с письменной просьбой прояснить этот вопрос. В ответ на их просьбу Николай Кузанский составил достаточно подробное письмо, в котором изложил свою позицию по вопросу о мистической теологии Псевдо-Дионисия, указав на заблуждения, возникающие при чрезмерном следовании обеим крайностям. В письме, обращенном к братии, кардинал пишет, что движение к Богу требует внутреннего усилия, а не чувственной пассивности: «Тот, кто хочет подняться к Богу, должен двигать вверх самого себя. Это движение хотя и идет в совершенно неизвестную ему область, стремится, однако, к единению с искомым, тоже неизвестным» [2]. В этом же письме Николай Кузанский прямо объясняет, что выражение «без знания» совершенно неверно понимать, как исключение интеллекта. Наоборот, речь идет о его высшем напряжении ума, когда он достигает своих пределов. Это состояние, в котором разум, исчерпав все свои возможности, вступает в сферу, где прежние категории – быть и не быть, утверждение и отрицание – перестают применяться. Это и есть божественный мрак; мрак не потому, что Бог недоступен, а потому что Его свет настолько превосходит ум, что для нас он становится ослепляющей темнотой.

В связи с этим Николай Кузанский предлагает такое определение мистического богословия: *«по моему мнению, вся таинственная теология есть вхождение в абсолютную бесконечность. Бесконечность есть сочетание противоположностей. Никто не может таинственно увидеть Бога вне мрака сочетания (coincidentie), которое есть бесконечность»* [2]. «В восхищении, – как пишет Николай Кузанский в письме 1452 г., – многие обманываются, и воображаемое видение (visionem phantasticam) полагают истинным» [2]. Подлинная мистическая теология требует не отрицания разума, а его просветления. «В конце письма Николай Кузанский обещает прислать монахам трактат “О видении Бога”, когда закончит его и найдет художника, способного сделать нужную для созерцания божественного всевидения икону» [2].

Поскольку детальное сопоставление идей «Трактата о Евхаристии» с воззрениями Николая Кузанского выходит за рамки данной статьи, моя цель здесь заключается лишь в том, чтобы показать, как анализ среды восприятия трактата позволяет глубже понять его ключевые идеи и рассмотреть их в более широком интеллектуальном контексте.

Кульминационный раздел «Трактата о Евхаристии» построен как толкование Апокалипсиса Иоанна (Откр 12 1; 3–4). В нем душа описывается как Жена, облаченная в Солнце, на голове которой сияет венец из 12 звезд. Анонимный автор предлагает интерпретировать этот образ так: Жена, объятая светом – это душа в таинстве Евхаристии, разум которой просветлен; венец из звезд на ее голове – Божественный свет, распавшийся на 12 лучей, первые три звезды передают свет Трех Лиц Троицы, девять других соответствуют ангельским чинам божественной иерархии Псевдо-Дионисия Ареопагита. Высшей точкой единения души с Богом, согласно анонимному автору, является боговидение. Так, в трактате осуществляется синтез учения Псевдо-Дионисия Ареопагита и концепции интеллектуального единения души с Богом через просветление разума. На сегодня это единственно известный текст, предлагающий такую интерпретацию образа Жены, облеченной в Солнце.

Идеи просветления ума и единения души с Богом в акте созерцания, а также обращение к корпусу Ареопагитик, представленные в «Трактате о Евхаристии», приобретают особую значимость в контексте дискуссий о мистической теологии, которые велись в монастыре Тегернзее в XV в. Показательно, что сочинение появилось задолго до посещения обители Николаем Кузанским и создания им трактатов «Об ученом незнании» (1440) и «О видении Бога» (1453). Между тем интерес к анонимному «Трактату о Евхаристии» в монастыре проявляется лишь несколько десятилетий спустя. Эти факты позволяют расширить историко-философский контекст исследования текста.

Заключение

Подводя итоги, можно заключить, что рукописная традиция анонимного «Трактата о Евхаристии» раскрывает важные сведения об истории текста и его восприятии. Существование нескольких списков свидетельствует о значительном интересе к сочинению по меньшей мере на протяжении двух столетий, а анализ кодикологических характеристик – положения в кодексах, соседства с другими произведениями, маргиналий и следов использования – позволяет глубже понять практику чтения и восприятия текста современниками. Совмещение трактата в ряде сборников с произведениями Майстера Экхарта подтверждает его принадлежность к традиции немецкой философской мистики, а рецепция и распространение в монастыре Тегернзее, одном из ведущих интеллектуальных центров Южной Германии, отражает соответствие сочинения интеллектуальным тенденциям обители.

Всё это позволяет рассматривать трактат как часть книжной культуры своей эпохи, в которой богословские и философские идеи существовали через практики чтения, комментирования и передачи, формируя интеллектуальное наследие таких центров, как Тегернзее, и интегрируясь в более широкий контекст философской мысли позднего Средневековья.

Список литературы

1. Бондарко Н.А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков: язык, традиция, текст. СПб.: Наука, 2014. 674 с.
2. Николай Кузанский. Письмо 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее о таинственной теологии Дионисия Ареопагита (пер. А.Ф. Лосева) [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Aleksej_Losev/pismo-

- nikolaja-kuzanskogo-ot-1453-g-k-abbatu-i-bratjam-v-tegernzee-napisannoe-po-povodu-tainstvennoj-teologii-dionisija-areopagita/ (дата обращения – 16.11.2025).
3. Таулер И. Царство Божие внутри нас. Проповеди Йоханна Таулера / пер. И. Прохоровой. СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2000. 288 с.
 4. Bach J. v. Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation: ein Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittleren Zeit. Wien: W. Braumüller, 1864. 243 S.
 5. Banga J. J. Geistliche Gedichte // Anzeiger für Kunde des deutschen Mittelalters. 1833. Bd. 2. S. 266–292.
 6. Bauer C. Geistliche Prosa im Kloster Tegernsee. Untersuchungen zu Gebrauch und Überlieferung deutschsprachiger Literatur im 15. Jahrhundert (MTU, 107). Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1996. 305 S.
 7. Bookbinding Terms, Materials, Methods, and Models / Yale University Library, Department of Conservation and Library Binding. [Электронный ресурс]. URL: <https://docslib.org/doc/1607112/medieval-early-modern-manuscripts-bookbinding-terms-materials-methods-and-models> (дата обращения – 01.12.2025).
 8. Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter: Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. Freiburg i. Br.: Herder, 1902. 770 S.
 9. Illing K. Alberts des Grossen «Super Missam» – Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen: Untersuchungen und Texte (MTU 53). München: Beck, 1975. 265 S.
 10. Petzet E. Die deutschen Pergament-Handschriften Nr. 1–200 der Staatsbibliothek in München (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis V,1). München, 1920. 381 S.
 11. Schmeller J. A. Catalogus codicum manuscriptorum germanicorum (BSB: Cgm Cat. 55(3)). München, 1830.
 12. Schneider K. Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg: die Signaturengruppen Cod. I.3 u. Cod. III.1. Wiesbaden: Harrassowitz, 1988. 875 S.
 13. Schneider K. Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691–867 (Manuscripta Mediaevalia, Handschriftenkataloge). Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. 868 S.
 14. Schneider K. Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 4001–5247. (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis V,7). Wiesbaden: Harrassowitz, 1996. 735 S.
 15. Simonian A. Eckhartzitat als «locus communis» im Kontext einer mystischen Messerklärung // Meister-Eckhart-Jahrbuch. 2022. Bd. 16. S. 273–298.
 16. Spamer A. Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten. Gießen: Druck der Buchdruckerei Hohmann, 1910. 312 S.
 17. Uhlmann G. (Hrsg.) Wissen und Buchgestalt. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2022. (Episteme in Bewegung. Beiträge zu einer transdisziplinären Wissensgeschichte. Bd. 26). 402 S.
 18. Westwell A. Roman Liturgy and Frankish Creativity: The Early Medieval Manuscripts of the Ordines Romani. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2024. 300 pp.
 19. Williams-Krapp W. Geistliche Literatur des späten Mittelalters. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 327 S.

**Philosophical text in the context of medieval book culture. A case study:
the anonymous «Treatise on the Eucharist»**

A.V. Simonian

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow

This article focuses on an anonymous 14th-century German-language treatise on the Eucharist within the framework of late medieval book culture. It pays particular attention to the manuscript tradition, shedding light on how the text was transmitted and received in a period marked by the widespread use of manuscript compilations. The study shows that in several manuscripts the treatise appears alongside the works of Meister Eckhart, highlighting its connection to German philosophical mysticism. It also identifies the Tegernsee Monastery as a key center for the reception and dissemination of the text, underscoring its role as an important intellectual hub in southern Germany. This research clarifies the historical and philosophical context of the treatise and situates it within the spiritual and intellectual life of late medieval Germany.

Keywords: *medieval philosophy, late medieval book culture, Mystical Treatise on the Mass, Treatise on the Eucharist, manuscript BSB, München, Cgm 89, mystical theology, Meister Eckhart, Nicholas of Cusa, Tegernsee.*

Об авторе:

СИМОНЯН Арина Владимировна – младший научный сотрудник сектора истории западной философии, ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва, Россия. E-mail: arina.smn@mail.ru.

Author information:

SIMONIAN Arina Vladimirovna – Junior Research Fellow at the Department of Western Philosophy of Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: arina.smn@mail.ru.

Дата поступления рукописи в редакцию: 10.12.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 15.12.2025.

УДК 1(091)+316.722

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.247

**Диалектика вызова и ответа в концепции генезиса цивилизаций
А.Дж. Тойнби: социально-философский анализ**

Д.М. Крайнов, В.О. Шелекета, Ю.В. Буртовая

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

Статья посвящена социально-философскому анализу концепции Вызова и Ответа известного британского философа Арнольда Дж. Тойнби, автора знаменитого историко-философского труда «Постижение истории». Основная идея концепции Вызова и Ответа в применении к истории зарождения и развития мировых цивилизаций заключается непрерывном смене циклов от статичного состояния к динамичному как ключевого в генезисе цивилизаций. Тойнби отвергает расовый и территориальный детерминизм, т.к. не находит прочной связи фактической картины возникновения цивилизаций с данными факторами. Взамен этого английский философ предлагает сконцентрировать внимание на модели вызова как столкновения двух сверхчеловеческих сил, корни которой исходят из мифологических сюжетов. При анализе конкретных примеров Тойнби приводит классификацию вызовов, разделяя их на вызовы природной и человеческой среды, которые именует стимулами. Анализ аффилированных цивилизаций фокусируется на процессе внутренней дифференциации и отделении правящего меньшинства от пролетариата в процессе перерождения цивилизации. Авторами проводится анализ вызовов последних лет, с которыми столкнулась российская цивилизация, такие как пандемия COVID-19, специальная военная операция и др. В заключении делается вывод о том, что концепция Тойнби сохраняет свою актуальность и прогностический потенциал.

Ключевые слова: *теория Вызова и Ответа, генезис цивилизаций, территориальный и расовый детерминизм, мимесис, общество.*

В современном социально-политическом дискурсе особое внимание уделяется проблеме цивилизаций и их влиянию на экономику, культуру, общество, человека, формирование духовных и ценностных представлений. Генезис цивилизаций, их исторический вклад в развитие и культурное многообразие современного социума является объектом научной рефлексии философов, культурологов, историков. Для решения задачи постижения уникальных культурно-исторических векторов развития человечества, необходимым теоретико-методологическим фундаментом может выступить обращение к классическим трудам XX в., в которых были заложены основы современного цивилизационного подхода. Неоценимый вклад в разработку теории цивилизаций и систематизацию комплекса историко-философских знаний о них, безусловно, внес А. Дж. Тойнби.

Арнольд Джозеф Тойнби (1889–1975) – знаменитый английский ученый, историк, философ, один из основоположников цивилизационного подхода в исследовании исторического процесса. Как философ истории А. Тойнби знаменит монументальным научным произведением «Постижение истории», в котором приводится оригинальная и подробная характеристика когда-либо существовавшим и ныне существующим мировым цивилизациям.

Арнольд Тойнби родился в Лондоне в семье интеллигентов среднего класса, его дед Джозеф Тойнби по своей профессии являлся врачом-отоларингологом, достигшим немалых научных и практических успехов, сам факт, что он имел честь лечить королеву Викторию уже говорит о многом. Более того, некоторые из родственников А.Дж. Тойнби также при жизни достигли немалых успехов в различных научных и социально-гуманитарных областях, таких как биохимия и история.

В свою очередь интересом к историческим наукам английский философ обязан своей матери Саре Эдит Маршалл, которая имела достаточно глубокие познания в истории, так как в молодости она имела возможность прослушать университетские курсы в Кембридже. Известна история о том, что перед сном мать Тойнби рассказывала ему вместо сказок сюжеты связанные с историей Британии, которые заложили в ребенке интерес к истории.

С годами интерес Тойнби к наукам возрастал, он сумел получить качественное образование в Оксфорде на гуманитарном направлении, а также в Британской школе в Афинах. Такая углубленная и разносторонняя подготовка заложила прочный фундамент, позволивший английскому исследователю с успехом заниматься очень сложной макроисторической проблематикой, предлагая оригинальные историко-философские концепции, которые не утрачивают свою актуальность в настоящее время.

Концепция Вызова и Ответа Арнольда Тойнби впервые была представлена в сборнике «Постижение истории». Смысл данной концепции в довольно сокращенной форме считается из самого названия – цивилизация существует и развивается в том случае, если способна давать творческий ответ на вызовы. Как отмечает Е.Е. Михайлова, «иными словами, разработанная им [Тойнби] теория выступила как способ объяснения импульсивного хода истории» [3, с. 38].

Из двадцати одной цивилизации, выделенной Арнольдом Тойнби, только шесть, согласно его авторской позиции, являются возникшими из примитивной жизни – египетская, шумерская, минойская, древнекитайская, майянская и андская цивилизации. Рассуждая об отличительных качествах первобытного общества от древних цивилизаций Тойнби отвергает в качестве ключевых, факторы институализации и разделения труда, которые согласно английскому философу, имеют свое выражение в обществах не являющихся цивилизациями.

Тем не менее в ходе своих рассуждений Арнольд Тойнби обращает внимание на такой феномен социальной деятельности людей как мимесис – подражание, который в зависимости от направления может определять характер того или иного общества. Согласно философу, там, где мимесис направлен в прошлое, «правит обычай, и это общество остается статичным» [5, с. 142] – такое общество сохраняется в состоянии первобытности. В свою очередь цивилизацию отличает противоположное направление мимесиса, для которого характерна

ориентация на будущее поколение, определяющим фактором в таком обществе становятся интенции, стимулирующие развитие и преобразование.

Попытки поиска фундаментального различия первобытных обществ от цивилизаций, согласно философу, пролили свет на механизм возникновения цивилизаций, смысл которого заключается в переходе от статического в динамическое состояние. Согласно Тойнби, метафорой данного механизма может считаться древнекитайский символ статичности Инь и динамичности Ян: «Инь, по видимому, представляет собой темные, свернутые спиралью облака, которые затмевают Солнце, тогда как ядро характера, символизируемого Ян, по-видимому, представляет собой безоблачный солнечный диск, испускающий лучи» [5, с. 144]. Иными словами, мы можем представить часть символа, которая по порядку следует в первую очередь и носит название Инь в качестве первобытной стадии человечества, а идущей второй частью символа – Ян в роли цивилизации.

Для определения позитивного фактора, повлиявшего на генезис цивилизаций, который стал ключевым в переходе от состояния Инь (статики) в состояние Ян (динамики), Арнольд Тойнби предлагает к рассмотрению два подхода – расового и территориального детерминизма.

Согласно Тойнби, «раса – это понятие, используемое для обозначения некоторого отличительного, передаваемого по наследству качества отдельных групп человеческих существ» [5, с. 145]. В рамках дискурса цивилизационного генезиса интерес философа представляют врожденные психические и духовные качества, передаваемые по наследству, а также их взаимосвязь с физическими характеристиками, которая выражается в генетических особенностях строения тела и его цвета кожи. Философ анализирует представления западных мыслителей, согласно которым основной вклад в развитие человеческой цивилизации вложили представители так называемой «нордической расы»: «Наиболее популярной из расовых теорий цивилизаций является та, что водружает на пьедестал ксантохроидную, глаукопическую, долихокефальную разновидность *homo leucodermaticus*, называемую некоторыми «нордическим человеком», а Ницше – “белокурой бестией”» [5, с. 146].

В своих рассуждениях Арнольд Тойнби выделяет «три главные белые «расы», которые называют нордической, альпийской, средиземноморской» [5, с. 149]. Данная классификация вводится философом для анализа того вклада, который внесла каждая из «белых» рас в становление цивилизаций. Так, в свою очередь нордическая повлияла на индскую, эллинскую, западную, русскую православно-христианскую и, возможно, хеттскую, альпийская – на шумерскую, хеттскую, эллинскую, западную, русскую боковую ветвь и основной ствол православно-христианской, иранскую и, может быть, египетскую и минойскую. Средиземноморская внесла вклад в: «египетскую, шумерскую, минойскую, сирийскую, эллинскую, западную, основной ствол православно-христианской, иранскую, арабскую и вавилонскую» [5, с. 149].

Тем не менее Арнольд Тойнби говорит и о других расах, которые внесли вклад в развитие различных цивилизаций, например, «красная» раса, представителями которой являются дравидские народы Индии и малайцы Индонезии, внесшие вклад в становление индской и индусской культур. Более того, представители «желтой» расы внесли вклад в древнекитайскую культуру, а именно, в основной ствол в Китае и в японскую боковую ветвь. «Красная раса Америки» – «внесла вклад в четыре американские цивилизации» [5, с. 149].

Единственным исключением среди рас, которая еще не внесла вклад в развитие цивилизаций, является «черная», однако в ее защиту Тойнби указывает на то, что среди белой расы большое множество народов не внесли никакого позитивного вклада в какую-либо цивилизацию.

Подводя итог данного анализа, Тойнби приходит к выводу о несостоятельности расового детерминизма в качестве основного фактора генезиса цивилизаций, так как на их зарождение в подавляющем количестве случаев свое влияние оказывали сразу несколько рас.

Территориальный детерминизм также является предметом рассмотрения Арнольда Тойнби. Приводя пример размышлений древних греков об отличительных особенностях народов, проживающих на различных территориях, философ совершает анализ географии тех мест, в которых зарождались древние цивилизации и сопоставляет их со схожими по своим условиям районам на нашей планете. Например, согласно Тойнби, при сопоставлении Евразийской и Афрозийской степей, мы обнаруживаем сходство, заключающееся в том, что на обеих местностях зародились общества с кочевым образом жизни. Однако в отличие от вышеназванных местностей такие схожие с ними по своим условиям районы как: «североамериканские прерии, венесуэльские льяносы, аргентинская пампа и австралийские пастбища – не породили собственных кочевнических обществ» [5, с. 153].

Другим примером служит Нижняя долина Нила, в которой обрела свое рождение египетская цивилизация. Данную местность, богатую запасами воды и ила, можно сопоставить с нижней долиной Тигра и Евфрата, в котором зародилось шумерское общество. Однако обладая схожими условиями долина Иордана не прославилась наличием какой-либо цивилизации, как и долины рек Гранде и Колорадо в Соединенных Штатах.

Ещё одним примером может служить андская цивилизация, которая располагалась на высоком плоскогорье и в своем развитии во многом превосходила народы, жившие по соседству ниже в амазонских лесах. В схожих условиях располагаются Восточно-Африканские горы, по соседству с которыми простираются леса бассейна Конго, однако цивилизация в данной местности не зародилась.

В случае с обеими детерминантами мы не можем обнаружить прочной связи между заданными переменными, которые в расовой теории выражаются в зависимости между характером и телосложением, а в другой – между характером и окружающей средой, что дает основания для отрицания обоих факторов в переходе из статичного состояния первобытного общества в динамично развивающуюся цивилизацию.

Тем не менее Арнольд Тойнби предлагает свою концепцию возникновения цивилизаций. Рассуждение на эту тему философ начинает с попытки сместить фокус с позитивного метода и обратиться к фактору, который «не есть нечто простое, но состоит из частей, является не сущностью, но отношением» [5, с. 157]. Данное отношение должно выражаться в столкновении двух сверхчеловеческих личностей. Для этого А. Тойнби обращается к наиболее распространенному сюжету, встречающемуся в значимых культурных текстах, а именно к сюжету о противостоянии двух начал – совершенного и несовершенного, будь это столкновение между Господом и сатаной в библейской книге Иова, или столкновение между Господом и Мефистофелем в Гетевском «Фаусте», или же в столкновении между

Девой и Отцом ее Ребенка (Даная и Золотой Дождь; Европа и Бык; Семела-Пораженная Земля и Зевс-Небо; Креус и Аполлон; Психея и Купидон и др.) [5, с. 157].

Тойнби отмечает, что любое «общество в ходе своей жизни сталкивается с рядом проблем – это вызов, подвергающий испытанию» [5, с. 159], рефлексия которых может транслироваться в сценариях сверхчеловеческого столкновения. Все ранее перечисленные истории, согласно философу, объединяет наличие перемены состояния, которое в самом начале представляется в наиболее благополучной форме: «Фауст совершенен в знании, Иов – в добродетели и процветании, Адам и Ева совершенны в невинности и покое, Девы (Гретхен, Даная и др.) – в чистоте и красоте» [5, с. 160]. Однако данный покой в каждой из историй нарушается силой, действующей извне – «это роль Змия в Книге Бытия, Сатаны – в Книге Иова, Мефистофеля – в «Фаусте», Локи – в скандинавской мифологии, Божественных Возлюбленных – в мифах о Деве» [5, с. 160].

Ключевую роль в этих сюжетах Тойнби отводит элементу «пари», которое заключается между двумя сторонами. Однако, так как «пари» заключается с неограниченным по силе и возможностям Божеством, чтобы быть принятым оно не должно умалять Его власть, для этого на кон ставится не все Божественное творение, но лишь его часть, которая оказывается в действительной опасности, однако «случайности и изменения, которым подвергается эта часть, предположительно, не могут оставить безучастным и целое» [5, с. 163]. Следовательно, данное действие «независимо от того, достигает оно или нет конкретного результата, а возможен любой из двух результатов – совершило переход от Инь к Ян, которого ждал Бог» [5, с. 164]. Таким образом концепция А.Дж.Тойнби охватывает метафизический смысл. Как отмечает А.А. Мишучков: «Бог как «Логос» вопрошает заблудшему человечеству каждый раз, подвергая его испытанию, ждет от него исторического «ответа», как нравственного изменения человека» [4, с. 240].

Для иллюстрации вышеупомянутого действия, Тойнби приводит в качестве примера библейскую историю грехопадения Адама и Евы, в которой можно без труда различить всех действующих лиц – 1) Господь создавший мир и все творения; 2) Змий, олицетворяющий сверхчеловеческую силу и своим вторжением нарушающий идиллию сотворенного мира; 3) Адам и Ева, представляющие собой часть тварного мира, входящего в условия «пари». Согласно философу, время, когда первые люди пребывали в Эдемском саду, можно отнести к состоянию Инь, «которого первобытный человек достиг на собирательской стадии экономики, после того как установил власть над всей остальной флорой и фауной на земле» [5, с. 164]. В свою очередь принятие в пищу Адамом и Евой плодов с древа познания добра и зла олицетворяет принятие вызова, условием которого выступает необходимость отказаться от достигнутого комфорта и осмелиться на поиски новой дифференциации во внешнем, враждебном мире. Итогом данного действия является возникновение чувства страдания, сопровождающее людей во всех сферах жизни, преодоление которого достигается в процессе акта социального творчества, которое в случае с библейской историей выражается «в рождении двух сыновей, олицетворяющих две рождающиеся цивилизации: Авель – пастух, пасущий овец, а Каин – земледелец» [5, с. 164].

Стоит отметить, что образ той или иной цивилизации, конструируется в зависимости от того, какой творческий ответ смогло дать общество на внешний

вызов. Иными словами, преодолевая испытания, цивилизация формирует свою культурную идентичность и обогащает систему ценностей, которая символизирует всю полноту накопленного опыта в процессе преодоления вызовов «и, как следствие, реализуемая через нее свобода исторического выбора, балансирующая на грани между природным и социальным детерминизмом» [2, с. 13].

Экстраполируя выведенную из мифологических сюжетов модель столкновения двух сверхчеловеческих сил на историю возникновения цивилизационных обществ, Арнольд Тойнби формирует свою оригинальную концепцию Вызова и Ответа как механизма генезиса цивилизации. Анализируя историю возникновения: египетской, шумерской, древнекитайской, майанской и андской, минойский, английский философ приходит к выводу, что в каждой из перечисленных цивилизаций имелся фактор, который представлял собой вызов для представителей древних обществ, ответ на который стал толчком к изменениям в сознании и шагом к созданию цивилизации. Стоит отметить, что английский философ приводит авторскую классификацию вызовов природной и человеческой среды, которые именует стимулами. Всего Тойнби называет пять стимулов – суровых стран; новой земли; ударов; давлений; ущемлений.

Так, для египетской цивилизации вызовом стала окружающая среда: засушливая зона и особенности реки Нил, которая в зависимости от сезона затопляла свои берега, тем самым создавая сложность для сельскохозяйственных работ. Ответом данному вызову послужила творческая энергия основателей египетской цивилизации, которая нашла свое выражение в создании каналов для орошения, а также изобретении календаря. Тойнби отмечает, что шумерская цивилизация на стадии своего зарождения столкнулась с вызовом, идентичным тому, с которым столкнулись создатели египетской цивилизации, и с ответом того же рода, так как местность нижней долины Тигра и Евфрата напоминает местность Нила в сезон разлива.

В свою очередь Арнольд Тойнби указывает на релевантность концепции Вызова и Ответа также и для аффилированных цивилизаций. Английский философ описывает механизм, посредством которого происходит перерождение цивилизаций в новые. В отличие от изначальных цивилизаций, которые своим зарождением во многом обязаны природным стимулам, аффилированные цивилизации обязаны в своем генезисе человеческому вызову, заключающемуся в достижении обществом предельной точки дифференциации и утрате правящим меньшинством творческих способностей, следствием чего, согласно Н.А. Екимовой, является вырождение элиты – «утрата ими качества национальной силы, которая должна мобилизовать и общество, и власть на достижение национальных целей» [1, с. 69].

Данная дифференциация приводит к расколу общества на правящее меньшинство (которое управляет со всевозрастающим деспотизмом, но уже не лидирует) и пролетариат – внутренний и внешний (который отвечает на этот вызов, осознав, что у него есть душа, и думая о том, как бы ее спасти). Такое положение стимулирует желание пролетариата отделиться, что согласно концепции Тойнби, означает: «динамический акт, ответ на вызов, благодаря которому осуществляется переход от Инь к Ян» [5, с. 180]. Таким образом, в процессе отделения и возобновления творческой энергии рождается новая цивилизация. Как отмечает Дэниэл А. Домбровски: «Цивилизации процветают, когда есть многочисленные свидетельства того, что люди одновременно проникнуты глубиной духовного ядра

цивилизации и готовы действовать таким образом, чтобы побудить цивилизацию творчески реагировать на новые вызовы» [7, р. 29].

Таким образом, согласно А.Дж. Тойнби, цивилизация имеет основания таковой называться, когда она способна эффективно справляться с жизненно важными вызовами и ее выносливость демонстрирует возможность сопротивляться новым препятствиям. Как отмечают Жилван Тахир и Абдул Вахед Джалал Нори: «Этот процесс заключается не в следовании установленному образцу, а в сложной непрерывной борьбе между внутренней социальной динамикой и внешними влияниями на то, как сообщество реагирует на свое окружение, будь то физическое или социальное по своей природе» [9, р. 127].

Применительно к современной России данная концепция показывает, что несмотря на попытки со стороны стран Запада снизить статус российского государства и подвергнуть сомнению его заслуги и влияние на мировую историю, данные нападки не могут отражать истинное положение дел, что можно увидеть при анализе тех вызовов, с которыми справляется Российская Федерация и её политическое руководство.

Одним из серьезнейших вызовов, с которым сталкивалась Россия в последние несколько лет, стала короновирусная эпидемия «COVID-19», пик распространения которой приходился на 2020-2021 гг. Начав свое распространение в китайском городе Ухань из провинции Хубей, данная вирусная эпидемия охватила весь земной шар, по данным всемирной организации здравоохранения всего заражению подверглись свыше 750 миллионов человек [6] из которых ушли из жизни порядка 7 миллионов [8], кроме этого множество людей столкнулись с осложнениями, вызванными вирусом. Несмотря на столь глобальные масштабы пандемии, российское руководство смогло дать достойный ответ на данный вызов проведя ряд карантинных мер для уменьшения темпов распространения вируса, во многих регионах были в рекордные сроки построены новые специализированные больницы, в которых российские медики героически оказывали помощь больным, а также российские ученые самые первые в мире представили и запустили в производство вакцину от «COVID-19».

Другим серьезным вызовом для России, актуальность которого не ослабевает в настоящее время, является отстаивание национальных интересов в сфере безопасности и независимости, ответом на который стало проведение Специальной военной операции с февраля 2022 г. Защита собственного суверенитета является приоритетным направлением российской политики, которая направлена на исключение различных форм угроз, в том числе экзистенциальных. Более того, защита духовно-нравственных ценностей, передаваемых из поколения в поколение, не оставили возможности потомкам победителей Великой Отечественной Войны мириться с действиями, осуществляемыми на сопредельной территории – ДНР и ЛНР. Ценой беспрецедентных санкционных обложений и жизней людей, российский народ продемонстрировал всем миру незыблемость собственных интересов и готовность героически отстаивать их с оружием в руках. Отдельно стоит отметить ответ политического руководства России в экономической сфере, которая несмотря на значительное давление, смогла эффективно адаптироваться к новым условиям.

Кроме того, перед российской цивилизацией стоят другие вызовы, связанные с изменением климата, ядерной угрозой, предотвращением и ликвидацией экологических катастроф, мировым терроризмом,

неподконтрольного развития технологий ИИ, массовой миграцией, снижением темпов рождаемости и др., отвечая на которые Россия по праву подтверждает свой цивилизационный статус и значение в мировом историческом процессе.

Таким образом, в условиях геополитических, техногенных, биоинженерных, экономических, климатических и связанных с ними мировоззренческих угроз, концепция Вызова и Ответа А.Дж. Тойнби приобретает стратегический потенциал. Прогностическая функция философии в данном случае реализует себя посредством очерчивания круга тех возможных рисков, порожденных кризисными ситуациями, преодолевая которые общества прошлого становились цивилизациями.

Список литературы

1. Екимова Н.А. Роль элит в эволюционном процессе: концептуальные основы и современные интерпретации // Экономические и социальные перемены: факты, тенденции, прогноз. 2024. Т. 17, № 2. С. 64–80.
2. Зубков К.И. Евразийский вызов в формировании российской цивилизации // Уральский исторический вестник. 2018. № 2 (59). С. 13–21.
3. Михайлова Е.Е., Никонов Л.А. Теория «вызова и ответа» в структуре критического мышления // Проблемы управления в социально-гуманитарных, экономических и технических системах: Тринадцатый ежегодный сб. науч. тр. преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов факультета управления и социальных коммуникаций ТвГТУ: в 2 ч. Тверь: Тверской государственный технический университет, 2025. С. 37–44.
4. Мишучков А.А. Возвращение к религиозным истокам в цивилизационном дискурсе // Вестник Оренбургского государственного университета. 2015. № 11 (186). С. 238–243.
5. Тойнби А.Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизации / пер. с англ. К.Я. Кожурина. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. 670 с.
6. COVID-19 Cases, World [Электронный ресурс] // World Health Organization [Электронный ресурс]: официальный сайт. – URL: <https://data.who.int/dashboards/covid19/cases?n=o> (дата обращения – 07.12.2025).
7. Dombrowski D.A. Arnold Toynbee and the process of civilizations // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. 2021. Vol. 17. № 3. P. 8–32.
8. Number of COVID-19 deaths reported to WHO [Электронный ресурс] // World Health Organization. URL: <https://data.who.int/dashboards/covid19/deaths?n=o> (дата обращения – 07.12.2025).
9. Tahir Z., Nori A.W.J. Cyclical and linear progress in history: a comparative analysis of Ibn Khaldun, Hegel, and Toynbee // International Journal of Social Science, Management and Economics Research. 2024. Vol. 2. № 6. P. 119–138.

The dialectic of challenge and response in A.J. Toynbee's concept of the genesis of civilizations: a socio-philosophical analysis

D.M. Krainov, V.O. Sheleketa, Yu.V. Burtovaya

Samara State Technical University, Samara

This article is devoted to a socio-philosophical analysis of the concept of Challenge and Response developed by the renowned British philosopher Arnold J. Toynbee, author of the famous historical and philosophical work *A Study of History*. The main idea of the Challenge and Response concept as applied to the history of the emergence and development of world civilizations is the continuous change of cycles from a static state to a dynamic one as key to the genesis of civilizations. Toynbee rejects racial and territorial determinism, as he finds no strong connection between the actual picture of the emergence of civilizations and these factors. Instead, the English philosopher suggests focusing on the model of challenge as a clash between two superhuman forces, the roots of which stem from mythological plots. In analyzing specific examples, Toynbee provides a classification of challenges, dividing them into challenges from the natural and human environments, which he calls stimuli. The analysis of affiliated civilizations focuses on the process of internal differentiation and the separation of the ruling minority from the proletariat in the process of civilization's rebirth. The author analyzes the challenges faced by Russian civilization in recent years, such as the COVID-19 pandemic, the special military operation, etc. In conclusion, it is argued that Toynbee's concept remains relevant and has prognostic potential.

Keywords: *Call and Response theory, genesis of civilizations, territorial and racial determinism, mimesis, society.*

Об авторах:

КРАЙНОВ Данил Манолисович – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: Kamikoto12@yandex.ru

ШЕЛЕКЕТА Владислав Олегович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vladshelo@mail.ru

БУРТОВАЯ Юлия Владимировна – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: julia-08@inbox.ru

Authors information:

KRAINOV Danil Manolisovich – PhD student of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University. E-mail: Kamikoto12@yandex.ru

SHELEKETA Vladislav Olegovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vladshelo@mail.ru

BURTOVAYA Julia Vladimirovna – PhD (Philosophy), Assistant of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: julia-08@inbox.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 20.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.11.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.256

Переосмысление истории: ницшеанские мотивы цивилизационного подхода

В.Т. Фаритов, Т.В. Борисова, Т.Г. Стоцкая

ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара

Статья посвящена анализу влияния учения Ф. Ницше на трансформацию подходов к философскому осмыслению истории. Ницшеанские мотивы эксплицируются в концепциях Н.С. Трубецкого, А. Тойнби и Л.Н. Гумилева. Обосновывается тезис, что в философских разработках Ницше были предвосхищены такие основополагающие тенденции постметафизической философии истории, как антидарвинизм и антиэволюционизм, понимание истории как нелинейного и дискретного процесса. Раскрыт эвристический потенциал таких концептов ницшеанской философии, как воля к власти и сверхчеловек. В заключительной части исследования делается вывод, что в философии Ницше можно эксплицировать установку на выход за границы цивилизационного похода к осмыслению истории.

Ключевые слова: философия истории, цивилизационный подход, евразийство, культура, воля к власти, сверхчеловек, метафизика.

Ницше в характерной для его стиля эпатажной форме высказывает пророчество о грядущих событиях на горизонте истории человечества: «Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились. Понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества взлетят в воздух – они покоятся все на лжи, будут войны, как еще никогда не было на земле» [10, с. 276–277]. Фрагментов подобного характера в черновом наследии мыслителя достаточно много. Поскольку со времени смерти автора прошло более ста лет, можно уже сейчас заняться выяснением вопроса, что из этих и других предсказаний сбылось в настоящий исторический момент и чего еще следует ожидать. Однако нас больше интересует проблема иного характера: какие трансформации в структуре дискурса философии истории предвосхищает и инициирует ницшевская «переоценка ценностей». Как справедливо указывает И.В. Демин, «в исследовательской литературе неоднократно отмечалось, что фигура Ф. Ницше является переломной в европейской философской традиции» [3, с. 55]. Можно добавить, что переломное влияние Ницше прослеживается не только в европейской, но и в русской философской традиции, в философии истории в том числе.

В приведенном выше фрагменте обращает на себя внимание то обстоятельство, что, говоря о политике, власти и войнах, Ницше оперирует понятиями «истины» и «лжи» («Wahrheit», «Lüge»). Что это за истина, которая должна вступить в борьбу с ложью тысячелетий («mit der Lüge von

Jahrtausenden»)? Не изменяет ли здесь Ницше самому себе, обращаясь к таким метафизическим категориям, как истина и ложь? В своей философии Ницше как раз и осуществил переворот тем, что указал на принципиальную подвижность границ между истиной и ложью. Само бытие было осмыслено им в качестве перспективной и не сводимой к единому основанию видимости [19]. И тут Ницше, возвестивший кризис европейской метафизики и предвосхитивший постметафизическую парадигму в философии, пишет о борьбе истины с ложью тысячелетий... Как будто возвращается к старой и доброй метафизической традиции. Но что, если «ложь тысячелетий» заключалась как раз в доминировании одной единственной перспективы, выдававшей себя за истину? Иными словами, «истина» европейской метафизики и была ложью в своем притязании на универсальный и абсолютный статус. В борьбу с этой ложью вступает истина перспективности бытия и исторического процесса. Это есть то перемещение гор и долин («eine Versetzung von Berg und Thal»), которое предвосхищает Ницше. В философии истории этот переворот был осуществлен не только в трудах О. Шпенглера и А. Тойнби, но также и в концептуальных разработках евразийцев.

1. Анти-Дарвин: Ницше и С.Н. Трубецкой

Основополагающей установкой постметафизической философии истории следует признать разрыв с линейным и прогрессистским пониманием исторического процесса. Линейная модель происходит из распространения фундаментальных категорий европейской метафизики на исторический процесс. От Августина до Гегеля утверждается понимание истории как эволюционного процесса, конечной целью которого выступает европейская цивилизация. Диалектика Гегеля создает необходимые онтологические предпосылки для возникновения эволюционной теории Дарвина, по существу являющейся проекцией гегелевской философии на биологический мир. На это указывал и Ницше: «ohne Hegel kein Darwin» (без Гегеля нет Дарвина) [24, s. 264]. Размежевание с западной метафизической парадигмой предполагает в качестве необходимого условия освобождение от исторического европоцентризма и от эволюционизма, выступающего теоретико-методологическим основанием последнего. В этом направлении движутся многие представители нелинейного понимания истории, в частности основоположник евразийства Н.С. Трубецкой. Раскрывая в качестве сущностной черты европейской культуры эгоцентризм, Трубецкой отмечает: «Дело в том, что представление об эволюции в том виде, как оно существует в европейской этнологии, антропологии и истории культуры, само проникнуто эгоцентризмом. «Эволюционная лестница», «ступени развития» – все это понятия глубоко эгоцентричные. В основе их лежит представление о том, что развитие человеческого рода шло и идет по пути так называемого мирового прогресса. Этот путь мыслится как известная прямая линия» [4, с. 49].

Антропологический эгоцентризм лежит в самом основании дарвинизма. Человечество полагается одновременно и целью и высшей ступенью развития природного мира (в чем особо преуспел популярный в современной философии науки «антропный принцип» [15]). Но подобный «научный» взгляд отнюдь не является непреложной истиной, а скорее представляет собой пережиток европейского антропоцентризма. Вопреки неудачной попытке позитивизма противопоставить научное знание метафизическому, западная наука остается продуктом западной же метафизики с ее антропоцентрическим эгоизмом. В

отличие от позитивистов, Ницше подвергает деконструкции всю парадигму западной цивилизации – от ее истоков до современных, завершающих форм. Дарвинизм развенчивается у него наряду с метафизическими системами европейской философии: «От всего английского дарвинизма отдает как бы удушливой атмосферой английского перенаселения, как бы мелколюдным запахом нужды и тесноты. Но в качестве естествоиспытателя нужно было выйти из своего человеческого закутка – а в природе *царит* не бедственное состояние, но изобилие, расточительность, доходящая даже до абсурда» [8, с. 536].

Здесь важно учитывать, что размежевание Ницше с дарвинизмом носит не научно-теоретический, но мировоззренческо-идеологический характер. Критика дарвинизма для философа является частью общей программы критики основ европейской цивилизации. Ницше видит некую матрицу, некий культурный код Европы, который проявляется в самых разнообразных формах: религии и морали, произведениях искусства и политических системах и научных теориях в том числе. Впоследствии этот подход получит свою концептуальную разработку у Освальда Шпенглера в учении о «душе культуры» [21]. За несколько десятилетий до Шпенглера Ницше уже высказывал мысли о необоснованности притязаний европейской культуры на универсальную, общечеловеческую значимость. Правда, острие его критики было направлено преимущественно на немецкую культуру. Но не стоит забывать, что Ницше жил в те времена, когда немецкая нация уже уверенно двигалась в направлении утверждения своей культуры в качестве мировой цивилизации, за пределами которой располагается варварский мир.

Хотя дарвинизм в философском плане представляет собой явление сугубо вторичное по отношению к гегелевской диалектике, именно данное направление наилучшим образом проявляет основополагающие установки западноевропейской цивилизации. Характерный для дарвинизма антропологический эгоцентризм в философии истории преобразуется в постулат европоцентризма. Дарвинистская идея превосходства человечества в биологическом мире получает свое логическое продолжение в идее превосходства европейской цивилизации. Соответственно, европоцентричная линейная модель исторического процесса и дарвинская теория эволюции суть явления одного порядка. И там, и там формируется представление о некой лестнице, на ступенях которой по восходящей располагаются существа органического мира (от «низших», «примитивных» до «высших», венцом которых является «человечество») и народы (также распределенные по признаку «дикие», «варварские» и «развитые», «цивилизованные»).

Ницше еще в период «Несвоевременных размышлений» высказал сомнение в культурном превосходстве немцев [9]. До Ницше с опровержением идеи универсальности романо-германского культурно-исторического типа выступил Н.Я. Данилевский. После Ницше на Западе – О. Шпенглер, А. Тойнби, из представителей отечественной мысли – Н. Трубецкой. Основоположник евразийства выступает с критикой центральных понятий европоцентристского дискурса: «Те, кто поддался пропаганде романо-германских шовинистов, были введены в заблуждение словами “человечество”, “человеческий”, “цивилизация”, “мировой прогресс”» [4, с. 47]. В аналогичном направлении движется Шпенглер, также употреблявший слово «человечество» не иначе как в кавычках: «Но у “человечества” нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. “Человечество” – пустое слово» [21, с. 31].

Представление о «человечество» – не просто результат чрезмерного обобщения. Это было бы еще полбеды. «Человечество» представляет собой узловой пункт европоцентристского дискурса, сконструированный на основе принципа исключения: все, что не соответствует европейской культуре, исключается из объема данного понятия. На этот аспект снова указывает Н. Трубецкой: «Основательно говоря, эта лестница представляет из себя классификацию народов и культур по признаку их большего или меньшего схождения с современными романо-германцами. Романо-германец считает высшим самого себя и все, что тождественно с ним, низшим – все, что отличается от него» [4, с. 53, 83].

В предложенном основоположником евразийства направлении переосмысления истории можно выделить два ключевые для целей нашего исследования момента. Во-первых, Н.С. Трубецкой приходит к выводу об ограниченной, локальной значимости романо-германского культурно-исторического типа и, соответственно, необоснованности притязаний на универсальную, «общечеловеческую» значимость данного типа: «Европейская культура не есть культура человечества. Это есть продукт истории определенной этнической группы» [4, с. 39]. Как уже отмечалось выше, данной позиции придерживается целый ряд авторов, в том числе представителей западной философской мысли. Речь, таким образом, идет не о частных взглядах отдельного мыслителя, но о самостоятельной тенденции в историко-философском процессе. Можно, конечно, не поддерживать данное направление и придерживаться противоположных взглядов либерально-западнического толка, но это не повод отрицать значимость данного направления. В конце концов, для истории философии значимым моментом является не истинность того или иного течения, но сам факт его существования. Склонность разделять направления, течения и школы в философии на «истинные» и «ложные» представляет собой лишь замаскированную идеологическую позицию и к историко-философскому процессу отношения не имеет.

Во-вторых, Трубецкой приходит к выводу о необходимости разработки альтернативных принципов философского осмысления истории: «Вместо лестницы мы получаем горизонтальную плоскость. Вместо принципа градации народов и культур по степеням совершенства – новый принцип равноценности и качественной несоизмеримости всех культур и народов земного шара. Нет высших и низших. Есть только похожие и непохожие» [4, с. 71]. Здесь, опять-таки, важен не вопрос, какая из двух моделей исторического процесса – линейная или циклическая – должна быть признана за истину в последней инстанции. Истинных моделей в принципе не существует, свои границы есть у каждой. Значим другой вопрос: о чем свидетельствует сам факт роста числа сторонников альтернативных подходов по отношению к утвердившемуся в европейской мысли линейному взгляду на историю? Тут можно дать вполне определенный ответ: поскольку линейная модель исторического процесса входит в состав ядра, культурного кода западной цивилизации, рост числа сторонников альтернативных подходов является симптомом кризиса данной цивилизации.

2. Цивилизация как великая неудача: Ницше и А. Тойнби

Н.А. Бердяев характеризует культуру как великую неудачу: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача. Культура во всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть

невозможность достигнуть творческого преобразования бытия. Культура кристаллизует человеческие неудачи. Все достижения культуры – символические, а не реалистические» [1, с. 521]. Это типично ницшеанская позиция ниспровержения кумиров и переоценки ценностей. Ницше неоднократно подвергал сомнению тезис о культурном прогрессе человечества. Уже в начале своего творческого пути философ приходит к выводу, что современность с большим правом может быть охарактеризована как период упадка, а не прогресса культуры. Да и в целом достижения в области культуры столь незначительны, что любые проявления гордости вызывают лишь насмешку: «У них есть нечто, чем гордятся они. Но как называют они то, что делает их гордыми? Они называют это культурой (Bildung), она отличает их от козопасов» [11, с. 11]. В плане культуры человечество делает лишь первые шаги, которые, по большому счету, являются неудачными и неуклюжими попытками подняться на более высокий уровень.

В цивилизационном подходе эта ницшеанская установка получает свою разработку в концепции А. Тойнби. В отличие от своего предшественника, О. Шпенглера, Тойнби привносит в исторический процесс элемент телеологии. Шпенглер в принципе не признает никаких высших целей, выходящих за пределы горизонта существования той или иной отдельной культуры и цивилизации. Для него культура – замкнутый организм, существующий исключительно ради самого себя. Как таковая культура не знает ничего, кроме своей собственной жизни, которая проявляется через последовательно сменяющие друг друга стадии роста и старения и завершается неминуемой гибелью. В таком подходе можно раскрыть тенденцию к радикализации ницшеанской установки на утверждение имманентного в противовес трансцендентному. К. Ясперс говорит в данном случае о несостоятельной замене трансценденции: «Всякий раз бытие – это не трансценденция Бога, но имманентность, каковую я могу обнаружить, изучить и создать» [23, с. 568]. У Шпенглера данная установка распространяется на исторический процесс и доводится до крайности. История – это в первую очередь жизнь, ноне в дарвинистском, а ницшеанском понимании. Жизнь как бесконечный, избыточный и бесцельный поток рождения и гибели, жизнь как воля к власти.

Тойнби стремится компенсировать радикальный шпенглеровский имманентизм посредством привязки цивилизаций к горизонту трансценденции. Свои метафизические и религиозные интенции в понимании исторического процесса английский историк формулирует вполне недвусмысленно: «Автор смеет заверить читателя, что через постижение действительности он пытается постичь Бога, который раскрывает Себя через движения душ, искренни ищущих Его» [16, с. 767]. У цивилизаций есть высшая цель, превосходящая их собственное существование. В свете этой высшей цели сами цивилизации оказываются лишь средством: «Каждая из этих цивилизаций есть своеобразная попытка единого, великого, общечеловеческого творчества. Это творчество, или опыт, совершить акт созидания. В каждой из этих цивилизаций человечество пытается подняться над собственной природой – над примитивной человеческой природой – к более высокому уровню духовной жизни» [17, с. 65–66]. Здесь мы снова без особых затруднений можем прочесть ницшеанскую установку на самопревосхождение (Selbstüberwindung) человеческого, слишком человеческого. Если Шпенглер в своей концепции делает акцент на жизни как воле к власти, то Тойнби актуализирует идею сверхчеловека и рассматривает историю как путь к сверхчеловеческому [20]. Ницше хватает и на Шпенглера, и на Тойнби.

При этом Тойнби расходится с Ницше в оценки роли церкви. Если немецкий философ видит сверхчеловека исключительно вне церкви и религии, то английский историк рассматривает именно церковь как фактически единственную цель, оправдывающую существование цивилизаций: «Историческая миссия христианской церкви заключалась не просто в том, чтобы служить куколкой между греко-римской цивилизацией и ее дочерними потомками в Византии и на Западе. Если цивилизация есть средство, а религия – результат, тогда цивилизация может погибнуть и воскресать, однако это не вызовет смены высшей религии» [17, с. 191]. Однако при более внимательном анализе концепции Тойнби становится ясно, что указанное расхождение не столь значимо. Хотя у исторического пути цивилизаций и есть некая высшая цель, достигнута она до сих пор так и не была. Как раз в горизонте этой высшей цели все цивилизации представляют собой великую неудачу: «Ни одна из известных нам цивилизаций не достигла своей конечной цели. В самом цивилизованном обществе подавляющее большинство его членов оставалось на близком к примитивному уровню человеческого существования» [17, с. 66]. Просвещенная и прогрессивная европейская цивилизация не является исключением из общего списка «великих неудачников»: «Человек достиг чрезвычайных успехов в области интеллекта и ноу-хау и оказался полным неудачником в сфере духа» [17, с. 27].

Тойнби в целом солидарен со Шпенглером и Ницше в вопросе о закате западного мира: «Некогда бесспорному господству Европы в мире суждено стать лишь преходящей исторической достопримечательностью, обреченной на гибель» [17, с. 112]. Также и оценка христианства и христианской церкви у Тойнби расходится с позицией Ницше лишь отчасти. Оба мыслителя рассматривают современную Европу как цивилизацию постхристианскую, секулярную. Различие лишь в том, что Ницше распространяет закат западного христианства на весь мир: событие «смерти Бога» приобрело в его глазах общечеловеческий масштаб. Тойнби видит в кризисе западного христианства лишь событие локального, цивилизационного характера. Для Ницше упадок христианства в современной Европе означает конец и завершение христианства как такового. Для Тойнби речь идет лишь о гибели европейской цивилизации, в то время как самому христианству принадлежит будущее: «Если погибнет наша секулярная Западная цивилизация, можно ожидать, что христианство не только устоит, но и прирастет мудростью в результате свежего опыта мировой катастрофы» [17, с. 191].

В своей концепции Тойнби прибегает к приему релятивизации исторического времени с помощью астрономического, геологического и антропологического времени. На фоне длительных периодов формирования вселенной, геологической поверхности Земли и человечества как вида историческое время цивилизаций оказывается сравнительно малым отрезком. В результате такого возвышения над историческим временем вся история цивилизаций оказывается сжатой до одного текущего момента, в котором отрезки прошлого оказываются столь малыми промежутками, что могут не рассматриваться в качестве прошлого. Подобно тому, как мы в нашем повседневном существовании не считаем моментами прошедшего времени секунды и доли секунд, пользуясь отрезками большей длительности. Также и здесь: историческим прошлым можно пренебречь на фоне более длительных отрезков астрономического, геологического и антропологического времени. В этой перспективе цивилизации, которые мы привыкли называть «древними»,

оказываются не такими уж древними и могут быть представлены как принадлежащие одному настоящему моменту: «Под выражением “век, в котором мы живем” я подразумеваю последние пять-шесть тысяч лет, за которые человечество, существовавшее до того уже по крайней мере 600 тысяч лет, добилось того скромного уровня социальных и нравственных достижений, которые мы называем цивилизацией» [17, с. 71].

Результатом подобного сжатия исторического времени становится тезис о молодости и неисчерпанности христианства. Если смотреть из перспективы шести-пяти тысяч лет исторического времени, то две тысячи лет христианства окажутся достаточно большим сроком. В этом случае можно говорить о завершении христианского мира. Само христианство тогда является достаточно старой религией. Однако если встать на описанную выше позицию Тойнби, христианство окажется только в начале своего исторического пути: «На сильно изменившейся временной шкале, которую открыли нам астрономы и геологи, начало христианской эры оказывается исключительно близкой датой; на шкале времени, где девятнадцать столетий не более чем мгновение, начало христианской эры – это всего лишь вчера» [17, с. 190].

Близкой позиции придерживался православный богослов Александр Мень: «Только близорукие люди могут воображать, что христианство уже было, что оно состоялось – в тринадцатом ли веке, в четвертом ли веке или еще когда-то. Оно сделало лишь первые, я бы сказал, робкие шаги в истории человеческого рода. Многие слова Христа нам до сих пор непостижимы, потому что мы еще неандертальцы духа и нравственности, потому что евангельская стрела нацелена в вечность, потому что история христианства только начинается, и то, что было раньше, то, что мы сейчас исторически называем историей христианства, – это наполовину неумелые и неудачные попытки реализовать его» [5, с. 22].

На первый взгляд, позиция Тойнби, как и позиция Александра Меня, идет вразрез с тезисом Ницше о смерти Бога. И действительно, Ницше, увлеченный риторикой собственного письма, нередко высказывается о завершенности христианской эпохи в истории человечества. Христианский Бог мертв, и дальнейший путь духа и культуры предполагает осознание этого события и установку на преодоление христианского наследия. Необходимо избавиться от «теней Бога» (Schatten Gottes). Однако здесь есть опасность попасть в ту же ловушку, что и в случае с проблемой морали. Ницше очень легко записать в «иммoralисты» и проповедника вседозволенности – ведь он так часто нападал на мораль. Но позиция Ницше не так проста. Следует обратить внимание, что беспощадной критике подвергается современная мораль, точнее, самодовольная позиция, рассматривающая мораль в качестве итога нравственного развития человечества. Ницше ставит радикальный вопрос: стали ли мы нравственнее? Насколько глубоко затронула наша мораль душу современного человека? Насколько преобразила ее? Или же моральность носит лишь внешний характер и как таковая является формой лжи? Иными словами, Ницше выступает не в качестве иммoralиста, но в качестве критика несовершенной морали. Аналогичная ситуация и в отношении к христианству. Ницше видит, что тысячелетия христианской культуры фактически не затронули души человека, что современные европейцы, по существу, остаются испорченными варварами, лишь внешним образом усвоившими христианскую культуру.

Позднее на этот аспект будет указывать К.Г. Юнг, отмечая, что бессознательное современного европейца «демонстрирует склонность к регрессии на более низкие и более архаичные ступени. Поэтому может случиться, что христианин, хотя он и верит во всякие священные фигуры, в глубине души остается неразвитым и застывшим, потому что у него «весь Бог снаружи» и он не распознает Бога в душе. Его решающие мотивы и его основополагающие интересы выходят из неразвитой и бессознательной души, языческой и архаичной как никогда, а ни в коей мере не из сферы христианства. Великие события нашего мира, которые были задуманы и осуществлены людьми, дышат не духом христианства, а духом неприкрашенного варварства. Эти дела происходят из оставшегося архаичным душевного склада, даже далеко не имеющего ничего общего с христианством. Христианская культура в ужасающих масштабах выказала себя пустой: это пустой блеск; а внутренний человек остался незатронутым и потому не изменился» [22, с. 258].

Ницше уже в 1874 г., до формулировки тезиса о смерти Бога, ставит под вопрос христианский характер современной европейской культуры: «Является ли еще христианским все то, что так себя называет? Или, если задать вопрос более обстоятельный и одновременно более рискованный: что вообще в нашей нынешней жизни еще действительно христианской, а что, напротив, только так называется, по привычке или из робости?» [12, с. 11]. Кризис христианской культуры, таким образом, есть проявление цивилизационного кризиса западного мира. Ницше, знакомый преимущественно с западным христианством в его современных формах, не делает различия между цивилизацией и религией. Закат европейской цивилизации для него равнозначен концу всего христианского мира. Несмотря на в целом критическое отношение к современной Европе, Ницше так и не смог преодолеть установку европоцентризма: европейский мир все еще мыслится им как общечеловеческий. Впрочем, отчасти он был прав, поскольку уровень европеизации мирового пространства к его времени достиг значительных масштабов и в перспективе ближайшего столетия можно было прогнозировать лишь усиление этого процесса.

Вместе с тем, уже позицию Шпенглера по данному вопросу следует признать более рафинированной. В «Закате Европы» восточное и западное христианство четко разграничены и даже противопоставлены друг другу как две разные религии под общим наименованием: «надо указать, идет ли речь о христианстве эпохи отцов церкви или о христианстве крестовых походов, потому что это совершенно две разные религии под одним и тем же догматическо-культовым одеянием» [21, с. 529]. У Тойнби, как уже было отмечено ранее, высшие религии вырастают из цивилизаций и переживают их распад. Цивилизации и не могут существовать вечно – это изначально образования временного характера, обреченные на гибель. Более того, гибель цивилизаций есть необходимое условие и высшая цель исторического процесса: земное должно уступить место божественному, конечное – бесконечному. Превращение государства и цивилизации в самоцель означает абсолютизацию конечного и всегда несостоятельную замену трансценденции. Цивилизация должна умереть, чтобы уступить место высшей религии, для которой она служила необходимой питательной средой. Перефразируя тезис Ницше о человеке, можно сказать: цивилизации есть нечто, что должно превзойти.

3. Воля к власти и пассионарность: Ницше и Лев Гумилев

На одной из лекций Льву Гумилеву был задан вопрос: «Можно ли назвать пассионарность инстинктом развития?». На что последовал ответ: «Так же как инстинктом к собственной гибели. В дискретных процессах развитие всегда ведет к концу: в этногенезе это стремление к собственной гибели, в жизни отдельного человека – к смерти» [7, с. 127]. Такой ответ можно считать вполне ницшеанским, в духе хрестоматийного высказывания: «Великое в человеке то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он *переход* и *гибель* (ein *Übergang* und ein *Untergang*)» [11, с. 15].

Лев Гумилев не ссылаясь в своих работах на Ницше, однако ницшеанство его отца не вызывает сомнений [6]. Так что Ницше был у Льва Гумилева, что называется, в крови, да и ницшеанские мотивы могут быть эксплицированы непосредственно в его текстах [18]. Прежде всего, напрашивается параллель между пассионарностью и волей к власти. Здесь важно учитывать, что речь идет не просто об избытке жизненных сил и энергии. Пассионарность представляет собой в первую очередь антиинстинкт, направляющий деятельность человека к сверхбиологическим целям: «Время от времени на Земле появляются группы людей, у которых инстинкт самосохранения направлен в обратную сторону. То есть вместо инстинкта самосохранения, сохранения потомства, сохранения природного ландшафта, сохранения памятников культуры у них возникает – ненависть ко всему этому» [2, с. 505, 506].

В свою очередь, Ницше характеризовал человека как «больное животное» (das kranke Thier): «Верно и то, что он больше рисковал, затейничал, упрямствовал, бросал вызов судьбе, нежели все прочие животные вкупе: он, великий самоэкспериментатор, – возможно ли, чтобы такое отважное и щедрое животное не было чаще всего взято на мушку и не оказалось наиболее затянно и запущенно больным среди всех больных животных?» [13, с. 340]. Так и по Гумилеву человек как вид является аномалией: «Такой же аномалией по отношению ко всему животному миру является человек» [2, с. 135].

Но если и для Ницше, и для Гумилева человек как таковой уже есть тот, кто выходит за рамки нормального природного существования, опасно уклоняется от сферы биологических инстинктов, то что тогда представляют собой люди с повышенной пассионарностью или ницшеанский сверхчеловек? Здесь уже должна иметь место аномалия второго порядка, формирующаяся внутри первой аномалии: «Пассионарность, являющаяся аномалией (т. е. отклонением от обычного) по отношению к общему развитию человечества и аномалией по отношению к движению материи, дает те зигзаги, которые в общественной истории нас могут заинтересовать» [2, с. 135]. Речь, таким образом, идет о двойной аномалии: отклонение от нормы биологического мира и новое отклонение от нормы человеческого мира. И это только как минимум. Ницше идет дальше, рассматривая в качестве аномалии саму жизнь и даже галактическую систему: «Астральный распорядок, в котором мы живем, есть исключение; этот распорядок и обусловленная им внушительная длительность делают возможным еще одно исключение из исключений: образование органического мира. Общий характер мира, напротив, извечно хаотичен, не в смысле недостающей необходимости, а в смысле недостающего порядка, членения, формы, красоты, мудрости и как бы там еще ни назывались все наши эстетические антропоморфизмы» [8, с. 427-428]. Если двигаться в этой цепи исключений и отклонений не в обратном направлении (от человека как исключения

биологического мира к жизни как к исключению мира физического и т. д.), а вперед, то мы придем к идее сверхчеловека – как новой аномалии среди аномалий, к новому исключению из исключений. Однако здесь возможность проводить параллели между Ницше и Гумилевым уже становится ограниченной. Примеры людей с высокой пассионарностью Гумилев находит в истории, в то время как сверхчеловек явлен лишь в пророческих видениях Заратустры. Сверхчеловека мы не обнаружим даже среди тех, кого Гумилев отнес к пассионариям: религиозных пророков, творческих людей, ученых, деловых людей, авантюристов и честолюбцев. Для Ницше все эти типы суть лишь ступени и предтечи сверхчеловека. И если признать идею сверхчеловека чем-то большим, чем поэтическим образом или символом (а в «Так говорил Заратустра» есть указание и на такое понимание), то здесь должен иметь место выход за пределы этногенеза, цивилизации и культуры. Максимум, что может дать этногенез, это суперэтнос, жизненный путь которого и будет составлять историю цивилизации [14, с. 64]. И европейскому суперэтносу также суждено завершить свой путь в ближайшие столетия – здесь Гумилев солидарен со Шпенглером: «Всем народам Западной Европы – французам, немцам, итальянцам, испанцам – в начале XIX века было около 1000 лет и осталось им жить уже тогда лет двести или триста» [7, с. 181]. После завершения очередного витка этногенеза, после распада этноса и гибели цивилизации останутся лишь памятники культуры, продукты остывшей пассионарности: «искусство и литература — это кристаллизованная пассионарность, уже не действующая, замороженная, превратившаяся в памятник» [7, с. 216]. И все. Здесь снова уместно будет вспомнить Бердяева с его характеристикой культуры как великой неудачи. Также и Тойнби полагал, что все существовавшие и ныне существующие цивилизации были во многом лишь неудавшимися попытками достичь какого-то более высокого уровня по сравнению с тем, который уже удавалось достичь человечеству. В учении Ницше о сверхчеловеке можно увидеть попытку заглянуть не только за пределы кризиса «фаустовской» культуры, но и по ту сторону цивилизационных циклов. Возможно, в отдаленной перспективе мы со всей нашей культурой, со всей нашей историей и цивилизацией будем казаться всего лишь «неандертальцами духа».

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 608 с.
2. Гумилев Л.Н. Струна истории. Лекции по этнологии. М.: Академический проект, 2025. 530 с.
3. Демин И.В. Философия истории в постметафизическом контексте. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2015. 251 с.
4. Классика геополитики, XX век / сост. К. Королев. М.: АСТ, 2003. 731 с.
5. Мень А. Быть христианином. Интервью и последняя лекция. М.: ANNO DOMINI, 1994. 32 с.
6. Мурзин Н.Н. «Ориентация Юг»: Гумилев и Ницше // Vox. Философский журнал. Вып. 46 (сентябрь 2024). С. 102–137.
7. Неизвестный Лев Гумилев / сост. И. Москвитин. СПб.: Алетейя, 2025. 424 с.

8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2014. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука. 640 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2013. Т. 1/2: Несвоевременные размышления. Из наследия 1872-1873 гг. С. 480 с.
10. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2009. Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. 408 с.
11. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2007. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого 432 с.
12. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2008. Т. 8: Черновики и наброски 1874-1879 гг. 704 с.
13. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Культурная революция, 2012. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». 480 с.
14. Пантин В.И. Глобальная история, циклы и мировая динамика: Цивилизация, центры силы, Россия. М.: Политическая энциклопедия, 2025. 319 с.
15. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 744 с.
16. Тойнби А. Постигание истории. М.: Академический проект, 2021. 800 с.
17. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.: Академический проект, 2022. 661 с.
18. Фаритов В.Т. Воля к власти в этногенезе: ницшеанские мотивы евразийской антропологии // Известия Саратовского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2024. Т. 24, № 2. С. 180–185.
19. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г. В. Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы. СПб.: Алетейя, 2017. 442 с.
20. Фаритов В.Т., Борисова Т.В. Арнольд Тойнби как философ и богослов: (пост)метафизические смыслы истории // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. 2023. Т. 5, № 2. С. 61–68.
21. Шпенглер О. Закат Европы. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. 1376 с.
22. Юнг К.Г. Архетип и символ. М.: Канон+, 2022. 336 с.
23. Ясперс К. Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004. 630 с.
24. Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft / F. Nietzsche. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

Rethinking history: nietzschean motives for a civilizational approach

V.T. Faritov, T.V. Borisova, T.G. Stotskaya

Samara State Technical University, Samara

This article analyzes the influence of Friedrich Nietzsche's teachings on the transformation of approaches to the philosophical understanding of history. Nietzschean motifs are explicated in the concepts of N.S. Trubetskoy, A. Toynbee, and L.N. Gumilyov. It is argued that Nietzsche's philosophical developments anticipated such fundamental tendencies of post-metaphysical philosophy of history as anti-Darwinism and anti-evolutionism, as well as the understanding of history as a nonlinear and discrete process. The heuristic potential of such Nietzschean concepts as the will to power and the superman is revealed. The final section of the study concludes that Nietzsche's

philosophy can explicate a commitment to transcending the boundaries of a civilizational approach to understanding history.

Keywords: *philosophy of history, civilizational approach, Eurasianism, culture, will to power, superman, metaphysics.*

Об авторах:

ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: vfar@mail.ru

БОРИСОВА Татьяна Вадимовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: BorisovaTVa@yandex.ru

СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», г. Самара. E-mail: stotskaya@yandex.ru

Authors information:

FARITOV Vyacheslav Tavisovich – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: vfar@mail.ru

BORISOVA Tatyana Vadimovna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: BorisovaTVa@yandex.ru

STOTSKAYA Tatyana Gennadiievna – PhD (Philosophy), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Sciences, Samara State Technical University, Samara. E-mail: stotskaya@yandex.ru

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.10.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.11.2025.

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2025.4.268

История идей А. Лавджоя: теория природы человека в американской конституции

В.П. Потамская

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Рассматривается концепция истории идей А. Лавджоя, заключающаяся в изолировании и изучении перемещающихся во времени идей-единиц. Отмечается, что природа человека для него не выступала в качестве идеи-единицы, а представляет собой концепцию, представленную различными позициями и оценками. Указывается, что главная историческая цель Лавджоя состояла не в том, чтобы оценить, а в том, чтобы проиллюстрировать широкое распространение пессимистичной оценки человеческой природы и мотивов, в том числе и среди создателей американской Конституции.

Ключевые слова: интеллектуальная история, идея, история идей, природа человека.

История идей непосредственным образом концентрируется на исследовании различных концептов, их появления, распространения и преобразования в ходе истории, в целях организации исторического нарратива вокруг одной основной идеи и изучения ее развития, метаморфоз и проявлений в различных контекстах. Классическим примером подобного является методология А. Лавджоя (1873–1962), позволяющая выявить сходные черты мышления, «вечные» проблемы, несмотря на контекстуальные различия [10].

«Не смелость, а осмотрительность, ещё раз осмотрительность, и всегда осмотрительность» – это девиз, который Лавджой представил в президентском послании Восточному отделению Американской философской ассоциации [16, р. 257]. Осмотрительность является отличительной чертой творчества Лавджоя как философа. Самый критичный и эрудированный философ своего поколения, он обладал очень разносторонним и развитым умом. Благодаря знанию нескольких языков (помимо английского, он в совершенстве владел французским и немецким, легко читал по-гречески и латыни, а также по-итальянски и по-испански), Лавджой много читал по разной проблематике, в том числе малоизвестные сочинения. И, по словам его современников, во время отпусков «Лавджой был занят чтением тех немногих книг из библиотеки Британского музея в Лондоне, которые он ещё не читал» [11, р. 209–210].

Исключительно эрудированный, Лавджой известен не только в философии, но и также считается одним из отцов-основателей интеллектуальной истории, истолковываемой им как история идей. Он мог одинаково хорошо выделять тринадцать прагматизмов, различать разновидности романтизма, проследивать влияние платоновской метафизики на западную мысль, определять различные значения понятия «природа» у античных, средневековых и

современных авторов и выявлять двусмысленности теории относительности в физике [16, р. 257–259].

Историографические взгляды Лавджоя формировались как альтернатива господствующим в его время в США историческим концепциям; его не устраивали ни гегелевская парадигма, объясняющая историю развитием духа, ни ее вариации, ни социоисторизм Д. Дьюи. Методологический холизм Лавджоя, опирающийся на дарвиновскую теорию эволюции, стал одной из основ понимания динамики исторического процесса [5, с. 153–155]. Он также разделял концепцию сформировавшегося в 1920 г. критического реализма, согласно которому познавательное отношение субъекта и объекта опосредовано ментальными образами, а всякое знание внешнего мира является репрезентативным, поскольку физические вещи и их образы имеют разную пространственную и темпоральную локализацию [6].

История идей в понимании Лавджоя была направлена на восстановление «мысли» прошлого и основывалась на темпоральном реализме – утверждении, что существовало реальное прошлое, внешнее по отношению к настоящему моменту и современному наблюдателю. Соответственно, Лавджой решительно отвергал позицию, согласно которой отбор историком материалов из прошлого равнозначен воссозданию этого прошлого с точки зрения настоящего и в качестве ответа на проблемы, существующие только в настоящем. Признавая, что историк идей следует своим интересам, он, тем не менее, стремился восстановить все, что думали люди относительно исследуемой теме, независимо от того, имели ли эти мысли отношение к текущим проблемам. Он был увлечённым эволюционистом и интересовался генезисом додарвиновских эволюционных идей. В 1904 г. он начал писать о предшественниках Дарвина. Этот интерес к идее эволюции привёл к интересу к её антитезе – идее «примитивизма», и в исследовании 1923 г. «Предполагаемый примитивизм в рассуждениях Руссо о неравенстве», характеризуя сложность мысли просветителя, он, споря с теми, кто видит в ней исключительно призыв вернуться к природе, отводит Руссо важное место в развитии эволюционных и антипримитивистских представлений [15, р. 475].

Подход к интеллектуальной истории Лавджоя, его категоризация «идей» и концепция истории идей в «Великой цепи бытия» (1936) и «Эссе об истории идей» (1948), заключающийся в изолировании и изучении перемещающихся во времени универсальных идей-единиц, выступающих как модули в конструкциях различных теорий и учений [1], является дискуссионным. Стремление к выделению идей-единиц зачастую создавало впечатление, что Лавджой – интеллектуальный атомист [15, р. 476]. И он действительно любил раскладывать комплексы идей на составляющие, как, к примеру, Великую цепь бытия, представленную принципами изобилия, непрерывности и иерархии. Однако он не отрицал важности комплексов идей, живущих собственной жизнью, сложных интеллектуальных традиций.

История идей во многом ориентируется на предметы и результаты исследований других отделов истории мысли, однако способы интерпретации представляются иными, поскольку история идей группирует его и устанавливает новые связи, рассматривая предметы под особым углом зрения. Подобную процедуру можно соотнести с аналитической химией: «Обращаясь, например, к истории философских доктрин, она проникает в застывшие и незблемые системы и, в своих собственных целях, делит их на исходные элементы, на то, что может быть названо элементарными идеями, идеями-единицами (unit-ideas).

Общее здание доктрины любого философа или школы почти всегда является чем-то комплексным, неким гетерогенным агрегатом – хотя и сам философ зачастую об этом не подозревает. Это здание сложено не только из различных элементов, но и сами элементы эти нестабильны, хотя испокон веков никто из философов не помнит об этой меланхолической истине» [2, с. 9–10]. Следовательно, интеллектуальный историк вынужден воспринимать историю мысли как кумулятивный процесс, включающий в себя труды бесчисленных авторов [16, р. 283].

Одним из закономерных вопросов, возникающих при прочтении Лавджоя, является статус «идей-единиц»: неизменны и постоянны ли они, подвержены ли внутренним изменениям, как они возникают и могут ли они исчезнуть. По мнению К. Даффин, интеллектуальная история Лавджоя является «эммерджементной и эволюционной», позволяющей осуществлять перестройку идей-единиц внутри идейных комплексов [9]. 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 эволюционирующим видам [8, р. 497].

Л. Минк, анализируя принципы Лавджоя, отмечал, что если бы единичные идеи имели ту природу, которую предполагает Лавджой, и если бы задача историка идей фактически заключалась в написании их истории, то она была бы невыполнима, поскольку Лавджой характеризует (единичные) идеи таким образом, что они, «подобно физическим константам или числу, вообще не могут иметь историю, то есть претерпевать развитие и изменение» [14]. Критика Минка в определенной степени заслуживает внимания, поскольку Лавджой действительно придерживался позиции, что идеи, сколь бы многочисленны они ни были, можно разложить на ограниченное число единиц, подобно тому, как бесконечно меняющийся поток языка был успешно разложен на ограниченное число элементов фонологами и древними изобретателями алфавита [7, р. 199]. Однако он так и не уделил этому вопросу внимания, необходимого для создания «фонологии идей», или, используя вышеприведенную метафору Лавджоя, аналитической химии. Элементы истории идей и аналитической химии будут обладать двумя общими характеристиками: во-первых, они различимы и идентифицируемы в совершенно разных соединениях (и этому Лавджой уделял большое внимание); во-вторых, их число ограничено, хотя Лавджой никогда не предпринимал серьёзных попыток установить вероятность обнаружения пределов численности. Как справедливо отмечает Т. Бредсдорф, идеи, исследованные Лавджоем, обладали историей именно потому, что он не писал историю «единичных идей», как он порой предполагал, а предпочитал изучать историю сложных идей [7, р. 199].

В сборнике лекций, впервые опубликованном в 1961 г., Лавджой сосредоточил внимание на проблематике природы человека. В целом, «природа» оказалась одним из самых плодотворных объектов исследований теоретика. Причины подобного кроются, скорее, не в том, что возможно выделить десятки значений данного термина, а в том, что термин «природа», являясь в определенной степени дескриптивным, допускает беспрецедентное количество нормативных употреблений, как отрицательных, так и положительных.

В эссе «Самооценка человека» Лавджой сосредотачивается на изучении концепций природы человека. Утверждая, что глубокие опасения относительно природы и земных перспектив людей 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 подходящих тем в поэзии и прозе, но и как в общем то верное отношение [12].

Лавджоя интересовало применение данных представлений в реальной практике, в том числе и политической. По его словам, в конце XVII в. и большей части XVIII в. человек «находился в немилости у всех мыслящих людей» западного мира. Человека описывали как существо, с одной стороны, движимое исключительно иррациональными мотивами («страстями», предрассудками, тщеславием или стремлением к личной экономической выгоде), но с другой стороны, всегда внутренне и непоколебимо убеждённое в рациональности своих мотивов. Данный взгляд на человеческую природу может показаться несовместимым с республиканской формой правления, в которой высшая политическая власть будет сосредоточена в руках индивидов или групп, движимых столь иррациональными и непримиримыми страстями и предрассудками. Подобный подход к определению природы человека, как отмечал Лавджой, не помешал сформулировать ряд концепций, утверждавших, что вполне возможно построить идеальное политическое общество из «плохого человеческого материала», создать рациональную схему правления, в которой будет достигнуто общее благо. При этом не предполагалось, что лица, осуществляющие высшую политическую власть, будут руководствоваться при ее использовании рациональными мотивами или в первую очередь заботиться об общем благе.

По сути, позиция Лавджоя противоречила взглядам, изложенным в известной и обсуждаемой в 30-40 гг. XX в. работе «Небесный град философов XVIII века» (авт. Карл Беккер, 1932), представляющей «основополагающие принципы религии Просвещения», среди которых выделяются следующие. Во-первых, представление о том, что «человек не испорчен от природы»; во-вторых, убеждение, что «человек способен, руководствуясь исключительно светом разума и опытом, совершенствовать праведную жизнь на земле...»; в-третьих, утверждение, что «человек от природы добр... склонен следовать разуму и здравому смыслу, великодушен, гуманен и терпим..., является хорошим гражданином и обладает добродетелями». Действительно, Лавджой не отрицал того, что ряд мыслителей эпохи Просвещения следовали подобным установкам. Но утверждение, что позитивная концепция мотивов, сформулированная Беккером, разделялась большинством, являлась по его мысли «радикальной исторической ошибкой», которую Лавджой стремился скорректировать [13, р. 52–53].

Согласно позиции теоретика, философы XVII и XVIII вв., рассуждая в границах деистических представлений о божественном управлении миром, зачастую утверждали, что создатель применяет метод противовеса, уравнивая таким образом «дурные» вещи. Для иллюстрации подобного возможно обратиться к различным изложениям ньютоновской небесной механики, согласно которым планеты обладают как центробежной силой, которая

направляет их в космосе по прямой, так и центростремительной силой, которая могла бы привести к притяжению к Солнцу. Уравновешивая друг друга, данные «вредоносные» силы приводят к тому, что небесные тела ведут себя так, как им положено, т.е. вращаются по своим собственным орбитам. Человеческая природа также понималась по аналогии с механической системой. Несколько перефразируя Р. Декарта, Вольтер утверждал: «Бог, которого он называл вечным геометром, я называю вечным механиком; а страсти – это колёса, приводящие в движение все эти машины» (цит. по: [13, р. 37–38]). Место метода противовеса в динамике человеческой природы было кратко обозначено Паскалем в 1660 г.: «Мы стойки в добродетели не потому, что сильны духом, а потому, что нас с двух сторон поддерживает напор противоположных пороков, подобный напору ветров, дующих навстречу друг другу: стоит нам избавиться от одного порока – и мы оказываемся во власти другого» [4]. Ларошфуко использовал другое сравнение, чтобы выразить сходную концепцию: «Пороки входят в состав добродетелей, как яды входят в состав лекарств. Благоразумие смешивает их, ослабляет действие, используя их как полезное средство против жизненных невзгод» (цит. по: [13, р. 38]). И создатель государства, уподобляясь Создателю вселенной и человека, вследствие устоявшихся представлений о природе творца, должен осуществить свой меньший, но благотворный замысел. Он противопоставляет не природные силы, а взятые по отдельности разрушительные и дурные человеческие мотивы, пороки, стремясь их объединить и уравновесить [14, р. 40].

Основная проблема области политической мысли XVII–XVIII вв., по словам Лавджоя, может быть сформулирована следующим образом: посредством каких политических методов возможно «заставить существа, чья воля всегда движима иррациональными страстями, вести себя так, чтобы это не противоречило общему благу»? И одним из ответов на этот вопрос являлся метод противовесов. В 1714 г. он был изложен в самой резкой парадоксальной форме в «Басне о пчелах» Б. де Мандевиля: «Пороком улей был снедаем, Но в целом он являлся раем...» [3, с. 14]. Для А. Поупа «государственное искусство» также состояло в признании и применении двух предпосылок, лежащих в основе политического метода противовеса: люди никогда не действуют из бескорыстных и рациональных побуждений, но возможно создать гармоничное государство, умело смешивая и уравновешивая антагонистические части [13, р. 42]. Действия людей, в свою очередь, всегда направляются их страстями, а не разумом. Последний, правда, играет важную роль в человеческом поведении, позволяя выносить оценочные суждения о способах удовлетворения страстей, но не обладает движущей силой. Воля каждого человека находится во власти некой всепоглощающей «главной страсти». Хотя от этих противоречивых страстей невозможно избавиться, их можно объединить и заставить противодействовать друг другу, что в итоге приведёт к общественному миру и порядку [13, р. 43]. Л. де К. Вовенарг писал в 1746 г.: «Если верно, что порок невозможно искоренить, то наука правителей состоит в том, чтобы принудить его к содействию общему благу». Позднее Гельвеций более пространно излагал частные проявления общей концепции: каждый человек всегда преследует свой личный интерес, но искусство управления заключается в отождествлении личного и общественного интересов – или, по крайней мере, в убеждении людей в их тождественности [13, р. 45].

Лавджою представляется очевидным, что создатели Конституции США стремились применить данные положения в планировании системы государственного управления. Основная проблема проистекала как из политической этики, так и из практической психологии, и заключалась, скорее, в опоре на «предсказания» действий американцев после создания определенных правительственных механизмов. Следовательно, возможно ожидать, что эти предсказания окажутся верными только в том случае, если они будут основаны на том, что в глазах главных сторонников и защитников Конституции представлялось здоровой и реалистичной теорией человеческой природы [13, р. 47].

Особый интерес Лавджоя вызывали воззрения Д. Мэдисона – члена Филадельфийского Конвента, заслуживавшего звания «Отца Конституции». Он во многом основывал представления о природе человека на господствующих концепциях. Мэдисон, как и другие отцы-основатели, не испытывал ни «веры в народ», ни «веры в людей» как личностей, действующих в своем политическом качестве. Он признавал определённые политические права за отдельными категориями граждан, прежде всего право голосовать (за некоторыми исключениями) и занимать государственные должности. Он искренне верил в то, что он и другие отцы-основатели выстраивали схему правления, которая в долгосрочной перспективе послужила бы благу народа в целом. Но «народ» как избиратели (т. е. весь электорат), состоял исключительно из «фракций», т. е. индивидов, объединённых в соперничающие политические группы или партии и стремящихся к достижению целей, «противоречащих правам других граждан или постоянным и совокупным интересам общества». Как отмечает Лавжой, само представление о «вере в народ» открыто и решительно отвергалось в «Федералисте № 10». Тем не менее, Мэдисон верил в эффективность и возможность применения метода противовеса как способа исправления зла – как «республиканского средства от болезней, наиболее свойственных республиканскому правлению» [13, р. 52]. Его политическая философия, по Лавджою, включала два ключевых положения: во-первых, убеждение, что политические мнения и действия отдельных лиц всегда будут определяться личными мотивами, вытекающими из дурной природы человека и расходящимися с общими интересами. Во-вторых, установка, что при разработке политического строя возможно сконструировать хорошее целое из плохих частей, подчинить конфликтующие частные интересы общественному интересу посредством их нейтрализации друг друга [13, р. 51–52].

По словам Мэдисона, «главная угроза для правительств, основанных на народном образце, – это «дух фракции». Под «фракцией» он подразумевал «группу граждан, составляющих большинство или меньшинство от общей численности, объединённых и движимых общим импульсом страсти или интереса, противоречащего правам других граждан или постоянным интересам общества». Существует два мыслимых «метода устранения пагубного влияния фракций: один – устранение её причин, другой – контроль над её последствиями». В оценке Лавджоя, первый метод совершенно несовместим с народным правлением: уничтожить фракции можно, только полностью упразднив «свободу» отдельных граждан, то есть их право самостоятельно выражать и добиваться реализации мнений и желаний в области политики посредством избирательного права. Но ожидать, что осуществление ими этого права будет определяться чем-либо, кроме так называемых особых интересов (того, что Мэдисон и подразумевал под «духом

фракции)), – значит ожидать невозможного преобразования человеческой природы: «Пока разум человека подвержен ошибкам и он волен им руководствоваться, будут формироваться различные мнения». Разделение общества на различные группы будет неизбежным [13, р. 47–48].

Следует отметить, что Мэдисон применяет термин «республика» как противоположность «демократии» в том смысле, что республика не должна быть ни демократической, ни аристократической, являясь скорее их смешанной формой. Его видение республики предполагает отсутствие проблем демократии, выражающихся в значительном количестве фракций и стремлении к тирании большинства. Для претворения в жизнь подобного он выдвигал три принципа – выбор народом своих представителей; голосование народа на основании интересов, а не добродетели, тем самым интересы различных фракций будут уравниваться; разделение властей, препятствующих давлению определенной фракции в целях контроля и баланса злоупотреблений, основанных на интересах. Стало быть, республика в представлениях Мэдисона *должна* быть обширной, а наличие множественных групп, представляющих конфликтующие особые интересы, позволит эффективно уравнивать друг друга. И в этом случае ни одна часть не сможет доминировать над целым, используя всю законодательную и исполнительную власть правительства в своих целях. Каждая фракция не сможет получить большинство голосов в пользу своего особого интереса, поскольку все остальные фракции будут против него, и таким образом будет достигнуто «общее благо» или максимально возможное приближение к нему. Применяя подобным образом метод противовеса как средство решения ключевой проблемы политической теории, Мэдисон одновременно отстаивал одно из главных практических положений. Обсуждая вопрос о важности обширных республик для общественного блага, Мэдисон, в оценке Лавджоя, скорее сводил его к проблеме распределения законодательных полномочий между федеральным правительством и штатами, являясь в то время сторонником принципа «национального верховенства». Хотя штаты должны иметь право принимать законы, касающиеся местных вопросов, «во всех случаях, когда отдельные штаты некомпетентны или когда гармония в Соединённых Штатах может быть нарушена отдельным законодательством», эти полномочия предоставляются Федеральному конгрессу. Таким образом, под «обширной республикой» Мэдисон подразумевал республику централизованного типа [13, р. 49–50]. Если все конфликтующие фракции будут противостоять друг другу в законодательном органе, маловероятно, что какая-либо из них окажется достаточно сильной для реализации «планов угнетения». При увеличении разнообразия и количества партий уменьшается вероятность того, что у большинства возникнет общий мотив для посягательств на права других граждан. Вместе с тем, «расширение сферы» для Мэдисона, очевидно, означало увеличение как числа групп, участвующих в центральной законодательной власти, так и числа вопросов, по которым она может принимать законы. Чем более «расширенной» она будет де-юре, тем более ограниченной будет её власть де-факто [13, р. 51]. В интерпретации Лавджоя, защищая основные положения Конституции, касающиеся принципа разделения властей, всей системы «сдержек и противовесов», Мэдисон также весьма пессимистично оценивал человеческую природу, отмечая важность того, чтобы ни одна фракция никогда не получила большинства в законодательном органе. Этого можно легко избежать, противопоставив фракции и их интересы друг другу [13, р. 56].

В целом, Лавджой сводил основные тезисы Мэдисона к следующим положениям. Весь народ обладает исключительным правом на власть, но ни одно большинство, каким бы многочисленным оно ни было, не имеет монополии на нее. На практике это бы привело к принятию ряда компромиссов, которые не могли бы соответствовать исключительно интересам одной фракции, но которые все были бы готовы принять за неимением лучшего. Тем самым практическая необходимость достижения какого-либо соглашения является осуществимой только благодаря приблизительному уравниванию конфликтующих групп и интересов посредством компромиссов.

Сходные позиции, во многом проистекающие из веры в метод сдержек и противовесов, представлял и другой член Конвента – Г. Моррис. Обсуждая полномочия «второй ветви» – федерального законодательного органа (Сената), он произнёс характерную речь, в которой заявил, что основная функция второй палаты – «сдерживать поспешность, изменчивость и крайности первой ветви... Один интерес должен быть противопоставлен другому. Пороки, как они есть, должны быть обращены друг против друга» [13, р. 57]. Моррис допускал, что вследствие порочной человеческой природы Сенат всегда будет враждебен интересам «остальных», неимущих классов. Поэтому необходимо создать ещё одну палату, представляющую интересы последних, чтобы контролировать первых. Стремясь прежде всего обеспечить защиту имущественных интересов крупных собственников, он полагал, что метод противовеса может быть применен для достижения данной цели. Эффективность данного метода будет выражаться в том, чтобы помешать любой из противоборствующих фракций достичь своей цели. Сенат, к примеру, никогда не одобрит никакую меру, затрагивающую классовые интересы его членов, принятую Палатой представителей. Из этого следует, что «бедные» никогда не смогут добиться принятия закона, неблагоприятного для экономических интересов «богатых» [13, р. 59–60].

Таким образом, подобный метод мог применяться не только сторонниками преобразований, но и в рамках консервативной традиции, хотя он сам по себе не основывался на консервативных доводах, например, на предположении, что перемены сами по себе плохи или что «аристократический» класс гораздо мудрее «низших классов». Для Лавджоя он основывался исключительно на обобщении, что цели и мотивы практически всех индивидов, а следовательно, и всех «фракций», одинаково иррациональны и безразличны к «общему благу»; и только на этом предположении можно было последовательно отстаивать схему равновесия, делающую все фракции одинаково бессильными [13, р. 61]. Подобные установки подразумевали под собой ряд последствий. В первую очередь, подразумевалось, что в политических дискуссиях апеллирование к этическим нормам, рациональным и беспристрастным идеалам являлось бы неуместным и даже бесполезным, поскольку никакие подобные установки не могли бы повлиять на иррациональные мотивы, управляющие мнениями и действиями избирателей или законодателей. Но на практике, моральные призывы вовсе не были неэффективными: представители партий не только не признавали, что пропагандируемая ими политика противоречит «правам других и всеобщему благу», но и утверждали ее соответствие высоким моральным принципам. Во-вторых, признание значимости подобных соображений не влекло за собой возможность их перенесения «в другой суд, в котором споры должны решаться на основании логической последовательности и проверяемости эмпирических

доказательств». Вместе с тем, Лавджой в принципе далек от утверждений, что данные предположения о мотивах людей были ложными или же неуместными для решения непосредственных практических проблем, с которыми столкнулись создатели Конституции в 1787 г. [13, р. 62–63].

Т.о., главная историческая цель Лавджоя состояла не в том, чтобы оценить, а в том, чтобы проиллюстрировать широкое распространение негативной и пессимистичной оценки человеческой природы и мотивов, определяющих политическое поведение людей, и частично объяснить тот факт, что люди, основавшие США, разделяли подобную оценку. Комплексом взаимосвязанных идей в этой связи выступают представления о природе человека и мотивах человеческих действий, господствующие в мысли XVII и XVIII вв. Подобное понимание человеческой природы подразумевало под собой следующее предположение – несмотря на то, что человек представляет собой «бесполезный материал» для построения мирной, бесперебойно функционирующей, стабильной и справедливой политической системы, разнообразные, противоречивые, личные мотивы могут подчиняться представлениям о всеобщем благе и даже способствовать ему. Фундаментальной основой подобных утверждений являлась установка, согласно которой «разум» человека оказывает второстепенное и очень незначительное влияние на его поведение, и что иррациональные или нерациональные чувства и желания являются действительными причинами всех или почти всех человеческих действий. Практическое следствие, вытекающее из данных предпосылок и применяемое Мэдисоном, можно сформулировать следующим образом. Для того, чтобы контролировать «поведение» людей, создать социальную и политическую структуру, необходимо использовать иррациональные силы и «изъяны» ума, компенсируя взаимно антагонистические мотивы индивидов посредством метода сдержек и противовесов.

Список литературы

1. Зверева Г.И. Интеллектуальная история в современной России: институты и направления // Преподаватель XXI в. 2008. № 4. С. 288–302.
2. Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 376 с.
3. МанDEVиль Б. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц - блага для общества. М.: Наука, 2000. 291 с.
4. Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. 480 с.
5. Хлуднева С.В. Об очерке Артура Лавджоя «Историография идей». [Электронный ресурс]. URL: <https://iphras.ru/page49921167.htm> (дата обращения – 02.03.2025).
6. Юлина Н.С. Лавджой, Артур Онкен // Новая философская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/2127894> (дата обращения – 03.04.2025).
7. Bredsdorff T. Lovejoy's Idea of «Idea» // New Literary History, 1977. Vol. 8. No. 2. P. 195–211
8. Coon D.J. Of Gold and Pyrite // Biology and Philosophy. 1990. № 5. P. 493–501.
9. Duffin K.E. Arthur O. Lovejoy and the Emergence of Novelty // Journal of the History of Ideas. 1980. № 41. P. 267–281.

10. Gordon P.E. What is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field [Electronic resource]. URL: <https://ces.fas.harvard.edu/uploads/files/Reports-Articles/What-is-Intellectual-History-Essay-by-Peter-Gordon.pdf> (accessed: 02.03.2025).
11. Gordon-Bournique G. A. O. Lovejoy and the «History of Ideas» // Journal of the History of Ideas. 1987. Vol. 48. No. 2. P. 207–210.
12. Lovejoy A.O. Self-Appraisal of Man // Reflections on human nature. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961. P. 1–36.
13. Lovejoy A.O. The Theory of Human Nature in the American Constitution and the Method of Counterpoise // Reflections on human nature. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1961. P. 37–65.
14. Mink L.O., Wiener P.P. Some Remarks on Professor Mink's Views of Methodology in the History of Ideas // Eighteenth-Century Studies. 1969. Vol. 2. N 3. P. 311–320.
15. Randall J.H. Arthur O. Lovejoy and the History of Ideas // Philosophy and Phenomenological Research. 1963. Vol. 23. No. 4. P. 475–479.
16. Reck A. J. The Philosophy of A. O. Lovejoy (1873–1962) // The Review of Metaphysics. 1963. Vol. 17, No. 2. P. 257–285.

A Lovejoy's history of ideas: the theory of human nature in the american constitution

V.P. Potamskaya

Tver State University, Tver

The article examines A. Lovejoy's concept of the history of ideas, which consists of isolating and studying unit-ideas which moving through time. It is noted that human nature for him did not act as a unit-idea, but rather as a complex ideas represented by various positions and assessments. It is stated that Lovejoy's main historical purpose was to illustrate the widespread prevalence of a pessimistic assessment of human nature and motives, including among the creators of the American Constitution.

Keywords: *intellectual history, idea, history of ideas, human nature.*

Об авторе:

ПОТАМСКАЯ Вера Павловна – кандидат философских наук, доцент кафедры всеобщей истории, ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет». E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312

Author information:

POTAMSKAYA Vera Pavlovna – PhD, As. Prof. of the Dept. of General History, Tver State University. E-mail: potamskaya.v@yandex.ru. SPIN-код: 3657-9312

Дата поступления рукописи в редакцию: 22.09.2025.

Дата принятия рукописи в печать: 20.10.2025.

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. Трехсвятская, 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 №4 (74), 2025

Подписной индекс: **85715** (интернет-каталог «Пресса России»)

Подписано в печать: 19.12.2025. Выход в свет: 26.12.2025.

Формат 70 x 108 ¹/₁₆. Бумага типографская № 1.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,33.

Тираж 500 экз. Заказ № 244.

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