КОНТЕКСТЫ
ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

К 75-летию профессора Б.В. Маркова

THE CONTEXTS
OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

To the 75 Anniversary of Professor B.V. Markov

Vol. XVIII, Issue 2, 2021

Министерство
образования и науки России

Российский Союз ректоров

Совет ректоров вузов
Дальневосточного федерального округа

Министерство
транспорта России

ФГБОУ ВО
«Дальневосточный
государственный университет
путей сообщения»

СОЦИАЛЬНЫЕ
И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ
НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Научно-теоретический журнал
издается с января 2004 года
выходит один раз в три месяца

Том XVIII

Выпуск 2, 2021

Хабаровск, 2021

Ministry of Education and Science
of the Russian Federation

The Russian Rectors' Union

Council of Rectors of Higher Educational
Institutions in the Far Eastern
Federal District

Ministry of Transportation
of the Russian Federation

Federal State Budgetary
Educational Institution
of Higher Education
«Far Eastern State
Transport University»

THE HUMANITIES AND SOCIAL STUDIES IN THE FAR EAST

Journal of Theoretical Research
Published since January 2004
Issued quarterly

Vol. XVIII

Issue 2, 2021

Khabarovsk, 2021

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

Ю.М. Сердюков, д-р филос. наук, проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Отдел философии
Ю.М. Сердюков, д-р филос. наук, проф. (редактор отдела);
А.П. Забияко, д-р филос. наук, проф.; **Кальво-Мартинез Томас Мариано**, PhD (Испания);
Р.Л. Лившиц, д-р филос. наук, проф.; **Б.В. Марков**, д-р филос. наук, проф.;
И.Б. Микиртумов, д-р филос. наук, доц.; **С.В. Пишун**, д-р филос. наук, проф.

Отдел филологии
З.Г. Прошина, д-р филол. наук, проф. (редактор отдела);
У.М. Бахтикиреева, д-р филол. наук, проф.; **Е.Л. Лысенкова**, д-р филол. наук, проф.;
Нобуюки Хонна, PhD (Япония); **Е.А. Первушина**, д-р филол. наук, проф.;
Раймонд Хики, PhD (Германия); **Г.Н. Ловцевич**, д-р филол. наук, проф.

Отдел психологии
К.И. Воробьева, д-р психол. наук, проф. (редактор отдела);
Л.Г. Дикая, д-р психол. наук, проф.; **А.Н. Занковский**, д-р психол. наук, проф.;
Н.А. Кравцова, д-р психол. наук, проф.; **Лора Роджерс**, PhD (США);
Мартин Кашорке, PhD (Германия); **Т.Х. Невструева**, д-р психол. наук, проф.

Отдел «Проблемы Дальнего Востока»
Е.Н. Спасский, д-р полит. наук, проф. (зам. главного редактора, редактор отдела);
М.А. Ковальчук, д-р ист. наук, проф.; **Н.Е. Мерецкий**, д-р юрид. наук, проф.;
О.А. Рудецкий, канд. филос. наук, доц. (ответственный секретарь);
Ю.А. Тюрина, д-р соц. наук, проф.; **С.В. Филонов**, д-р ист. наук, проф.;
А.М. Шкуркин, д-р филос. наук, проф.

РЕДАКТОР ВЫПУСКА

Ю.М. Сердюков, д-р филос. наук, проф.

СОТРУДНИКИ РЕДАКЦИИ

Ю.В. Пономарчук, канд. физ.-мат. наук (web-мастер);
Е.В. Листопадова (технический секретарь); **Е.Л. Рябкова** (переводчик)

В соответствии с распоряжением ВАК РФ от 28 декабря 2018 г. № 90-р научно-теоретический журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» включен в «Перечень по научным специальностям и соответствующим им отраслям науки» по следующим отраслям научного знания и научным специальностям:
1. Философские науки: 09.00.01 – Онтология и теория познания; 09.00.03 – История философии; 09.00.11 – Социальная философия.
2. Филологические науки: 10.02.01 – Русский язык; 10.02.04 – Германские языки; 10.02.20 – Сравнительно-историческое типологическое и сопоставительное языкознание.
3. Психологические науки: 19.00.03 – Психология труда, инженерная психология, эргономика.

Печатается по решению Совета ректоров вузов Дальневосточного федерального округа № СР/ДФО-54а от 9 октября 2002 г.

УЧРЕДИТЕЛЬ

ФГБОУ ВО «Дальневосточный государственный университет путей сообщения» (680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47).

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Регистрационный номер и дата принятия решения о регистрации: серия ПИ № ФС77-77529 от 25 декабря 2019 г.

Адрес редакции: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, д. 47, оф. 262,
Тел./факс: (4212) 40-71-93, E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

EDITOR-IN-CHIEF

Y.M. Serdyukov, Doctor of Science (Philosophy), Professor

EDITORIAL BOARD

Philosophy

Yury M. Serdyukov, Doctor of Science (Philosophy), Professor, Executive Editor (Philosophy), Editor-in-chief
Andrei P. Zabiyako, Doctor of Science (Philosophy), Professor
Tomás Mariano Calvo-Martinez, PhD (Spain)
Rudolf L. Livshits, Doctor of Science (Philosophy), Professor
Boris V. Markov, Doctor of Science (Philosophy), Professor
Ivan B. Mikirtumov, Doctor of Science (Philosophy), Associate Professor
Sergei V. Pishun, Doctor of Science (Philosophy), Professor

Philology

Zoya G. Proshina, Doctor of Science (Philology), Professor, Executive Editor (Philology)
Uldanai M. Bakhtikireyeva, Doctor of Science (Philology), Professor
Elena L. Lysenkova, Doctor of Science (Philology), Professor
Nobuyuki Honna, PhD (Japan)
Elena A. Pervushina, Doctor of Science (Philology), Professor
Raymond Hickey, PhD (Germany)
Galina N. Lovtsevich, Doctor of Science (Philology), Professor

Psychology

Clarisa I. Vorobyova, Doctor of Science (Psychology), Professor, Executive Editor (Psychology)
Larisa G. Dikaya, Doctor of Science (Psychology), Professor
Anatoliy N. Zankovsky, Doctor of Science (Psychology), Professor
Nataliya A. Kravtsova, Doctor of Science (Psychology), Professor
Laura Rogers, PhD (USA)
Martin Koschorke, PhD (Germany)
Tamara Kh. Nevstrueva, Doctor of Science (Psychology), Professor

Problems of the Far East

Evgeniy N. Spassky, Doctor of Science (Political Science), Professor,
Executive Editor (Problems of the Far East), Deputy Editor
Mikhail A. Kovalchuk, Doctor of Science (History), Professor
Nikolai E. Meretsky, Doctor of Science (Law), Professor
Oleg A. Rudetsky, Candidate of Science (Philosophy), Associate Professor (Executive Secretary)
Yulia A. Tyurina, Doctor of Science (Sociology), Professor
Sergei V. Filonov, Doctor of Science (History), Professor
Anatoliy M. Shkurkin, Doctor of Science (Philosophy), Professor

MANAGING EDITOR

Y.M. Serdyukov, Doctor of Science (Philosophy), Professor

EDITORIAL STAFF

Y.V. Ponomarchuk, Candidate of Science (Physics) (Web Design);
E.V. Listopadova (Technical Secretary); **E.L. Riabkova** (Translator)

Journal of theoretical research is published in accordance with the decision of the Council of Rectors of Higher Educational Institutions in the Far Eastern Federal District № CR/FEFD-54a of October 9, 2002

FOUNDER

Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education
«Far Eastern State Transportation University»
Office 262, 47 Seryshev Str., Khabarovsk, 680021

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Registration number and date of the registration decision: Series PI № FS77-77529 of December 25, 2019

Editorial office address: Office 262, 47 Seryshev Str., Khabarovsk, 680021
Phone/fax: (4212) 40-71-93; E-mail: journal@festu.khv.ru

Web-site: www.eastjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ 10

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ

Резник Ю.М. Жил-был Борис Васильевич 10

Марков Б.В., Сергеев А.М. Опыт психобиографии философии послевоенного поколения....16

ТЕОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Быстров В.Ю. Три образа метафизики 31

Чуешов В.И. Как возможна философская антропология,
или О роли философской осмотрительности и прозорливости в современном человекознании 38

Дорофеев Д.Ю. Дедукция и аналитика человеческого образа:
философско-эстетическое переосмысление метода Шерлока Холмса....44

Нижников С.А., Орехов А.М. Становление методологии познания
в социально-гуманитарных науках и гуманизм 53

Арутюнян М.П. К методологическому дискурсу «сущего» человека 59

Маниковская М.А. Гуманитарность как знак бытия и гарантия сохранения
антропологической перспективы 68

Сердюков Ю.М. Абрис перинатального опыта....74

Лившиц Р.Л. Жадность как фактор исторического процесса 81

Беляев И.А., Лященко М.Н. О связи одиночества и самоубийства:
философско-антропологическое измерение....91

Гергилов Р.Е. Цивилизационный анализ властных полномочий в гендерных отношениях....96

Пронин М.А. Земельный вопрос и основные задачи цифровой власти:
философско-антропологическое понимание вызовов....103

Деменчук П.Ю. Антропологический принцип идеи транснационального университета 113

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РОССИИ

Пишун С.В. «Онтологизм веры» в теистической антропологии
как альтернатива «биопсихологизму» Рихарда Авенариуса 121

Моисеенко Е.Е. Духовно-академическая философская антропология
в поисках ценностных оснований 127

Новикова Н.В. Свобода и справедливость в контексте развития духовно-академической
религиозно-философской антропологии....132

Гэн Хайтянь, Юрчик Д.Д. Влияние византийского неоплатонизма и паламизма
на становление русской религиозно-философской антропологии....137

Кожевникова О.Н. Религиозно-антропологическое измерение феномена брака
в казанской школе духовно-академического теизма (конец XIX – начало XX века) 142

Корнилов Ю.А. Религиозно-философская антропология московской школы
духовно-академического теизма 152

Лубенская Е.Н. Философско-религиозная антропология православного академического теизма
в контексте обсуждения проблем педологии и детской психологии....157

Хань Юй. Религиозно-философский взгляд на человека в «позитивном учении» архиепископа Никанора и «всеобщем знании» Хун И 162

Сулема А.А. Концептуальные основания «философско-антропологического теизма» В.И. Несмелова.....166

ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Анисимов А.Л., Зинятова М.Н. Противодействие Министерства внутренних дел и полиции Российской империи проникновению католических миссионеров из Маньчжурии в Приамурье и отношение к российским католикам на юге Дальнего Востока в 60-е годы XIX века 172

Сливко С.В., Новоселова О.А. Реализация партийно-государственной политики в области просвещения на территории Хабаровского края (1947–1956) 177

Трубич О.А. А.М. Позднеев – директор Восточного института и Владивостокской мужской гимназии 185

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ 190

К СВЕДЕНИЮ ПОДПИСЧИКОВ 191

CONTENTS

ARTICLES 10

PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL BIOGRAPHY

Reznik Yu.M. Once Upon a Time there Lived Boris Vasilyevich....10

Markov B.V., Sergeev A.M. Psychobiography Experience of the Philosophy of the Post-War Generation 16

THEORY OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Bystrov V.Yu. Three Images of Metaphysics 31

Tchouechov V.I. How is a Philosophical Anthropology Possible, or About the Role of Philosophical Pruduence and fo!Resight in Modern Humanities....38

Dorofeev D.Yu. Deduction and Analysis of the Human Image: a Philosophical and Aesthetic Investigation of Sherlock Holmes Method....44

Nizhnikov S.A., Orekhov A.M. The Formation of the Methodology of Cognition in Social-Humanitarian Sciences and Humanism....53

Arutyunyan M.P. To the Metodological Discourse of the Man Essence 59

Manikovskaya M.A. Humanitarianism as a Sign of Being and a Guarantee of the Preservation of an Anthropological Perspective....68

Serdyukov Yu.M. The Contour of Perinatal Experience 74

Livshits R.L. Greed as a Factor in the Historical Process 81

Belyaev I.A., Lyashchenko M.N. On the Connection Between Loneliness and Suicide: Philosophical and Anthropological Dimension 91

Gergilov R.E. Civilization Analysis of Power in Gender Relations....96

Pronin M.A. Land Issue and Main Tasks of Digital Power: Philosophical and Anthropological Understanding of Challenges....103

Demenchuk P.Yu. The Anthropological Principle of the Idea of a Transnational University 113

HISTORY OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN RUSSIA

Pishun S.V. «Ontologism of Faith» in Theistic Anthropology as an Alternative to R. Avenarius's «Biopsychologism» 121

Moiseenko E.E. Spiritual-Academic Philosophical Anthropology in Search of Value Bases....127

Novikova N.V. Freedom and Justice in the Context of Spiritual-Academic Religious-Philosophical Anthropology....132

Geng Haitian, Yurchik D.D. The Influence of Byzantine Neoplatonism and Palamism on the Formation of Russian Religious and Philosophical Anthropology....137

Kozhevnikova O.N. Religious and Anthropological Dimension of the Phenomenon of Marriage in the Kazan School of Spiritual and Academic Theism (Late XIX – Early XX Centuries)....142

Kornilov Yu.A. Religious and Philosophical Anthropology of the Moscow School of Spiritual and Academic Theism 152

Lubenskaya E.N. Philosophical and Religious Anthropology of Orthodox Academic Theism in the Context of Problem Discussion of Pedology and Child Psychology....157

Han Yu. Religious and Philosophical Look at the Man in the "Positive Teaching" of Archbishop Nicanor and the "Universal Knowledge" of Hun Yi 162

Sulema A.A. Conceptual Foundations of the «Philosophical and Anthropological Theism» of V.I. Nesmelov.....166

PROBLEMS OF THE FAR EAST

Anisimov A.L., Zinyatova M.N. Opposition of the Ministry of Internal Affairs and the Police of the Russian Empire to the Penetration of Catholic Missionaries From Manchuria to the Amur Region and the Attitude Towards Russian Catholics in the South of the Far East in the 60s of the XIX Century.....172

Slivko S.V., Novoselova O.A. Implementation of the Party – State Policy in the Field of Education in the Khabarovsk Territory (1947–1956).....177

Trubich O.A. A.M. Pozdneev – the Director of the Oriental Institute and of the Vladivostok Men's Gymnasium.....185

AUTHORS GUIDELINES 192

СТАТЬИ

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ БИОГРАФИЯ

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-10-15

ЖИЛ-БЫЛ БОРИС ВАСИЛЬЕВИЧ

Ю.М. Резник

Дорогие читатели! Перед вами необычный по жанру текст. Это – диалог с моим воображаемым собеседником, котом Кузей. Время от времени я выкладываю эти тексты в Фейсбук. Но одно дело публиковать в сети и совершенно другое – в научном журнале. Не знаю, как воспримут коллеги этот жанр.

Мы с котом Кузей продолжаем разговор о наших друзьях. В этот раз мы выбрали для обсуждения персону доктора философских наук, профессора Маркова Бориса Васильевича. Борис Васильевич – человек, известный в отечественной философии и не нуждающийся в представлении. Кроме того, он близок нам по своим жизненным установкам. Вот мы и решили «зацепить» его, что называется, за живое. Однако мы действуем отнюдь не по принципу «бей своих, чтобы чужие боялись». Ко всем мы относимся бережно и стараемся не переходить границу личного пространства. Поэтому мы не стремимся «расколоть» нашего визави по личностным основаниям. К тому же Борис Васильевич уж больно непростым оказался человеком. Одним словом, «крепкий орешек». Но чему удивляться, других среди наших друзей практически не бывает.

Ключевые слова: Марков Борис Васильевич, философ, человек, профессор, профессионал, образ жизни, стиль личности, добро, зло.

ONCE UPON A TIME THERE LIVED BORIS VASILYEVICH

Yu.M. Reznik

Dear readers! Here is a text that is unusual in its genre. This is a dialogue with my imaginary interlocutor, the cat Kuzya. From time to time I post these texts on Facebook. But it's one thing to publish on the net and quite another to publish in a scientific journal. I don't know how my colleagues will perceive this genre.

The cat Kuzya and I continue our conversation about our friends. This time we have chosen for discussion the person of Doctor of Philosophy, Professor Markov Boris Vasilievich. Boris Vasilievich is a well-known person in Russian philosophy and does not need an introduction. In addition, he is close to us in his life attitudes. So we decided to «hook» him, as they say, for a living. However, we do not act on the principle of «beat your own so that others are afraid». We treat everyone with care and try not to cross the border of personal space. Therefore, we do not strive to «distort» our counterpart on personal grounds. In addition, Boris Vasilyevich turned out to be a painfully difficult person. In a word, «tough nut to crack». But why surprise, there are practically no others among our friends.

Keywords: Markov Boris Vasilievich, philosopher, person, professor, professional, lifestyle, personality style, good, evil.

Борис Васильевич Марков

Знакомьтесь, Борис Васильевич Марков

Я: Кузя, ты уже слышал от меня о Борисе Васильевиче?

Кузя: Да уж наслышан об этом человеке. Но почему ты предложил в качестве названия формулировку «Жил-был Борис Васильевич»?

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель центра философских коммуникаций Института философии РАН (г. Москва).

Reznik Yuriy Mikhailovich – Doctor of Philosophy, Professor, Chief Researcher, Head of the Center for Philosophical Communications of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: reznik-um@mail.ru

© Резник Ю.М., 2021

Я: Потому что так пишут в сказках о героях. В этой связи я часто вспоминаю мультфильмы «Жил-был кот» (1987), «Жил-был пёс» (1982) и др.

Кузя: Но сказки начинаются обычно так: «Жил-был Иван. И была у него красавица жена по имени Мария» или что-то в этом же роде. А что есть у нашего героя?

Я: У него была и есть его любимая философия, которой он отдаёт всего себя без остатка.

Кузя: Сочувствую. Лучше бы у него была молодая девица, а ещё лучше – симпатичная студентка, как и подобает нормальному профессору.

Я: Кузя, ну это же просто неприлично получается. Разве так можно говорить о нашем друге и уважаемом человеке?

Кузя: Тебе не угодишь. То ты просишь, чтобы я создавал неформальную обстановку и шутил. А то призываешь к соблюдению формальных приличий. Ты уж определись, пожалуйста, со стилем нашего разговора. Потом, разве в таком зрелом возрасте, как у вас с Борисом Васильевичем, студентками уже не увлекаются?

Я: Опять ты говоришь оскорбительные слова. Можно ведь любить профессора за его ум и талант (например, платоническая любовь). Давай лучше перейдём к знакомству читателей с Борисом Васильевичем.

А помнишь, Кузя, я тебе рассказывал, что мы с женой были у него на родине в Вологодской области. Было холодное лето 2019 г. Мы остановились в его родительском доме недалеко от реки. Классический деревенский дом с печкой, которую пришлось затопить, так как было довольно-таки прохладно.

Кузя: Да, я вспоминаю эту памятную поездку. Ты ещё мне говорил, что дороги там напоминают «стиральную доску».

Я: Для подвески автомобиля – это нелегкое испытание. Но так уж у нас в России заведено. Дороги, дураки и пр. Но только не люди труда. Им в России нелегко, где бы они ни жили или ни работали.

Зато места там удивительные. Деревня Бориса Васильевича находится на берегу красивого водохранилища и в окружении православных храмов, имеющих древнюю историю. Рядом расположен известный Кирилло-Белозерский монастырь, недалеко знаменитый монастырь в Ферапонтово. Вот в таком культурно-природном заповеднике обычно проводит свой летний отпуск Борис Васильевич.

Кузя: А сам Борис Васильевич, наверное, напоминает деревенского мужичка в фуфайке? А где же лошадь – обязательный атрибут крестьянской жизни?

Я: Наверное, твои представления о деревенском образе жизни заимствованы из какого-то глубокого прошлого, хотя откуда тебе это известно? А вот лошадь у него – тяжеловес и стоит в гараже: «Volvo XC 90».

Кузя: А во что ещё может одеваться питерский профессор, оказавшийся в российской глубинке, где не нужно красоваться перед студентами? Лошадь-то у него тоже оказывается непростая.

Я: Лошадь соответствует хозяину и его внешнему виду. Кстати, Борис Васильевич работает в Санкт-Петербургском университете с 1974 г., как только закончил аспирантуру философского факультета. За период своей научно-педагогической деятельности он руководил двумя кафедрами 25 лет (с 1989 по 2014 г.). А еще он – заслуженный деятель науки РФ с 2007 г.

Кузя: Так долго не живут… в науке. Просто вундеркинд какой-то.

Я: Кстати, кроме шуток, он защитил кандидатскую диссертацию в 28 лет, а докторскую в 41 год. По тем временам это было очень круто.

Кузя: А ещё на фотографии он похож на молодого Ленина. Та же бородка и та же улыбка с прищуром. Да и строение черепа…

Я: Хватит, Кузя, издеваться над уважаемым человеком. Ведь нас будут читать коллеги, которые хорошо знают Бориса Васильевича. И мне будет неудобно как перед ним, так и перед коллегами.

Кузя: Многие из них знают его академические заслуги и добрый нрав, но мы-то можем подметить и некоторые особенные черты. Со стороны часто бывает виднее.

Я: Тебя хлебом не корми, лишь бы найти слабости у другого. Зачем же нам ставить такого человека в неловкое положение?

Кузя: Думаю, что то место, в котором уже находится всякий человек, в том числе Борис Васильевич, вряд ли можно назвать ловким и удобным. Я не понимаю, как вообще можно ходить или стоять на двух ногах. Лучше уж стоять на голове, чем передвигаться двумя ногами.

Я: Что тут поделаешь. Это наша биологическая особенность.

Кузя: А вот если бы Борис Васильевич ходил на четырёх конечностях, он был бы куда симпатичнее.

Я: Не стоит уподоблять человека животному.

Кузя: А что, если объединить в одном теле хозяина и его лошадь? Ты мне сам как-то рассказывал о кентаврах. Это гораздо органичнее.

Я: А ещё бывают минотавры, химеры, сфинксы и пр. Но при чём тут Борис Васильевич? И его лошадь на самом деле состоит из металла и других материалов. Ты что же предлагаешь сделать из него человека-машину или киборга?

Кузя: В том то и дело, что Борис Васильевич тут совершенно ни при чём. А очень жаль. Из него бы мог получиться такой чудесный кентавр или, на худой случай, – сфинкс. А вот образ киборга ему совсем не подходит.

Я: А разве в этом есть какой-либо смысл, кроме мифического?

Кузя: Смысл есть во всём. Представь, если бы в студенческую аудиторию вдруг вошел профессор Марков в облике кентавра. Какой бы был переполох и вместе с тем неожиданный эффект. И восприятие материала студентами повысилось бы в разы.

Я: Что-то это мне напоминает фильм «Люди Х» или подобную фантастику.

Кузя: Ты слишком много смотришь фантастики. Пора научиться жить в реальном мире. На мой взгляд, образ кентавра гораздо реальнее, чем твои люди Х. Полагаю, что витание в облаках – это у вас общая черта с Борисом Васильевичем.

Я: Твой кентавр отнюдь не из реального мира. И думаю, что Борис Васильевич твёрдо стоит на ногах.

Кузя: Как вообще можно твёрдо стоять на двух ногах? Не понимаю. Ты же не случайно приобрёл себе трость, чтобы иметь ещё одну точку опоры. И ездить ты предпочитаешь на автомобиле с четырьмя колесами.

Я: Что же ты нам с Борисом Васильевичем предлагаешь завести ещё две длинные конечности?

Кузя: Не знаю, как Борису Васильевичу, а тебе они точно не помешали бы. Тебя порой не дождёшься в самый важный момент (приём пищи). Пока ты спустишься по лестнице со второго этажа, чтобы нас покормить, я уже три раза мог бы сбежать вниз и подняться вверх.

Я: Тебе не кажется, что твоя ирония граничит с отсутствием вкуса.

Кузя: Зато мой вкус не граничит с отсутствием тонкой иронии, как у тебя. Твоя ирония напоминает мне зубодробительную машину.

Борис Васильевич как профессор

Я: Борис Васильевич сделал многое в философии. Он специалист по философской антропологии, онтологии и теории познания. Более 10 монографий и сотни научных статей. Его любят студенты и уважают коллеги.

Кузя: Скажи ещё, что он хороший семьянин и любящий отец.

Я: Несомненно. А что же в этом странного?

Кузя: В том и дело, что ничего. Стандартный профессорский (и не только) набор.

Я: Зато Борис Васильевич – нестандартный философ. У него есть авторитет в философском сообществе.

Кузя: А что делает твой Борис Васильевич, когда приходит домой и закуривает сигарету на кухне, приоткрыв форточку? Он что снимает свой авторитет, вешает его на специальный крючок и становится самым стандартным обывателем? Или он и в быту действует нестандартно, как и подобает, с твоей точки зрения, профессору.

Я: Думаю, что профессор – это образ жизни. Даже в домашнем халате Борис Васильевич не теряет свой профессорский стиль.

Кузя: Каждому месту свой внешний вид. В деревне профессор носит фуфайку, а в городской квартире байковый или атласный халат. Но давай всё-таки различать образ жизни профессора и образ самого профессора Маркова.

Я: Мне нравится образ профессора Маркова, а о его образе жизни я, к сожалению, мало что знаю.

Кузя: Зачем же Борису Васильевичу культивировать в себе образ профессора, если это должно происходить естественным образом? Или он забывает иногда, что он – профессор. И в повседневной жизни ведёт себя как вполне обычный человек.

Я: Так поступают все люди. Борис Васильевич прост в быту и доступен в общении. Его отличает скромность и обаяние.

Кузя: И он, наверное, носит накрахмаленные рубашки и костюм на галстуке в официальном присутствии. От него также пахнет французскими духами, а в левом верхнем кармане костюма непременно выглядывает чистый платочек. Так что ли?

Я: Ты всё иронизируешь, мой друг. А между тем Борис Васильевич умеет одеваться и у него есть свой индивидуальный стиль.

Кузя: Послушать тебя, так профессор Марков – просто образец вкуса и стиля. Может быть у него и карманные часы с цепочкой имеются?

Я: Не знаю. Но к его имиджу это не имеет прямого отношения**.**

Кузя: Тогда у него должен быть хотя бы серебряный портсигар.

Я: Возможно. Но почему обязательно серебряный?

Кузя: Ну как же? Это у студента может быть типовая зажигалка. А у курящего профессора обязательно должен быть изящный портсигар или оригинальная, желательно позолоченная зажигалка.

Я: Где ты набрался, Кузя, всей этой ерунды? Ты обращаешь внимание на внешние детали, которые могут лишь подчеркивать стиль человека. А есть ещё его внутренние черты.

Кузя: Я не знаю, что у Бориса Васильевича внутри. Могу лишь предположить, что у него, как и у тебя, в силу зрелого возраста, сидячего образа жизни и большого стажа курильщика имеется порядком изношенное сердце, не очень здоровые легкие и масса хронических заболеваний.

Я: Ещё раз спрашиваю, какое отношение всё это имеет к профессорскому образу жизни? Настоящего профессора отличают не здоровые легкие, а внутренняя интеллигентность, яркая манера держаться, логическое и оригинальное мышление, высокая культура речи, глубокое знание предмета,

уважительное отношение к окружающим. И всем этим в полной мере обладает Борис Васильевич.

Кузя: Ты нарисовал образ мифического персонажа, витающего в облаках, как бабочка, поднятая на высоту потоками воздуха. Где ты видел таких людей сегодня? Они давно вымерли, как мамонты. А наш Борис Васильевич вовсе не мамонт. Он живой человек. А значит, ему не чуждо всё человеческое.

Я: Что, например?

Кузя: Я не настолько хорошо знаю Бориса Васильевича, чтобы представить весь список его слабостей и недостатков.

Я: Послушать тебя, так любого человека отличают не сильные стороны, а слабые. Мне кажется, что у него нет серьезных недостатков.

Кузя: Сильные стороны не так интересны, как слабые. К тому же это у меня нет человеческих недостатков, а у каждого из вас их имеется целая коллекция – леность, инертность, слабоволие, пассивность и т.д.

Я: Зачем же мы будем обсуждать здесь недостатки Бориса Васильевича? Лучше давай скажем о нём что-то хорошее, жизнеутверждающее.

Кузя: Затем, чтобы узнать о нём получше. Это о покойниках говорят либо хорошо, либо не говорят ничего. А Борис Васильевич живой человек и ему не чужды слабости, в том числе, возможно, профессорский снобизм и высокомерное отношение к людям.

Я: Нет, это нисколько не похоже на Бориса Васильевича. Он ведёт себя одинаково и с простыми людьми, и с коллегами.

Кузя: Конечно, если послушать тебя, то «он прост, как правда», и «живее всех живых». Мы говорим Борис Васильевич, подразумеваем профессор философии. И наоборот, когда мы думаем о профессоре, то сразу же всплывает знакомый нам до боли образ Бориса Васильевича.

Я: Ты снова и снова иронизируешь. А Борис Васильевич, между прочим, – человек высокой культуры.

Кузя: Ещё он, наверное, птица высокого полёта и «самый человечный человек». Это вы из Ленина сделали в своё время бога, а зачем тебе из Бориса Васильевича лепить идеал? Подумай. Разве можно работать в философии 50 лет (с 1971 по 2021 г.) и при этом не превратиться в бронзовую статую, которая разговаривает сама с собой (особенно на кухне за чашкой чая или сигаретой), не замечая того, что происходит вокруг, или рисуя понятную только ей самой картину?

О том, что Борис Васильевич никогда не менял профессию философа

Я: Давай лучше поговорим немного о профессиональной грани нашего героя. Может быть, Иван *Васильевич* из одноименного фильма и менял профессию, но Борис *Васильевич* служит образцом многолетнего и бескорыстного служения философии. Последняя и есть, на мой взгляд, истинный смысл его личностного существования.

Кузя: Сними розовые очки, мой пафосный друг. И лучше бы ты не говорил этих слов. А то у наших читателей может сложиться впечатление, что Борис Васильевич – ходячий памятник философии или кладовая философской мысли. Наверное, он, как и полагается живому памятнику, время от времени вытаскивает из своей кладовой (пьедестала) чьи-то мысли и пускает их в словесный оборот, разбавляя своими комментариями.

Я: Борису Васильевичу, как и мне, уже поздно что-либо радикально менять в своей жизни, которая целиком и полностью связана с философией.

Кузя: Жаль, что об этом не догадывается сама философия. Она даже не подозревает о вашем существовании и о своей непорочной связи с вами. То, что вы уже давно выбрали философию, ещё не означает, что она выбрала вас. Возможно, это не чистая и взаимная любовь, а любовь по расчёту. Она позволила вам себя любить. Надо же кому-то морочить голову студентам.

Я: И хотя в твоих словах сквозит злая ирония, я могу ответить за нас двоих. Любовь к философии может быть только бескорыстной и без стремления ею обладать. Нельзя присвоить себе то, что принадлежит всему человечеству как всеобщая сокровищница мысли.

Кузя: Почему же? Очень даже можно. Каждый философ считает себя центром философской Вселенной и, как любой коллекционер, наполняет свою кладовую подходящими образцами (набором идей или смыслов). Наверное, и вы с Борисом Васильевичем не являетесь исключением из этого правила. Вопрос заключается лишь в том, относитесь ли вы к заурядным кладовщикам или всё же – к профессиональным коллекционерам. Тебе об этом, наверное, лучше известно, чем мне.

Я: Думаю, что твоя типология здесь не очень подходит. Борис Васильевич – оригинальный мыслитель и мастер лекционного дела. За ним стоят десятилетия самоотверженной работы. Я знаком с его трудами и могу сказать, что наряду с философской эрудицией он обладает несомненным концептуальным видением самых разных проблем.

Кузя: Ты мне говорил, что у него недавно вышла книга «Политическая иммунология». С каких это пор медицинская проблематика стала проникать в философский дискурс? У вас уже и так активно используются в гуманитарных науках травматология, вирусология и пр. Какие же вы после этого философы? Остаётся только перенести всю медицинскую терминологию в философию и забыть о своей профессии.

Я: Думаю, что такой перенос объясняется междисциплинарными связями между гуманитарными и естественными науками.

Кузя: Ты тоже в 1990-е увлекался сопряжением гуманитарии и инженерии, обратившись к так называемой человеческой или социальной инженерии. А теперь ты её критикуешь. Мне кажется, что все эти переносы – всего лишь ваше оригинальничание или, что ещё хуже, попугайничание. По-видимому, вам, философам, уже нечего дать обществу, вот вы и извращаетесь, как можете, предлагая либо компот из идей философов прошлого (как ваши историки философии), либо заимствуя чужую (чаще всего – западную) терминологию. А ещё вы любите имитировать поиск истины, составляя заявки на всевозможные гранты и подгоняя полученные результаты под стандарты научных отчётов, придуманные чиновниками.

Я: Ещё раз повторяю, мы с Борисом Васильевичем не меняли своё призвание и честно занимаемся поиском решений философских проблем. И нечего нам присваивать ярлыки «кладовщики», «попугаи», «имитаторы» и пр. Это оскорбительно по отношению к нам.

Кузя: А с чего ты взял, что твой Борис Васильевич какой-то особенный человек? Он также, как и ты, вписан в существующие институты науки и образования, которые производят нередко псевдонаучные результаты и псевдоспециалистов, в том числе в области философии.

Я: Думаю, что к нам это не относится. Мы честно работаем.

Кузя: А вы что, из другого теста вылеплены, чем остальная профессура?

Я: Не стоит, Кузя, говорить о том, в чём ты плохо разбираешься. Если ты и знаешь что-то, то только из моих слов. А я тебе разве не говорил, что наша институциональная философия насквозь пропахла нафталином? И мы с Борисом Васильевичем делаем всё возможное, чтобы привнести в неё живой дух.

Борис, ты всё-таки прав в целом, несмотря на то, что ты не прав в частности

Кузя: Не знаю, зачем, но ты почему-то упорно придерживаешься официальной версии в оценке ситуации в вашей философии. Наверное, в тебе говорит как раз дух корпоративной культуры, а не тот самый живой дух, к которому ты апеллируешь.

Я: Поверь мне, у нас нет необходимости сейчас обсуждать эту ситуацию. Лучше давай скажем хорошие слова в адрес Бориса Васильевича. Убеждён, что он их заслуживает, как никто другой.

Кузя: Хорошо. Я не буду комментировать крылатую фразу «Борис, ты не прав». Пусть её авторство навсегда останется М.С. Горбачёву. И пусть твой Борис будет всегда или почти всегда прав в главном, даже если ему придётся быть неправым в частных случаях.

Я: Я думаю, что это не очень удачное сравнение. А в чём Борис Васильевич может быть не прав, если он честно жил и всю свою жизнь без остатка посвятил философии?

Кузя: Ты призываешь меня к позитивным утверждениям? Хорошо, их есть у меня. Так вот, наш Борис прав, потому что он, в отличие от многих других, «неправых» Борисов:

– хорошо относится к нам, котам, и, возможно, потому что больше не к кому всерьёз относиться (это раз);

– радуется той жизни, которая есть, и опять же потому, что радоваться больше нечему (это два);

– делает иногда зарядку по утрам, когда ему хочется, т.е. изредка, а не потому, что надо (это три);

– курит только те сигареты, которые покупает, а не те, которые ему нравятся (это четыре);

– не обижает людей, потому что обиженных судьбой обидеть уже невозможно, а других – себе дороже, хотя порой и стоило бы (это пять);

– не подсматривает за другими в замочную скважину, потому что у него нет замка со скважиной (это шесть);

– не делает из пустого порожнее или из простого сложное, потому что с молодых лет увлечён усложнением сложного (это семь);

– не живёт так, как все на улице, потому что в его жизни все уже давно находятся дома (это восемь);

– не присваивает себе чужое и не отбирает у других «ихнее», потому что у него уже есть «своё чужое» или «своё ихнее» (это девять);

– не отдаёт другим самое последнее, потому что уже отдал предпоследнее (это десять);

– не обещает никому лишнее, потому что уже выполняет обещанное (это одиннадцать);

– не ходит смотреть футбольные матчи, потому что футбола в вашей стране уже давно нет, а может быть, никогда и не было (это двенадцать).

Ну и так далее.

Я: Хватит. Остановись, Кузя. Ты слишком увлекся своими котофизмами, от которых за версту отдаёт котопофигизмом.

Кузя: Хватит, так хватит. Меня долго уговаривать не надо. А ещё я хочу пожелать Борису Васильевичу быть не в тренде, а оставаться по возможности в своём мире, если, конечно, ему позволят жизненные обстоятельства. Но лучше всего тренд подчинить себе. Тогда не нужно будет чему-то соответствовать – писать плановые статьи, читать лекции равнодушным студентам, составлять отчеты, которые никто не читает, сидеть на скучных совещаниях, общаться с теми, кто тебе неприятен.

Но как это сделать, я не знаю. У меня ведь нет опыта человеческого существования.

Я: Вот именно. Советовать легко, только кто живёт по чужим советам. Кроме того, советовать может только тот, кто, как правило, сам не прислушивается к советам.

Кузя: Не стоит верить тем, кто обещает бескорыстную помощь перед тем, как проглотить тебя. И, как известно, бесплатные советы, как и сыр в мышеловке, бывают лишь в безвыходных ситуациях, когда тебе уже никто не поможет. К тому же бессмысленно помогать советом утопающему.

Я: Опять тебя занесло. Борису Васильевичу помогать нужно делом, а не только словом.

Кузя: Но ведь хорошее слово в кармане не валяется. Его ещё придумать нужно, чтобы было ко времени и к месту. А дело Борис Васильевич и сам свершит. Напоследок остаётся пожелать: «Марков, держи свою марку». Пусть Ваш эталон качества никогда не снижается.

Я: Давай пожелаем Борису Васильевичу в это нелёгкое время крепкого здоровья и обычных житейских радостей. Пусть он продолжает, как и прежде, творить и писать книги к нашему всеобщему удовольствию.

Реплика читателя

***В.Н. Шевченко*[*]:** Прочитал внимательно диалог «Я» и Кузи о Б.В. Маркове. Написан живо, изобретательно, по форме очень и очень неплохо смотрится. А вот что касается содержательной части. Оппонент-критик оказался сильнее, условно говоря, защитника Маркова. Дело не в том, что критик проверяет на прочность те или иные стороны характера Б.В.

Сегодня вообще почти невозможно говорить о светлой стороне человеческого существования – о честности, доброте, стремлении к совершенству, вере в светлое будущее. Буржуазная массовая идеология сплошь построена на негативе – на смаковании порока, низменных сторон человеческой жизни и т.д. Она убивает главное – доверие и любовь. Ирония здесь – самое мощное орудие. Но хорошо известен афоризм, увы, справедливый по сути, ирония убивает любовь. Это орудие Кузи. Поэтому «Я» как защитник Маркова проигрывает начисто Кузе как яркому и талантливому представителю того повседневного мировоззрения, основанного на вседозволенности, каким Кузя на первый взгляд является.

Причем, хотя в материале этого нет, высокая идеология поощряет такой стиль отношения к человеку. Этот материал для меня очень показательный в том, как одинокий порядочный интеллигент пытается защитить Добро, противостоять массовой пропаганде пофигизма, за которым скрывается инфернальное Зло. Но Кузя не так прост, он ведь сам порою сомневается в своих оценках, прислушивается к «Я». Его еще может спасти автор Диалога, но уже во второй встрече с Марковым или с другим нашим братом-философом. Главное, мне кажется, все персонажи в цикле «Персоналии» хорошо бы связывать друг с другом именно через призму разных аспектов противоборства добра и зла. Такая внутренняя, незримая и неафишируемая связь была бы очень интересна для читателя-философа. Жаль, что Марков представлен совсем не как боец за торжество позитивных начал в жизни, а ведь мы говорим часто о практической философии.

2–3 февраля 2021 г.

[*] **Шевченко Владимир Николаевич** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва).
E-mail: vladshevchenko@mail.ru.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-16-30

ОПЫТ ПСИХОБИОГРАФИИ ФИЛОСОФИИ ПОСЛЕВОЕННОГО ПОКОЛЕНИЯ*

Б.В. Марков

А.М. Сергеев

Философский диалог посвящен аналитике исторического развития российской философии за последние полстолетия. Авторы исследовали отношение идей и людей в условиях исторического перелома в конце XX и начале XXI в. Философствование в условиях пограничной ситуации позволяет сравнить и оценить прошлое и настоящее. С одной стороны, в головах мыслителей послевоенного поколения – в сознании, а может, в нейронных сетях мозга – сохранились архетипы, установки, настроения и переживания, сложившиеся как рецепция коллективного опыта прошлой эпохи. С другой стороны, новая социальная реальность – когнитивный капитализм – радикально изменяет самоописание общества. Нельзя сказать, что современность удовлетворяет людей. Несмотря на разговоры о производстве культурного, социального, человеческого капитала, они чувствуют себя не счастливыми, а одинокими и беззащитными в стремительно меняющемся мире. Не только философская критика, но и волна протестов, охватившая, в том числе, и «общество всеобщего благосостояния», заставляет задуматься, стоит ли следовать рецептам современной западной экономики. С одной стороны, закрытость создает угрозу стагнации, участь страны-изгоя. С другой стороны, открытость, и, тем более, попытка встать во главе строительства сетевого общества есть не что иное, как самопожертвование. Россия уже была руководителем всемирного Интернационала, ставящего целью победу коммунизма во всем мире. Но была и другая сверхдержава, развивавшая потенциал капитализма. Их борьба предполагала сходство, которое состояло в стремлении технического покорения мира. Авторы предприняли попытку осмысления позиции страны, которая не отказалась бы от соревнования, но использовала новые технологии для того, чтобы жить лучше. Чтобы определиться с критериями, полезно использовать историческую память старшего поколения для оценки современности. И наоборот, избавиться от повторения ошибок прошлого в проектировании лучшего будущего.

Ключевые слова: человек, общество, культура, история, язык, традиции, память, повседневность, философская антропология.

PSYCHOBIOGRAPHY EXPERIENCE OF THE PHILOSOPHY OF THE POST-WAR GENERATION

B.V. Markov

A.M. Sergeev

The Philosophical Dialogue is dedicated to the analysis of the historical development of Russian philosophy over the past half century. The authors investigated the attitude of ideas and people in the conditions of historical turning point in the late 20th and early 21st century. Philosophy in a borderline situation allows us to compare and evaluate the past and the present. On the one hand, archetypes, attitudes, moods and experiences, formed as a reception of the collective experience of the past era, have been preserved in the minds of thinkers of the post-war generation – in the consciousness, and may be in the neural networks of the brain. On the other hand, the new social reality – cognitive capitalism – radically changes the self-description of society. It is not to say that modernity satisfies people. Despite the talk about the production of cultural, social, human capital, they feel not happy, but lonely and defenseless in a rapidly changing world. Not only philosophical criticism, but also the wave of protests, which also engulfed the "welfare society", makes one wonder whether it is worth following the recipes of the modern Western economy. On the one hand, closure poses a threat to stagnation, the fate of the country of the outland outing. On the other hand, openness, and, moreover, the attempt to lead the construction of a networked society is nothing but self-sacrifice. Russia has already been the leader of the World

* Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ «Топология культурной памяти в диалоге поколений» № 19-011-00775.

Марков Борис Васильевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Института философии СПбГУ, профессор кафедры философии, культурологии и социологии Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (г. Санкт-Петербург).

Markov Boris Vasilyevich – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Philosophical Anthropology Department at St Petersburg University, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Sociology at Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (Saint-Petersburg).

E-mail: b.markov@spbu.ru

Сергеев Андрей Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии Института философии человека РГПУ им. А.И. Герцена (г. Санкт-Петербург).

Sergeev Andrei Mikhailovich – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Philosophy, Institute of Human Philosophy at the Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint-Petersburg).

E-mail: asergeev8@yandex.ru

© Марков Б.В., Сергеев А.М., 2021

International, aiming to defeat communism around the world. But there was another superpower that developed the potential of capitalism. Their struggle involved similarities, which consisted in the desire for technical conquest of the world. The authors attempted to reflect on the position of a country that would not give up the competition, but used new technologies to live better. To determine the criteria, it is useful to use the historical memory of the older generation to assess modernity. Conversely, get rid of repeating the mistakes of the past in designing a better future.

***Keywords**:* man, society, culture, history, language, traditions, memory, everyday life, philosophical anthropology.

А. С.: Борис Васильевич, 75 лет – большая дата, но все с чего-то начинается. В связи с этим расскажите, как Вы понимаете проблему начала. Начало человека ведется с момента рождения, но Вы, антрополог, можете связать начало с родом, с домом. Возможно, это начало, связанное с прочтением какой-то книги, с каким-то событием, оказавшим на Вас сильное воздействие, или начало связано с какими-то другими событиями? Как Вы видите и понимаете начало Вас и Вашей жизни: родители, дом, хотелось бы услышать несколько весомых слов – мыслей. И еще. Важна проблема символического начала: всё-таки мы сейчас говорим о Борисе Васильевиче Маркове как о человеке, прожившим 75 лет, но, в первую очередь, нас интересует философский тренд его биографии. Вот такой комплекс вопросов.

Б. М.: Сейчас действительно все ищут свои корни, думают о своей идентичности, и я задумываюсь об этом. Это проблема понимания не только родовых корней, мест, где расположился, истоков своей связанности с чем-то, но и обусловленности внутреннего опыта сознания в целом. У меня растет чувство вины от того, что, числясь, не знаю насколько, русским, все-таки, скорее, российским философом, я, как и каждый из нас, прочитал больше книг иностранного происхождения. Во всяком случае, по философии изучил больше трудов иностранных авторов, нежели своих.

Более того, читая некоторые труды даже серебряного века, не говоря о 18-м, я чувствую некий барьер понимания. С этим барьером я сначала столкнулся в университете, читая Канта, потом – Гегеля, но постепенно европейская философия становилась ближе, а отечественная как-то отдалялась. При этом «коньюнктивный» опыт родства все-таки есть, и в трудные минуты я обращаюсь к Федорову или Флоренскому. Кстати, мои попытки рассказать о них европейским коллегам были самыми тяжелыми в моей просветительской деятельности.

Я вышел из деревни, родился в деревне. Это стало моей «крышей» во всех отношениях. Тогда в университет принимали, основываясь на процентном подходе: столько-то процентов – из села, столько-то процентов – люди с производственным стажем, столько-то – отслужившие, после армии, столько-то – городские школьники и, вероятно, евреи. Можно, конечно, этим возмущаться, как одна моя знакомая девушка еврейского происхождения, которая пять раз поступала на философский факультет. Она считала несправедливым различие по «пятому пункту». Но думаю, была в этом какая-то правда, некая дистрибутивная справедливость, как у Аристотеля. Помню, что к мальчикам в еврейской семье родители относились по-другому, больше заботились о том, чтобы будущая их профессия была связана с музыкой, литературой, медициной. В деревне дети росли, как трава в поле, поэтому «процент» играл свою положительную роль. Сегодня все ругают «колхоз», а я отдаю должное деревне. Может, с точки зрения экономики она была отсталой, зато великолепно воспроизводила то, что сегодня называют социальным капиталом общества: справедливость, доверие, взаимопомощь. Конечно, если сравнивать питерскую школу и сельскую, то разница в образовании была существенной, и в «проценте», ещё раз повторюсь, была какая-то справедливость. Не все с этим согласятся, проблема справедливости – одна из самых тяжелых и до сих пор.

Теперь о родителях. Получилось, что мой отец после войны вернулся к своим истокам. Его родители жили в Питере, умерли от испанки. Его дядюшка воспитывал. Было ещё три сестры, которых взяли на воспитание другие родственники. Всех их мой отец, воевавший на «дороге жизни», похоронил в блокаду. После этих ужасов он не стал возвращаться в Питер, уехал в Вологодскую область, откуда его предки приехали в Петербург. Там он встретил мою маму. Послевоенный год был голодным, да и последующие нелегкими. Они уехали, а я вырос в деревне, меня в основном воспитывала бабушка. Разумеется, я благодарен родителям, которые терпеливо относились к моей заносчивости, особенно к тому, что я выбрал философию. Отец был начальником районного масштаба, руководил лескомхозом в городе Бабаево. Этот город располагается на границе Ленинградской и Вологодской областей. Там я окончил среднюю школу.

А. С.: И все-таки о символическом начале.

Б. М.: Знаешь, Юрий Никифорович Солонин в ответ на этот вопрос провокативно отвечал, что на философский факультет он поступил случайно. На самом деле, должен быть какой-то толчок, некая искра Божья. Я считаю, что без этого ничего не получается. Но это не все: искра – хорошо, но должно быть и место, в котором ты, собственно, можешь реализовать себя. В нынешней России вряд ли мальчишка из деревни мог бы поступить в Санкт-Петербургский университет на философский

факультет, несмотря на систему ЕГЭ. А тогда действовал социальный лифт, да и ты еще застал его. Мы выросли в тот период, когда ставки делались на развитие науки.

А. С.: Да, согласен. Тогда социальные лифты реально действовали.

Б. В.: Сейчас понятно, что последняя волна роста была парадоксальным образом связана с распадом Союза. Самое активное развитие нашего факультета протекало в 90-е гг. Несмотря на проклятия, которые мы посылаем в адрес реформаторов шоковой терапии, нельзя отрицать, что это время – золотые годы для факультета. В советское время всё-таки гуманитарные вузы были, во-первых, идеологизированы, а во-вторых – их просто было мало.

Но вернёмся к истокам. Значит, никакой судьбы все-таки не было. Вот Н.А. Бердяев в «Самосознании» писал, что он в 14 лет уже читал Канта, но я не могу этим похвастаться. Я тоже читал, и читал много, но в основном художественную литературу. И в этом смысле я – действительно книжный человек, несмотря на то, что в деревне родился и могу хоть сейчас лошадь запрячь и пропахать поле плугом, как бабушка заставляла меня это делать. Сталинские времена, когда я рос в деревне, уже уходили, и «за колоски» уже не сажали, поэтому детство и юность я прожил барчуком. Тем не менее содержание коровы, заготовка дров, уход за огородом и прочие деревенские дела требовали, в том числе, и моего участия.

От деревенского воспитания много что осталось. Я и сейчас могу что-то топором сработать. Может, это стало поводом душевной близости с Владимиром Вениаминовичем Бибихиным, который тоже был любитель топор в руках подержать и что-нибудь срубить им из дерева. Я, правда, не настоящий плотник: нет школы владения топором, поскольку дед со стороны матери погиб в войну. Я самоучка в этих, и не только этих делах. Моя жена упрекала, что все вещи топором я делаю быстро и «на глазок». Так и с текстами: только в последние годы я больше занимаюсь шлифовкой своих текстов.

Зато читал я много и постоянно, тогда библиотеки были неплохие и школа была хорошей. И если я кому-то обязан, то это, конечно, учителям истории и литературы. Помню, была у нас потрясающая учительница, устраивающая из уроков настоящие, как сегодня говорят, перформансы. Мы, мальчишки, сидели на уроке, но внутренне ждали, что когда уроки кончатся, мы рванем какую-нибудь откопанную гранату, тогда вдоль железной дороги лежали горы боеприпасов. Мыслишки в наших головах были явно не школьные. Глядя на наши розовощекие морды, учительница понимала, что мы не особо вникаем в образцы морали, представленные в классической литературе.

А. С.: То есть на уроке вы наличествовали, а присутствовали где-то в другом месте?

Б. М.: Да, на уроке мы сидели, а мысли были где-то далеко. Тогда наша учительница доставала какую-нибудь картинку. Вот, как сейчас помню, «Девочка плачет над умершей птичкой». Она спрашивала, как мы ее понимаем, о чем девочка плачет и что мы по этому поводу думаем. После нашего молчания она сама рассказывала душераздирающую историю: жила-была девочка, она слушала родителей, и они купили ей птичку. Но однажды она забегалась, загулялась, забыла её накормить и напоить, и птичка умерла. Тут даже у самых жестокосердных слезы наворачивались. Наша учительница особенно любила картину «Опять двойка». Сейчас, конечно, все это кажется наивным и сентиментальным, но тогда это действовало на нас. Знаешь, я потом встретил что-то подобное у Жака Деррида, когда он делился воспоминаниями о том, как он учился и как его воспитывали.

А. М.: Проблема вины.

Б. М.: Да-да. Это не девочка, а каждый из нас кому-то не помог, и он умер, вот почему у нас у всех выступали слезы. Так что наша учительница умела соединить моральное наставление с чувствами стыда, вины или радости. Я и теперь могу от каких-то песен или стихотворений заплакать.

А. С.: Отдаю должное Вашей иронии, но всё-таки, Борис Васильевич, правильно она делала?

Б. В.: Хотя я рассказываю об этом с юмором, убежден, что это абсолютно правильная, не цифровая педагогика. По идее, и учителя истории должны поиграть в войну с детьми. Слава богу, мы тогда это делали самостоятельно. Уроки обществоведения и истории у нас вели молодые учителя, они давали нам возможность спорить и дискутировать. Тогда – в хрущевское время – была «оттепель». Под жизнеутверждающие речи я верил, что через 20 лет мы действительно построим коммунизм. Помню, когда просил у отца карманные деньги, и он давал их мне с неохотой, а я, видя эту его сдержанность, заявлял, что скоро денег при коммунизме вообще не будет, то он скептически хмыкал. Вот мы росли с верой в светлое будущее. Даже когда на первый курс философского факультета поступил, настроение «оттепели» еще чувствовалось, но идеологические гайки уже начинали закручивать.

А. С.: Но можно же было поступить на исторический факультет или на филологический. Почему именно философский?

Б. М.: Да. Давай так. Говорили мы о божьей искре. Видимо, всё-таки все дети талантливы. Ты знаешь, что у меня – два внука, и искра эта в них есть, но остается вопросом, как она реализуется. Например, я еще умел рисовать, мог нарисовать портрет человека и даже подзарабатывал этим.

А. С.: Тем более что в Питере все, связанное с живописью и таким образованием, есть.

Б. М.: Поскольку художественной школы у меня не было, я решил поступать не сразу в академию художеств, а в какой-нибудь архитектурный институт или в строительный вуз на архитектурное отделение. Помню первый экзамен по специальности: выставили гипсовую голову Антиноя (любовника императора Андриана, который в честь Антиноя после его гибели выстроил город). И вот стоит эта огромная гипсовая голова в аудитории, и дано 4 часа на ее рисунок. Работу я за полчаса закончил. Ко мне подошел экзаменатор и говорит: «Слушай, парень, а зачем ты ему очки нарисовал?». На что я отвечаю: «Какие очки?» Он поясняет, что не надо было обводить линии вокруг глаз, что нужно рисовать светом и тенью. Я сообразил, что дело мое плохо. И, конечно, экзамен этот я не прошел. Потом я поступал на истфак, но и здесь тоже срезался. Виной было моё любопытство и книжки, что хранились на бабушкином чердаке, оставшиеся от обучения ее дочерей, одна из которых закончила пединститут. Там, на чердаке, я наткнулся на учебник для царской гимназии Александра Трачевского и на всю жизнь – после экзамена – его запомнил. Там было описано, как закололи Екатерину копьем в нужнике. И когда на экзамене мне попались дворцовые перевороты, я решил блеснуть, и эту историю выложил. У экзаменатора глаза на лоб полезли, он спросил, где я это вычитал и какие я еще учебники по истории знаю. В ответ на мои разъяснения он сказал, что императрица действительно умерла на горшке от апоплексического удара, но никто ее копьем не колол. Во всяком случае, на истории я тоже провалился. И тогда уже состоялась моя третья попытка поступления, и это был философский факультет. Так что получается почти как по Солонину.

А. С.: Это в один год было?

Б. М.: Нет, с перерывами, тогда нельзя было поступать в три места одновременно. Поэтому два года я отработал водителем грузовика в леспромхозе у своего родителя. Я такой зарплаты с тех пор, наверное, и не получал. Правда, работа была каторжная: надо было зимой перевозить лес по деревянной дороге через болото – два бревна под колесом с каждой стороны – на грузовике двадцать километров. Летом было полегче и повеселее: перевозили бочки, грузы всякие. Из машин я еще застал полуторку и студебеккер, но в основном работал на газиках или на зилах. Потом, когда читал размышления Мартина Хайдеггера о лесных тропах, вспоминал эти – свои – деревянные дороги. Это были хорошие годы. Я благодарен жизни за это, за то, что мог с людьми общаться, реализовывать себя как человека и мужчину. Ведь в армию меня не взяли в связи с тем, что у меня был сломан позвоночник, хотя я хотел служить и в военкомате продемонстрировал, что могу поднять пудовую гирю. Но тогда в армию не брали даже с плоскостопием, а не то что с переломом позвоночника.

А. С.: Борис Васильевич, пока прервемся на этой теме – теме начала. Расскажите о факультете. Факультет и Вы: студент, аспирант, доцент, профессор, заведующий кафедрой.

Б. М.: Я всё-таки думаю, что не ошибся с выбором. Даже тогда, когда я читал художественную литературу – романы типа «Трех мушкетёров» или «Женщины в белом» – то думал не только о самом сюжете. Осваивая собрания сочинений М. Горького и А. Блока, А. Чехова и Э. Хемингуэя, Л. Андреева и Дж. Лондона, Т. Манна и Л. Фейхтвангера и других, я читал не только художественные произведения, но и заметки, письма, т.е. не только первые, но и другие тома их произведений.

А. С.: Значит ли это, что Вы видели некий их жизненный путь и размышляли об их жизни как о пути? Это была рефлексия?

Б. М: Да, именно рефлексия меня привлекала. Кроме учителей, это то, что сыграло роль в моем выборе. Во всяком случае, мои одноклассники не удивляются, что я поступил на философский. В шестьдесят четвертом году я закончил школу. В шестьдесят шестом поступил на факультет. «Оттепель» уже заканчивалась. Помню написал заметку «Нужен ли комсомол?», где доказывал, что он не нужен. Дела не завели, но серьезные опасения у сокурсников были.

А. С.: Видимо, нашлись умные и чуткие люди, кто просто спас. Не дали ход делу.

Б. М.: Да. Раньше отношения между преподавателем и студентом были более тесные и доверительные. Они не ограничивались только семинарами, после них мы еще кофе пили и гуляли по городу. С тем же Ярославом Анатольевичем Слининым сколько улиц мы обошли. Мой научный руководитель – Мария Семёновна Козлова – принимала своих студентов только дома. Кормила и рассказывала про Людвига Витгенштейна. И еще, она учила писать, потому что я всё-таки писал «полухудожественные» эссе, а она как редактор превращала их в философские тексты. Мой стиль сложился как продукт борьбы моего сленга и её академического стиля, соответствующего правилам синтаксиса русского языка.

А. С.: Борис Васильевич, встряну в Ваши рассуждения. Оттолкнусь от того, что М.С. Козлова редактировала не только Ваши тексты, но и тексты Витгенштейна. Текст книги задает направление и тенденцию. Читая, мы продвигаемся от начала к концу, имея, конечно, возможность еще и еще раз вернуться назад или залезть вперед. Но тенденция все-таки существенна. Глагол «textere», помимо

прочего, имеет значения «плести» и «сплетать», и сплетение корешка книги задает такое – направленное – восприятие текста. Но Витгенштейн писал по-другому: отдельными заметками и отрывками. Даже большие его тексты – особенные, они, скорее, строятся как гипертексты, когда в них нет сугубо тенденциозного и линейного прочтения. Он и сам признается в предисловии в «Философских исследованиях» о другом способе строения своего текста. Это – что-то сродни гипертексту. Вы видите это в себе, т.е. в своих текстах?

Б. М.: Да, ты прав. Я сказал, что воспитан, скорее, на европейской, нежели на русской школе философии. Тем не менее в русской философской культуре это тоже есть. Это и Николай Александрович Бердяев, но особенно, конечно, Лев Шестов и Василий Васильевич Розанов. Для меня это настоящие учителя. Афористическое письмо мне близко. Пишу каждый день. Два, три часа. Стараюсь жить по формуле «ни дня без строчки» (смеется).

А. С.: Ну, это правильно. В смысле «правильно» не потому, что я Вас оцениваю, а в смысле каждодневных усилий. Это – важно.

Б. М.: Заметок много накопилось. Хорошо бы собрать все это в отдельные книги, например, по метафизике, как у Карла Ясперса, но, боюсь, что единства, наверное, не получится, так как его нет в окружающей действительности.

А. С.: Борис Васильевич, в связи с тем, о чем мы начали говорить, если и не об антитезе, но о различии западно-европейского и нашего, отечественного, философского пространства, есть вопрос. Как Вы смотрите на такое утверждение, что мы, русские философы, пока только ведомые, но не ведущие? Или мы можем быть ведущими? Можем вести других? И кого все-таки можно сопоставить с Ясперсом или Хайдеггером?

Б. М.: Конечно, наши Федоров, Флоренский, Шестов, Шпет, Бердяев, Франк и другие представители серебряного века не уступали европейским мыслителям. Сложнее с оценками советской философии. Знаешь, об этом четко высказался Сергей Леонидович Фокин, который говорил о нашей философии, имея в виду Валерия Александровича Подорогу, как о незадаче русского перевода. Я, правда, не думаю, что философия советского периода – это только перевод. Те, кто нас учили, и мы, и ваше поколение особенно, сказали свое слово.

Оглядываясь назад, среди других философов-наставников я выделяю Ярослава Анатольевича Слинина. Мы с ним сошлись во многом и потому, что он читал и духовную литературу, вплоть до Четьев-Минеев. У меня есть еще одна сторона биографии. Родственник бабушки был насельником монастырской обители монастыря Нила Сорского. Она не была закрыта до тридцатых годов, хотя крупные монастыри, включая Кирилловский, закрыли уже в девятнадцатом году. Помню споры бабушки и деда о Троице и о том, как понять единосущность и нераздельность трех ипостасей, смысла которых я тогда не понимал. Да и до сих пор не вижу решения, хотя понятно, что это – очень странная коммуникативная модель.

Кроме русской религиозной философии, Слинин изучал труды Гуссерля и Хайдеггера, стимулировал меня к чтению этих текстов. Надо сказать, что немецкий я знал неплохо: учительницей немецкого в нашей школе была немка, и хотя у меня в школе была тройка, в университете я не знал с немецким никаких проблем.

А. С.: Видимо, у Вас был «трояк», сопоставимый с «тройкой» в дореволюционной классической гимназии.

Б. М.: Во всяком случае, я довольно быстро научился читать философские тексты. Где-то на третьем курсе читал «Кризис европейских наук» и работы Хайдеггера. Будучи ассистентом, переводил тексты для студентов. Один из них под названием «Язык» они даже издали. Правда, потом Бибихин говорил, ты лучше не переводи, ибо ты пересказываешь, но не переводишь. В ответ я возражал, что хороший пересказ на русском языке лучше, нежели «бухгалтерский» перевод.

А. С.: Борис Васильевич, а в чем Вы видите наше русское начало? В чем может быть состоятельным наш «символический» вклад в сегодняшний мир?

Б. В.: В параметрах сетевого общества главное – это производство не машин или даже вооружений, а символического капитала, важен вклад в культурный рынок мира. Я не отрицаю значимости компьютерных и иных высоких технологий, но для нас речь должна, в первую очередь, идти о производстве символического капитала [11; 12; 17]. Так, китайцы, наряду с дешевыми товарами, начинают реализовывать долгосрочную программу «Конфуций», у индийцев символический вклад в мировое пространство связан с йогой.

А. С.: У китайцев еще есть техники тела – цигун и тайцзицюань, которые они хотят сделать столь же значимыми и распространенными по всему миру, как это произошло у индийцев с их йогой.

Б. М.: Конечно, важно предложить нечто такое, что войдёт в мировоззрение людей. Если включиться в этот мировой спор, то встает вопрос, что мы, россияне, можем другим предложить. Готового ответа на этот вопрос пока нет, есть разные идеи, которые следует обсудить сообща.

А. С.: Бибихин акцентировал внимание на том, что, помимо архитектуры повествования, необходимо учитывать архитектуру вопроса. Причем ее можно и нужно изменять. Может быть, действи-

тельно, вернуться к этому вопросу и обсудить его не в этом разговоре? Обменяться мнениями по поводу проблемы символического капитала и о наших, российских, возможностях? Сделать в него продуктивный вклад?

Б. М.: Уже есть определенная история: сначала либеральные идеи, потом – консерватизм. Есть еще евразийцы, русские европейцы, наконец, предложение Александра Гельевича Дугина о четвертом пути (номосе). Более молодое поколение связывает надежды с акторно-сетевым подходом. Если мы вступаем в стадию цифровой революции, то надо сообразоваться с теми возможностями, которые она открывает.

А. С.: Надо оставить религию для «внутреннего» употребления. Для индивидуального человека.

Б. М.: Сетевое общество состоит из горизонтальных связей, никто не задумывается ни о богах, ни о порядке космоса. Но есть ситуации, когда стоишь перед лицом болезни, смерти или иного несчастья, когда никто не может помочь, кроме Бога. Но и в нормальном состоянии для человека значимо вертикальное измерение: мы всё-таки верим во что-то высшее, и это тоже должно сохраняться.

А. С.: А государство?

Б. М.: Мы же понимаем, что в России без государства невозможно, само разделение общества и государства сомнительно. У нас, как и у немцев, и у французов, государство играет большую роль. Европейцы объединились и пытаются выстроить совместную модель существования, но противоречий много. У нас, кроме славянского вопроса, множество других проблем. Нужно, конечно, развивать функциональные отношения, но есть вещи теологически не соединимые, но вынужденные сосуществовать друг с другом, как католицизм, православие, иудаизм, ислам, буддизм и языческие верования.

А. С.: Давайте вернемся к жизни факультета. Мы дошли до третьего курса, до того, что вы стали читать книги Гуссерля и Хайдеггера на немецком. Но потом Вы взрослели. В связи с этим интересно, была ли какая-то антитеза того, что было на старших курсах, и более раннего этапа или это было прямое продолжение и постепенная эволюция студента в аспиранта, доцента и далее – в профессора, заведующего кафедрой. Или, взрослея и продвигаясь по служебной лестнице и изменяя свой статус, Вы увидели факультет и положение дел в нем с другой стороны. Побывав в профессорской шинели и будучи заведующим кафедрой, поняли, что там есть какие-то ценности, которые студенту не видны.

Б. М.: Видишь ли, я ещё не сказал о своей третьей почве, о третьем истоке своей эволюции. Первый корень, как я показывал ранее, был связан с немецкой философией, с феноменологией и герменевтикой. И это заслуга Я.А. Слинина. Второй мотив идёт от логического позитивизма и постпозитивизма, от Витгенштейна и постаналитической философии. Третий корень – это диалектика, которую у нас ярко представлял Фёдор Фёдорович Вяккерев. Именно он увлекал нас проектом диалектической логики и познакомил с Э.В. Ильенковым и Г.С. Батищевым. Они часто приезжали в Ленинград на конференции. С моим старшим другом Лешей Челидзе мы сопровождали их в прогулках по городу, присутствовали при их разговорах и обсуждениях в кулуарах конференций. Это давало сильный эмоциональный заряд. Мария Семеновна Козлова была, скорее, сторонником другой школы – школы Игоря Сергеевича Нарского, Давида Израилевича Дубровского, которые тоже у нас часто бывали. Помню, была напряженная дискуссия Ильенкова с ними.

В 1974 г. при Василии Павловиче Рожине, который был заведующим кафедрой диалектического материализма, меня зачислили ассистентом на эту кафедру. Там было три направления: первое – философские проблемы естествознания, причём это отделение делилось на физику и биологию, другое направление – гносеология, на котором я и начал работать, и третьим направлением была отология. Студенческий набор шел на все три направления.

А. С.: Сколько примерно было преподавателей на кафедре?

Б. М.: Преподавателей было, наверное, человек пятнадцать. Так как это была внутренняя кафедра, т.е. кафедра, работавшая только на философский факультет, то такой штат – не маленький. Студентов набиралось больше двадцати человек. В результате на нашей кафедре читалось огромное количество спецкурсов, шла большая организационная работа, и я с удовольствием ею занимался.

А. С.: Первые ваши курсы какие?

Б. М.: Первые курсы, которые я вел, – это семинары по теории познания, тогда теорию познания читал один, а онтологию – другой, т.е. тут была чёткая специализация. И семинары по теории познания соответственно проводились отдельно. Здесь надо сказать еще об одном сильно повлиявшем на меня человеке. Это – Виктор Александрович Штофф, который сначала был моим рецензентом, а потом сказал обо мне: «Это – мой». Конечно, Мария Семёновна была моим бессменным руководителем. Но Штофф меня опекал и помогал мне. Позже я читал его курс «Введение в методологию научного познания». Помимо этого, у меня был курс по философии языка, и Мария Семёновна ещё оставила мне курс по неокантианцам. Рожин всячески стимулировал меня к чтению курса по диалектической логике, что я тоже с удовольствием делал, добавляя к Гегелю Платона.

Когда умер В.П. Рожин, заведующим кафедрой стал Вячеслав Григорьевич Иванов. В 80-е гг. он устроил в университете очередное «ленинград-

ское» дело. Дело в том, что у нас в университете действовал кружок семиодинамики. Я в это время занимался традиционной семиотикой, но были и те, кто продолжали традицию системно-структурного подхода, заложенную Владимиром Иосифовичем Свидерским. Руководил семинаром профессор матмеха Рэм Георгиевич Баранцев. Это была смесь синергетики и семиотики. У них действовал свой семинар, и по его итогам они, желая издать книгу, предоставили материалы в издательство университета. На рецензию рукопись отдали Иванову. И наш Вячеслав Григорьевич зачем-то написал, что семиодинамика – это явно буржуазная наука.

А. С.: Это время еще до перестройки?

Б. М.: Это случилось до перестройки, в восемьдесят пятом году, по-моему. И в результате Иванов такую «машину» раскрутил, что даже в тогдашнем парткоме сказали: после такого отзыва мы уже не можем не отреагировать.

А. С.: Видимо, по принципу: когда есть бумага, ей нужно дать ход.

Б. М.: Партком университета дело рассмотрел, семинар закрыли, участников отстранили от преподавания, но, в общем, никого не посадили и не уволили. В девяностые годы вся эта история открылась и была описана журналистами. Бедного Иванова убрали с заведования и перевели профессором на другую кафедру. К тому времени деканом факультета стал Юрий Никифорович Солонин. До этого он долго работал на факультете журналистики, а теперь вот вернулся на родной факультет.

А. С.: И Вы при нём стали заведующим? Это какой год?

Б. М.: Это был девяностый год. Иванов и раньше смотрел на меня с подозрением, хотя я вел себя осторожно и понимал, что лучше не попадать на заметку авторитетных органов. Тем более и Ярослав Анатольевич, и Мария Семёновна говорили: «Боря, ни в коем случае в политику не лезь, это плохо кончится». Диссиденты у нас, конечно, были. Пожалуй, самый известный – историк философии Борис Михайлович Парамонов, который потом уехал на Запад и вещал на «Радио Свободы». Он и нам давал книги, помню впечатление от «Самосознания» Бердяева.

А. С.: Это самиздат или YMCA-Press?

Б. М.: Да, YMCA-Press. Как сейчас помню, эти книжки давали на одну ночь, и надо было отдать утром. Так я читал Владимира Набокова. Много было хороших книг. Иванов откуда-то узнавал, что я участвовал в домашних семинарах. Когда я защитил докторскую, он посоветовал перейти в Институт повышения квалификации университета (ИПК), подальше от студентов.

А. С.: В ИПК работал Виктор Александрович Штофф?

Б. М.: К сожалению, в те годы он уже умер. Кафедрой заведовал Владимир Васильевич Шаронов. Я о нём вспоминаю с тёплым чувством. С ним я всего год профессором отработал, пока на факультете не появился Ю.Н. Солонин. Он и Ю.В. Перов пригласили меня участвовать в конкурсе на заведование кафедрой диалектического материализма, которую мы потом переименовали в кафедру онтологии и теории познания. Иванова – в связи с событиями по поводу семиодинамики – перевели профессором на кафедру естественных факультетов, которая работала в Новом Петергофе. Он и жил там, в Петергофе.

А. С.: Что аукнулось, то и откликнулось. Такой закон.

Б. М.: Я с увлечением руководил кафедрой онтологии и теории познания почти пять лет, пока на факультете не открыли кафедру философской антропологии. К этому времени у меня в девяносто третьем году вышла книга «Разум и сердце». Поскольку не было другой кандидатуры, начиная с девяносто четвертого года по две тысячи четырнадцатый год, т.е. в течение двадцати лет, я руководил этой кафедрой.

А. С.: Фактически Вы её сделали. Начали ее делать. И то, что она из себя представляет сейчас, при определенных изменениях последних лет, сделано Вами.

Б. М.: Вспоминаю своих ближайших сотрудников. Это – Андрей Витальевич Демичев, Михаил Семенович Уваров, Валерий Юльевич Сухачев, Александр Николаевич Исаков, Вячеслав Михайлович Литвинский. Это были яркие личности, которые, к сожалению, не много писали. Я надеялся, что вскоре они меня заменят. Управленец я – никудышный, не хотел этим заниматься и, тем не менее, все делал сам. Заведующему кафедрой надо было присутствовать на разных советах. А каково на пленарных заседаниях сидеть – ты лучше меня представляешь.

Особенно запомнились годы, когда я был членом большого учёного совета университета. Девяносто человек, каждый из них гений, но все вместе – это нечто абсурдное. Как сейчас помню, заседания в Петровском зале длинные, по четыре часа, и дискуссии поднимаются чуть ли не из-за пустяка.

А. С.: Но если говорить именно о факультете, можно сказать, что это был звездный час его развития. Что значит сказать о том, что это пик развития? Я сейчас говорю не об оценке деятельности Юрия Никифоровича, а о развитии факультета в целом. Многие вспоминают о том времени с благодарностью.

Б. М.: Видишь, как получается. Кроме места, есть еще время события. Мы верим в нечто, подобное вечному возвращению, полагая, что есть некий

закон, связанный с ритмами поколений. А на самом деле получается, как с поездом. Он остановился, двери открылись, и наше поколение вошло в вагон. Теперь надо ждать следующей остановки. В эпоху Возрождения верили не в закон истории, а в фортуну. Не будь её, я, конечно, и лекции читал бы, и семинары вел бы, и книжки писал бы, но, скорее всего, по-другому и о другом.

А. С.: А если сравнить наш факультет с другими факультетами? С МГУ, например, ведь по сути таких университетов было, да и есть, только два. Конечно, были и другие философские факультеты, но тем не менее.

Б. М.: Если подразумевать целенаправленный процесс эволюции, то в МГУ, по-моему, обновление происходило более медленно. Дело в том, что там осталось больше представителей старшего поколения. А у нас старшее поколение плохо перенесло перестройку. Акат Калистратович Белых скоропостижно умер, другие «старики» тихо и незаметно уходили на пенсию. Но я не помню, чтобы кого-то увольняли, чтобы какие-то слёзы были.

А. С.: Не травили никого, только эволюционно?

Б. М.: Ну, вот только эта история с Ивановым. Но ты прав, как говорится, сам виноват, а в целом эволюция факультета происходила по «мягкому» сценарию. Одно время был испуг, связанный с тем, что на саму нашу профессию могут наложить крест, могут ввести люстрацию. Был некоторый страх по поводу финансирования, выплат зарплат. Основной удар все-таки не по нам, а по естественникам пришелся. Во-первых, в техническом вузе профессорско-преподавательский состав получал фактически две зарплаты. Одну – преподавательскую, а другую – по научно-исследовательским работам, которая в 90-е гг. исчезла. Во-вторых, для большой науки нужна приборная и лабораторная база. Это нам, философам, ничего не надо: сиди на диване и думай. Более того, мы, гуманитарии, оказались востребованы. Ведь интеллигенция курс на обновление горячо поддержала. В том, что случилось в стране, есть и наша вина. Многие понимают, что их просто использовали.

А. С.: Видимо, есть какая-то закономерность с тем, что происходит с первыми, кто «вписался» в дело. Их отодвигают вторые.

Б. М.: Интеллигенция поддержала М.С. Горбачева. Иван Тимофеевич Фролов был главным редактором газеты «Правда», членом и секретарем ЦК КПСС и даже – в девяностом–девяносто первом – был членом Политбюро ЦК КПСС, помощником М.С. Горбачева. Музыканты тогда пели песни насчёт того, что наш поезд в огне и не туда идёт. Я имею в виду Б. Гребенщикова, ну а мы напевали своё об административно-командной системе. В эпоху перестройки говорили о новом мышлении, о свободе. И наш факультет процветал. При Людмиле Алексеевне Вербицкой, ректоре СПбГУ, факультет в два раза вырос. К сожалению, теперь мы снова сокращаемся.

А. С.: Да, тогда по количеству ставок факультет мог сравниться с общим количеством ставок профессорско-преподавательского состава регионального вуза в целом.

Б. М.: Это был большой факультет. Возникли новые кафедры, новые отделения: политологи, культурологи, конфликтологи. Факультет развивался еще и потому, что участвовал в формировании новой государственной идеологии. «Единая Россия» даже немного финансировала проведение наших дней петербургской философии. Я иногда шучу, возможно, это был не серебряный, а золотой век русской философии, и такого, наверное, теперь долго не будет.

А. С.: Борис Васильевич, давайте затронем другую тему. Не секрет, что мы много общаемся, разговариваем и обмениваемся своими мыслями по поводу разных тем. Вопрос такой: чем занимается философская антропология? Как можно очертить ее горизонты? Могли бы Вы раскрыть ее особую тематизацию, показать особенную континуальность? Конечно, интуитивно мы понимаем, чем занимаются философские антропологи, возможно, понимаем это, исходя из опыта состоявшихся исследований. Но все-таки – Ваш взгляд на это. И еще. Два университета, санкт-петербургский и московский, две кафедры философской антропологии – именно они стояли у истоков формирования нового философского направления. С какими именами его можно связать, с какими концептуальными подходами?

Б. М.: Мои кандидатская и докторская диссертации были связаны с философией науки [1]. А в этой области происходило очень интересное движение. Здесь надо вспомнить фигуру Мераба Константиновича Мамардашвили, ряд других исследователей, которые в шестьдесят восьмом году подписали протест против наших действий в Чехословакии. Их всех после этого перевели из Института философии Академии наук в академический Институт естествознания и техники. Там и оказались М.К. Мамардашвили и другие. И этот институт если и не стал конкурентом Институту философии, то местом свободомыслия стал точно.

А. С.: Я помню тексты, изданные в этом институте. Ими можно гордиться.

Б. М.: Да-да. Именно в этом институте Вячеслав Семенович Стёпин как раз и «засветился» или, можно сказать, «апробировался», директором-то Института философии он стал позже. Туда мы и ездили. Именно там происходил переход от логического позитивизма к философии науки. Уже был

известен Т. Кун с его «Структурой научных революций». И нами был сделан шаг к социокультурной интерпретации истории науки. Иначе говоря, это уже была не логико-методологическая, но фактически гуманитарная дисциплина. Философские конференции в Институте естествознания и техники продолжались довольно долго, и мы туда ездили два раза в год.

А. С.: Именно в этот институт?

Б. М.: Да. Это был Институт истории естествознания и техники. С финансированием командировок, как ты помнишь, раньше никаких проблем не было. Даже студент мог поехать куда угодно. Если есть приглашение, выписывай командировку и поезжай. Студент или преподаватель – без разницы, правда, студент – в плацкартном вагоне, а профессор – в купейном. Профессору – одноместный номер в гостинице, а студент живет в номере с кем-то. Много тогда мы ездили: Киев, Тбилиси, Алма-Ата.

А. С.: А в МГУ кто первый был заведующим кафедрой философской антропологии? Федор Иванович Гиренок?

Б. М.: Переход от социокультурной программы философии науки к антропологической сделал Вячеслав Семенович Стёпин, Ф.И. Гиренок был при нём заместителем. Вячеслав Семенович вместе с Б.Г. Юдиным и И.Т. Фроловым написали работы по антропологии науки. И в дальнейшем, заведуя кафедрой в МГУ, Стёпин антропологическую проблематику разрабатывал. Ф.И. Гиренок – оригинальный русский мыслитель, разрабатывающий свою программу антропологических конфигураций.

А. С.: Интересно. То есть мы с Вами сейчас интеллектуальными раскопками занимаемся?

Б. М.: Понимаешь, переход к философской антропологии для меня был естественным. Мария Семеновна Козлова говорила, что при разговорах на тему человека и человеческого в моих глазах что-то светится. Не зря про божью искру говорю.

А. С.: У Вас и сейчас глаза светятся.

Б. М.: Когда я был студентом, Вера Яковлевна Комарова уговаривала меня пойти к ней на историю античной философии. Ярослав Анатольевич Слинин и Фёдор Фёдорович Вяккерев тоже звали заниматься к себе. Сам-то я хотел на этику пойти, думаю, что таким образом у меня русские корни проявлялись. Но тогда этика была довольно заскорузлой дисциплиной. В девяностые, когда я уже написал «Разум и сердце» [2] и защитил докторскую, понял, что могу заниматься, чем хочу.

Помню, как поразился, когда тираж «Разума и сердца» в пятьсот экземпляров получил. Это казалось какой-то насмешкой, потому что в советское время университет издавал литературу громадными, по нынешним меркам, тиражами. Тогда две тысячи экземпляров рассматривались как нижний предел. Про московские издательства уже не говорю, там были тиражи в сто тысяч экземпляров и более. Но странно то, что до читателя эта книга дошла. Ее потом отсканировали и читают до сих пор. Во всяком случае, эта книжка была написана мною в параметрах намерения, с которым я еще на факультет поступал, связанного со стремлением разобраться с моралью и этикой. И написана была до образования кафедры философской антропологии.

Философию я рассматривал в свете антропологического, коммуникативного, наконец, постгуманистического поворотов [4; 15]. Здесь надо несколько слов сказать о Валерии Александровиче Подороге. Мы познакомились как раз в кулуарах конференции в Институте естествознания и техники.

А. С.: Это какие годы? Девяностые?

Б. М.: В начале девяностых я его лекции на факультете и в ИПК организовал. И когда мы с ним разговаривали во время прогулок, он рассказывал про новую книгу, которая долгое время спустя реализовалась в форме трех томов «Мимесиса». Помню последнюю встречу. За год до его смерти, когда мы расставались и пожали друг другу руки, он сказал: «Прощай, может, больше не увидимся».

В Питере постмодернистские взгляды активно усваивались. Были оригинальные мыслители. Это – и Валерий Владимирович Савчук с его книгой «Кровь и культура», тексты Андрея Витальевича Демичева, популярные книги Александра Куприяновича Секацкого.

А. С.: Итак, с 94-го года кафедра философской антропологии начала работать.

Б. М.: Да. В общем, кафедра сложилась. Жили дружно и хорошо. После распада железного занавеса появилась возможность ездить за рубеж, и я стал читать недоступную ранее литературу по истории и теории культуры. Постепенно выявилась тема повседневности. До сих пор я остался ей верен [12; 14]. Солонин с Перовым надо мной посмеивались по этому поводу, но я отвечал так: «Вы – защитники классической философии: один (Солонин) читает курсы о маргинальных личностях, а другой (Перов) – о прагматической антропологии Канта. Я же, называемый постмодернистом, читаю о Хайдеггере и Гуссерле». Но, если серьезно, я изучал не историю курьезов, т.е. оставался аналитиком, а к повседневности относился с позиций кантовского вопроса о том, как возможны не только знания, но и чувства, эмоции, настроения, оценки.

Если Кант спрашивал: «как возможно восприятие внешнего мира?», то – в шутку – я задавал вопрос: «как возможен поцелуй?». Ведь здесь тоже масса предпосылок, которые предопределяют наше желание и восприятие. Я понимал тогда, что любое человеческое действие связано с предпосылками и существенно ими определяется. Когда произошла

смена mass media, когда молодежь перестала читать книги, когда бизнес-культура стала использовать не слова и речи, но звуки и образы, все это мне пригодилось. Я хорошо понимал, в чем отличие этих новых знаков от тех, на которых учились мы. Наши философские техники анализа сложились на базе чтения книг и анализа текстов, т.е. на основе книжной культуры. Новые философские технологии должны быть пригодными для анализа новых аудиовизуальных медиумов.

А. С.: То есть получается, что на традиционную проблему «отцов и детей» накладываются разные технологические сценарии, связанные со сменой эпох?

Б. М.: Да, произошла смена эпох. Сейчас, когда идут рассуждения о сетевом обществе, я, как и другие гуманитарии, нахожу убедительные аргументы против цифровизации и глобализации [15–17]. Но в то же время понимаю, что есть процессы, над которыми мы не властны. Как говорил Маркс, в истории случается то, чего никто не хотел, хотя каждый действует рационально.

А. С.: Борис Васильевич, сейчас одна моя аспирантка заканчивает диссертацию по Интернету. И, в том числе, она анализирует понятие «сети». Выясняется, что это древнее понятие. Другое дело, что, если нет возможности технологического воплощения, понятие не столь значимо, оно – не на виду. Современный размах понятия «сети» связан именно с возможностью технологического воплощения сегодня. Но даже если мы подумаем о рыбацкой сети, то, в отличие от остроги или крючка, такая сеть сохраняет целостность рыбы. Как правило, она остается – в сети – живой. Так что для сети характерно свойство целого и целостности. Человек – он внутри сети, включая соцсети и всемирную сеть Интернет, – со всей своей целостностью.

Б. М.: Верно, в альтернативу тюрьме и каторге сеть – это «мягкая сила». В повседневности тоже есть свой порядок, который, в отличие от навязываемого сверху, выглядит привычным, естественным. Взять, кстати, «Систему вещей» Жана Бодрийяра. Уже тогда ему было понятно, что роль идеологии в управлении отходит на второй план. Общественный порядок формируется иначе, а именно – через обстановку, через систему вещей.

А. С.: У Жиля Делёза и Феликса Гваттари это различие представлено в форме антитезы «ризомы» и «древовидности», т.е. горизонтального и вертикального (иерархического) способов организации общественного порядка.

Б. М.: Повседневность – это ещё и техники тела. Наряду с системой идей, которым мы учим студентов в университете, есть то, что закрепляется как привычка, характер. Не случайно мы говорили о ранних годах жизни. Именно тогда формируется то, что сегодня называют ментальностью и габитусом, которые включают настроения, переживания и другие эмоциональные состояния сознания, а также привычные телесные реакции, рутинные акты, автоматизмы, вкусовые, обонятельные и зрительные предпочтения. Они определяют то, что кажется красивым и некрасивым, приятным и неприятным, своим и чужим. Все эти различия закладываются в рамках коллективной жизни, когда ребенок наблюдает за жизнью взрослых и начинает видеть мир их глазами. Такой коллективный или коньюнктивный опыт, как правило, не подвержен критической рефлексии.

А. С.: Это – тоже сеть.

Б. М.: Верно, это своего рода сеть особых знаков, которые, в отличие от интеллектуальных символов, не просто представляют нечто, но и сами являются реальными вещами или событиями. Их анализ постепенно привёл меня к тому, что необходимо обратить внимание на специфику этих знаков, которые воздействуют на человека, так сказать, прямо и непосредственно, минуя рефлексию значения. Революционным было внимание к образам, звукам, вкусам и запахам в «генеалогии» Фридриха Ницше [6]. Уже в «Рождении трагедии из духа музыки» он показал, что древнегреческая «пайдейя» не ограничивается только философскими диалогами, но включает в себя ряд других практик, в частности, музыкальных.

А. С.: Как Вы видите будущее философской антропологии? Какие проблемы и тематические линии будут развиваться? И в целом, каким Вам видится статус философской антропологии?

Б. М.: Для меня переход к философской антропологии был органичным. Эволюция её понимания связана со смещением от моральной и, может быть, даже религиозной антропологии, воплощенной в «Разуме и сердце», в «Храме и рынке» [3], к медиальной (от «mass media») антропологии в книге «Люди и знаки» [8]. Описание повседневности нацелено на выявление практик коммуникации мужчин и женщин. Борьба за права человека привела к проблеме защиты прав животных [14]. Мы с тобой обсуждали сходство человека и животного, вместе написали статью, и ты тоже переживаешь эволюцию гуманизма. Сейчас мы совершаем еще один поворот, связанный с формированием сетевого общества.

Помню, когда наша кафедра образовалась, решение принималось на большом ученом совете университета. После заседания мы столкнулись на лестнице с нашим ректором – Людмилой Алексеевной Вербицкой. Она говорит: «Я Вас поздравляю с открытием кафедры». В ответ я ей говорю: «Спасибо. Кафедру открыли, но предмета исследования нет, человек умер». Пришлось снимать недоумение и пояснить, что речь идет о кризисе традиционного образа чело-

века, а задача кафедры связана с разработкой философской антропологии после «смерти человека».

Теперь уже речь идет не о том, что «после смерти человека», но и о том, что «по ту сторону человека». Назову две работы начала века. Одна – это «Как мыслят леса» Эдуардо Кона, а другая – «Каннибальские метафизики» Эдуарду Вивейруша де Кастру. В России умонастроения бразильских авторов не являются неожиданными. К восприятию «Каннибальских метафизик» подготовил В.А. Подорога, рекомендовавший читать Карлоса Кастанеду. Моим Кастанедой был мой двоюродный дед, и давно хочется написать о его наставлениях. Жалею, что не выполнил долг, надо бы сделать современную работу о старцах-наставниках. Мой дед был в обители Нила Сорского. Монахи там жили в отдельных кельях, находящихся на расстоянии голоса в лесу. Это была строгая схима. Дед умалчивал, но позже я узнал, что в Пустынь Нила Сорского отправляли провинившихся монахов, в основном тех, кто «к рюмке прикладывался».

А. С.: Понятно. Это, так сказать, отстранение от остальных, определенное дистанцирование, есть такая русская традиция.

Б. М.: Дед покуривал, мог рюмку с мужиками принять, но никогда не напивался. Он любил рассуждать с ними и даже службу вел в деревенской часовне. Его никто не преследовал. Видимо, потому, что ссылать дальше было некуда, ведь это – Север. Но вернёмся к теме лесов. У В.В. Бибихина есть книга с названием «Лес», где он гениально развивал интуиции Хайдеггера. Обрати внимание на «Лавра» Е.Г. Водолазкина. Его главный герой – травник – говорит на сочном старорусском языке. Эта книга сопоставима с «Именем Розы» Умберто Эко. Когда я читал «Как мыслят леса» Кона, то вспоминал также Н.Ф. Федорова, который тоже различал людей и нелюдей. Когда на человека надежды нет, остается надежда на животных. Такая надежда была и у Жоржа Батая, когда он говорил, что животное лучше человека и надо искать человечность «по ту сторону человека».

А. С.: Интересна мысль о том, что есть ли еще человечность в человеке или она «по ту его сторону». Вспоминается одна идея Бибихина. Он говорил о том, что надо понять, почему к этому странному – дремучему – существу, каким был древний человек, пришли вдруг животные и стали с ним жить. Надо представить небритого и нестриженного человека, через которого прорастает лес, он – этот человек – и есть такой лес, а к нему приходят звери и становятся домашними. Сегодня есть опыт одомашнивания новых видов животных, но он совершается только локально, в пределах одной семьи и одного дома, но не захватывает всего рода таких животных. Чем он обладал, этот дремучий человек?! Что это было за существо?!

Б. М.: Для Хайдеггера значимо различие живого и автомата. Бибихин эти идеи продолжил и развил. Я думаю, это и есть русская альтернатива «Каннибальским метафизикам» Вивейруша де Кастру.

А. С.: Параллельно замечу, что сегодня трудно понять Апокалипсис и эсхатологию вне религиозного отношения. В параметрах секуляризированного сознания эти ожидающиеся события связываются с человеком, тогда как «введены» они не им и от него не зависят. Трансцендентное понимается с позиций имманентности.

Б. М.: Да. С точки зрения либерализма маневр в сторону каннибальства понять трудно.

А. С.: Эта тема у Вас остается? Это как замысел?

Б. М.: После смерти Ю.Н. Солонина так получилось, что директор издательства «Владимир Даль» Владимир Михайлович Камнев ко мне обращается, когда надо написать предисловие к книге на тему консерватизма. Примером может служить предисловие к книге «Imperium. Философия истории и политики» Улик Варанджа (Френсиса Паркера Йоки). Но все-таки я стараюсь держаться той мысли, что консерватизм и либерализм, демократия и этатизм – это слова, тогда как самое главное – это то, с чего мы свой разговор начали. Речь идет о месте, о том, как программы воплощаются в социальной реальности.

А. С.: Понял. Это проблема и отождествления, и, вместе с тем, различения.

Б. М.: Мои работы на правой стороне дискурса – это дань ситуации и месту, в котором мы живем [13]. В перспективе сетевого общества возникают проблемы, которые лучше решались в рамках консервативной революции.

Одни считают, что в сетевом обществе консерватизм вообще невозможен, потому что при сетевой организации общества исчезает национальное государство, традиционная семья, привязка к почве. Все это для «гражданина мира» становится неважным, и ни о каком-либо патриотизме, и ни о какой родине речи быть не может. Главное – сети и потоки, а не место и территория. Все – сингулярно, все – временно, включая место и должность, которую мы занимаем. Получается, что в рамках сетевой модели нет ни государства, ни гражданского общества.

А. С.: Но все равно этот поток – это поток чего-то, эта тенденция – это тенденция чего-то.

Б. М.: Вот это главный вопрос. Действительно, кроме потоков, есть медиумы. Медиальная революция – нечто иное, чем становление сетевого общества. С одной стороны, новые аудиовизуальные медиумы, в отличие от знаков традиционной культуры, независимо от того, идет ли речь о книгах или о произведениях искусства, работают в гори-

зонтальной плоскости удовольствия, а не вертикальной иерархии высокого и низкого.

Когда мы навещали своих однокурсниц, работающих в Русском музее, мы наблюдали, как они разъясняли смысл той или иной картины, когда приходила очередная экскурсионная группа. Особенно забавно это выглядело в случае с курсантами военных училищ. Допустим, на картине написана голая женщина, но ученые экскурсоводы утверждали, что на самом деле художник изображал высокие идеалы. При этом происходит нейтрализация возбуждения. Человек «навешивает» на то, с чем он взаимодействует, символическое значение и посредством этого говорит, что на самом деле вещь не такова, какой вы ее видите.

По-иному устроено современное видение. Когда мои внуки смотрят телевизор, они не переключают рекламу в отличие от меня. Почему так происходит? Потому что я смотрю на рекламу как на обман. То есть я вижу и говорю, что то, что рекламируется, не так хорошо, как это показывается. У меня критическая рефлексия срабатывает. А для моих внуков реклама и рекламируемое – это и есть реальность, реальность в том смысле, что знак перестает быть знаком, который отсылает к значению: он сам становится объектом, который давит на тебя, как икона, и в этом все дело. Можно назвать это перформативом. Тогда получается, что в сетевом обществе, т.е. в потоках и в рамках сетевой организации, любая информация может стать реальностью. Финансовые спекулянты, мало того, что ничего материального не производят, они и обмениваются не реальными товарами, а бумагами, например фьючерсами. По этому образцу перестраиваются образовательные и даже политические технологии. Youtube, как прыщик, выскакивает, раздувается и становится каналом, не просто сопоставимым с традиционным телевидением, а значимее его. По сравнению с ним даже некоторые государства – это, скорее, некоторое ничто. То есть получается, что сетевые узлы и центры – это что-то вроде мыльных пузырей.

А. С.: В этом смысле показательна история с Дональдом Трампом, когда он был президентом США. С позиции политического статуса он – первое лицо страны, глава исполнительной власти, но его аккаунт в сети Twitter просто заблокировали. Отключили его от сети, так как он – только один из элементов сети, как и отключили от этой сети несколько десятков тысяч его сторонников. Вот оно – сетевое общество.

Б. М.: Это так. Стоит обратить внимание на то, что в сети возможна циркуляция не только денег, но и биткоинов. Раньше, когда я спрашивал отца, почему рубль стоит столько-то, а доллар столько-то, то он объяснял мне так: у нас в стране добыто столько-то сырья, столько-то построено заводов, произведено столько-то товаров, и поэтому стоимость доллара – по отношению к рублю – сорок копеек. Это – при Сталине, при Брежневе доллар стоил девяносто копеек. Правда, это – официально: на улице доллар покупали сначала за пять, а потом уже и за десять рублей. Это потому, что за джинсы и финские сапоги у нас отдавали месячную зарплату. А наши «Жигули» в Финляндии продавали в три раза дешевле, чем у нас. Мы понимаем, что доллар давно уже оторвался от своей реальной себестоимости: американская федеральная резервная система печатает доллары, никак не связывая это ни с товарами, ни, тем более, с золотым обеспечением.

А. С.: Но есть хороший показатель сравнения всех валют, включая доллар и рубль. Их надо сравнивать по «гамбургерскому» счету, т.е. сравнивать, сколько стоит гамбургер в той или иной стране. Так и делается: гамбургер – это один из индикаторов действительного положения дел на финансовом рынке. Ведь гамбургеры – они везде, они – повсеместны.

Б. М.: Ты прав. Натуральное обеспечение должно быть. Есть два рода денег: одни зарабатываются трудом, а другие накачиваются таким вот образом, как пузыри. И это происходит в сети. А биткоин пока вообще непонятен. Никто еще не знает, что это за деньги.

А. С.: Это новый разворот того, что при коммунизме денег не будет.

Б. М.: Да, это по-нашему, по-ленински. Мы из золота уборные построим.

А. С.: Да-да (Смеются).

Б. М.: Но, во всяком случае, помимо циркуляции, даже в финансах вопрос о доверии очень важен.

А. С.: И все-таки, при всём том, что есть знаки и сигнификаты как-то соединяются с детонатами, хотя, возможно, и не по твоим правилам, человек не может жить без смыслов. Человек – существо рациональное: он не может жить, не рационализируя и не выделяя нечто в качестве смысла.

Б. М.: Ты прав. Странная штука получается. С одной стороны, на раннем этапе Интернета человек мог представляться и быть в сети кем угодно. Мог, так сказать, всех разводить. А сейчас, оказывается, нет. Но можно посмотреть на это и по-другому, ведь то, что ты выкладываешь в Facebook, будет сохранено навечно. Если раньше про тебя кто-то что-то сказал или написал, это забывалось, то в сети информация сохраняется и в любое время может быть вырвана из контекста и использована как угодно. Программисты говорят, что если ты сделал 50 кликов на компьютере, то о тебе и твоих предпочтениях знают уже почти всё. И это – вызов, потому что ты становишься смоделированным искусственным интеллектом.

Мы все боимся того, что онлайн образование приведет к сокращению преподавателей. Если лекция выложена на сайте, то больше, как лектор, ты не нужен. Система права тоже формализуется. Машина лучше помнит законы и прецеденты, она может беспристрастно определить наказание за совершенное преступление и не подвержена коррупции. Правда, по суду за одно и то же преступление один получает пять лет, а другой – восемь. И как тут машина будет все подсчитывать, сказать трудно. Но если думать в этом направлении, то получается, что судьи, адвокаты, т.е. весь этот аппарат, могут оказаться не нужны. А как быть с тем, что подсудимый должен сознаться, покаяться, заслужить прощение?

А. С.: Наказание должно привести к осознанию. Во всяком случае, его смысл в том, чтобы человек осмыслил свое поведение. Оно должно быть осмыслено.

Б. М.: Возможно, это не исправит такого человека, но он не сделает такое снова.

А. С.: Ну да, это хорошо сказано. Подводя итоги нашему разговору, предлагаю, если и не блиц, то краткие ответы на ряд вопросов. Читателю нужно представить не только рассуждения: ему нужен некий мыслительный портрет. Поэтому еще несколько штрихов.

Какую из написанных Вами книг Вы выделили бы особо?

Б. М.: Трудно сказать. Не знаю. Кто-то говорит, что это «Люди и знаки», кто-то говорит, что это книга о Ницше. А судя по количеству ссылок, – «Храм и рынок». Не берусь судить.

А. С.: Сами не берётесь.

Б. М.: Нет. Мне трудно. Надо учитывать, что многое написано второпях, кафедра много сил отнимала. Ты, как бывший ректор, можешь улыбнуться на такие «затраты» времени, но все время отвлекаешься: советы, студенты, подготовка материалов для завтрашней лекции. Я готовлюсь к лекциям. И многие книги написаны на основе материалов для лекций.

Когда я пишу, то всегда ищу сюжет. Поскольку сегодня читают отрывки, такая связь не всегда видна, но те, кто ее видят и понимают, это ценят. В философском произведении, конечно, должен быть сюжет. У тебя это есть. У тебя книжки сделаны не просто посвоему, они идут изнутри, от души [18; 19]. Я пишу, когда просят. Не по заказу, конечно, так как даю то, что получается. Но теперь уже не успеваю: то голова болит, то проблемы с памятью. Поэтому страдаю, а не греюсь в лучах поздней славы.

А. С.: Борис Васильевич, я Вас успокою, с памятью и у меня тоже появились проблемы.

Б. М.: В молодости мы эксплуатируем свой мозг и вечером, и ночью, ничего не замечая.

А. С.: А сейчас уже что-то забываешь.

Б. М.: Сейчас число нейронов, видимо, убавилось.

А. С.: Хорошо. А вот если выбирать имена наиболее близких для Вас философов, это кто?

Б. М.: Имена Мартина Хайдеггера и Эдмунда Гуссерля я уже обозначил, хотя с Гуссерлем дистанция побольше. Это Людвиг Витгенштейн, конечно. В аналитической философии это – Гилберт Райл и Уиллард Куайн, в постаналитической философии Дэниел Деннет и Дэвид Чалмерс. Правда, на мой взгляд, они не слишком далеко ушли от Куайна и Серля, хотя много открытий совершено в области нейрофизиологии, нейропсихологии и биологии. По мнению Ричарда Рорти, конец аналитической философии связан с тем, что свои задачи она выполнила. Он перешел на позицию educational, употребляя именно это слово, но фактически это была герменевтика. Я тоже считаю, что в антропологии, не забывая о мозге, надо сделать шаг в сторону культуры [5].

Особо надо сказать об Юргене Хабермасе. Моя книга «Храм и рынок» во многом связана с его ранними идеями, особенно – с его книгой «Форма общественности». Ещё в 80-е гг. я получил её на время от Ю.В. Перова, прочитал на немецком, и она оказала на меня большое влияние. Для нас сейчас значимы вопросы о справедливости, о совести, о доверии, о счастье как социальном капитале, но все перечисленное – это не есть качества чистой души, русской или какой-то другой. Это не только моральные свойства человека, но и нормы, которые зависят от устройства общества. Сегодня развитие человеческого капитала связывают с устройством цифрового общества. Если я знаю, кто ты, сколько у тебя денег, откуда они и куда ты их тратишь, каковы твои предпочтения, то на этом основании я могу сделать некий вывод о том, можно ли тебе доверять или не доверять. Так что в сетевом обществе доверие возникает, как ни странно, не вопреки цифре, а именно благодаря ей.

А. С.: Трудно сказать, что это должны быть за агрегаторы, которые бы позволяли получить информацию в любых объемах за ограниченный срок.

Б. М.: Но здесь возникает и другая проблема, связанная не только с техническими возможностями сети. С одной стороны, человек борется за допуск к личной информации, но с другой стороны, он боится, что с ее помощью им можно будет манипулировать. Но я-то хочу знать, кто ты такой.

А. С.: Но манипуляторы сразу же возникнут.

Б. М.: Ты прав. Надо принимать все, включая и хорошее, со щепоткой соли, ведь могут возникнуть опасности. При возникновении новых возможностей всегда надо знать цену, которую ты заплатишь за это.

А. С.: Но, как правило, такое знание цены опаздывает.

Б. М.: Вот мы заплатили за экономический рост экологическим кризисом. Сейчас реформируется система образования, а что мы получаем на выходе? Надо хорошо продумывать такие процессы. Ведь если мы воспитали таких людей, которые нас же потом и обманывают, то встает вопрос, зачем же мы тогда старались?! Всегда надо просчитывать последствия: хорошие и плохие.

А. С.: Борис Васильевич, ещё один вопрос. Семьдесят пять лет – это много: много, с точки зрения совершенных действий, жизненных событий, приобретения и утраты неких социальных статусов и прочего. Что было для Вас самым важным в своей жизни? Что удалось осуществить?

Б. М.: Нет. Тут я оставлю тебя без ответа. Я не знаю, зачем я жил. Не знаю.

А. С.: Ладно. Тогда я попробую переформулировать этот вопрос. Чем Вы гордитесь больше всего? Книгами, студентами, какой-то деятельностью? Дочерью, внуками? Какими-то другими вещами?

Б. М.: Видишь, я во всех своих книгах старался сделать столько, сколько мог. В этом смысле я могу умереть со спокойной совестью. А сейчас я только умоляю: ребята, не надо праздновать мой юбилей, дайте мне спокойно умереть. Я устал. Филипп Арьес уловил тонкую дифференциацию смерти. Есть смерть неожиданная, «из-за угла», когда человек умирает рано. Есть смерть, связанная с тяжелой болезнью. Есть смерть добровольная. И есть смерть покорная. Я здесь возвращаюсь к своему деревенскому прошлому, к старикам, которые сами себе заранее делали домовину.

А. С.: Помню маму, ее сборы белья к смерти.

Б. М.: Моя мама оставила записочку и узелочек. Это мне близко. Просила не плакать по ней долго.

У меня вообще странное отношение к смерти. Наверное, опыт моих предков передался. Я смолоду живу с мыслью о том, что смерть может случиться буквально завтра. Отсюда многое сделано торопливо, неряшливо. Студентам я говорю: «Философу нужна долгая жизнь, и поэтому старайтесь вести санитарный образ жизни».

А. С.: Борис Васильевич, мы как-то разговаривали с Владимиром Михайловичем Камневым. Я ему стал говорить о вашем поколении и о том, что Вы готовитесь к каждому занятию и каждому своему выступлению, сравнивая это с нашим поколением, моим и Камнева. А он мне в ответ говорит следующее. Марков – он из поколения, для которого у меня есть особое выражение: «это – модальные люди». И мне это очень понравилось. Речь идет о том, что «хочу» должно предопределяться «должным», «обязанным» и «нужным». «Хотение» должно быть связано с «необходимым».

Как Вы на это смотрите? Вы причисляете себя к «модальным людям»?

Б. М.: Я уже говорил, что пишу тогда, когда меня попросят. Но здесь нет принудиловки. Даже в старое время, когда был идеологический пресс, и партийная комиссия приходила раз в два-три года, жить можно было и тогда. Правда, таких публикаций, как сейчас, у меня, наверное, не было бы, но были бы другие. Границы политкорректности есть всегда, они – свои в каждом обществе, и я бы их соблюдал. Хотя государство нам платит небольшую зарплату, поливать его грязью я не могу. Это было бы неправильно. Но критика – она на пользу тому же государству и университету. И я стараюсь это делать корректно.

Здесь ты, конечно, прав. Между моим «Я» и действительностью стоит нечто, хотя и своё «Я» я тоже не воспринимаю как нечто уникальное. Ты даже из моих рассказов понял, что это «Я», которое мне кажется аутентичным, как в экзистенциальной философии. Это – голос совести во мне, это – мой опыт. Тебе, наверное, это тоже близко. В нем я сомневаться не могу, потому что он – во мне. И это – абсолютно достоверная вещь. Такой опыт есть у разных людей с разными убеждениями: одни верят, что вечный мир существует, другие – говорят, что его нет. Мое внимание к повседневности было обусловлено как раз желанием рассмотреть такие телесные практики, которые связаны с признанием того, что твой опыт, который ты считаешь своим, ты получаешь в результате опыта взаимодействия с другими людьми.

Взять того же Канта. Вроде бы считается, что он – философ индивидуализма и либерализма, ведь он говорит об автономности, свободе и независимости «Я» от социальных, природных и биологических детерминаций. Однако он же говорит и о категорическом императиве, т.е. о законе совести, отождествляя его с долгом. Получается, что ты автономен, но ты должен. Я хочу, но я и должен. Здесь есть автономность, но нет независимости. Эти вопросы мы долго обсуждали с Ю.В. Перовым. Он, кстати, мой земляк, родившийся в городе Тотьма Вологодской области. Его предки были землепроходцами. (Поскольку мы печатаемся в Хабаровском журнале, невольно вспоминается Хабаров.) Перов – русский европеец, его образцами были мистер Пиквик и Иммануил Кант. Я, как уроженец Кириллова, больше склонялся к душевности, а не к долгу. Таким образом, и здесь геософия определяла интенсивность наших – с Юрием Валериановичем – дискуссий.

А. С.: Да, я понимаю это. В моей книге «Близкие мысли», которая недавно вышла, это выражено через обращение к идее дара [20]. Каждому из нас уже все даровано: дарованы жизнь, силы, здоровье

и многое-многое другое. Но, если тебе даровано, то и ты должен дарить и отдавать.

Б. М.: Совершенно верно. Надо вернуться к практикам дара и соседства как основе близких, человеческих отношений с другими.

А. С.: Борис Васильевич, лучше не скажешь, на этом и закончим.

Б. М.: Пошли чай пить.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Марков, Б.В.* Проблема проверяемости и обоснования теоретического знания / Б.В. Марков. – Ленинград : ЛГУ, 1983.

2. *Марков, Б.В.* Сердце и разум: история и теория менталитета / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 1995.

3. *Марков, Б.В.* Храм и рынок / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1997.

4. *Марков, Б.В.* Философская антропология / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Лань, 1998.

5. *Марков, Б.В.* Знаки бытия / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2002.

6. *Марков, Б.В.* Человек, государство и Бог в философии Ф. Ницше / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2005.

7. *Марков, Б.В.* Понятие политического / Б.В. Марков. – Москва : РОСПЭН, 2007.

8. *Марков, Б.В.* Знаки и люди / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2011.

9. *Марков, Б.В.* Человек в мире образов и звуков / Б.В. Марков. – LAP : Ламберт, 2011.

10. *Марков, Б.В.* Критика тоталитарного опыта / Б.В. Марков, С.П. Щавелев. – Курск : Курский государственный университет, 2011.

11. *Марков, Б.В.* Человек в условиях современности / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : СПбГУ, 2013.

12. *Марков, Б.В.* Человек и общество в условиях современности / Б.В. Марков. – LAP : Ламберт, 2015.

13. *Марков, Б.В.* Политическая антропология / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Питер, 2017.

14. *Марков, Б.В.* Культура повседневности / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Питер, 2017.

15. *Марков, Б.В.* Философская антропология / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Питер, 2017.

16. *Марков, Б.В.* Философия языка и коммуникации. В 2 т. / Б.В. Марков. – Москва : РУСАЙНС, 2018.

17. *Марков, Б.В.* Политическая иммунология / Б.В. Марков. – Москва : Проспект, 2021.

18. *Сергеев, А.М.* На пути к себе: (Метафизические размышления) / А.М. Сергеев. – Петрозаводск : Петрозаводский государственный университет, 2004.

19. *Сергеев, А.М.* Ключи: (Философские размышления) / А.М. Сергеев. – Мурманск : Мурманский государственный гуманитарный университет, 2011.

20. *Сергеев, А.М.* Близкие мысли / А.М. Сергеев. – Санкт-Петербург : Владимир Даль. 2020.

ТЕОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-31-37

ТРИ ОБРАЗА МЕТАФИЗИКИ

В.Ю. Быстров

В статье дана характеристика трех отношений современной философии к метафизике. Рассматривается, во-первых, позитивизм О. Конта, где метафизика воспринимается как гибридная форма мышления, сочетающая наукообразную форму и архаичное мифологическое содержание, во-вторых, классический марксизм, в котором метафизика как способ мышления противопоставляется диалектике, и в-третьих, философия М. Хайдеггера, для которого метафизика является эпохой «забвения бытия» в истории западно-европейской мысли. Все эти отношения являются негативными, однако из этого не следует, что интеллектуальная культура метафизики не востребована современной философией.

Ключевые слова: метафизика, позитивизм, диалектика, мышление о сущем.

THREE IMAGES OF METAPHYSICS

V.Yu. Bystrov

The article describes three attitude of modern philosophy to metaphysics. It considers, firstly, the positivism of O. Comte, where metaphysics is perceived as a hybrid form of thinking, combining a scientific form and archaic mythological content, secondly, classical Marxism, in which metaphysics, as a way of thinking, is opposed to dialectics, and thirdly, philosophy of M. Heidegger, for whom metaphysics is the era of “oblivion of being” in the history of Western European thought. All these relations are negative; however, it does not follow from this that the intellectual culture of metaphysics is not in demand by modern philosophy.

Keywords: metaphysics, positivism, dialectics, thinking about things in existence.

Когда в современных философских текстах речь заходит о конце метафизики, – а это происходит довольно часто, – то не следует обманываться примирительной тональностью рассуждения такого рода. Конец метафизики означает конец тех форм мысли, которые находили свое выражение в учении элеатов о Едином, в учении Платона о «Высшем благе», в «мышлении мышления» Аристотеля, в «Мировой душе» александрийцев, в доктрине, постулирующей непротяженного и вневременного Бога христианской теологии, в учении о субстанции Декарта и Спинозы, в учении о ноумене у Канта или об Абсолютной Идее у Гегеля и т.д. Теперь же все эти манифестации чистого мышления становятся все более и более недоступными, и это не может не иметь последствий практического и нравственного характера. И относительно необратимости этих последствий также не стоит питать иллюзий, потому что реальное положение дел таково, что «учения философов, принимаемые простонародьем лишь в той мере, в какой они удовлетворяют страсти, постоянно искажались… и именно эти искаженные учения и образуют историю идей, идей, играющих определенную роль в истории человечества, а не истории жизни нескольких отшельников. Эта мысль, я полагаю, могла бы составить основу всех важных для истории человечества исследований, но у современных ученых я не вижу даже элементарного представления об этом. … Я хотел бы, чтобы старались – чтобы учителя призывали к этому своих учеников – намеренно изучать учения без их авторов, с теми искажениями, которым их подвергает простонародье, учитывая развитие этих искажений. Я хотел бы, чтобы поняли – чтобы этому учили – что очень немногие люди читали Канта, что весь мир, наоборот, читает учебники, которые его искажают, читает литераторов, которые его предают, что именно это предательство и оказывается тем, что о нем думают люди, что именно оно, а не мышление Канта – именно легенда, а не реальность – является истинным предметом для историка» [1: с. 178–179]. Судить о состоянии метафизики по ее политическим и национальным искажениям – значит отрицать распространенное представление о том, что метафизика не может иметь истории, значит принципиально не соглашаться с небезызвест-

Быстров Владимир Юрьевич – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Bystrov Vladimir Yuryevich – Doctor of Philosophy, Professor of the Philosophical Anthropology Department at St Petersburg University.

E-mail: vyb83@yandex.ru

© Быстров В.Ю., 2021

ной формулой Ш. Пеги: «И сама вечность пребывает во времени».

Признаемся сразу, что мы далеко не первые, кто отстаивает представление о метафизике, о царстве чистого мышления и вечной справедливости как о зеркальных противоположностях современной западно-европейской рациональности. Последняя и исторически, и логически начинается с разрыва и противопоставления собственного содержания миру «вечности». Само понятие рационального – ratio – этимологически означает обоснование как таковое, и это исходное значение данного понятия еще не позволяет выделить какой-то один особенный способ обоснования и противопоставить его всем остальным. Однако в европейской философии Нового времени «…мышление, называемое разумом, лишается всякого определения, освобождается от любого авторитета. Главное действие, оказанное … философией, состояло в том, что она пробудила сознание абсолютно внутреннего характера разума, который, хотя и не может в силу своей абстрактности развиться из себя в нечто определенное, не может породить никаких определений, никакого познания или моральных законов, все же решительно отказывается допускать и признавать в себе что-либо носящее характер внешнего. Принцип независимости разума, его абсолютной самостоятельности в себе должен отныне рассматриваться как всеобщий принцип философии и как одно из основных убеждений нашего времени» [2: с. 183]. Нет необходимости добавлять, что этот всеобщий принцип и это убеждение находят отражение и в области частных, в том числе гуманитарных наук.

На основе противопоставления внутреннего и внешнего разум, понятый как способ обоснования, опирающийся на собственное внутреннее содержание, в свою очередь противопоставляется некоему гипотетическому способу обоснования, опирающемуся на внешнее содержание. Этой гипотезе как нельзя лучше подходит понятие схоластической метафизики, конституируемое, таким образом, тогда, когда конституируется и сама западно-европейская рациональность. Действительно, внутреннее может оказаться таковым только в том случае, если есть нечто внешнее, и поэтому образ оторванной от живого опыта метафизики оказывается совершенно неизбежным горизонтом, внутри которого разворачивается ноэма западно-европейского ratio.

Метафизике вменяется скорее слепое следование внешним нормам, чем знание, полученное как результат открытия внутренних связей между вещами. Однако вполне очевидные исторические факты свидетельствуют об обратном. Знание является атрибутом метафизики, однако ему там отводится совершенно другое место, и оно выполняет там совершенно другие функции.

Одним из наиболее специфичных признаков интеллектуальной культуры прошлых эпох является положительное, в отличие от современного мира, отношение к метафизике. Несмотря на многообразие точек зрения, концепций, теорий в области научного и научно-философского знания современности в сознании европейца преобладает все же негативная оценка метафизики как таковой, и эта негативность получает соответствующие обоснования в философии. Для того, чтобы подтвердить это, рассмотрим коротко основные способы отрицания метафизики из числа тех, которые наиболее распространены в мышлении европейцев наших дней.

Во-первых, термин «метафизика» имеет принципиальное значение для всех форм позитивизма и аналитической философии, начиная с основателя «позитивной» философии О. Конта [4]. Основная идея Конта заключается в утверждении, что какого бы рода интеллектуальными вещами ни занимался человек, он всегда стремится к объяснению естественных явлений. Исходя из этого положения, Конт неизбежно приходит к выводу, что любое знание, к какому бы уровню его ни относили, представляет собой более или менее удачную попытку объяснения естественных явлений. Конт также полагает, что ему во всем многообразии знаний удалось обнаружить три различных типа объяснения, рассматриваемые им в строго определенной последовательности, так как они, будучи направленными на один и тот же объект, оказываются к тому же совершенно несовместимыми друг с другом. С этими типами объяснения он связывает три стадии, которые человеческий разум проходит на протяжении столетий и которые Конт называет соответственно *теологической*, *метафизической* и *позитивной* стадиями. В рамках первой стадии природные явления объясняются вмешательством сверхъестественных сил; на второй стадии они связываются с силами естественными, а не трансцендентными, т.е. с силами, свойственными самим вещам; наконец, для третьей стадии характерен отказ от поиска «причин», вместо которых теперь речь идет о «законах», т.е. о постоянных связях между явлениями. Эта последняя стадия, которую Конт, между прочим, оценивал выше остальных, совпадает по времени с началом развития современной науки; все то, что у него связано с двумя другими стадиями, является не более чем нагромождением различного рода ошибок.

Конт утверждает, что на каждой стадии различные элементы объяснения соответствующего типа координировались друг с другом постепенно, и лишь в последнюю очередь возникала самая общая концепция, которая включала бы в себя уже все, т.е. все те элементы, которые ранее существовали разрозненно: поэтому, например, на «теологиче-

ской стадии» различные сверхъестественные силы, первоначально воспринимаемые как независимые одна от другой, затем включаются в определенную иерархию, которая, в свою очередь, постепенно преобразуется в общую идею Бога. Эти три фазы «теологической стадии» названы Контом «фетишизм», «политеизм» и «монотеизм». Также и на так называемой метафизической стадии понятия первоначальных естественных сил все в большей и большей степени растворяются в одной-единственной силе, именуемой «Природа». В любом случае типы объяснения, характерные для двух первых «донаучных» стадий человеческой истории, приводят к так называемым неверифицирумым высказываниям, т.е. к высказываниям, которые не могут соотноситься ни с каким опытом, будь это опыт, доступный человеку в действительности, или же только некий гипотетически возможный опыт.

«Метафизика», таким образом, относится к преднаучному прошлому человечества, а «метафизические» высказывания с точки зрения научной рациональности лишены смысла. Однако для успешного завершения всеобщего перехода людей на «научную» стадию их существования «метафизика» представляет даже большую опасность, чем религия и миф, поскольку «метафизические» высказывания отличаются от «теологических» в первую очередь своим внешним подобием научным суждениям и умозаключениям. Различие можно установить только при помощи специальной процедуры верификации, и поэтому «метафизика» в общественном мнении легко может подменить собой истинную науку.

Таким образом, «позитивная» философия с самого начала и во всех своих исторических формах, включая пост- и неопозитивизм, в каком-то отношении представляет собой способ борьбы с «метафизикой». Но мы не случайно везде заключали слово «метафизика» в кавычки, так как «метафизика» позитивистов не имеет фактически ничего общего с реальными формами метафизики, известными истории. Можно присоединиться к оценке Р. Генона, утверждавшего, что «Конт полностью игнорировал подлинную метафизику, поскольку у него здесь речь идет о "Природе" и естественных силах, т.е. о вещах, принадлежащих области "физики", а не "метафизики"; кажется, было бы достаточно простого обращения к этимологии этих слов, чтобы избежать столь грубой ошибки» [9: с. 169].

Другую, не менее простую и схематичную форму отрицания метафизики русскоязычный читатель легко может обнаружить как в учебниках, так и в специальных работах марксистско-ленинской ориентации. Здесь под метафизикой понимается, как правило, «…противоположный диалектике философский метод, отрицающий качественное саморазвитие бытия через противоречия, тяготеющий к построению однозначной, статичной и умозрительной картины мира» [3: с. 362]. Здесь борьба с метафизикой направлена в первую очередь против распространения последней в области естествознания, а следовательно, против тех форм домарксистского материализма, которых в своем мировоззрении придерживалось большинство естествоиспытателей. «До конца прошлого столетия и даже до 1830 г. естествоиспытатели более или менее обходились при помощи старой метафизики, ибо действительная наука не выходила еще за пределы механики, земной и космической. Однако теперь все это обстоит иначе. Освобожденная от мистицизма диалектика становится абсолютной необходимостью для естествознания, покинувшего ту область, где достаточны были неподвижные категории, представляющие собой как бы низшую математику логики, ее применение в условиях домашнего обихода… Несмотря на это, естествоиспытатели в своей массе все еще крепко придерживаются старых метафизических категорий и оказываются беспомощными, когда требуется рационально объяснить и привести между собою в связь эти новейшие факты, которые, так сказать, удостоверяют диалектику в природе» [8: с. 160]. Иными словами, диалектика представляет собой тот способ мышления, который необходимо связан с науками о природе, поскольку сама природа «подчиняется» диалектическим законам. Метафизика неизбежно устаревает с развитием естествознания в той мере, в какой последнее уже не может ограничиваться поверхностью вещей, и устремляется в познании природы «от сущности первого порядка» к глубинам и тайнам мироздания. Легко заметить, что в этой перспективе «донаучное» существование метафизики не представляет собой особого интереса, а потому и сама метафизика без особого ущерба может быть взята в ее поздних формах, т.е. необязательно как «аутентичная» метафизика. Именно по этой причине Ф. Энгельс иногда относит Аристотеля (основателя западноевропейской метафизической традиции в целом!) не больше и не меньше как к диалектикам.

В марксизме, в особенности в его так называемом советском варианте, понимание природы метафизики связано с конструированием философской системы того типа, которую обычно называют монистической. Можно сказать, что всякий философский монизм, в сущности, отказывается признать существование абсолютно неразрешимого противоречия и стремится преодолеть его, всегда сводя содержание одного термина к содержанию другого. Если теперь обратиться к принципиальной, важной для марксизма противоположности духа и материи, то обнаруживается, с одной стороны, спиритуалистический монизм, стремящийся

свести материю к духу, и материалистический монизм, с другой стороны, который, наоборот, требует свести дух к материи. Но каким бы он ни был, монизм в любом случае основывается на утверждении, что эта противоположность не является абсолютной, и поэтому за монистическими системами можно признать стремление проникнуть глубже в сущность вещей. Однако любая монистическая философия почти с неизбежностью заканчивает другой ошибкой, полностью игнорируя, если вообще не отрицая существование противоречий как таковых, тогда как они в любом случае, даже оказываясь всего лишь видимыми противоречиями, заслуживают к себе самого серьезного отношения. Здесь опять-таки следует видеть ошибку принципиального характера, которая закономерно возникает в том случае, когда сам монистический принцип системы, требующий все сводить к единому началу, противоречит интенциональным актам познания. С другой стороны, в стремлении свести содержание одного из двух терминов к содержанию другого никогда нельзя полностью избежать той альтернативы, которую устанавливает дуализм, поскольку ничто не рассматривается вне зависимости от этих двух терминов, которые, таким образом, трактуются как основные принципы всего существующего. Можно было бы без особого труда выяснить, обратившись к хорошо известному историко-философскому материалу, каким образом эти термины связаны друг с другом и может ли один из них вообще существовать отдельно от другого, или же, напротив, один из этих терминов всегда логически подразумевается в то время, когда, по видимости, утверждается другой? Не оказывается ли в этих монистических системах «материя» лишь горизонтом, внутри которого только и возможна ноэма «духа»? И, наоборот, все виды материалистических концепций могут оказаться при таком взгляде только разновидностями «тайного» идеализма, поскольку материя материалистов «интендируется» только в горизонте «духа». На самом деле мы здесь, в лице этих двух разновидностей монизма, имеем перед собой два различных решения одной и той же проблемы, и эти решения гораздо ближе друг другу, чем это кажется на первый взгляд. Тот факт, что спиритуалистический монизм утверждает, что все есть дух, в то время как материалистический монизм, наоборот, утверждает, что все есть материя, не имеет большого значения, поскольку в каждом из этих случаев утверждаемому принципу приписываются важнейшие свойства отвергаемого принципа. Хорошо известно, как в философии диалектического материализма материя приобретала все качества «духа», или «мышления». «Энгельс же писал: мышление есть атрибут материи (в спинозовском смысле), а атрибут (по Спинозе) есть то, без чего не существует субстанция, …если нет мышления, то, значит, нет и материи, и наоборот. Мышление есть высшая форма материи. Оно не есть нечто внешнее для материи, и материя это вовсе не то, что существует только вне мышления! Помимо того – мышление само есть форма материи! То есть все формации, которые проходит материя до мышления, это есть определенное содержание материи, а мышление (по Энгельсу) является высшей формой; какое содержание материи бы ни было (химическое, механическое, антропологическое и т.д.), оно становится истинным содержанием только тогда, когда выступает в форме мышления… Истинного своего бытия материя достигает только тогда, когда содержание этой материи само выступает в форме разумного мышления. Диалектическое мышление является единственно истинным способом познания чего бы то ни было, ибо это необходимость, к которой приходит материя в своей же собственной разумной форме! Конечно, есть материя до мышления и вне мышления, но это материя, которая не достигла своей высшей формы. О материи мы не можем сказать и слова без мышления, ибо мышление есть высшая форма самой материи. Проходя через различные свои формации в природе и духе, материя лишь в диалектическом мышлении приходит к высшему единству с самим собой. Лишь через диалектическую форму мышления материя возвращается в себя!» [5: с. 190–191].

Можно предположить, что специфически марксистское отрицание метафизики лишь частично основано на гегелевской диалектике. Для Гегеля метафизика представляет собой «…наивный образ мышления, который, не сознавая еще противоположности мышления в себе самому себе, содержит веру, что посредством размышления познается истина и что она обнаруживает перед сознанием то, что объекты суть поистине. В этой вере мышление приступает прямо к предметам, репродуцирует из себя содержание ощущений и созерцаний как содержание мысли и удовлетворяется этим содержанием, видя в нем истину. Все начальные ступени философии, все науки и даже повседневная деятельность и движение сознания живут в этой вере» [2: с. 133]. Этот исторически первый тип отношения мысли к объективности у Гегеля, с одной стороны, совпадает по своему предмету с логикой, так как последняя только тогда оказывается действительной логикой, когда ее определения мысли совпадают с определениями самих вещей [2: с. 120–121]. С другой стороны, метафизическая философия является чем-то вроде проекции собственно метафизики на ту ступеньку самодвижения абсолютной идеи, где располагается в гегелевской системе сама философия. Поэтому вместе с метафизической философией существует также и метафизика как форма рассудочного мыш-

ления, и именно эта последняя чаще всего и оказывается объектом критики со стороны Гегеля.

Наконец, в XX столетии термин «метафизика» все чаще и чаще начинают употреблять в том значении, которое он приобретает в работах М. Хайдеггера. Метафизика рассматривается Хайдеггером также как способ мышления, но сам этот способ совсем не является противоположным диалектике или научному мышлению. Более того, эти два последних способа мышления являются, согласно М. Хайдеггеру, не более чем модификациями метафизики, и вся их специфичность имплицитно предопределена метафизическим способом мышления о сущем. Вообще почти весь интеллектуальный арсенал современного европейца порожден экспликациями метафизического способа мысли, и поэтому определить, что же представляет собой метафизика, пользуясь результатами этих экспликаций, практически невозможно. Но мы можем «застать» метафизическое мышление в тот момент, когда оно осуществляется, и попытаться описать существенные черты этого способа мысли. «Название метафизика идет от греческого μετα τα φύσικα. Этот удивительный титул был позднее истолкован как обозначение такого исследования, которое выходит μετα – trans – "за" сущее как таковое. Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое в целом. В вопросе о Ничто такой выход за сущее в целом имеет место. Тем самым наш вопрос оказывается "метафизическим". Вопросам подобного рода мы дали в самом начале двоякую характеристику: каждый метафизический вопрос охватывает, во-первых, все целое метафизики. В каждый метафизический вопрос, кроме того, всякий раз включается также и вопрошающее человеческое бытие» [7: с. 24].

С другой стороны, такой способ мышления о сущем ограничен, поскольку является именно мышлением о сущем, а не о бытии. Метафизика и есть «забвение бытия», т.е. тот способ мышления, при котором мысль всегда остается при сущем и не обращается к бытию. Но было бы ошибкой представлять мышление о сущем и мышление о бытии как противоположные друг другу способы мысли. «Мысль, думающая об истине бытия, конечно, уже не довольствуется больше метафизикой; но она мыслит также и не против метафизики» [7: с. 26].

В нашу задачу не входит подробное рассмотрение понимания М. Хайдеггером этих способов мышления. Заметим лишь, что значение метафизики в его интерпретации по меньшей мере не противоречит этимологии самого термина, в то время как позитивистская и марксистская интерпретации явно с ней расходятся. Добавим, что и марксистское определение антидиалектического способа мышления о вещах также определяет в действительности предмет этого мышления как предмет скорее «физики», чем метафизики. Вместе с тем отношение Хайдеггера к метафизике является в целом негативным; конституируемые им логические и исторические границы метафизики раскрывают эту негативность лучше, чем что-либо еще. Исторически метафизика ограничена европейским типом мышления, культурой Европы, истоки которой кроются в классической античности времен Сократа и Аристотеля. Логически она ограничивается, как это должно быть ясно из вышеприведенной цитаты, «мышлением о бытии», т.е. фундаментальной онтологией. В дальнейших рассуждениях мы попытаемся установить, насколько такие ограничения могут рассматриваться как правомерные. Для этого мы будем опять пользоваться уже упомянутым апофатическим методом, согласно которому более важное значение имеют не позитивные дефиниции какого-либо предмета (в данном случае – метафизики), а последовательное исключение из содержания понятия тех признаков, которые, если это удается установить, ему не принадлежат. Возможно, только при этих условиях можно избежать сведения всех действительных различий между реально отличающимися друг от друга и даже противоположными друг другу доктринами к «спору о словах». Только в том случае, если исследователь позволит себе «выслушать» непринужденное звучание слова «метафизика», т.е. позволит этому слову, как и любому другому феномену, показать себя полностью, станет возможным и последующее точное использование этого слова как означающего. В любом другом случае нельзя исключать вероятность того, что это слово, как и другие, в качестве означающего может указывать совсем в другую сторону от того означаемого, которому оно должно соответствовать при нормальном положении вещей.

Следует прежде всего остального обратить внимание на то, в чем все рассмотренные выше способы отрицания метафизики сходны между собой. Первое сходство обнаруживается сравнительно легко в стремлении провести границу между метафизикой и подлинной наукой, т.е. наукой, какой она должна быть. В конечном счете метафизика должна быть отделена и от философии, если последняя может серьезно рассчитывать на реализацию своих собственных проектов. Можно, не соглашаясь ни с одним из современных представлений о сущности и природе метафизики, тем не менее, согласиться с этими негативными определениями, придав им совершенно иное значение. Однако проводя демаркационную линию между метафизикой как царством чистой мысли и современной наукой и философией, которые искажены вмешательством социальных и национальных интересов и

слишком прочной связью с практикой, возможно оставаться и на стороне метафизики.

Причина этого выбора довольно проста – именно она, в частности, лежит в основе издевательского ответа уже упомянутого Ж. Бенда Ромену Роллану, пытавшемуся остаться «*над схваткой*» в разгорающейся Первой мировой войне: «Ваши взгляды на причины этой войны, Ваше утверждение, что все главы государств за нее ответственны – все это лишено и тени доказательств; слова, подобные этим: "усилия обеих сторон направлены на оправдание своих преступлений", такие серьезные слова произносятся без того, чтобы Вы соизволили сказать, в чем же заключаются наши преступления, и что мы могли сделать, чтобы заслужить то же самое имя, что и захватчики Бельгии и Люксембурга…» [1: с. 205–206]. То, что Ромен Роллан оставляет свои обвинения без доказательств, Бенда объясняет не забывчивостью мэтра, а его сентиментализмом, весьма типичным для людей, называющих себя «интеллектуалами», но не имеющих на это никакого права в силу своей поглощенности политическими и националистическими страстями. Именно эта поглощенность лишает возможности обратиться к метафизике, к царству чистой мысли как к единственному источнику достоверности. Доказывать что-либо, устанавливать достоверность, устанавливать истину может только интеллектуал, для которого истина и справедливость не только являются делом всей жизни, но и саму свою жизнь он должен быть готов принести на алтарь этого служения.

Мы могли бы с характерным для нашего времени равнодушием пройти мимо такого призыва. Во-первых, можно возразить, что такое служение предназначено лишь избранным, и если бы все люди руководствовались моралью интеллектуала, человечество погибло. Во-вторых, если нам лично эта мораль не подходит, то совсем не обязательно высказывать свое критическое отношение к метафизике и к интеллектуалу как олицетворению истины и справедливости. Если кому-то хочется пожертвовать своей жизнью и всеми иными благами ради служения истине и справедливости, то почему мы должны этому мешать? Нам от такой попытки вреда не будет, а польза возможна (хотя и маловероятна). В-третьих, если интеллектуал должен нам послужить примером, то таких примеров история накопила уже предостаточно, и необходимости в новом Спинозе или новом Аристотеле нет никакой.

Однако истина, достоверность, справедливость – это не отвлеченные понятия, о которых веками могут спорить мудрецы, пока, как Фалес, заглядевшись на звезды, не свалятся в яму. Истина не является монопольным достоянием философии и науки, так как «…существует две истории истины. Первая представляет собой что-то вроде внутренней истории истины, истории истины, корректирующейся на основе собственных регулятивных принципов: это история истины, создающей в рамках и на основе истории наук. С другой стороны, как мне представляется, в обществе вообще или, по крайней мере, в наших обществах, существует множество других сред, где формируется истина, где определены некоторые правила игры – правила, согласно которым возникают определенные формы субъективности, предметные области, определенные типы знания, – и, как следствие, на основе этого возможно создать внешнюю – для внешнего употребления – историю истины. Судебные практики, способ вменения вины и ответственности, способ, каким на протяжении истории Запада рассматривалась и определялась возможность судить людей в зависимости от совершенных ими проступков, способ, налагающий на определенных индивидов возмещение за одни действия и наказание за другие, – все эти правила и, если угодно, все эти, разумеется, регламентированные, но в то же время постоянно изменяемые в ходе истории практики представляются мне одним из способов, с помощью которых наше общество определило типы субъективности, формы знания и, как следствие, нуждающиеся в изучении отношения между человеком и истиной» [6: с. 42–43]. Между этими двумя историями истины, конечно же, есть связь, но, разумеется, установление истины в философии и науках, уровень ее достоверности вовсе не обязательно является отражением судебных практик расследования. Можно иметь разработанные до мелочей и весьма эффективные научные и философские способы установления истины, которым будет соответствовать чрезвычайно низкий уровень судебных практик расследования. Можно, наоборот, отставать в философии и науке (или пользоваться чужими достижениями, не претендуя на национальную исключительность), и иметь справедливый суд, что, конечно же, принесет людям гораздо больше пользы, нежели первый вариант. Наконец, и тот и другой способ установления истины может пребывать в чрезвычайной деградации, примеры которой легко можно обнаружить в России наших дней.

Между прочим, совершенно необоснованно предъявлять к судебной практике расследования те нормы и эталоны установления истины, которые складывались веками в философии и эмпирической науке. Скорее всего, такой прямой перенос в лучшем случае ничего не даст, а в худшем может привести к окончательной дезорганизации всего уголовного и гражданского процесса. Но именно с практической точки зрения более безопасен иной вариант: если перенести «способ вменения вины и ответственности, способ, каким на протяжении истории Запада рассматривалась и определялась возможность судить людей в зависимости от совер-

шенных ими проступков, способ, налагающий на определенных индивидов возмещение за одни действия и наказание за другие» на процесс научного и философского установления истины, то результаты могут быть получены весьма любопытные. Обычная для уголовного процесса диспозиция доказательств – показания жертвы, показания обвиняемых, прямые и косвенные свидетельства, вещественные доказательства, заключения экспертов – может быть без особых опасений перенесена в сферу научно-философского дискурса. Здесь возможны прямые аналогии: археологические артефакты являются вещественными доказательствами в истории и этнологии, привлечение мнения специалиста из другой области соответствует заключению судебного эксперта и т.д. Труднее, может быть, с жертвой и обвиняемым, но субъект, предоставляющий доказательства, вряд ли может идентифицировать себя с обвиняемым, хотя и противоположная – более точная – идентификация ему по понятным причинам неприятна. Автор тезисов, доказываемых научной статьей или даже диссертацией, хочет заранее видеть себя победителем, хотя позиция жертвы принесла бы, безусловно, гораздо больше пользы окружающим.

Характерная для юридических практик техника соотнесения доказательств с предметом доказывания могла бы принести огромную пользу философии и гуманитарным наукам. Можно было бы, обратившись наугад к одному из академических журналов, ее здесь же и продемонстрировать, но, боюсь, результаты будут не только весьма удручающими, но и обидными для многих людей, почитаемых за авторитеты и носящих грозные академические регалии. Каждый, используя такую технику, легко установит, что многие творения современных гуманитариев не только из рук вон плохо доказывают то, что они хотят доказать, но нередко и вообще ничего не доказывают. Авторы таких творений напрасно считают, что их интеллектуальное убожество нельзя формализовать и выставить на всеобщее обозрение. Спасает их от всеобщего позора только никчемность их деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бенда, Ж.* Конец вечности / Ж. Бенда. – Санкт-Петербург, 2012.

2. *Гегель, Г.Ф.В.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г.Ф.В. Гегель ; пер. с нем. Б. Столпнера. – Москва, 1975.

3. *Доброхотов, А.Л.* Метафизика / А.Л. Доброхотов // Философский энциклопедический словарь. – Москва, 1983.

4. *Конт, О.* Курс положительной философии. В 2 т. Т. 1 / О. Конт. – Санкт-Петербург, 1899.

5. *Сумин, О.Ю.* Гегель как судьба России / О.Ю. Сумин. – Краснодар, 2005.

6. *Фуко, М.* Интеллектуалы и власть. Ч. 2 / М. Фуко. – Москва, 2005.

7. *Хайдеггер, М.* Что такое метафизика? / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. – Москва, 1993.

8. *Энгельс, Ф.* Диалектика природы / Ф. Энгельс. – Москва, 1952.

9. *Guenon, R.* La Grande Triade / R. Guenon. – Paris, 1957.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-38-43

КАК ВОЗМОЖНА ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ИЛИ О РОЛИ ФИЛОСОФСКОЙ ОСМОТРИТЕЛЬНОСТИ И ПРОЗОРЛИВОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ЧЕЛОВЕКОЗНАНИИ

В.И. Чуешов

В статье рассмотрены особенности философской осмотрительности и прозорливости как методологической и мировоззренческой рефлексии предпосылок современного человекознания и ее роль в критической проверке современных научных фактов и аргументов о природе, сущности и экзистенции человека, разработанной основоположником санкт-петербургской школы философской антропологии Б.В. Марковым, а также показано ее отличие от подходов в западном человекознании.

Ключевые слова: философская антропология, индекс счастья, экономический империализм, философская осмотрительность и прозорливость, розовый философский оптимизм.

HOW IS A PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY POSSIBLE, OR ABOUT THE ROLE OF PHILOSOPHICAL PRUDUENCE AND FORESIGHT IN MODERN HUMANITIES

V.I. Tchouechov

The article deals with the features of philosophical prudence and foresight as a methodological and world-view reflection of the presuppositions of modern humanity and its role in the critical analysis of modern scientific facts and arguments about human's nature, essence and existence developed by the founder of the St. Petersburg school of philosophical anthropology B.V. Markov and also shows its originality in comparing with approaches in Western humanities.

Keywords: philosophical anthropology, happiness index, economic imperialism, philosophical prudence and foresight, pink philosophical optimism.

Конечно, лучше видеть будущее в розовом свете, чем в черном, иначе жизнь станет невыносимой.
Марков Б.В. Знаки бытия

Введение

Приметой наших дней стала почти полная утрата на постсоветском пространстве интереса к человеку и его философии (философской антропологии), прежде всего, в его абстрактно-теоретическом обличьи.

Конечно, и сегодня еще кое-где и иногда звучат отголоски эха советского гимна человеку. Однако они на поверку чаще всего оказываются симулякрами, используемыми политиками в соответствии с предупреждениями Цицерона о том, что «Epistola non erubiscit». В отличие от некраснеющей бумаги как абстрактно-теоретические, так и практико-технологически ориентированные рассуждения о человеке в наши дни, даже еще до их четкой артикуляции, пристрастно и жестко поверяются не столько традициями и публичностью современных социальных институтов, сколько сизифовскими оценками обычно не вполне прозрачной и точной калькуляции цены простого воспроизводства человеческой жизни. Такого воспроизводства, в котором бытие и сущность, совесть, счастье и экзистенция человека если и измеряются, то весьма приблизительно и в последнюю очередь.

Современные калькуляции расходов государства и общества на человека и, наоборот, скрупулезные подсчеты человеком собственных доходов и расходов с помощью ассигнаций и(или) биткоинов скользят по поверхности «тонкой материи» душевности и духовности человека. В крайнем случае они становятся примером экспансии в них стандартов бытия человека экономического, как в виде, например, экономического империализма беккеровского типа, так и в виде популярных нынче замысловатых конструкций разнообразных индексов счастья государств и народов.

Чуешов Виктор Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Академии управления при Президенте Республики Беларусь (г. Минск, Беларусь).

Tchouechov Viktor Ivanovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Academy of Public Administration under the Aegis of the President of the Republic of Belarus (Minsk, Belarus).

E-mail: tchoue@mail.ru

© Чуешов В.И., 2021

Счастье человека и общества в свете философской осмотрительности

В популярном ооновском рейтинге стран по индексу счастья (World Happiness Report) удельный вес ВВП на душу населения в критерии коллективного счастья сопрягается и с уровнем коррупции, и с невесть каким образом реализуемой калькуляцией уровней доверия, великодушия и щедрости народов разных странах мира. От этого индекса счастья радикально отличается другой, уже Всемирный индекс счастья, распространяемый в современных медиа с легкой руки неформальной британской организации New Economic Foundation.

Если ооновский рейтинг счастья определяется по большей части через призму благополучия человека экономического (ВВП на душу населения), что, собственно, и позволило по нему в 2020 г. в тройку мировых лидеров войти Финляндии, Дании и Швейцарии, то с результатами замера индекса счастья по методике Нового экономического фонда ситуация иная. В них экономические показатели не используются принципиально, и неудивительно, что тройка мировых лидеров по уровню счастья, правда, в 2016 г., выглядит инче: Коста-Рика, Мексика и Колумбия. Что касается Финляндии, нынешнего лидера по ооновскому индексу счастья, то она по шаблонам Всемирного индекса счастья в 2016 г. занимала лишь 37-е место, проигрывая Дании (32-е место) и Швейцарии (24-е место). Представляется, что для того, чтобы не закружилась голова от современных методик рассчета индексов счастья, без определенного уровня философской рефлексии или философско-антропологической осмотрительности и прозорливости не обойтись.

Свой интерес к счастью и его параметрам философы могут, конечно, ограничивать простой констатацией разноголосицы мнений экспертов о том, каким образом в наши дни его следовало бы измерять в соответствии с принципами познавательного пессимизма и оптимизма. Однако еще больше своей осмотрительности и прозорливости они выкажут, направляя свою рефлексию на уроки классической и неклассической философии эвдемонизма, современных научных знаний об объективных и субъективных сторонах человеческого счастья и их повседневных интерпретациях. И в первом, и во втором случае они просто удостоверят, что давние притязания философии на особость в постижении сути идей счастья, добра, красоты, справедливости в истории философии и сегодня остаются ее прерогативой, релизацией природы их метазнания и метапознания, объектами которых являются не только философские тексты, но стихия повседневности и содержание коммуникации в науке [6].

Современный прицельный, организованный исследовательский интерес к человеку, какой бы язык объекта он не использовал, никогда не обходится без философской рефлексии, а также метаязыка. Однако напрямую реализовать ее обычно бывает не так просто, как кажется на первый взгляд. Непросто, поскольку она по необходимости предваряется их ответом на другой метавопрос о том, как все же в наши дни возможна философская антропология в принципе. Одни эксперты от философии, отвечая на него, занимают позиции антропологического пессимизма, расценивая существование философской антропологии в современном мире как невозможное в принципе. На их фоне их оппоненты, сторонники радикального познавательного антропологического оптимизма, полагающие, что уже разгадали природу, сущность и экзистенцию человека, выглядят не менее подозрительно. В отличие как от первых, так и от вторых сторонники сдержанного, или, воспользовавшись эпитетом от Б.В. Маркова, розового философско-антропологического оптимизма благодаря своей меньшей категоричности и большей критичности как осмотрительности в конечном счете оказываются более прозорливыми и убедительными. Для них статус философского или метаинтереса к философии человека в современном мире не столь безнадежен, как считают пессимисты, и не так результативен, как представляют себе сторонники радикального антропологического оптимизма. Вместе с тем философско-антропологический оптимизм реализуется не механически, а оказывается жизнеспособным только тогда, когда он, во-первых, еще до своей содержательной реализации предварительно уже осмотрительно легитимизирован в пространстве современной науки и культуры, а во-вторых, выдержал критическую проверку современными научными фактами и концептуально нагруженными аргументами, философской рефлексией и одновременно глобальным и локальным, правовым и политическим, моральным и религиозным, конкретно-научным и обыденным опытом современного человечества. Поскольку горнило данного опыта, как показывает компаративный анализ результатов мировой философско-антропологической рефлексии, успешно проходят далеко не все современные школы философской антропологии и их выдающиеся представители, то розовому философско-антропологическому оптимизму многим из них еще предстоит научиться. Научиться постольку, поскольку, как мне представляется, большинство школ современного западного человекознания или чересчур пессимистичны, или излишне оптимистичны, игнорируя современные императивы философской осмотрительности и прозорливости. По

крайней мере, в находящихся на слуху работах западного человекознания уверенная ориентация исследователя в мире современных научных фактов и аргументов о человеке, как, например, у Ю. Харари, к сожалению, четко не координируется взвешенной философской рефлексией. И, наоборот, философский интерес к человеку, удовлетворяемый с помощью деконструкции данных и аргументов современной науки о человеке, как, например, в постмодернизме Ж. Дерриды, в котором всерьез поворачиваются спиной к данным современной науки и повседневности, также излишне оптимистичен, чтобы быть убедительным.

Отечественное человекознание в таком идейном раздрае находится куда как в более выигрышном положении по сравнению с лучшими образцами зарубежного человекознания, и не в последнюю очередь благодаря мастер-классам философской осмотрительности и прозорливости родоначальника санкт-петербургской школы философской антропоогии Б.В. Маркова. От себя прибавлю, что в непростое постперестроечное время Б.В. Марков все же не отказал мне в чести стать научным консультантом по докторской диссертации о человеке аргументирующем, которую под его руководством я защитил в ноябре 1993 г. в Санкт-Петербургском государственном университете на кафедре онтологии и теории познания. Полагаю, что именно на этой кафедре под руководством Бориса Васильевича в бурных дискуссиях, монологах и полилогах об эросе и танатосе, поэзисе и катарсисе, сердце и разуме и утверждалась не только санкт-петербургская, но и шире – российская школа философской антропологии.

Об императивах философской антропологической прозорливости

В современных рейтингах «Гугл академии», е-лайбрери и др. ставшие уже классическими монографические работы Б.В. Маркова «Философская антропология: очерки истории и теории», опубликованная еще в 1997 г. и выдержавшая несколько изданий, «Храм и рынок. Человек в пространстве культуры» (1999), «Знаки бытия» (2001), «Человек, государство и Бог в философии Ницше» (2005), «Люди и знаки. Антропология межличностной коммуникации» (2011), «Человек в условиях современности» (2013), а также десятки глубоких статей по различным аспектам человекознания в авторитетных скопусовских и других изданиях неизменно находятся в числе лидеров. Благодаря им многие отечественные специалисты уже стали неплохо практически использовать уроки преимуществ ответственной философской осмотрительности, которые удерживают от рискованных поспешных обобщений, избавляя от эйфории всезнания, позволяют получать значимые по мировым меркам исследовательские результаты. В том числе и результаты относительно проблемного статуса приоритета «человека экономического» в природе, сущности, экзистенции человека, пусть даже и более или менее успешно замеряемых в многочисленных современных версиях капитала (человеческого и социального, культурного и символического, интеллектуального, эмоционального и т.д. капитала) [5].

Императивы философской осмотрительности своевременно упреждают нас о том, что современная абсолютизация экономического в бытии и сущности человека зиждется на весьма шатких мировоззренческих и методологических основаниях. Их шаткость, согласно Б.В. Маркову, объясняется тем, что современная экономика, или власть над финансовыми потоками, почти утратила необходимые связи с трудом и стоимостью, стала во многих отношениях спекулятивной. Денежные единицы как знаки и символы труда, стоимости стали симулякрами, и сегодня «сколько "на самом деле" стоит доллар, не знает никто» [3: с. 458]. Финансовая симулякризация бытия человека в современном мире реализуется и в трансформации социальной структуры современного общества, в которой господствующим классом «является тот, кто определяет символическое переосмысление действительности» [3: с. 552].

Водоворот финансовой симулякризации в современном мире, по прозорливым оценкам Б.М. Маркова, столь глубок, что в него уже почти полностью втянуты природа и сущность человека, а также право, мораль и красота. Инструментом создания и утверждения современной финансовой симулякризации бытия являются медиа, превратившиеся в наши дни из каналов информирования и развлечения человека в средства накопления, приумножения различных видов и форм антропологического капитала, а также его монетизации. Характеризуя перспективы метаморфоз человеческого бытия в сетях новых медиумов, Б.В. Марков убедительно демонстрирует преимущества критической версии философско-антропологического анализа, оптимизма, учитывающего обстоятельства современной «смерти человека», трезво оценивающего выводы антропологического пессимизма, а также метафилософские рассуждения о невозможности и проблематичности самой философской антропологии в качестве первой философии. Благодаря такой установке качественная «философская аналитика остается востребованной в обществе, устойчивость и порядок которого определяют не истина и мораль, а масс-медиа» [4: с. 171].

Философская аналитика как способ обоснования оптимизма в человекознании, однако, отнюдь не так тривиальна или компилятивна, как могло бы на первый взгляд показаться некоторому скептику. Являясь метафилософской по своей сути, она в системном и методичном виде гарантированно обеспечивает получение как значимых, так и оригинальных результатов критической переоценки апологий и неоправданных ожиданий от философского структурализма как теоретического антигуманизма и критической теории как инструмента просвещения, эмансипации и практики. Она защищает нас от рискованной экспансии ницшеанства и фрейдизма в лабиринты бытия и сущности человека, удерживает от веры в методологические обещания феноменологии и мировоззренческие революции экзистенциализма, а также от многих других не названных здесь *измов* и *ий*, которые определяют современные горизонты теоретического человекознания. В особенности тех из них, которые формируют авангард философских предпосылок как конкретно-научной, так и художественной рефлексии и обыденного дискурса о бытии и сущности, экзистенции человека, смысле его жизни и смерти.

Трудно не заметить позитивные уроки философской предусмотрительности, которая позволяет высвечивать остающиеся в тени проблемы современного глобального сетевого общества. Особенно те из них, которые востребованы в контексте современной практической ограниченности доступа разных людей ко многим ресурсам человеческого существования, издержек использования собственного потенциала народами, которые разделены национально-государственными квартирами в общем жилом доме современного глобального человечества.

С одной стороны, без философской осмотрительности и прозорливости мы обречены на прозябание в противоречивых хитросплетениях надежд на увеличение средней продолжительности человеческой жизни, роста уровня образованности наших современников, их компетентности и профессионализма. С другой стороны, на фоне снижения биофизической устойчивости и психосоциальной выносливости столь же опасной угрозой становятся надежды на компенсацию издержек неподлинного существования с помощью технологического совершенствования природы человека, реконструкции биофизиосоциального воспроизводства и производства тотальной симулякризации душевной и духовной жизни человека.

Важное значение философско-антропологической осмотрительности и прозорливости не может не усиливаться по причине того, что современная физико-химическая, биофизиологическая, психо-, социо-, технологическая, а также душевная и духовная природа человека в пространстве и времени культуры и цивилизации и распределена неравномерно, и реализуется с различными скоростями. В тех пространственных ареалах, которые на первый взгляд более благоприятны для гармонии различных уровней природы человека, его сущность и экзистенция нередко являются примерами дисгармонии. Как следствие, высокие темпы изменений в человеческой природе, например, их технико-технологическая ипостась психологически и социально не обеспечивается, что чревато деградацией душевных, а также духовных уровней человеческой природы. В таком контексте методология философской осмотрительности заостряет наше внимание на полезности технологического и социального, душевного и духовного мелиоризма природы человека, призванного пусть отчасти компенсировать издержки деградации организма человека, его дущи и воли, устремлений духа.

В свете императивов философско-антропологической осмотрительности также и повсеместно утверждающийся в наши дни калькулятивный подход к человеку, апофеозом которого уже стал экономический империализм, непременно должен учитывать результаты философско-антропологической экспертизы и природы человека, и его сущности в контексте современных вызовов и угроз. На значимость такой экспертизы в свое время указывал еще Маркс, главный труд которого, по авторитетному мнению М.К. Мамардашвили, одновременно был, помимо прочего, «теорией науки и свободного духовного производства как особых форм деятельности сознания; и теорией сознания как орудия личностного развития человека и его ответственности в сфере культуры и исторического действия» [1: с. 14].

Маркс, с одной стороны, констатировал, что неинтересная для человека работа требует от него усилий целесообразной воли и концентрации внимания. С другой стороны, он указывал на то, что будущее труда как игры «интеллектуальных и физических сил», по компетентной интерпретации мысли Маркса Э. Фроммом, будет связано с «духовной эмансипацией человека» как освобождением «**его от уз экономической зависимости, в восстановлении его личностной целостности**, которая должна была помочь ему отыскать пути **к единению с природой и другими людьми** (выделено нами. – *В.Ч.*). Философия Маркса, – продолжал лидер фрейдо-марксизма, – на нерелигиозном языке обозначала новый радикальный шаг вперед по пути пророческого мессианства, нацеленного на полное осуществление индивидуализма, т.е. той цели, которой руководствовалось все западное об-

щественное мышление со времен Возрождения и Реформации и до середины XIX в.» [7: с. 375].

Религия и мифология были и остаются в наши дни субститутами коллективной души общества, при том, что потребности в мифологии, по крайней мере, первоначально обусловлены были суровой действительностью, удовлетворяясь через разнообразные традиции и обряды, ритуалы и табу, нормы. Их неукоснительно точное соблюдение контролировалось социальными институтами в соответствии с логикой животного страха, их представителями и регистраторами, определявшими границы приемлемого и допустимого, что, собственно, и способствовало формированию и развитию мифологии как коллективной души. Первоначально способом ее осуществления было коллективное бессознательное рода и племени. Оно и определяло те особенности поведения индивида, которые в поэмах Гомера связывались с проявлениями душевности, отзывчивости и приветливости, доброжелательности людей. Подчеркнем, именно такой душевности индивида и общества, которую Б.В. Марков емко и метафорически точно назвал сердцем, и на роль которого в условиях современной сытой и комфортной в информационном и технологическом отношении жизни человека все реже и реже обращают внимание, способствуя ее выведению из-под контроля социальных институтов и их представителей, ответственных за процесс образования и воспитания детей и взрослых. При этом упускается, что и в наши дни душевность проникает практически во все виды человеческого труда, напоминая о себе и в форме современной фетишизации информации, искусственного интеллекта, глобализации и т.д., и т.п.

Утрата философской диагностикой роли душевности в природе, сущности и экзистенции человека чревата не только снижением, но и почти полной утратой межличностного характера социальных взаимоотношений, что также отражается на состоянии коллективного бессознательного современного человечества. По крайней мере, на состоянии духовности, в которой научные знания, как топливо современной системы образования, сами по себе не гарантируют достижения высот человеческого духа в силу отрыва их от душевности человека, его доброжелательности, доброты, совестливости, отзывчивости, сострадания, жалости и т.д., и т.п. Без душевной «подушки» подлинные и утонченные формы духовности в современном мире также вряд ли в принципе возможны.

В отличие от душевности, которая обычно вплетена в ткань повседневной практической деятельности людей, духовность является результатом общественного разделения труда, отделения труда умственного от физического, институциализации первого. В современном обществе духовные компетенции свидетельствуют о профессионализме личности и общества. Однако для их измерения иных, чем уровень образованности общества и интеллекта человека, и сколь-нибудь общих критериев, в отличие от индексов счастья, еще вроде бы не выработано. Неудивительно поэтому, что по преимуществу фактор образованности общества чаще всего включается, например, в интегральные, признанные международными институтами индикаторы социальной динамики. В горизонте философской рефлексии фактор образованности личности и общества, по-видимому, вряд ли является чем-то большим одного из возможных намеков на то, где коренятся истоки современной духовности, которые еще в прошлом столетии обычно соотносились с религиозным, художественным и философским опытом человечества.

Заключение

В свете императивов критической философской осмотрительности, ратуя за судьбы духовности в современном мире, очевидно, разумно было бы зарезервировать за философией постоянное место в современной системе высшего, прежде всего, университетского образования. Сохранение преподавания философии следует рассматривать в качестве задачи не только преподавательского сообщества, но и представителей всех социальных институтов.

Если душевность – основа схождения, а духовность – расхождения людей, а также их специализации, профессионализма, то их современное объединение предполагает мелиорацию как черствости и неделикатности человека, так и его профессиональной ограниченности и институциональной зашоренности. На путях данной мелиорации действительно открываются новые перспективы движения от постижения сущностей первого к выявлению сущностей второго и т.д. порядка человека, а также уровней его экзистенции в современном мире.

Аристотелевская максима: «Платон мне друг, но истина дороже!» как мотто инновационного развития современного университетского образования не только указывает нам на приоритет духовности над душевностью в иерархии природы человека. Оправдан и естественен в этой связи живой интерес современных исследователей к парадоксальным особенностям так называемого эмоционального интеллекта, или, строже выражаясь языком классической философии, к механизмам формирования и воплощения душевности человека в качестве ресурса инновационного интеллектуального развития современного человека и общества. Императив философской осмотрительности еще за-

долго до современных дискуссий о природе эмоционального интеллекта, в разгар антропоцида в отечественной истории накануне нового тысячелетия, подталкивал Б.В. Маркова к доказательству необходимости и желательности соединения усилий сердца и разума, сущности и экзистенции человека [2]. Такое единение в наши дни стало критерием индекса счастья человека и общества. Однако реализовать его в жизни современной семьи, в системе образования, в искусстве и даже в религии посредством одних новых медиа, без философской аналитики у нас все же вряд ли получится.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Мамардашвили, М.К.* Анализ сознания в работах Маркса / М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1968. – № 6. – С. 14–25.

2. *Марков, Б.В.* Сердце и разум: история и теория менталитета / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Из-во Санкт-Петербургского ун-та, 1993. –229 с.

3. *Марков, Б.В.* Знаки бытия / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. – 566 с.

4. *Марков, Б.В.* Человек в условиях современности / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Филологический факультет СПбГУ, Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2013. – 432 с.

5. *Чуешов, В.И*. Человеческий и социальный капитал как факторы экономического роста / В.И. Чуешов, В.В. Богатырева // Проблемы современной экономики. – 2020. – № 2. – С. 53–56.

6. *Чуешов, В.И.* Понятие философа и философии, или об актуальности метафилософии / В.И. Чуешов // Философия и социальные науки. – 2014. – № 1. – С. 21–25.

7. *Фромм, Э.* Марксова концепция человека / Э. Фромм // Душа человека / Э.Фромм ; пер. Э.М. Телятниковой. – Москва : Республика, 1992. – С. 375–414.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-44-52

ДЕДУКЦИЯ И АНАЛИТИКА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБРАЗА: ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ МЕТОДА ШЕРЛОКА ХОЛМСА*

Д.Ю. Дорофеев

Статья, посвященная 75-летнему юбилею известного российского петербургского философа Бориса Васильевича Маркова, рассматривает перспективы развития современной философской и визуальной антропологии как эстетики человеческого образа. Для конкретизации и актуализации такого подхода выбирается неожиданный контекст – переосмысление аналитики и дедукции образа человека в методе расследований Шерлока Холмса, который оценивается с позиций современной личностно ориентированной визуальной философии и эстетики.

Ключевые слова: человеческий образ, визуальная антропология и эстетика, дедукция и анализ, метод Шерлока Холмса, созерцание, личность.

DEDUCTION AND ANALYSIS OF THE HUMAN IMAGE: A PHILOSOPHICAL AND AESTHETIC INVESTIGATION OF SHERLOCK HOLMES METHOD

D.Yu. Dorofeev

The article devoted to the 75th anniversary of the famous Russian Petersburg philosopher Boris Vasilyevich Markov investigates the perspectives of the development of modern philosophical and visual anthropology as the aesthetics of the human image. To concretize and actualize this approach, an unexpected context is chosen – a rethinking of the analytics and deduction of the human image in Sherlock Holmes' method of investigation, which is assessed from the standpoint of modern personality-oriented visual philosophy and aesthetics.

Keywords: human image, visual anthropology and aesthetics, deduction and analysis, method of Sherlock Holmes, contemplation, personality.

Эта статья специально писалась к юбилею Бориса Васильевича Маркова, хотя ее замысел оформился уже довольно давно. Поэтому неудивительно, что образ моего уважаемого коллеги, с общения с которым много лет назад начинался мой собственный путь в философии, так или иначе сопровождал процесс написания этого текста. Более того, я сознательно стремился к тому, чтобы тема, подход и проблемное поле этой статьи находились бы в определенной синергии с образом Бориса Васильевича и его философии. А что отличает этот образ? Для достойного ответа понадобилось бы написать развернутое биографическое сочинение; оставим это на будущее и, наверное, другому автору. Сейчас же отметим его ироничность, полный энергии игриво-лукавый огонек в глазах, подвижность, экзистенциальный азарт, отсутствие страха перед смелыми выразительными сравнениями и метафорами – все эти черты личного образа ярко воплотились и в способности делать философский текст, будь то устное выступление на лекции, конференции и семинаре или статья и книга, нетрадиционным, архивным, закостенелым в своей классической неподвижности, а живым, энергичным, становящимся, бурлящим, как извергающий лаву вулкан, смыслами, не боящимся порой провокаций, впрочем, всегда оправданных глубинной логикой рассуждения и стремлением к пониманию. Возможно, многие и ограничиваются этим гипнотически соблазнительным феноменализмом, но важно почувствовать и хотя бы в малой степени прикоснуться к скрывающейся за ним большой, напряженной и даже драматичной работе мысли, языка, самой жизни Бориса Васильевича. Сочетание этих пластов, когда одно, глубинное, манифестирует себя в другом, наглядном, причем не самым очевидным способом, как мне кажется, пронизывает образ профессора и человека, чей юбилей мы отмечаем в

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00385а «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре».

Дорофеев Даниил Юрьевич – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Санкт-Петербургского горного университета.

Dorofeev Daniil Yuryevich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy at Saint Petersburg Mining University.

E-mail: dorofeev61@mail.ru

© Дорофеев Д.Ю., 2021

2021 г. Эту особенность мы и постарались выразить, позволив себе немного игры и иронии, но не ради них самих, а для раскрытия темы и смысла человеческого визуального образа, философско-антропологической проблемы, важной сейчас как для юбиляра, так и для автора нижеследующей статьи.

***

В современном мире сериал является наиболее распространенной формой массового кинопроизводства, в котором приоритет принадлежит жанру детектива. Среди классических же образцов детективного жанра, основанных на своих литературных первоисточниках, безусловное лидерство принадлежит фильмам о *Шерлоке Холмсе* – в мире существует уже около 100 фильмов о знаменитом сыщике, их число постоянно растет и, судя по всему, останавливаться не собирается. Все эти достаточно очевидные данные могли бы послужить интересным и важным материалом для исследований в сфере, например, социологии современного искусства, психологии повседневного массового сознания, ценностных предпочтений аудитории и т.п. Но мы хотим обратиться к Шерлоку Холмсу в принципиально ином, возможно во многом неожиданном контексте – контексте развития *современной философской и визуальной антропологии как эстетики человеческого образа*. Как кажется, такая перспектива рассмотрения сможет оттенить и заострить важные стороны философско-эстетического понимания образа человека, над чем мы и работаем последнее время. Для начала сделаем несколько вводных замечаний.

Безусловно, главной причиной неуменьшающейся популярности рассказов сэра Артура Конан Дойла и их многочисленных экранизаций является сам образ Шерлока Холмса, исследованию которого можно смело посвятить статью, диссертацию или толстую монографию. Но в данном случае нас интересует не он сам по себе, а его знаменитый *метод* расследования, причем прежде всего в той его части, которая связана с восприятием, оценкой, расшифровкой образа другого человека.

Все знают о *дедуктивном* методе Шерлока Холмса, который является таким же характерным его атрибутом, даже символом, как и трубка или скрипка. В самом общем виде дедукция использовалась с самого начала развития теоретического познания в Древней Греции. Так, дедукция как система выводов от общего положения к частным впервые зародилась именно внутри древнегреческой (а, например, не восточной) математики как теоретической науки уже в подходах Фалеса, ранних пифагорейцев и Гиппократа Хиосского и из нее перешла, как считают некоторые исследователи, в философскую метафизику Парменида и Зенона [8: с. 61–67]. Фундаментом и исходным пунктом дедуктивного доказательства здесь выступала гипотеза или аксиома, из которой априорно, без обращения к чувственному опыту, выводились следствия. В логическом смысле, в качестве формализированного метода познания от общей данной или предполагаемой посылки через среднюю посылку к следуемому с необходимостью частному выводу, дедукция известна уже в силлогистике Аристотеля[1]; например, «Все люди смертны», «Сократ человек», «Сократ смертен». Герой Конан Дойла постоянно ссылается на свой дедуктивный метод, логику, искусство умозаключений, но, насколько нам известно, ни разу не упоминает Аристотеля или других философов[2]. И его дедуктивный метод имеет свои особенности по сравнению с классической формальной логикой.

Начнем с того, что метод лондонского сыщика шире одной лишь *логической* дедукции, которая является хотя и важной, но лишь частью общего искусства и даже, как говорит не раз главный герой, *«науки»* расследования (в конце XIX в. наука и не может быть без своего четкого метода), и далеко не столь эффективной без других. Подробней всего о методе сыщика говорится в первой повести этого цикла, вышедшей в 1887 г., «Этюде в багровых тонах», в которой вторая глава называется «Искусство делать выводы», и в первой главе повести «Знак четырех», которая называется «Суть дедуктивного метода Холмса» и полностью посвящена важным деталям логической науки расследований, которые в других местах даны разрозненно и упоминаются спорадически, кратко, как бы невзначай, чаще всего в вводной части. Как становится известно читателю, Холмс написал и опубликовал (или анонимно, или под псевдонимом) статью о своем методе под названием *«Книга жизни»,* в которой он утверждает возможность для внимательного и логически мыслящего человека по одному следу сделать вывод о ее причине: «Бытие представляет собой гигантскую цепь, и по одному ее звену можно судить о целом» [5: с. 34]. Более того, сыщик утверждает, что его расследования могут носить условно «априорный» характер, т.е. что он способен на основе одного лишь искусства логических умозаключений, не выходя из комнаты, расследовать дело [5: с. 36]. Правда, весь дальнейший опыт de facto показывает преувеличение такой

[1] «Силлогизм же есть речь, в которой если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (Первая аналитика, 24b 18–20)

[2] При знакомстве с Шерлоком Холмсом доктор Уотсон несколько раз отмечает, что его знания в области философии равны нулю и он – о ужас – не знает даже, кто такой Томас Карлейль [5: с. 29–31].

оценки и необходимость обращаться к эмпирическим наблюдениям, да и сам Холмс это признает, говоря, что имеет склонность и талант как к анализу, так и к наблюдению, даже называя наблюдательность своей «второй натурой» [5: с. 37]. И все же такая оценка очень показательна. Ведь наш сыщик отмечает, что единственное заслуживающее внимания в деле расследований, это «цепь рассуждений от следствий к причине» [4: с. 14]. Следствия – это все возможные *частные конкретно-единичные* проявления, проще говоря, следы, улики, знаки, которые позволяют, благодаря их строго логическому анализу, прийти с необходимостью к выводу о причине их появления. Очевидно, что с этими данными можно ознакомиться прежде всего эмпирически, на опыте, через их непосредственное наблюдение на месте происшествия. Так, в дедуктивный метод расследований\познания интегрируется индукция. Поэтому Холмс, выделяя три составляющие своего метода, на первое место ставит практику тщательного, максимально внимательного к деталям и мелочам *наблюдения*, далее отмечает важность на основе этих наблюдений выстраивания *логических выводов*[3] и необходимость обладания, в качестве основы для продуктивного осуществления первого и второго компонента метода, соответствующими *знаниями* (например, признавая чрезвычайную значимость этой улики, Холмс написал даже трактат о 144 видах табачного пепла) [4: с. 14–16].

К этому нужно добавить несколько важных дополнений. Эмпирические наблюдения всегда направлены на конкретные единичные факты, которые в своей отдельности разрозненны, как кусочки мозаичной смальты, и мало что говорят. Нужно уметь выстраивать цепь связей между ними. Сам Холмс говорит, что у него для этого есть «своего рода» *интуиция*, когда на основе анализа данных он делает заключение почти мгновенно, опуская приводящие к нему логические умозаключения, поскольку «Благодаря долгой практике мои мысли так ускорились, что я прихожу к заключению мгновенно, не отдавая себе отчет в промежуточных ступенях» [5: с. 37]. Для того, чтобы получилась общая картина, объясняющая случившееся событие, необходима способность *синтетически* объединять все эти частные фрагменты, и эта способность уже не чисто логическая и аналитическая, а скорее интуитивно-образная. Как хорошо было известно И. Канту и Ш. Холмсу, этого не достичь без активного использования *творческой способности воображения,* точнее*, продуктивной способности воображения апостериори*. Наш сыщик часто упоминает о значимости этой способности, поражая своих спутников и собеседников умением восстанавливать последовательность событий так ясно и конкретно, будто он «сам здесь присутствовал» [4: с. 276]. К этому добавляется частью психологический прием «поставить себя на место другого и вообразить, как поступили бы вы сами» [4: с. 446]. Логика здесь не ограничивается формальными абстракциями, а выступает скорее хребтом, на который нанизываются и связываются путем умозаключений определенным образом факты, остовом, помогающим формированию, благодаря полученным в результате наблюдений материалам, воображению и своего рода «аналогической апперцепции» [2: с. 213–221], *визуального образования событий*. Таким образом, итоговое синтетическое суждение складывается на основе полученных, прежде всего в ходе анализа наблюдений и рассказов (потерпевших и свидетелей), фактических данных, которые творчески объединяются в единую целостную картину благодаря умению реконструировать их связь в воображении и делать на основе этой связи необходимые логические умозаключения.

Однако для успешного осуществления этой процедуры необходимы и знания из самых разных областей, без которых нельзя точно интерпретировать имеющиеся данные. Доктор Уотсон характеризует эти знания как отрывочные, точечные, выборочные, специальные. Но в Шерлоке Холмсе удивляет даже не столько факт наличия огромных специальных знаний, сколько *феноменальная актуальная память*, позволяющая их *сразу* актуализировать. Известна знаменитая речь сыщика по этому поводу: «…по-моему, мозг человека похож на пустой чердачок, который вы обставляете по своему желанию. Дурак тащит туда весь хлам, что попадет под руку, так что для нужных вещей не остается места или, в лучшем случае, их трудно найти в этой куче. А толковый профессионал очень тщательно отбирает то, что будет хранить в своем чердаке. Ему не нужно ничего, кроме того, что пригодится в работе, но такие вещи он запасает в большом разнообразии и содержит в идеальном порядке. Ошибется тот, кто подумает, будто стены у чердака эластичные и вместимость безграничная. Поверьте, со временем обнаруживаешь, что, если требуется место для новых знаний, надо забыть что-то из старых. А следовательно, важно, чтобы бесполезные знания не вытесняли полезные» [5: с. 30]. Такой вот логический позитивизм: логика, таким образом, переносится и на память, максимально четко структурируя и моделируя ее исходя из необходимости ее практического использования в определенной сфере деятельности. Впрочем, следует признать, что и здесь Холмс

[3] Причем и в этой главе, и в многочисленных рассказах неоднократно подчеркивается значимость умения сразу же отбрасывать все изначально невозможное, т.е. использование «метода исключения» в условиях данного происшествия [4: с. 319].

сильно преувеличивает (что, возможно, связано с тем, что «Этюд в багровых тонах» – *первое* сочинение Конан Дойла о нем и в дальнейшем этот образ развивался). Так, в последующих рассказах он показывает знания в тех областях, которые напрямую не связаны с аналитическим розыском – например, Холмс неоднократно цитирует Гете на немецком, Ларошфуко на французском, не говоря уже о ссылках на Шекспира и Библию, читает монографию «Музыка средневековья», любит скрипичные пьесы Мендельсона и оперы Вагнера и т.п. Но такой широкий кругозор, с другой стороны, может быть объяснен и тем, что неизвестно, какие знания понадобятся в предстоящем расследовании, что делает память сыщика почти необъятной. Действительно, такая память, производящая столь сильное впечатление на окружающих и читателей, является необходимым условием успешных расследований, условием, как подчас кажется, *сверхчеловеческим*, поскольку ей почти не свойственно забывать, а ведь забывчивость, по Августину, – это свойство самой человеческой памяти, переносящей все раз воспринятое в пассивные, глубинные, дорефлексивные слои сознания, «в какие-то укромные, неописуемые закоулки» [1: с. 244, 251–255]. Для Холмса память и припоминание (т.е. актуализация памяти) тождественны по объему.

Итак, получается, что Холмс использует дедуктивный метод, метод логических умозаключений *на основе* материала, полученного в результате индуктивного наблюдения, и специальных знаний, позволяющих правильно оценить и истолковать этот материал. К слову, сочетание индукции и дедукции не является чем-то необычным в познании – вспомним, например, что их попеременная смена в ходе диалога с собеседником была привычным делом для майевтического метода Сократа. Так или иначе, важность, даже необходимость непосредственного осмотра места происшествия, в котором центральная роль отводится именно *визуальному восприятию*, не подвергается сомнению. Напомню, что большинство рассказов Конан Дойла начинаются с того, что к Холмсу приходит гость со своей проблемой и рассказывает, желательно максимально подробно, свою историю, после чего сыщик выезжает на место происшествия и в результате полученных там в ходе детального осмотра и тщательного наблюдения новых важных данных, которые не были и не могли быть представлены в первичном рассказе, включает их в работу своего воображения, составляет цепочку умозаключений и, рассматривая в контексте изначально имеющихся специальных знаний, находит нужный ответ. *Нарративный* источник расследований, при всей его значимости, уступает по важности способности *визуального образ-ования* в эмпирическом наблюдении и творческом синтетическом воображении. Более того, именно визуальное наблюдение дает главным образом тот фактический материал, на основе которого осуществляются дальнейшие процедуры расследования-познания, и, если его нет в достаточном объеме, ничто не может его заменить, напротив, может повести разум в ошибочном направлении. «Заставлять мозг работать, когда для этой работы нет достаточного материала, – все равно, что перегревать мотор. Он разлетится вдребезги» [4: с. 363]; или еще: «кардинальная ошибка – строить теории на основании неполных данных. Это ведет к предвзятым суждениям»» [5: с. 43][4]. Здесь прекрасно виден *прикладной инструментальный*, полностью соответствующий смыслу аристотелевского «органона» (др. греч. Ὄργανον инструмент, метод, орудие), характер *формальной* логической дедукции и основное *содержательное* значение эмпирического опыта для лондонского сыщика, показывающее ограниченное и даже в чем-то вторичное значение как абстрактных умозаключений, так и «мыслительных воображаемых экспериментов».

В этой связи не лишне напомнить, что традиционный силлогизм представляет собой выстроенную в определенной последовательности связь именно *языковых суждений* – формальная логика потому и формальная, что она представляет собой связь *форм* умозаключений (или мышления). Наполнение этих форм содержанием – дело самого познающего, Шерлок Холмс наполняет их материалом наблюдений, синтезируя возможные связи. В этом смысле, хотя сыщики Скотланд Ярда насмешливо иронизируют и подтрунивают над умозрительными «теориями», которые выстраивает Холмс, основу его выводов, заключений и построений составляет именно тщательно исследуемый опыт именно визуального наблюдения. Просто его *оптика*, сформировавшаяся постоянной, на уровне инстинкта и привычки, практикой тщательного наблюдения воспринимаемого феномена, во много раз сильнее, чем та, которой в подобных обстоятельствах пользуются его «профессиональные» коллеги и просто подавляющее большинство обывателей, а следовательно, и объем информации у английского сыщика «любителя» на порядок больше. И уже к полученной в достаточном объеме фактической информации сыщик применяет строгий метод исключений и умозаключений.

В этой связи также важно подчеркнуть, что все искусство метода расследований Холмса основано

[4] Отсюда, кстати, исключительно важная способность Холмса отключаться на время от расследования, ожидая появления новых, не могущих быть реконструированными априори или на основе уже имеющихся фактов данных, полностью сосредоточивая внимание сознания на принципиально другой деятельности.

именно на *человеческих* возможностях восприятия и соизмеримо с ними – лишь иногда он использует лупу, даже в принципе не нуждаясь в таких составляющих современного розыска, как анализ ДНК и почерка, анатомическое вскрытие и «детектор лжи» и т.п. Причем именно одного человека – его самого, не нуждающегося «в команде», хотя иногда и обращающегося за помощью к доктору Уотсону или своре беспризорных мальчуганов: *Холмс суверенный самодостаточный одиночка*, который выполняет в одном лице все функции расследования, разделенные в современном сыске. Можно сказать, что в этом смысле его метод расследований в основном *антропоморфный и эгоцентричный*.

При этом, что важно, сам эмпирический материал наблюдений очень жестко, можно сказать, *детерминистически*, схематизируется и определяется логическими законами умозаключений и дедуктивными правилами и выводами, позволяя post factum поражать окружающих *простотой и безальтернативностью* итогового вывода. *Необходимость* дедуктивных заключений, осуществляемых *из* аналитики чувственно воспринятого образа, делают в этой установке реальность полностью *полагаемой и объясняемой* логикой. Иначе говоря, *опыт рассматривается как редуцируемый к логике*, т.е. не предполагающий ничего, что не могло быть ею четко и ясно объяснено в соответствии со своими законами; поэтому наш сыщик никогда и не сомневается в истинности своих выводов. Это, кстати, отличает Холмса от Аристотеля, как известно, признававшего в качестве одной из причин *случайность и спонтанность*, которые довольно часто определяют ход событий в человеческой жизни и даже в природе (Физика, 195b30–198a10)[5].

Закончив эту в некотором смысле вводную, но, как кажется, необходимую часть, мы уже можем ближе подойти к цели нашего исследования, а именно сравнению аналитики и дедукции человеческого образа Холмсом – и философско-эстетического восприятия образа человека. Для начала выделим общее. Любое наблюдение сыщика, даже если оно касается природы, фундировано человеком, точнее, поиском тех или иных его следов. Холмс понимает, что все, что связано с человеческим образом, может стать ценным источником информации, поэтому неоднократно подчеркивается его уникальная способность замечать мелочи (мимо которых большинство проходит не задерживаясь), которые много говорят о человеке. Как отмечает Шерлок Холмс в одном фильме, «вещи говорят о людях гораздо больше, чем люди о вещах». Внимание к вещам, способность синтетически объединять их, выстраивая в единый целостный непротиворечивый образ, позволяет узнать о человеке гораздо больше, чем он *хочет* или даже *может* сказать. *Холмс умеет видеть*, даже *высматривать*, и в этом его сила, которая часто так поражает при ее применении. Такой подход основан на установке, что во всем, *что* связано с человеком и *с чем* он так или иначе связан, он, часто непроизвольно, оставляет свой неповторимый след, выражает и тем самым открывает себя. Человек не может не оставлять феноменальный чувственно воспринимаемый след своего уникального присутствия, бытия, образа, и в этом смысле он *существо означающее, экстатическое и эстетическое* (от др.греч. αἴσθησις чувство, чувственное ощущение и восприятие).

Непроизвольный след или знак чаще всего говорит больше, чем сознательный, и дорефлексивное, бессознательно осуществляемое самополагание человеческого образа, как в отношении непосредственно самого человека (прежде всего его тела, манеры держаться, говорить, одеваться и т.п.), так и всего, что с ним связано более опосредованно, во вне, составляет основную и, наверное, самую важную его часть. В своей статье «Книга жизни» Холмс предлагает изучать искусство анализа и вывода с умения рассказать по воспринятому образу первого встречного человека о его прошлом и профессии: «Бытие представляет собой гигантскую цепь, и по одному ее звену можно судить о целом. Как все прочие премудрости, наука Дедукции и Анализа требует длительного, терпеливого изучения … Моральные и ментальные ее аспекты, представляющие наибольшую трудность[6], исследователю лучше оставить напоследок, а для начала избрать себе задачу поскромнее. Пусть научится хотя бы, бегло осмотрев своего ближнего, распознавать, как он жил раньше и чем занимается теперь. Это упражнение покажется пустячным, однако оно развивает наблюдательность и учит, на что нужно обращать внимание. Ногти, рукава, обувь, коленки брюк, мозоли на указательном и большом пальцах, манжеты, выражение лица – все это помогает безошибочно назвать профессию человека. Трудно себе представить, чтобы знающий исследователь, опираясь на все эти данные, не сделал однозначного заключения» [5: с. 34–35]. И сам Холмс неоднократно демонстрировал продуктивность и эффективность такой *визуальной коммуникации*, впрочем, не придавая ей особого значения, а используя ее лишь для подтверждения своего метода или в качестве *части* и *средства* процесса расследования. Все перечисленные выше и многие другие составляющие чело-

[5] Этим, кстати физика Аристотеля близка современной синергетике. Подробное исследование физики и этики спонтанности Аристотеля мы провели в своей книге: [6: с. 38–69].

[6] Сюда вполне можно также отнести и личностно-эстетическую составляющую.

веческого образа, несомненно, могут рассматриваться и как эстетические, в которых человек феноменально, в чувственно воспринимаемых формах раскрывает и проявляет целостность своего бытия.

Человек, как бы он ни старался, не может полностью и даже большей частью *контролировать* весь свой, состоящий из множества более или менее постоянных или изменчивых составляющих, образ, который поэтому всегда является говорящим, в том числе визуально говорящим – важно лишь услышать-увидеть этот голос. Сам Холмс говорил, что «когда долго пользуются вещью, на ней обязательно остается отпечаток личности ее владельца», вызвав у доктора Ватсона желание проверить это на примере анализа его часов, с чем наш сыщик великолепно справился [4: с. 16–18]. Такие и подобные им вещи не столько внешние атрибуты человека, которыми он лишь утилитарно пользуется как средствами, а проявление, выражение, манифестация, часто неосознаваемая, его биографии, личного характера, склада, социального статуса и т.п. И чем более непроизволен такой след, тем более богатую информацию он несет собой о самом человеке. *Существование человека в жизни есть постоянное и в основном непроизвольное самополагание в феноменальных проявлениях своего образа*, он не может полностью и постоянно рефлексировать, регулировать, ограничивать процесс своего *спонтанного само-образ-ования.* Например, выучив накануне правила этикета, можно более-менее пристойно вести себя за столом, но это не изменит *эстетическую целостность образа человека*, который все равно найдет, как себя обозначить и проявить. Поэтому Холмсом даже был написан трактат о влиянии разных профессий на форму рук, позволяющий в этой и других сферах, связанных с телесной составляющей образа человека, постоянно учитывать специфику внешности, речи, походки и т.п. как важнейший и богатейший материал, без слов все говорящий тому, кто способен его видеть и правильно интерпретировать. Или, если брать пример проявления человеческого образа *во вне*, он собирался написать трактат о том, как в *собаках* конкретных пород отражается и проявляется дух, характер, специфика личности его владельца и атмосферы всей его семьи [4: с. 412–413]. Иначе говоря, заводя собаку или, добавим от себя, машину определенной породы или марки, человек уже невольно в этом выборе раскрывает свою суть. Перед нами здесь, в сфере дедуктивного метода расследований, подход, очень близкий эстетической установке в отношении восприятия человеческого образа, который, очевидно, не ограничивается собственно телом, а формируется и манифестирует себя, в том числе, и в том, с чем сам человек более или менее тесно связан в своей повседневной жизни; важно лишь все эти составляющие образа уметь синтетически объединить, увидев в них своеобразное проявление одного и того же человека.

Не вдаваясь в дальнейшие уточнения, подчеркнем, что для эстетики человеческого образа все *непосредственные* и даже, пусть и в меньшей степени, *опосредованные* феноменальные проявления человека являются манифестациями его целостной уникальной *личностности* (нем. Personlichkeit). Так, условно говоря, человек раскрывает себя и в том, как он говорит или одевается, и в том, на какой машине он ездит или каким парфюмом пользуется. При этом также важно отметить, что эти же данные могут говорить не только о самом конкретном человеке, но и являться источником информации о более общих, надындивидуальных фактичностях. Так, например, устная речь конкретного человека может свидетельствовать о языке определенной социальной группы в определенном месте и времени, а качество машины – о качестве дорог города, по которым она ездит, соответственно о качестве городской администрации и прочее. Просто феноменальные данные могут иметь как индивидуально-личностное измерение, которое как раз и относится к эстетике человеческого образа, так и более общее, *макроизмерение*, социологическое или историко-культурное.

Но вернемся к самому человеку. Все, что входит в горизонт непосредственного соприкосновения с человеком, в определенном смысле теряет свою безличность и *эстетически индивидуализируется и персонализируется*, оставляя на себе следы и проявления его уникальности, и, естественно, чем теснее эта связь, тем интенсивней этот процесс и более очевидны, выразительны и многообразны феноменальные выражения *человеческого присутствия*. Например, если человек въезжает в гостиницу, то номер, в котором он будет жить, очень скоро будет выражать в тех или иных, более или менее заметных знаках важную информацию о нем, причем в самых разных аспектах (о социально-экономическом статусе, политических и культурных предпочтениях, уровне образованности, привычках и образе жизни, складе характера и т.д.) – нужно лишь увидеть эти следы и уметь сделать на их основании соответствующие выводы.

Исходя из сказанного, можно признать, что объектом расследований Холмса является чаще всего *непосредственно визуально воспринятый человек*, вокруг которого завязано дело. Именно он является, так сказать, данностью, *большой посылкой*, из которой благодаря проведенному тщательному визуальному наблюдению, творческой работе синтетического воображения и имеющегося у сыщика специального знания появляется *средняя посылка*, и далее уже метод дедуктивных умозаключений при-

водит с необходимостью к итоговому *выводу*. Такой подход основан на предпосылке, близкой установке эстетики человеческого образа, что облик человека все или, по крайней мере, очень многое *говорит о себе сам*, как непосредственно своим визуальным образом, так и тем своим окружением, на котором человек неминуемо и неотвратимо оставляет следы своего присутствия, тем самым манифестируя и раскрывая себя в них. Предельно внимательная к деталям установка Холмса (который скажет о себе както, что «для великого ума мелочей не существует») отмечает эти следы, или семиотическую составляющую человеческого образа, находит в них причинно-следственные связи, связывает их друг с другом и на их основе делает выводы.

Но, конечно, и отличий мы находим достаточно, причем они по своей значимости, пожалуй, более существенны, чем сходства. Давайте начнем с того, что Шерлок Холмс рассматривает образ визуально воспринимаемого им человека именно как *объект*, подлежащий максимально полной *аналитике*. Напомню, греческое слово «ἀνάλυσις» означает расчленение, разъединение, разложение (на составляющие части), соответственно аналитика – это процесс разложения сложной данности (логического мышления у Аристотеля, познавательной способности у Канта, визуально воспринятого образа человека у Холмса) на составляющие ее простейшие элементы. Получается, что исходная установка нашего сыщика чисто аналитическая – разложить целостный образ на части, и это способность, как мы отмечали выше, действует у него непроизвольно, на автомате, почти интуитивно – настолько совершенно она отработана. По сути, это означает, что человек здесь не воспринимается целостно, в нем видят лишь сумму частей, из которых он, как игрушка паззл, состоит, точнее, выстраивается в нужной, по законам логики, конфигурации. Можно сказать, что здесь оценивается не уникальный образ человека, а его составляющие, которые должны по максимуму, в идеале до всех своих простейших частей, выявлены, чтобы уже потом из них можно было бы синтетически склеить или собрать новый образ, в котором уже не останется темных пятен и который будет логически прозрачным.

Нетрудно увидеть, что здесь метод Холмса почти во всем следует четырем правилам метода Декарта: принимать только очевидное и достоверное, избегая «опрометчивости и предвзятости»; разъединять сложное на предельно простые составляющие (анализ); соблюдать последовательный порядок познания от наиболее простого к наиболее сложному; составлять итоговый синтез, максимально полный перечень, избегающий каких-либо упущений и пропусков [3: с. 256–262][7]. Но метод Декарта – это монистически-субъективный метод математического естествознания (mathesis universalis), в котором полноценным является только собственное ego и его очевидность, а любой другой – только его соматическая калька, феноменально объективируемая аналогия, не очевидная до конца данность[8]. Субъектно-объектная парадигма в обоих случаях очевидна. Поэтому для Холмса также не важна личностная составляющая расследования. Перед нами подход бесстрастного логика и ученого-естествоиспытателя, который подвергает изучению, т.е. разложению, объект своего рассмотрения, представляющий своего рода зашифрованный текст, который нужно уметь расшифровать и прочитать (недаром его программная статья называлась «*Книга* жизни»). Конечно, такая установка не совместима с эстетикой человеческого образа, которая видит в феноменально воспринимаемом образе целостную манифестацию глубинной личностности человека, которая, во-первых, не является объективируемой; во-вторых, всегда, даже в своих феноменально имманентных манифестациях, несет в себе некую трансцендентную тайну; а в-третьих, не нуждается в насильственной, путем объективации, расшифровке, поскольку она в некотором смысле уже открыта и нужно лишь самому открыться ей. Таким образом, здесь налицо конфликт личностной, феноменально-персонализированной, эстетической установки – и установки естественно-научной, логической, позитивистской.

В этой связи важно подчеркнуть отличия визуальной коммуникации у Шерлока Холмса и эстетики человеческого образа. Дело в том, что визуальное отношение к воспринимаемому феномену, включая человека, может быть очень различным, что и выражается в смысловых коннотациях соответствующих слов, которых немало в русском языке (восприятие, рассмотрение, наблюдение, созерцание, видение и т.д.). Совершенно ясно, что позитивистская субъектно-объектная парадигма, которой пользуется Холмс, наиболее аутентично выражается терминами – и мы не случайно выше употребляли именно их – *«наблюдение»* и *«рас-*

[7] Отличия, пожалуй, только в том, что Картезий как философ *начинает с очевидности cogito ergo sum*, а Холмс как сыщик *приходит к очевидности логико-эмпирической*, т.е. объяснению конкретного происшествия. Кроме того, Декарт использует сомнение как средство познания, а наш сыщик не нуждается в нем, обладая полной (само)уверенностью.

[8] Поэтому, к слову, в рамках такого эголического подхода, даже с учетом всех изощрений Гуссерля, так и не разрешима проблема реальности Другого и интерсубъективных отношений\коммуникаций с ним, определенное решение которой было дано в феноменологическом персонализме Макса Шелера: [7: с. 282–302].

смотрение» (последнее коннотативно близко «расчленению», т.е. анализу), тогда как эстетическое отношение к воспринимаемому образу полнее всего представлено словом *«созерцание»*. Подчеркну, это не схоластическая дифференциация понятий, а выражение принципиальных различий в визуальной установке, выраженных в языке. Наблюдение и рас-смотрение носят par excellence объективирующе-аналитический характер, а созерцание – личностно-синтетический, осуществляющийся в особого рода *эстетической интуиции*, направленной на усмотрение, в основном на дорефлексивном уровне, феноменально манифестирующей себя уникальной личностности. Впрочем, анализ и синтез не исключают друг друга, а, как дедукция и индукция, часто обращаются друг к другу, просто в разных установках это осуществляется по-разному. Здесь нам важно только отметить, что эстетическая интуиция рассматривает составляющие части *на основе целостного образа*, как его спонтанные проявления и манифестации, а аналитический подход, наоборот, образ *на основе составляющих его частей*, которые предстают материалом для итогового синтетического моделирования.

Далее, нам важно, что̀ видит Холмс в воспринимаемом образе человека. А видит он не столько самого человека, сколько, как мы не раз отмечали выше, следы, знаки, улики, факты – т.е. все, что может дать о человеке конкретную *информацию*. Конечно, эта информация может быть самого разного рода, но это всегда именно информация, предназначенная стать содержанием дедуктивных форм умозаключения. Информации свойственно быть четкой, определенной, верифицируемой, вербализируемой, формализируемой (т.е. способной приниматься, после ознакомления с приведшими к ее получению доводами, всеми), встраиваемой в логические цепочки. Получаемый на основе этой информации образ человека – это чаще всего объективируемый или, пользуясь выражением М. Бахтина, *«овнешненный»* образ человека, почти никогда не затрагивающий его личностных оснований. Человек для лондонского сыщика является исключительно *знаковым сообщением*, причем, и это принципиально, его знаки имеют лишь одно, логически определяемое конкретное значение. Напомню, что в приводимой выше цитате из его статьи «Книга жизни» особо подчеркивается именно *однозначность вывода* из данных образа человека – биографических, профессиональных, ментальных, психологических, короче, любых. Кстати, и к физиономике Холмс, как и его достойный противник профессор Мариарти, обращается именно благодаря *однозначности* телесных знаков при разгадывании человеческого образа [4: с. 301] (также это проявляется в рассказе «Голубой карбункул»). Впрочем, такая однозначность свойственна физиогномике как таковой, начиная с ее первых античных сочинений, например приписываемого Аристотелю трактата «Физиогномика» [9: с. 329–355], и до ее современных версий, и так же, как и метод Холмса, она теряет за отдельными природно-телесными знаками целостность человека как личности.

Выше мы уже обратили внимание на жесткий логический детерминизм и схематизм в отношении наблюдаемого опыта, в том числе самого человека. Так, например, когда Холмс рассматривал руки и одухотворенное лицо, он сразу делал вывод, что оно может принадлежать не машинистке, а учительнице музыки [4: с. 315]. Эстетика человека, конечно, признает, что между профессией и образом человека есть тесная связь, но, во-первых, скорее не сфера деятельности определяет образ, а, наоборот, образ человека проявляется и выражается определенным способом в том, чем и как он занимается; а во-вторых, *человек всегда больше логических схем*, он не умещается в них и не сводится к ним, поэтому их абсолютизация по определению принципиально уменьшает личностную значимость самого человека и его свободы – в самом деле, одухотворенное лицо человека с тонкими пальцами может принадлежать не только учительнице музыки, но и, например, девушке, любящей читать и размышлять, и при этом внимательно следящей за своими руками («быть можно дельным человеком и думать о красе ногтей»). Вспоминая антиномии Канта, в частности антиномию свободы и необходимости, и применяя их к человеку, можно сказать, что для Шерлока Холмса человек как существо природное, точнее говоря, в данном контексте, логически просчитываемое и определяемое, полностью редуцируется к необходимости и взаимозаменяемости, в нем нет ничего, что не могло быть объяснено путем строгих дедуктивных умозаключений, и его единичность всегда и во всем подчиняется власти жесткого контроля всеобщих схем. В определенном смысле такое понимание сродни пониманию человека как *das Man*, и вызывает отторжение не оно само, реальность которого трудно не признать при критическом взгляде, а то, что к нему у Холмса сводится *весь человек и всегда*, словно не признавая возможности, используя хайдеггеровскую терминологию, подлинного Dasein или, что для нас более органично, человеческой личности.

Поэтому, конечно, здесь не может идти речь о онтологически понимаемой личности и ее глубинной личностности, а именно на нее направлено внимание эстетики человеческого образа. Она, конечно, также имеет семиотическую составляющую, но, во-первых, она связана не столько со значением,

тем более четко фиксированным, определенным и однозначным, сколько со *смыслом*, который нужно не объяснить причинно-следственными умозаключениями, а *понять*[9]; а во-вторых, человек в ней понимается не как знак, а как *персоналистичный образ, причем полисемантичный, неоднородный, диалогичный – и при этом целостный*. Для Холмса же человек, попадающий в горизонт его восприятия, – не самоценная личность, а *загадка*, позволяющая путем расследований активизироваться его собственному разуму и избавляющая тем самым от невыносимой парализующей скуки повседневной жизни, неминуемо обращающей к кокаину. Человек в таком качестве открыто признается Холмсом не более чем средством, спасающим его от «невыносимой скуки бытия». Здесь нет личностного визуального контакта и диалога, и Холмс не скрывает своего определяющего одностороннего замкнутого эгоцентризма, признавая, впрочем, что его деятельность post factum способствует очищению общества от нежелательных элементов.

Более того, нельзя забывать, что хотя все расследования имеют исключительно антропогенный характер, но сам человек для Шерлока Холмса *вторичен*. Причиной активизации сыщика является не уникальный человек, а то или иное *криминальное событие* (убийство, ограбление, шантаж, шпионаж и т.п.), расследование которого, естественно, приводит к определенному человеку как причине и составляющей этого события. Поэтому собственно к человеку Холмс применяет свое искусство визуального рассмотрения только в целях развлечения, подтверждения истинности своего метода или стремления поразить доктора Уотсона (как это было в начале «Этюда в багровых тонах» или в рассказе «Случай с переводчиком»). Складывается даже впечатление, что для Холмса люди в своей основной массе не так интересны, как сложные, предполагающие максимальное напряжение умственных способностей преступления (которые, впрочем, также встречаются не так часто, что вызывает эгоистическое сожаление Холмса): если в последних имеется запутанный клочок взаимоотношений, мотивов, фактов, распутать который можно только в более или менее длительном процессе, то человек обычно становится «открытой книгой» в течение нескольких минут. Неудивительно, что криминальное событие для ума Шерлока Холмса, активизирующегося только благодаря разгадыванию серьезных загадок, является более привлекательным и значимым, чем образ конкретного человека. Поэтому и воспринимая человека в ходе расследования, наш сыщик видит в нем лишь ключик, который выполняет свою функцию, большую или меньшую, в общем деле открытия причины происшествия.

Думаю, из сказанного понятно, что эстетическое восприятие личностного образа человека стоит на совсем других позициях, чем дедуктивно-аналитический метод Холмса. Однако, как кажется, все-таки было полезно сравнить эти две установки визуального восприятия человека, чтобы еще раз подчеркнуть значимость и уникальность эстетического образа человеческой личности, фундаментальный анализ которой может помочь открыть перед современной философской антропологией новые продуктивные горизонты развития. А Шерлока Холмса можно в очередной раз поблагодарить за то, что своим образом он активизирует наше внимание – в данном случае к образу других людей.

[9] Напомню, что различиями значения и смысла, объяснения и понимания В. Дильтей обосновывал различия наук о природе и наук о Духе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Августин, А.* Исповедь / А. Августин ; пер. с лат. М.Е. Сергеенко. – Москва : Renaissance, 1991. – 488 с.

2. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д.В. Скляднева. – Санкт-Петербург : Наука, 1998. – 317 с.

3. *Декарт, Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт ; пер. с франц. Г.Г. Слюсарева // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – Москва : Мысль, 1982. – С. 250–297.

4. *Дойл, А.К.* Записки о Шерлоке Холмсе / А.К. Дойл ; пер. с англ. ; сост. и вступ. ст. И.В. Шабловской. – Минск : Маст. Літ., 1984. – 448 с.

5. *Дойл, А.К.* Этюд в багровых тонах. Долина Страха : романы / А.К. Дойл ; пер. с англ. Л. Бриловой, С. Сухарева. – Санкт-Петербург : Азбука, 2018. – 384 с.

6. *Дорофеев, Д.Ю.* Под знаком философской антропологии. Спонтанность и суверенность в классической и современной философии / Д.Ю. Дорофеев. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 464 с.

7. *Дорофеев, Д.Ю.* Феноменология интерсубъективности и сочувствия Макса Шелера. Предисловие к переводу работы Макса Шелера «Сущность и формы симпатии» (часть A, I-II) / Д.Ю. Дорофеев // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2017. – № 6(2). – С. 282–302.

8. *Жмудь, Л.Я.* Пифагор и его школа / Л.Я. Жмудь. – Ленинград : Наука, 1990. – 190 с.

9. *Лосев, А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А.Ф. Лосев. – Москва : Искусство, 1975. – 776 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-53-58

СТАНОВЛЕНИЕ МЕТОДОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ И ГУМАНИЗМ*

С.А. Нижников

А.М. Орехов

В статье рассматривается становление методологии познания в социально-гуманитарных науках, ее отпочкование от естественно-научного знания и связь с понятием гуманизма. Авторы обосновывают возможность применения понятия «научная революция» и к социально-гуманитарному знанию, выделяя два ее исторических этапа: «натуралистический» и «герменевтический». При этом вскрываются особенности и черты познания в гуманитарных науках, обосновывается их «онтология». В результате данной «революции» сформировались два типа онтологии: социальная и гуманитарная. Авторы рассматривают гуманизм как отправную точку формирования гуманитарной и гуманистической онтологии, и здесь от формального анализа они переходят к содержательному, определяя как понятие гуманизма, так и его возможные вариации. Прежде всего выделяются новоевропейский его вариант – антропоцентрический (возрожденческий) и теоантропоцентрический – восточно-христианский, исихастский (византийский). Специфика авторского подхода заключается в том, что осуществляется попытка наполнить гуманитарную онтологию гуманистическим содержанием, рассмотрев связанные с понятием гуманизма проблемы. Утверждается многообразие содержания гуманизма, которое определяется господствующей культурой, вскрывается кризис гуманизма в современности и выражается необходимость восстановления разорванного единства гуманизма с человечностью. Делается вывод о том, что исследование концепции научной революции в социально-гуманитарных науках может способствовать дальнейшей разработке не только гуманитарной, но и гуманистической онтологии.

Ключевые слова: герменевтика, методология познания в социально-гуманитарных науках, научная революция, социальная онтология, гуманитарная онтология, гуманизм.

THE FORMATION OF THE METHODOLOGY OF COGNITION IN SOCIAL-HUMANITARIAN SCIENCES AND HUMANISM

S.A. Nizhnikov

A.M. Orekhov

The article discusses the formation of the methodology of cognition in socio-humanitarian sciences, its budding from natural science knowledge, and its connection with the concept of humanism. The authors substantiate the possibility of applying the concept of "scientific revolution" to social and humanitarian knowledge, highlighting two of its historical stages: "naturalistic" and "hermeneutic". At the same time, the peculiarity and features of knowledge in humanitarian sciences reveals and their "ontology" unfolds. As a result of this "revolution" two types of ontology were formed: social and humanitarian. The authors consider humanism as a starting point for the formation of a humanitarian and humanistic ontology, and here they move from formal analysis to meaningful one, defining both the concept of humanism and its possible variations. First of all, its New-European version stands out – anthropocentric (Renaissance), and theoanthropocentric – Eastern Christian, hesychast (Byzantine). The specificity of the author's approach lies in the fact that an attempt is being made to fill the humanitarian ontology with humanistic content, having considered the problems associated with the concept of humanism. The diversity of the content of humanism, which is determined by the dominant culture, is affirmed; the crisis of humanism in modern times is revealed and the need to restore the torn unity of humanism with humanity is expressed. It is concluded that the study of the concept of the scientific revolution in the social and humanitarian sciences can contribute to the further development of not only humanitarian, but also humanistic ontology.

Keywords: hermeneutic, methodology of knowledge in socio-humanitarian sciences, scientific revolution, social ontology, hu-

* Исследование выполнено при поддержке Программы стратегического академического лидерства РУДН, гранта РФФИ и Министерства по науке и технологиям Тайваня в рамках научного проекта 20-511-S52002 МНТ_а «Философия человека как проблема междисциплинарных исследований».

Нижников Сергей Анатольевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (г. Москва).

Nizhnikov Sergei Anatolyevich – D.Sc. (Philosophy), Professor of History of Philosophy Department at Peoples' Friendship University of Russia (Moscow).

E-mail: nizhnikov-sa@rudn.ru

Орехов Андрей Михайлович – доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов (г. Москва).

Orekhov Andrey Mikhailovich – D.Sc. (Philosophy), Associate Professor of Social Philosophy Department at Peoples' Friendship University of Russia (Moscow).

E-mail: orekhovandrey@yandex.ru

© Нижников С.А., Орехов А.М., 2021

manistic ontology, humanism.

1. От натуралистической к герменевтической методологии: от Огюста Конта к Максу Веберу

«Научная революция», согласно работе Т. Куна (Kuhn T., 2002), – это коренной переворот в науке, радикальная смена научных парадигм. Классическими примерами революций в естественных науках служат: первая – ньютонианская XVII–XVIII вв., вторая – эйнштейновская начала XX в., когда появилась квантовая механика, специальная и общая теории относительности. Другой пример – коперниканская революция в астрономии XVI–XVII вв., положившая конец представлениям о неподвижности Земли и заложившая основы теории бесконечной Вселенной (Н. Кузанский, Д. Бруно).

А как быть с развитием методологии познания в социально-гуманитарных науках?

Здесь можно дать следующее определение: «научная революция» в истории социально-гуманитарного знания – это радикальная, коренная трансформация исходных представлений всего этого знания, переход от одной парадигмы в социально-гуманитарном знании к другой. В.С. Степин выделял в развитии методологии научного познания три периода: *классический* (XVII–XIX вв.), *неклассический* (в основном XX в.), и современный – *постнеклассический* [14]. Тогда в развитии методологии социально-гуманитарного знания по аналогии можно выделить два периода: *неклассический* (конец XIX – начало XX в.) и *постнеклассический* (конец XX – начало XXI в.). Отправной точкой для аргументации в пользу таких революций являются качественные изменения в типах рациональности [13: с. 80]. Такое революционное изменение можно определить как «герменевтическую революцию».

Но одним из авторов этой статьи была предложена альтернативная точка зрения на проблему научных революций в социально-гуманитарных науках. Им утверждалось, что в истории социально-гуманитарного знания мы можем проследить всего лишь одну научную революцию – «КМВ-революцию», и совершалась она в течение примерно 80 лет – ориентировочно с 1840 по 1920 г. [7: с. 15–22]. «КМВ» здесь означает «Конт–Маркс–Вебер». Основные вехи этой революции: выход работы О. Конта «Курс позитивной философии» (1830–1842), фундаментального труда К. Маркса «Капитал» (1867) и других работ, и, наконец, методологических статей М. Вебера (1904–1920), опиравшегося на традицию неокантианства. «КМВ-революция» заложила основы для герменевтического поворота в методологии познания в области социально-гуманитарного познания.

В результате произошел переход от «натуралистического» периода развития социально-гуманитарных наук» к «герменевтическому», сформировавший их современную структуру, определивший динамику развития вплоть до современной эпохи постмодерна.

Произошли следующие коренные изменения:

(1) разделение социально-гуманитарного знания на социальное и гуманитарное;

(2) формирование позитивизма – первой инновационной и полномасштабной методологии социально-гуманитарного знания, которая в слегка измененном виде («логический позитивизм», «неопозитивизм», «постпозитивизм») продолжает доминировать в современных социально-гуманитарных науках;

(3) осознание роли идеологии как конститутивной функции этого знания, идеологии как института и формы общественного сознания, которая, с одной стороны, формирует «социальный» и «идеологический заказ» как на само социально-гуманитарное знание, так и на его практическую реализацию, а с другой, сама является результатом его развития [8: с. 87].

Автором понятия «идеология» является А. Дестютом де Траси. Хотя смысл концепта «идеология» оказался с начала XIX в. измененным, само появление этого понятия в данный исторический период (т.е. непосредственно предшествующий «герменевтической революции») следует считать примечательным: ведь оно, это понятие, сыграло роль медиатора в осмыслении той связи, которую могут установить между собой «общество» и «социально-гуманитарные науки». Пока же в натуралистический период мы наблюдаем разрыв и даже пропасть между этими институтами: они существуют на разных полюсах, и даже как бы «не ведают» о существовании друг друга. Ситуацию можно выразить также следующей геометрической метафорой: эти институты (общество и социально-гуманитарные науки) развиваются параллельно, как евклидовы прямые, и в натуралистический период они еще никак не могут пересечься. И лишь «неэвклидова ситуация» (т.е. пересечение параллельных) герменевтического периода (включая рождение идеологии) радикально меняет дело: *полюса сходятся,* социально-гуманитарное знание становится инструментом идеологии и политики, а идеология и политика получают новые импульсы развития от социально-гуманитарного знания.

В итоге натуралистический период в эволюции социально-гуманитарного знания можно расценивать как первоначальную фазу его эволюции в обществе, а влияние этого типа знания на общество в целом и частные социальные структуры последнего можно полагать незначительным и не заслуживающим серьезного внимания.

Герменевтический период в социально-гуманитарных науках характеризуется разделением социального и гуманитарного знания и стремлением к конструированию двух разных методологий – социальной и гуманитарной. Начиная с конца XIX в. социальное и гуманитарное знание двигаются по расходящимся траекториям[1], формируя собственные исследовательские стратегии постижения социально-гуманитарного мира. Например, анализ проблемы суицида у Э. Дюркгейма косвенным образом указал на возможность различения социальных и гуманитарных фактов [17], а развитие герменевтической, социально-феноменологической, постструктуралистсткой и постмодернистской философии сформировало базисные основы гуманитарной исследовательско-методологической программы. При этом социальные и гуманитарные науки, помимо ставшего уже привычным их взаимодействия с естественными, логико-математическими и техническими науками, также активно взаимодействуют между собой, а сама оппозиция «социального» и «гуманитарного» трансформируется в сложные и иногда весьма запутанные типы междисциплинарного взаимодействия и междисциплинарного синтеза[2].

С творчества К. Маркса кардинально меняется понимание взаимоотношения между «обществом» и «социально-гуманитарными науками»: последние начинают рассматриваться как инструмент, орудие влияния и манипулирования массами, а также как средство публичной политики и идеологического воздействия:

«Карл Маркс рассматривал идеологию в качестве важного фактора воспроизводства капиталистического класса. Он утверждал, что господствующие группы способны контролировать и господствующие идеи, циркулирующие в обществе, легитимируя тем самым свою привилегированную позицию... Марксисты полагали, что социальный анализ должен раскрывать искажения идеологии» [1: с. 223].

В этом смысле позиция К. Маркса имела немало общего с «позитивизмом» О. Конта; можно даже сказать, что он развивает и продолжает контовское понимание активности всякого социального знания, включая социологическое знание: «Сама социология есть продукт модерна. Ее цель – получить с помощью научных методов надежное знание о социальном мире для того, чтобы вмешиваться в жизнь общества и улучшать ее на благо всем» [1: с. 24–25].

Но в герменевтический период социально-гуманитарное знание не только «активно», оно еще и «рефлексивно», – социальные ученые и ученые-гуманитарии начинают размышлять над истоками этого типа знания, его природой, сущностью и т.п., тем самым избавляясь от «априорности» и «догматизма» в его понимании. Следует предположить, что, меняя свое отношение к обществу и становясь целенаправленной силой социальных преобразований, социально-гуманитарное знание способно со временем инициировать радикальную трансформацию в отношении самого себя, – хотя вектор этой трансформации, – вследствие эволюционного характера герменевтического периода, – остаётся по своим результатам неопределенным, размытым и непредсказуемым.

В итоге герменевтический период в эволюции социально-гуманитарного знания отразил в себе радикальные изменения как в содержании социально-гуманитарного знания, так и в его роли в общественных трансформациях. Этот период продолжается и поныне, в XXI в.

Расхождение между собой социальных и гуманитарных наук привело к формированию двух различных и даже по-своему полярных типов онтологии – социальной онтологии и гуманитарной онтологии.

2. Понятие гуманитарной онтологии

В современной научной литературе не существует недостатка в определениях того, что есть социальная онтология. Например, авторитетный в этой области американский философ Брайан Эпштейн определял ее следующим образом: «Социальная онтология – это попытка прояснить позицию социальных наук в отношении следующих проблем: намерения социальных групп, социальные законы, собственность, институты и т.п.» [18: p. 149].

Авторы статьи определяют социальную онтологию несколько иначе, ближе к ее «субстанциональному» аспекту: социальная онтология – это учение о базовых принципах устройства социальной реальности, основанное на междисциплинарных и трансдисциплинарных стратегиях исследования социального мира. В этом определении подчеркивается междисциплинарный, кроссдисциплинарный и трансдисциплинарный характер социальной онтологии и, в частности, несводимость ее к конкретным дисциплинарным типам онтологии (например, к социологической онтологии или экономической онтологии).

[1] Этот факт подчеркивали многие исследователи, например К. Леви-Стросс во втором томе «Структурной антропологии» (*Lévi-Strauss C.* Structural Anthropology. Vol. II. London, Basic Books, 1976).

[2] Так, Ю. Иванова, выражая взгляд на данную проблему со стороны гуманитарного знания, пишет: «В XIX–XX вв. оппозиция дисциплинаризации станет своего рода лейтмотивом истории гуманитарных наук». Крейцер и Ницше, Шеллинг и Гадамер выступят с «декларациями о необходимости философского преобразования гуманитарного знания». А Хайдеггер и вовсе скажет: «Наука не мыслит» (Иванова Ю. «История идей» и «гражданская наука»: границы дисциплинарности в раннее Новое время // Наука о человеке: история дисциплин. Москва : Издат. дом ВШЭ, 2015).

В противовес социальной онтологии гуманитарная онтология должна быть определена как учение о базовых принципах устройства гуманитарной реальности, основанное на междисциплинарных и трансдисциплинарных стратегиях гуманитарного мира.

Здесь важно указать на следующие значимые пункты:

(а) гуманитарная онтология, в отличие от социальной, концентрируется, прежде всего, на междисциплинарных дискурсах человека на фоне всей социально-гуманитарной реальности, используя в качестве основного объекта исследования «текст» и «коммуникацию», дополняя их анализом индивидуальных, особенных, уникальных характеристик человеческой личности. Основной метод гуманитарной онтологии – интерпретация; вместе с другими методами (деконструкция, шизоанализ и др.) она конструирует полномасштабную онтологическую картину гуманитарной реальности на фоне всех социальных трансформаций рубежа XX–XXI вв.;

(б) гуманитарная онтология, в отличие от социальной, стремится разработать собственный дискурс, глубинно отличающийся от методологии не только естественно-научного, но даже социального познания;

(в) гуманитарная онтология интересуется больше уникальным и индивидуальным, а не только всеобщим и необходимым;

(г) она диалогична и коммуникативна в гораздо большей степени, чем естественные и социальные науки;

(д) в ней присутствует свобода, которой нет в мире физическом и биологическом, она существует только в мире социальном, личностном [21: p. 100];

(е) гуманитарная онтология плюралистична: в ней действуют минимум пять исследовательских программ.

Под программой в гуманитарной онтологии следует понимать совокупность когнитивных и методологических установок, демонстрирующих оригинальное и самобытное понимание природы гуманитарной реальности, а также – структурного поля гуманитарной онтологии, задач и целей гуманитарно-онтологического исследования.

Как предполагают авторы статьи, в современной гуманитарной онтологии действуют пять основных программ:

(а) социальный конструктивизм (П. Бергер, Н. Лукман, Б. Латур и др.);

(б) постструктурализм (М. Фуко, Ж. Бодрийяр, П. Бурдье и др.);

(в) герменевтика (Х.-Г. Гадамер, П. Рикёр и др.);

(г) психоанализ (Ж. Лакан, Ж. Батай и др.);

(д) постмодернизм (Ф. Лиотар, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Деррида и др.).

Основные позиции, которые изучает гуманитарная онтология, следующие: «тексты и любые языковые источники, а также их интерпретации»; «коммуникация и диалог»; «деятельность человека по социальному конструированию окружающей его реальности»; «культурные объекты и символы, с ними связанные»; «гуманитарные артефакты и деятельность по их созданию»; «бессознательное, психоанализ и шизоанализ».

Таким образом, в современной гуманитарной онтологии мы наблюдаем конкуренцию различных исследовательских программ («конкуренцию программ» – в том представлении, что было у И. Лакатоса): эти программы ведут между собой нескончаемую борьбу за лидерство в гуманитарном знании. Например, можно предполагать, что в 80–90-е гг. XX в. первенство здесь оставалось за постмодернизмом (хотя многие исследователи могут оспаривать этот факт). Причем следует обратить внимание на интересный факт, что за материалом для своего анализа представители гуманитарной онтологии часто обращались к социальным мыслителям и социальной онтологии. В частности, это касается решения классической проблемы «равенство и справедливость» и понимания справедливости в ее дистрибутивном аспекте [16: p. 604–610], где свое слово, к примеру, высказал П. Рикёр [10].

3. Гуманизм как сущностная составляющая гуманитарной онтологии

Эпоха Ренессанса (иначе – эпоха Возрождения) – это исторический период, относящийся примерно к XIV–XVI вв., и страной, где Возрождение достигло своей максимальной зрелости, считается Италия. Начиналась данная эпоха как возрождение интереса к античности, Древней Греции и Древнему Риму, классикам древнегреческой и древнеримской философии, и особенно к нравственному содержанию их текстов: «Нравственное содержание [древнегреческих и древнеримских] классических текстов выдвигало на первый план вопросы, касающиеся благоразумия и правильного поведения» [11: с. 23]. Также, как отмечает В.В. Соколов: «Страстный интерес к античности сделал гуманистов блестящими знатоками латинского классического языка..., возрождение которого стало само по себе критикой господствовавшей церковно-схоластической учености...» [12: с. 14].

Этимологически слово «гуманизм» восходит к латинскому *humanus* – «человеческий», «человечный» и является производным от *homo* – человек. Человечность, в свою очередь, можно определить как моральность. Именно мораль, как утверждал еще И. Кант, формирует человека как homo-sapience, именно ее наличием он в наибольшей степени отличается от животного мира. Моралью же

является то, что «выпадает в осадок» в результате духовного познания [6: с. 64]. Как и мировоззрение, гуманность обычно определяется господствующей в обществе идеологией. Что касается эпохи Возрождения, то, «как подразумевает само слово “гуманизм”, это было движение, поместившее человека в центр внимания и воспевшее его способность, вдохновленную античными образцами, открывать в себе великие качества» [11: с. 22].

Выявив гуманизм как понятие, в дальнейшем можно анализировать его конкретные проявления в той или иной культуре, уже не в широком, а узком и специфическом смысле слова: от человечности как таковой можно перейти к ее конкретным воплощениям и образам в различных культурах. Одним из таких практических воплощений будет гуманизм как идейное течение внутри эпохи Возрождения, другим – гуманизм, например, в древнегреческих классических полисах, когда софист Протагор провозгласил, что «человек есть мера всех вещей». В этой связи стоит отметить, что гуманистические идеи в той или иной степени рождаются уже в «осевую эпоху» (К. Ясперс). Однако античный гуманизм в целом был ограничен как космо- и социоцентризмом, так и рабовладением, а возрожденческий – своим богоборческим посылом, доходящим до воинствующего антропоцентризма, когда ведущим принципом стал гедонизм, пришедший на смену средневековому аскетизму. В мировоззренческом плане средневековый трансцендентизм сменился вначале пантеизмом, а затем материализмом и атеизмом. Человек стал мыслиться уже не как божественное творение, которому следует стремиться к духовно-нравственному совершенству, а как наследник приматов, которому следует без зазрения совести свободно реализовывать все свои биологические инстинкты. Свобода оторвалась от добродетели и стала рассматриваться как вседозволенность.

Но уже в рамках эпохи Ренессанса делается первый, хотя еще робкий шаг в направлении разделения социальных и гуманитарных наук – еще весьма отдаленной предпосылки герменевтической революции. По мнению Р. Смита, само рождение концепта «гуманитарная наука» следует соотносить с началом и дальнейшим расцветом гуманистического движения в Италии и, в целом, в Европе: «...упор делался на изучение наук, которые историки сегодня иногда называют studia humanitatis, или гуманитаристикой: grammatica, rhetorica, poetica, historia и philosiophia moralis» [11: с. 24].

Но еще до эпохи Ренессанса, в Византии XI–XIV вв. появляется и развивается особого вида гуманизм, тоже руководствующийся антропным принципом, но не отрицающий теизм, а, напротив, утверждающий перспективу *обóжения* человека, – своеобразный антропоцентризм в рамках теоцентризма, – теоантропоцентризм. Вклад этого типа гуманизма в формирование гуманитарной онтологии также следует признать заслуживающим внимания; причем необходимо указать на тот факт, что вклад этот был внесен этим типом гуманизма еще до эпохи Ренессанса и «герменевтической революции».

Связан этот процесс с понятием *исихазма*, возникшего на заре христианства, молитвенная практика которого была догматически оформлена в Византии в XIV в. Если возрожденческий гуманизм в итоге сместил Бога и на его место водрузил человека со всеми его недостатками и эгоизмом, то исихастский говорит о возможности обóжения человеческой природы – максимального и бесконечного уподобления человека абсолютной и совершенной божественной Личности. В этом случае сохраняется этический Абсолют, к которому следует стремиться, и происходит облагораживание самого человека, развертывание его сущности в духовном бого- и самопознании, формируется истинная человечность. Ведь сущность человека человечна, она может раскрыться лишь в результате трансцендирования его биологической природы, выхода за пределы собственного эгоизма. Так, обращением к трансцендентному (Богу) вскрывается имманентное (сущность человека) – человечность.

В Византии XI в. получают развитие раннехристианские идеи и молитвенная практика, прежде всего – в жизни и творчестве Симеона Нового Богослова, и закрепляются в догматике благодаря деятельности Григория Паламы. Но исторические события препятствовали его развитию, а наследница Византии – Русь – еще не была готова в полной мере раскрыть этот духовный дар в силу обстоятельств исторического характера. Идеи же итальянского Ренессанса попали в благодатную почву и выросли в новоевропейскую культуру.

Однако в русской метафизической мысли ренессансный гуманизм был подвергнут критике как *человекобожеский*, и разрабатывался его *богочеловеческий* вариант, во многом повторявший византийский опыт исихазма [15: с. 415]. Наследники Владимира Соловьева – Сергий Булгаков, Павел Флоренский и др. – указывали, что в основе богоборческого гуманизма лежит человеческая гордыня и эгоизм, что может привести к моральной деградации, чреватой как деформацией личности, так и глобальными проблемами. Николай Бердяев полагал, что необходимо «раскрытие положительной правды о человеке, о его творческом признании» [9: с. 220]. Трагические события в России 1917 г. дали толчок к осознанию последователями Вл. Соловьева, что «безрелигиозный гуманизм есть самоутверждение человека, обоготворившего себя, своеволие, которое должно привести к распаду об-

щественности, как это давно уже провидел Достоевский» [5: с. 287].

В результате сказанного можно прийти к выводу, что гуманизм может проявляться в разных формах, светских и религиозных, которые могут быть далеко не идеальны. В современном мире необходимо стремиться наследовать все лучшее из различных его форм, не столько противопоставляя, сколько объединяя людей в борьбе с общими вызовами и угрозами. Для этого следует восстановить разорванное единство гуманизма с человечностью. Надеемся, что исследование концепции «герменевтической революции» в социально-гуманитарных науках будет способствовать дальнейшей разработке не только гуманитарной, но и гуманистической онтологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гидденс, Э.* Основные понятия социологии / Э. Гидденс, Ф. Сатто. – Москва : Издат. дом ВШЭ, 2018.

2. *Иванова, Ю.* «История идей» и «гражданская наука»: границы дисциплинарности в раннее Новое время / Ю. Иванова // Наука о человеке: история дисциплин. – Москва : Издат. дом ВШЭ, 2015.

3. *Каубе, Ю.* Макс Вебер: жизнь на рубеже эпох / Ю. Каубе. – Москва : Дело, 2016.

4. *Кун, Т.* Структура научных революций / Т. Кун. – Москва : АСТ, 2003.

5. *Лосский, Н.* Преемники Вл. Соловьева / Н. Лосский // Путь. Орган русской религиозной мысли (№ 3. 1926). – Москва : Информ-Прогресс, 1992. – С. 277–287.

6. *Нижников, С.А.* Духовное познание в философии Востока и Запада / С.А. Нижников. – Москва : Изд-во РУДН, 2009.

7. *Орехов, А.М.* КМВ-революция и ее значение для понимания эволюции современного социально-гуманитарного знания / А.М. Орехов // Право и государство: теория и практика. – 2020. – № 11. – С. 15–22.

8. *Орехов, А.М.* Социальная философия: предмет, структурные профили и вызовы на рубеже XXI века / А.М. Орехов. – Москва : УРСС, 2011.

9. Публичное заседание Религиозно-философской академии, посвященное памяти Владимира Соловьева // Путь. Орган русской религиозной мысли (№ 2, 1926). – Москва : 1992. – С. 219–221.

10. *Рикер, П.* Справедливое / П. Рикер. – Москва : Логос-Гнозис, 2005.

11. *Смит, Р.* История гуманитарных наук / Р. Смит. – Москва : Издат. дом ВШЭ, 2007.

12. *Соколов, В.В.* Европейская философия XV–XVII вв. / В.В. Соколов. – Москва : Мысль, 1984.

13. *Степин, В.С.* Картина мира и современные проблемы научного знания / В.С. Степин // Культурно-историческая эпистемология: Проблемы и перспективы. – Москва : РОССПЭН, 2014. – С. 75–90.

14. *Степин, В.С.* Теоретическое знание / В.С. Степин. – Москва : Прогресс-Традиция, 1999.

15. *Франк, С.Л.* Свет во тьме / С.Л. Франк // Духовные основы общества. Введение в социальную философию. – Москва : Республика, 1992. – С. 13–146.

16. *Chernyak, A.Z.* Egalitarian Distributive Justice and Reasoning Luck / A.Z. Chernyak // Proceedings to the International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2016). – Paris, Atlantis Press, 2016. – P. 604–610.

17. *Durkheim, E.* Suicide: A Study in Sociology / E. Durkheim. – London, Taylor & Francis e-Library, 2005.

18. *Epstein, B.* A Framework for Social Ontology / B. Epstein // Philosophy of Social Sciences. – 2016. – Vol. 46, № 2. – P. 147–167.

19. *Epstein, B.* Social Ontology / B. Epstein // Stanford Encyclopedia of Philosophy. – 2021. – 12.01. – URL: http://plato.stanford.edu/entries/social-ontology (accessed 28.01.2021).

20. *Lévi-Strauss, C.* Structural Anthropology. Vol. II / C. Lévi-Strauss. – London : Basic Books, 1976.

21. *Nizhnikov, S.* Neo-Kantianism and specificity of “sciences of the spirit” / S. Nizhnikov, Le Thi Tuyet // Proceedings of the 4-nd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019). – Paris : Atlantis Press, 2019. – P. 98–102.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-59-67

К МЕТОДОЛОГИЧЕСКОМУ ДИСКУРСУ «СУЩЕГО» ЧЕЛОВЕКА

М.П. Арутюнян

Осознание современностью своего статуса «постантропологической эпохи» ставит множество новых философско-антропологических проблем, настоятельно побуждая философскую мысль серьезно задуматься о «сущем» человека и цивилизационных задачах самосохранения его глубинной онтологической природы в контекстах современности. Автор статьи обращается к философскому дискурсу онтологической природы человека в контекстах историко-философских исследований, методологически проясняющих саму постановку и поиски путей осмысления данных вопросов.

Ключевые слова: философская антропология, сущее человека, целостное мировоззрение, традиция-новация, методология, трансгуманизм.

TO THE METODOLOGICAL DISCOURSE OF THE MAN ESSENCE

M.P. Arutyunyan

The awareness of modernity of its status as a “post-anthropological epoch” poses many new philosophical and anthropological problems, strongly prompting philosophical thought to think seriously about the “essence” of man and the civilizational tasks of self-preservation of his deep ontological nature in the context of modernity. The author of the article refers to the philosophical discourse of the ontological nature of man in the context of historical and philosophical research, which methodologically clarifies the very formulation and search for ways to understand these issues.

Keywords: philosophical anthropology, the essence of man, holistic worldview, tradition-innovation, methodology, transhumanism.

Человек – это в известном смысле все.

М. Шелер

Самое главное в человеке – то, что нельзя потрогать руками, увидеть глазами, нельзя взвесить и измерить.

А. Мень

Человек приговорен быть свободным.

Ж.П. Сартр

Разгадка бытия для человека скрыта в человеке.

Н. Бердяев

Задача философского анализа современности состоит в выявлении набора антропологических констант и традиционных практик, которые должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации.

Б. Марков

Философско-антропологические исследования имеют свою историю, методологические традиции, свою судьбу. Их актуализация сегодня во многом связана, – справедливо отмечает ведущий отечественный антрополог Борис Васильевич Марков, – с осознанием современностью статуса «постантропологической эпохи», характеризующейся отказом от «универсальной идеи человека». При этом автор делает ряд важных методологических акцентов, направляющих возможность дальнейшего прояснения этой общей исходной позиции. «Выявляя негативное или позитивное содержание как традиционных, так и современных представлений о человеке, философия должна, – отмечает он, – играть роль, скорее, арбитра, чем судьи». Философская рефлексия в дискуссии, опираясь на разностороннюю аргументацию в пользу того или иного решения, предполагает «всестороннюю оценку тенденций современности». Учитывая же «негативные последствия как революционно-романтических, так и консервативных идеологий, – продолжает Борис Васильевич, – следует принимать во внимание не только "человечность человека", но и автономность системы институтов, агентом которых он является» [13 с. 23–24].

Арутюнян Маргарита Павловна – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии и социально-гуманитарных дисциплин Педагогического института Тихоокеанского государственного университета (г. Хабаровск).

Arutyunyan Margarita Pavlovna – Doctor of Philosophy, Head of the Department of Philosophy and Socio-Humanitarian Sciences at Pedagogical Institute of the Pacific National University (Khabarovsk).

E-mail: mpa@email.su

© Арутюнян М.П., 2021

И далее, обсуждая образ человека в «постантропологическую эпоху», он делает очень важный, методологический акцент, позволяющий, на мой взгляд, (преодолев ограниченности «универсальной идеи человека» для современности) использовать возможности многомерного философского дискурса «сущего» человека, обновляя и разворачивая его действительный потенциал. Направленностью и целью такого дискурса может стать методологическое прояснение тех «антропологических констант и традиционных практик воспитания, которые, – как справедливо отмечает Борис Васильевич, – должны воспроизводиться на любом уровне развития цивилизации» [13: с. 23]. При этом «… философы должны допустить возможность того, что общество и, тем более государство, вовсе не имеет своей целью человека. Рост благосостояния и свободного времени позволяет, отдав дань Левиафану, искать самореализации в сфере частной жизни…» [13: с. 23–24]. Очевидно, что поиск актуально звучащих в контекстах современности «антропологических констант», коррелирующих «традиционным практикам воспитания», – достаточно сложная концептуальная и практическая задача. И её ключевой целью становится самосохранение целостности человека как уникальной формы бытия в мире.

Как же рисуются образы человека в контекстах современности, соотносимые с традиционным восприятием его «сущего»? Либо идея онтологической целостности человека и цельности миров его бытия безнадежно утрачивает перспективу будущего вместе с отказом от «универсальной идеи человека»?

Современность: размывающиеся образы «сущего» человека. Понятия «одномерный человек», «лоскутная культура», «клиповое сознание», «отчуждение», «симулякр», «смерть автора, героя» и т.д., представляющие язык постмодернистского дискурса, сегодня во многом становятся знаковой репрезентацией «телесности» жизненного мира человека, его коренных ценностных трансформаций. Аксиологические «подмены» и риски угасания жизнеутверждающих экзистенциальных ценностей, *с одной стороны*, характеризуют состояния *антропологического кризиса*, проецирующиеся в *кризисы культуры*, *мировоззрения* и *образования* человека[1].

А *с другой стороны,* побуждают методологическую мысль к переоценке ценностей и поиску практических ориентиров цивилизационных реформ с их необходимой антропологической оценкой.

Характеризующие современный мир установки цивилизационных реформ на исключительность приоритетов экономики рынка и инновационных технологических прорывов, наращивание «человеческого капитала», масштабность процессов цифровизации и т.д. по своей сути мало озабочены самим человеком, его личностным ростом, счастьем, гармонией мироотношений, цельностью бытия и образования. Логика технократизма, охватывающая систему образования, ориентирует человека, прежде всего, на успехи карьерного роста и усвоение профессиональных компетенций. Вызовы и ориентиры «опережающего образования» практически не нацеливаются на экзистенциальные ценности и жизненное самоутверждение «сущего» человека[2].

Вместе с тем при некритическом восприятии данного ряда цивилизационных процессов и их возможных последствий, в том числе – технофетишизма, рисков дегуманизации, сопровождающихся практиками трансгуманизма и попытками целерационального преодоления культурно-исторических традиций с внедрением всевозможных «новоязов», и т.д. …, в жизненный мир входят, а точнее, «вбрасываются» тревожные мыслеобразы грядущих перспектив человека: «расчеловечивание»[3], «человек взломанный», «отторжение личности», «постчеловек», «киборг», «люди одной кнопки», «цифровой след», «человеческий капитал»… [9; 18; 20; 24].

Системное видение всех этих процессов обнаруживает не просто имеющие место быть тенденции переосмысления ментального образа человека, но и риски его практической трансформации, «перекодировки» его онтологически сущего. И прежде всего – глубинных основ «естественной» природы человека. Входящие в актуальные дискурсы понятия «большого антропологического перехода» заставляют серьёзно задуматься об экологии человека, его себетождественности и самосохранении онтологической целостности. Побуждают к дальнейшему прояснению границ бытия человека как особенного «мира малого», онтологически устойчивого в своём противостоянии разрушающим воздействиям агрессивной среды.

[1] В условиях коренных цивилизационных трансформаций, нарушающих преемственную связь культурно-исторической традиции–новации, нарастают экзистенциальные тревоги и заботы человека. Усиливаются риски глобализации и тотальности отчуждения жизненного мира человека от перманентного воспроизводства основ жизнеутверждающего социокода цивилизации – качества цельности, гармонии и подлинности человеческого бытия. Нарушается онтологическая целостность «человек–мировоззрение–образование–культура», ментально фиксирующаяся «семейным родством» (Л. Витгенштейн) схватывающих эту целостность, соответствующих ей понятий.

[2] См.: Арутюнян М.П. Опережающее образование: инновационные стратегии и экзистенциальные риски // Научное обеспечение технического и социального развития Дальневосточного региона : сб. науч. ст. к 60-летию Тихоокеан. гос. ун-та / Тихоокеан. гос. ун-т. Хабаровск : Изд-во ТОГУ, 2018. С. 199–203.

[3] Понятие «расчеловечивание» означает по существу превращение человека из субъекта активного действия в объект воздействия.

Понятно, что предостерегающие факты возможных трансформаций онтоса человека не соизмеримы с желаемыми образами его будущего и перспективами грядущих эпох его бытия в мире. Вместе с тем риски цивилизационного форматирования «постчеловека» в качестве «стандартизированного», тотально управляемого «телесного конструкта», – человека, утратившего свою индивидуальность, лишенного экзистенциальных модусов творчества и свободы, цельности неповторимого и автономного микрокосма бытия, – становятся тревожной предметностью многомерных дискурсов «сущего» человека в условиях современности [9; 18; 20; 24]. Любопытно и то, что подобные «предостерегающие» мыслеобразы с контурами «жизненного счастья» «человека-киборга» много раньше выписывались в научно-фантастической литературе, включая жанры антиутопии[4].

Таким образом, при постановке традиционного в нашей культурной истории вопроса: «Что делать?» – возникает объективная необходимость дальнейшего философского осмысления обозначенных проблем. В этом плане дискурс «сущего» человека в философском обсуждении может быть направлен, *во-первых,* на его обращение к философской традиции с целью изучения её опыта и дальнейшего обновления аргументации в «переоткрытии» и обосновании актуально звучащих сегодня непреходящих сущностных качеств человека. *Во-вторых*, на предостережение от возможных методологических ошибок, «подмен» и «методологических превращений» в обсуждении сущего человека и перспектив его бытия. *В-третьих,* на демонстрацию значимости философских дискурсов человека для праксиосферы, в том числе – в определении её ценностных ориентиров; их открытости проективной цивилизационной деятельности, обязанной быть ответственной за гармонизацию жизненных миров человека, самосохранение подлинных экзистенциальных ценностей, в том числе в мире повседневности, и прежде всего, в сфере образования.

Антропологические дискурсы «сущего» человека. Мыслители разных эпох в контекстах разных методологических оснований обращаются к прояснению сущности человека как субъекта социального, культурного и исторического развития. «Современная философия, – пишет П.С. Гуревич, – выделяет существенные черты, отражающие своеобразие человека как земного творения: его бытие социально; он обладает разумом и представлениями о ценностях; он постоянно развивается; взаимоотношение между сознанием и бессознательным достигает в нем драматического напряжения; ему присуща общительность; он возвышается над природным царством» [7: с. 3]. Эти черты конкретизируются специальными исследованиями, дополняющими характеристики человека как существа биосоциального (homo sapiens). Природа человека раскрывается генетически связанной с другими формами жизни. Он (человек) характеризуется отличительной способностью производить орудия труда, создавать символы, членораздельной речью, мышлением, сознанием, нравственно-этическими качествами [7: с. 3].

В многочисленных антропологических учениях, раскрывающих природу человека, складываются самые разные подходы и соответственно различные позиции исследователей. Они зависят от исходной мировоззренческой установки, формирующей «модель мира», «сетку координат» (А.Я. Гуревич), от выдвижения той или иной научной дисциплины в качестве стержневой при интеграции всех других наук в единый теоретический «образ человека» (Б.Г. Юдин, В.Г. Борзенков) [25: с. 26], от решения принципиального вопроса: «Сводимо ли "человеческое в человеке" (его специфика) к природным механизмам?» [23: с. 46] и т.д. Заметную роль в последнем дискурсе занимает биологический эволюционизм, ориентированный на мировоззренческое прочтение достижений биологической науки[5]. Многие механизмы биологической эволюции, несомненно, могут служить своеобразными матрицами, интерпретационными моделями, значимыми для понимания и объяснения особенностей природы человека, не покрывающейся, однако, закономерностями биологизма и прорывающейся своими референциями в сферу духовного.

Экспликация *«духовного»* со своей стороны становится существенным основанием самоопределения человека. П.П. Гайденко, к примеру, полагает, что *человек* по своей природе *существо нравственное* и поэтому духовное, нравственное начало предстает «фундаментом человека и человечества» [6: с. 249–250]. Вместе с тем эта, несомненно, справедливая мысль требует глубокого онтологического обоснования, проясняющего бытийные истоки нравственного стержня человека.

Достаточно представительной методологической позицией предстаёт линия понимания сущностной природы человека в контекстах *феномена свободы*. Она объединяет разные философские

[4] См., напр.: Хаксли О. О дивный новый мир : [роман]. Москва: АСТ, 2020. 350 с. (Эксклюзивная классика).

[5] Биологицистская интерпретация теории эволюции и связанная с ней универсализация некоторых категорий биологии в концепциях «неодарвинизма», «эмержентного реализма», эволюционной версии этологии (К. Лоренц), социобиологии (Л. Г. Уилсон, М. Рьюз) переоценивает роль природных механизмов глобальной эволюции, однако и предпринимает попытки поиска интересных и неординарных решений в раскрытии естественных механизмов организации природы и преемственных связей эволюционирующих живых организмов.

концепты, начиная с античности[6] (Аристотель), проходит через основной дискурс средневековой схоластики (Дунс Скот)[7], версии фатализма новоевропейской философии (Локк, Спиноза, Лаплас), идеи волюнтаризма философии XIX–XX вв. (Шопенгауэр, Ницше), варианты «имманентно-экзистенциальной» (Сартр, Камю, Шелер, Бубер) и социокультурной (Адорно, Маркузе, Аренд) концепций.

Связывая представления об определяющей сущности человека с *понятием свободы,* многие исследователи полагают ее не только лежащей в основании морали и нравственности, но пронизывающей все сферы человеческой жизнедеятельности. Свобода в этом плане предстаёт фундаментальной человеческой ценностью и мыслится «важнейшим модусом мироотношения человека», оказывающим «положительное влияние на становление человеческой индивидуальности и развитие общества». Касаясь проблем преодоления противоречий между «освоением» и «отчуждением»[8], тема свободы действительно оказывается сквозной в истории философии и рефлексивно либо контекстуально сопровождает логику самопознания человека[9].

Заметим, что при всех возможных методологических разночтениях и предпочтениях в понимании природы человека сама жизнь способствует прояснению и определению наиболее значимых приоритетов, актуализируя те или иные исторически оформившиеся линии рефлексии. В них философия предстаёт, словами Гегеля, «эпохой, схваченной мыслью», обнаруживая возможные точки соприкосновения, синтезирующие основания различающихся взглядов. В условиях современности – ее глобальных проблем, социальных кризисов и катаклизмов, в условиях саморазрушения человека и тотального наступления на его естественную природу действительно оживает дискурс свободы; актуализируются контексты понимания свободы – как *ответственного нравственного выбора*, осознанной позиции человека следовать *нравственному императиву*[10]. Такой поворот мысли, несомненно, меняет направленность исходной задачи поиска «антропологических констант» в рефлексии сущего человека. Однако сама установка на обоснование «абсолютных значений» в таком поиске существенно отдаляет его от практических жизненных воплощений.

Отметим и тот факт, что поиск иных вариантов подобных «абсолютных значений» можно продолжить. Вслед за *духовностью, нравственностью* и *свободой* этот ряд с необходимостью пополняет *модус креативности*. Называя человека «великой загадкой для самого себя», Н. Бердяев видит в «сверхчеловеческом» «конститутивный признак человеческого бытия»: «Человек есть существо, недовольное самим собой и способное себя перерастать» творчески [4: с. 55] – и раскрывает природу творчества в рамках религиозной версии экзистенциального персонализма – в полемике с натуралистическим эволюционизмом и теологическим мировоззрением. Однако и этой, несомненно, важной для понимания сущего человека смысловой констатации как вариации «абсолютных» значений оказывается недостаточно для аргументированной методологической рефлексии. Вместе с тем перечисленные черты сущего человека действительно характеризуют важнейшие модусы его бытия и атрибутивные качества. Сам же онтос сущего человека они проявляют в своей целостности, поразному воплощаясь в состояниях экзистенции, и социокультурном содержании исторической эпохи.

Соответственно резонно обратиться к иному принципу прояснения сущего человека – системным методологическим аргументам *философско-антропологических учений.* В их истории М. Шелер выделяет четыре основных типа таких учений: 1) еврейско-христианский, творение человека Богом и грехопадение; 2) антично-греческий, человек как носитель разума; 3) естественно-научный, человек как продукт эволюции животного мира; 4) теорию декаданса, возникновение сознания, ра-

[6] Механизм несвободы античного раба как «говорящего орудия» коренится в двойственности его статуса. С одной стороны – это отсутствие возможности имманентного целеполагания, а с другой – способность осознать его. Именно этот механизм, реализующийся в античной культуре, обусловливает то обстоятельство, что в историческом контексте европейской культуры доминирующим оказывается именно данный аспект свободы, артикулируемой в классической философской традиции как *свобода воли.* См.: Можейко А.М. Свобода. Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. Минск, 1998. С. 601–602.

[7] Речь идет об основном принципе Божественного миротворения: мир сотворен «по разуму» или «по воле» Божьей.

[8] Максимов А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия. Екатеринбург, 1998.

[9] Различные аспекты этой темы, как известно, локализуются в полярной крайности двух основных методологических подходов, соответственно двух противоположных ее пониманий – *волюнтаристского* и *детерминистского.* Волюнтаристы исторически мыслят свободу выходящей за рамки необходимости и любых форм детерминации. Детерминисты характеризуют свободу как «познанную необходимость».

[10] В текстах нравственного императива свобода понимается как жизненная необходимость и «нравственная ответственность» каждого человека и всего человечества. В данном ключе аналитики свободы заявляют о себе, и наиболее остро звучат именно нравственные антропологические акцентуации и экзистенциальные смыслы, подчиняя себе иные возможные исследовательские подходы и спектры анализа сущего человека. Модус нравственности становится основанием осмысления единства «духовного» и «практического» экзистенции, интерпретации свободы в контекстах становления ответственного цивилизационного и личностного нравственного мировоззренческого выбора.

зума, духа как биологический упадок, ослабление жизни. К последней точке зрения, наиболее ярко выраженной, по мнению М. Шелера, Клагесом (Klages), Н. Бердяев причисляет и антропологию Ницше. И добавляет к классификации М. Шелера еще одно широко распространившееся в Европе антропологическое учение – «понимание человека как существа социального, как продукта общества, а также как изобретателя орудий (homo faber)» (Маркс, Дюркгейм) [4: с. 56–58].

Свой взгляд на «конкурирующие представления о природе человека» обосновывает и известный английский ученый Л. Стевенсон (L. Stevenson) в своей книге «Десять теорий о природе человека». В его понимании это, прежде всего, три древние религиозные традиции: конфуцианство как «путь святых-совершенномудрых»; индуизм Упанишад в его «поисках высшего знания» и Библия, или «теологический гуманизм». А также учения пяти классиков философской мысли: Платона – «правление разума», Канта – учение о «разуме и свободе, истории и красоте», Маркса – концепция «экономического базиса человеческой природы», Фрейда – учение о «бессознательной основе ментального», Сартра – о «радикальной свободе», а также два примера «научного теоретизирования о человеческой природе» – бихевиористская психология (Скиннер об обусловливании) и эволюционная психология (Лоренц об агрессии) [21]. Все эти теории, по мнению Стевенсона, содержат основные элементы общей структуры, замеченные им в христианстве и марксизме.

По существу, логическим выбором представленных теорий улавливается модель целостного мировоззренческого конструкта. Его элементами, понятийно схватывающими в разных формах и мерах единство «духовного» и «практического» человеческой жизнедеятельности, предстают: 1) фоновая теория мира; 2) базовая теория человеческой природы; 3) диагноз, указывающий на наши недуги; 4) предписание по их устранению. «Только теории, сочетающие подобные компоненты, – полагает Л. Стевенсон, – дают нам надежду на решение проблем, стоящих перед человечеством» [21: с. 20]. В данной позиции, на мой взгляд, просматривается особый подход к пониманию сущего человека – методологическое осмысление сущего человека в контексте его *миро-отношения*. Исходная позиция синтеза «духовного» и «практического» составляющих экзистенции становится при этом необходимым ключом анализа. И человек как особое качество бытия эксплицируется в миро-воззренческом исследовательском контексте, исходя из ключевого онтологического отношения «человек–мир».

Человек как «сущее» и «особенное» бытия в мире. Основные формы активного отношения человека к миру предстают целостностью форм *познавательной, коммуникативной* и *предметно-деятельностной* активности. Эти формы изначальны, первично заданы бытию человека в мире. Составляя *атрибутивные качества бытия* человека, они воплощаются в многогранную действительность его мироотношения. Через них человек обретает возможность быть, раскрывать свой человеческий потенциал адаптации к сложным, меняющимся условиям внешней среды; выстраивает свой реальный мир; изначально удовлетворяет свои исконные витальные, а затем – более сложные и совершенные жизненные потребности, взращивающие в человеке его духовность, познавательные и душевные качества.

Названные формы жизненной активности, одновременно – качества мироотношения, позволяют человеку универсально адаптироваться к внешнему миру, не меняя коренным образом существа своей естественной природы, структур своего природного тела. Тем самым происходящая в эволюции и адаптации человека к меняющимся ритмам и условиям бытия изменчивость его форм выводится во вне его естественной природы, трансформируясь в многообразие опосредований его естественных связей с внешней средой. От рождения человек телесный наименее приспособлен к бытию во внешнем мире. И этим он изначально онтологически «побужден» к *образованию* себя в формах, соответствующих активно-поисковым, преобразующим отношением к среде обитания. Это касается и накопления витального разнообразия адаптивных механизмов, и оптимизации форм изменения внешнего мира, и приспособления человека к естественным состояниям, и его эволюционирующих экзистенциальных потребностей. Не закрепляясь генетически, обретаемый индивидуальный опыт бытия фиксируется, концентрируется и сохраняется внешними по отношению к телу человека фигурами – символами, образами и знаками культуры, и достаточно сложными путями транслируется в поколениях через практики образования.

Особенность такого способа передачи опыта, синтезирующего и транслирующего жизненно важный духовный и практический потенциал бытия, определяет специфику содержания и форм проявления «человеческого». М. Шелер, восприняв идею Аристотеля о «лестнице существ», обосновывает «срединное» место человека между животным и Богом, его «пограничность» и дуальность, воплощающую сопричастность тому и другому. Человек, как пишет М. Шелер, есть только «между», «граница», «переход», «божественное явление» в потоке жизни, вечный «выход» жизни за пределы самой себя. И в этом «между» таятся онтологические истоки и основания многих проблем, парадоксов и перспектив человеческого.

Таким образом, в своём «сущностном качестве» человек предстаёт онтологической целостностью, неразделимостью, диалектическим единством *«телесного», «социального»* и *«душевно-духовного» («ментально-когнитивного»)*. Любые нарушения этой целостности, её разрывы, а также доминантное обособление любой из составляющих этой целостности могут привести и в действительности приводят к методологическим ошибкам редукции и «опрощения» характеристик сущего человека. На этой почве возможны методологические деформации, подмены – с последующими некорректными познавательными и практическими выводами. И тогда «особенное» «сущего» человека в крайних формах самовыражения данных позиций оказывается редуцируемым: либо к доминантам «телесно-натурального» – это свойственно позициям натурализма; либо «социального» – в известных позициях методологии социоцентризма; либо к абсолютизированному «душевно-духовному» – в установках, прежде всего, религии и религиозной философии. Любопытно, что явственность подобных ошибок порой не замечается в контекстах сугубо теоретических размышлений, однако может быть обнаружена и становится очевидной в аналитике праксиосферы, рефлексии её сложных проблем, жизненных коллизий человека и человечества. Для целостного анализа подобных состояний может быть эффективно использован потенциал трансдисциплинарной методологии[11]. На подступах к такой методологии, организующей междисциплинарные исследования и направляющей их концептуальный потенциал на решение практических задач, оказался, на мой взгляд, К. Ясперс в аналитике целостности человека и его мировоззрения, субъективного мира – на пересечениях практических состояний «нормы» и «патологии».

Карл Ясперс: к аналитике целостности человека и его мировоззрения. Широко известный труд мыслителя «Общая психопатология»[12] логически выдержан в духе практической ориентации строгого профессионализма и работы с конкретным, фактическим материалом, связанным с преодолением устоявшихся методологических ориентиров парадигмы физиологического материализма, стремившегося редуцировать психические процессы исключительно к биохимическим. Ясперс, как отмечается в исследованиях, стал сторонником в корне противоположной позиции, исходящей от психиатра Г. Шюле, который считал психическую болезнь, прежде всего, болезнью личности. То есть не мозг сам по себе, а именно человек – «нормальным» или «анормальным» образом – может чувствовать, мыслить и переживать [5; 10]. Обращение психиатрии к человеку бытующему, «экзистирующему», к человеку как целостности обусловило поиск новых методов исследования. Для Ясперса это стало практическим выходом к синтезу соответствующих методов и когнитивных практик. В творчестве мыслителя соединились экзистенциальная философия в единстве с герменевтикой, феноменологией и тогда новым направлением в психиатрии и психологических исследованиях – патопсихологией; им использовались методологии культурологии и исторического анализа. На мой взгляд, именно такой методологический синтез и поставленные перед ним практические исследовательские задачи стали, с одной стороны – истоком, с другой – возможностью дальнейшего прояснения многих понятий целостности человека, его субъективного мира, и заложили основу их дальнейшего углублённого понимания в контекстах логики трансдисциплинарности.

В ходе своего практико-ориентированного исследования «Общая психопатология» Ясперс использует ряд контекстуально значимых философских понятий, таких как *окружающий мир* (Umwelt), *объективная среда* (objective Umgebung), *картина мира* (Weltbild) [27: с. 344]. Исходя из них, он вводит понятие *личностного мира* – в значении особой социально и культурно обусловленной, исторически развивающейся реальности, которая «переживается» индивидом в качестве «своей собственной реальности». Эта реальность, по Ясперсу, предстает «неповторимой целостностью», сообщающей «ясность и смысл» наблюдаемым разрозненным явлениям окружающего мира – того объективного «пространства» и «материала», из которого человек постоянно строит свой собственный личностный мир [27: с. 344, 335]. И именно эта целостность способна проявляться, объективироваться в мировоззрении. Общий психический склад субъекта в нем прорастает до масштабов целого мира. Личностный мир, по Ясперсу, проявляется как субъективно – в форме эмоционального настроя, чувств, состояний духа, так и объективно – в форме мнений, содержательных элементов рассудка, идей и символических образов. Взаимодействие

[11] См.: Арутюнян М.П. Философско-методологическая идея синтеза когнитивных практик и логика трансдисциплинарности // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2020. Т. XVII. Вып. 3. С. 60–68; Идея трансдисциплинарности в методологии социально-гуманитарного познания и образования : монография / М.П. Арутюнян, С.И. Давыдова, Л.С. Малявина, М.А. Маниковская ; Тихоокеан. гос. ун-т. – Хабаровск : Изд-во ТОГУ, 2019. 176 с.

[12] Данная работа была выполнена К. Ясперсом в качестве докторской диссертации в 1913 г. и в том же году впервые опубликована. Уже в этом исследовании обозначился коренной поворот мыслителя от интереса к феноменологии отдельных психических явлений к философским интерпретациям и обобщениям, анализирующим психику человека в глубоких экзистенциальных связях, в их личностных и социальных проявлениях.

«субъективного» и «объективного» в целостности личностного мира порождает сложные его состояния и не менее сложные механизмы его трансформаций. Причем действительный мир человека, по мнению Ясперса, намного глубже полагаемого и осмысливаемого им в качестве «своего» мира[13].

Вместе с тем наиболее значимой в его аргументации позиции цельности личностного мира человека представляется проведенный мыслителем на богатом фактическом и концептуально-теоретическом материале сравнительный анализ личностной «нормы» и «патологии» в контекстах идеи целостности личностного мировоззрения. Мыслителя в первую очередь интересуют состояния патологии личностного мира и их сопоставление с нормой, а также возможные интериоризации этих состояний в формах мировоззрения.

Нормальный личностный мир, по его мнению, характеризуется объективными человеческими связями, взаимностью, способной объединить всех людей; этот мир приносит удовлетворение, способствует приумножению ценностей и поступательному развитию жизни. *Личностный мир считается им выходящим за рамки нормы* в следующих случаях: 1) когда его истоки укоренены в особого рода распознаваемых эмпирически событиях, к примеру, шизофренических; 2) если он разделяет людей, вместо того, чтобы объединять их; 3) когда он постепенно сужается и атрофируется, утрачивая свойственное нормальному личностному миру приумножающее и возвышающее воздействие; 4) если он исчезает вместе с ощущением твердой почвы, в которой личность укоренена и черпает силы для раскрытия своего личностного потенциала [27: с. 345–346]. В данном контексте противопоставления *двух типов личностных миров* (на основе методов биографии и сравнения) Ясперсом и раскрываются основные смыслы и теоретический потенциал понятия «мировоззрение».

При этом на разных этапах своего исследования мыслитель вводит *дополнительные понятия, характеризующие мировоззрение*. Так, в завершающей части работы «Стриндберг и Ван Гог…» он делает вывод об особенности «*мировоззренческой субстанции»* Стриндберга и характеризует ее как «*скепсис и игровое апробирование всего»* [28: с. 120]. Понятие мировоззренческой субстанции вводится Ясперсом, чтобы подчеркнуть истоки происхождения и функциональный стержень данной формы личностного мировоззрения. И дальнейший ход исследования раскрывает характер связанных с душевной болезнью психических основ формирования этой «субстанции», таких как *перманентное сомнение*, порождающее «дух критичности и невозможности автоматом вписаться в упорядоченное общество», а также «*чувствительность к нажиму»*. Эти качества Стриндберга Ясперс рассматривает в сочетании с противоположной стороной его противоречивой натуры: «Сомнению у него противостоит аподиктическое полагание», что делает его «фанатиком утверждения». Чувству же придавленности его натуры противостоит «потребность в превосходстве» [28: с. 108]. Сами по себе, развивает свою мысль Ясперс, подобные взаимосвязи общепонятны и часто встречаются. Однако у Стриндберга они выходят на первый план и из-за особенностей его мироощущения, вызванного душевной болезнью, его истерической предрасположенностью, с одной стороны, «ощущать себя ничтожным», а с другой, «обретать в каком-то *как бы заемном существовании* чувство собственного достоинства» (выделено мной. – *М.А.*). Стриндберг «ощущает себя ареной современных ему движений и влияний, но не центром какого-либо движения» [28: с. 108], – заключает Ясперс.

Мысль о формировании личностного мира в пространстве «как бы заемного существования», на мой взгляд, выходит за рамки описания собственно реальности патологии и представляется значимой для понимания обобщенных механизмов трансформации мировоззрения и возможных путей его конструирования. Сам же Ясперс, опираясь на когнитивные практики методов «биографии» и «сравнения», акцентировал внимание на болезни не только в качестве решающего фактора жизни больного, но и влияния на возможные трансформации мировоззрения [28: с. 8]. И в этом обосновании Ясперса проявляются новые вариации, пусть не осознанной рефлексии, но фиксации особенностей мировоззрения, описание ряда его основных черт, характеристик и структурных компонентов.

Душевная болезнь Стриндберга, по мнению Ясперса, формирует определенный настрой, состояние мировоззрения, отличающееся от нормы. Анализ текста Ясперса показывает, что в таком мировоззрении, прежде всего, отсутствуют целостность взглядов, ключевая мировоззренческая идея, т.е. мировоззренческий стержень, ограждающий от состояний неустойчивости, хаотичности и переменчивости личностных позиций. Ясперс отмечает в этом плане: «Его (Стриндберга. – *М.А.*) духовная жизнь выражает не идею человеческой целостности, а идею некоего конгломерата взглядов, стремительно сменявших друг друга» [28: с. 109].

[13] «Мир любого человека, – пишет он в «Психологии мировоззрений», – это особый мир. Но этот особый мир, о котором человек знает, что тот принадлежит ему и только ему, и с которым этот человек до сих пор сосуществовал, всегда представляет собой нечто меньшее, нежели действительный мир данного человека – эта темная, всеохватывающая и всеобъемлющая целостность». Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, 1925. Цит. по: Ясперс К. Общая патопсихология. Москва, 1997. С. 360.

В подтверждение данной оценки он приводит «автохарактеристику» развития мировоззрения Стринберга, в которой тот сам признает быстрые смены своих мировоззренческих установок: «теизма», «деизма», «демократизма», «обострения религиозности». Эту динамику завершает мировоззренческая позиция теософа-мистика [28: с. 111–112].

Таким образом, с патологией личностного мира Ясперс действительно связывает отсутствие устойчивого мировоззрения, мировоззренческого стержня, быструю смену мировоззрений, отсутствие в духовном мире личности ведущей «идеи как субстанциального мировоззрения», которое «развертывалось бы из элементарной силы в целостную экзистенцию» [28: с. 111–112]. И, как следствие, «способность человека к быстрой ассимиляции и восприятию в качестве собственного, полученного извне». Последствием этого оказывается «подверженность влиянию общественного мнения», «фанатичная преданность какому-либо мировоззрению», сочетающаяся с «быстрым разочарованием в нем», т.е. отсутствие собственных взглядов, собственной мировоззренческой позиции; «беспредпосылочность и безоговорочность суждения», т.е. догматизм и отсутствие системного взгляда; «личная безответственность», «отчаяние и нигилизм» [28: с. 109–111].

Данные заключения Ясперса интересны для аналитики «сущего» человека в нескольких планах. Прежде всего, из них следует обобщенный вывод о том, что отсутствие целостного мировоззрения личности оказывается симптомом душевной болезни. Из заключений Ясперса ретроспективно выстраивается и обобщенный образ личностного мировоззрения, представляющего собой норму личностного мира, взгляд на его существенные элементы и целостную структуру. В нем просматриваются следующие элементы и характеристики: мировоззренческая идея как стержень личностного мировоззрения, устойчивость и системность взглядов на мир, собственная мировоззренческая позиция, лишенная догматизма и характеризующаяся чувством ответственности и оптимистического жизненного настроя человека. Нетрудно заметить, что личностный мир человека здесь представлен очертаниями онтологического конструкта – мира «малого», способного экзистенциально противостоять своим самосохранением стихии разрушающих цивилизационных процессов[14].

Не менее важен и другой план выводов Ясперса. Он касается его размышлений о «духовном здоровье» самой эпохи. В разделе «Шизофрения и культура нашего времени» работы «Стриндберг и Ван Гог…» мыслитель, по-видимому, небезосновательно ставит подобный диагноз времени, не отличающемуся «мировоззренческой, реализованной экзистенцией», основы которой лежат в фундаменте бытия. «Главная проблема сегодняшней ситуации в том, что мы расшатали основной фундамент нашего бытия», – пишет Ясперс и проводит линии сравнения, находя некоторые параллели в развитии духовной болезни человека и общества и оставляя этот вопрос открытым для размышления и обсуждения [28: с. 234–235]. Как очевидно, этот вопрос открыт для дискурса «сущего» человека и «основном фундаменте нашего бытия» по сей день. Открыт в первую очередь – для поиска несовместимых с состояниями патологии цивилизационных образов и выборов практических решений.

При этом нельзя не учесть, что инновации в нашем сложном мире, как справедливо замечает Б.В. Марков, «…Это всегда процессы, в которых происходит смещение границ и эрозия форм и стилей»... А сама современность подобна «слоёному пирогу», где новое и традиционное переплетены. Поэтому, заключает и методологически ориентирует Борис Васильевич, «…не стоит торопиться хоронить классические модели рациональности. Вместо построения универсальных моделей "пострациональности" следует заняться реконструкцией многообразных типов порядка в кажущемся нерациональном устройстве современного мира, включая науку и повседневность. Теория познания может последовать по пути прикладной этики и создавать различные модели для разных сфер жизнедеятельности.

[14] Традиционные ценности, культивирующие и актуализирующие историческую память в векторах современности, моделируют и вписывают в актуальную жизнь хронотоп (время-пространство. – *М. Бахтин*) онтологических конструктов «миров малого». Историческая память организует онтологический конструкт «мира малого», фундирует «ограничивание» его социального бытия, воздвигая препятствия разрушающим воздействиям извне. Ею укрепляются субъекты – носители «миров малого», способные экзистенциально противостоять своим самосохранением стихии глобальных цивилизационных процессов (таковы: человек, этнос, университет, система образования, носители традиционных форм культуры и т.д.). Противостоять, прежде всего, – своей открытостью онтологически значимому этой форме социальности – ее «значимому Иному». Мир «малого» сохраняет в «социальном» необходимые грани бытия, выходящие за его собственные рамки и пределы. К примеру, Человек, укорененный своей исторической памятью в традиционалистский тип культуры, онтологически открыт, с одной стороны, Универсуму Мира Природы и, с другой – Духовному Потенциалу – его Культуре, сферам Трансцендентного. И эта открытость, образующая и культивирующая «социальное», закрепляется мощной силой *инерции культуроёмкого исторического опыта*. Прорыв ценностного мира человека к сферам абсолютного, вечного и бесконечного в исторической памяти закрепляется, как ранее отмечалось, *культурной традицией* – устойчивым стержнем *целостного мировоззрения*. Исторически выверенное экзистенциальным опытом целостное мировоззрение гармонизует миры бытия, «духовное» и «практическое» жизнедеятельности.

Аналитика повседневности – одна из перспективных ниш приложения философии. Поскольку повседневность – это сфера не только понятий, но и образов и звуков, страстей и желаний, это поистине бесконечная область, в которой философия может ещё долгое время работать» [11: с. 232–233]. И с этим нельзя не согласиться. Тем более, что именно сферой повседневности человек может заявить миру все богатство красок экзистенции и сущего своего бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арутюнян, М.П.* Феномен мировоззрения: историко-философский и методологический анализ : монография / М.П. Арутюнян. – Хабаровск : КГБНУК Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова, 2016. – 336 с.
2. *Арутюнян, М.П.* Онтология этноса как «мира малого» / М.П. Арутюнян // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2013. – № 4 (40).
3. *Арутюнян, М.П.* Трансформация методологических подходов рефлексии феномена телесности / М.П. Арутюнян // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4 (44). – С. 12–17.
4. *Бердяев, Н.А.* О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Москва, 1993. – 383 с.
5. *Власова, О.А.* Между психопатологией и философией: путь Ясперса / О.А. Власова, – URL: https://docplayer.ru/78693328-Mezhdu-psihopatologiey-i-filosofiey-put-yaspersa-o-a-vlasova.html (дата обращения 07.07.2019).
6. *Гайденко, П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – Москва, 1997. – 495 с.
7. *Гуревич, П.С.* Проблема целостности человека / П.С. Гуревич. – Москва, 2004. – 178 с.
8. *Дубровский, Д.И.* Субъективная реальность как предмет философского и научного исследования (некоторые теоретико-методологические вопросы) /Д.И. Дубровский // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2011. – № 3 (31). – С. 14–21.
9. *Катасонов, Ю.В.* Антиутопии. Заговор против человечества без грифа «секретно» / Ю.В. Катасонов. – Москва : Книжный мир, 2020. – 544 с.
10. *Малкова, Я.Ф.* Проект «Новой философии» К. Ясперса: философско-антропологический анализ / Я.Ф. Малкова. – URL: https://psibook.com/philosophy/proekt-novoy-filosofii-k-yaspersa-filosofscoantropologicheskiy-analiz.html (дата обращения 11.06.2019).
11. *Марков, Б.В.* Знаки бытия / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. – 567 с.
12. *Марков, Б.В.* Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – 667 с.
13. *Марков, Б.В.* Образ человека в постантропологическую эпоху / Б.В. Марков // Вопросы философии. – 2011. – № 2. – С. 23–33.
14. *Марков, Б.В.* Техники тела / Б.В. Марков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 27–34.
15. *Марков, Б.В.* Философская антропология: очерки истории и теории / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Лань, 1997. – URL / http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000962/index.shtml (дата обращения 02.03.2021).
16. *Перцев, А.В.* Ранний Ясперс: рождение экзистенциализма из духа психиатрии. Сова Минервы над муравейником. (Очерки жизненной философии) / А.В. Перцев. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003.– С. 28–35.
17. Проблемы философии истории: традиция и новация в социокультурном процессе. Реферативный сборник. – Москва : Изд-во ИНИОН АН СССР, 1989. – (Серия «Теория и история культуры»).
18. *Пфаненштиль, И.А.* Цифровое образовательное пространство и проблема «расчеловечивания» / И.А. Пфаненштиль, В.И. Панарин // Профессиональное образование в современном мире. – 2020. – Т. 10, № 2. – С. 3656–3665.
19. *Сердюков, Ю.М.* Основания трансцендентального опыта / Ю.М. Сердюков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2017. – Т. 14, № 3. – С. 36–46.
20. *Смирнов, И.И.* Археология постантропологического мышления / И.И. Смирнов // Международный научно-исследовательский журнал. – 2018. – № 9 (75). – Часть 2 (Сентябрь). – С. 92–94. – URL: https://doi.org/10.23670/IRJ.2018.75.9.044 (дата обращения 04.02.2021).
21. *Стевенсон, Л.* Десять теорий о природе человека / Л. Стевенсон. – Москва, 2004. – 230 с.
22. *Сыроедова, А.* Мир малого. Опыт описания локальности / А. Сыроедова. – Москва : ИФ РАН, 1998. – 125 с.
23. *Фесенкова, Л.В.* Теория эволюции и ее отражение в культуре / Л.В. Фесенкова. – Москва, 2003. – 174 с.
24. *Шнуренко, И.* Человек взломанный / И. Шнуренко. – Москва : Наше завтра, 2021. – 456 с.
25. *Юдин, Б.Г.* Методологические основания комплексного изучения человека / Б.Г. Юдин, В.Г. Борзенков // Многомерный образ человека. – Москва, 2001. – С. 17–31.
26. *Ясперс, К.* Введение в философию / К. Ясперс. – URL: https://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/yasp/index.php (дата обращения 07.06.2019).
27. *Ясперс, К.* Общая психопатология / К. Ясперс. – Москва, 1997. – 1056 с.
28. *Ясперс, К.* Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Сведенборга и Гельдерлина / К. Ясперс. – Москва, 1999.
29. *Jaspers, K.* Phichologie der Weltanshauungen / K. Jaspers. – Berlin, 1925.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-68-73

ГУМАНИТАРНОСТЬ КАК ЗНАК БЫТИЯ И ГАРАНТИЯ СОХРАНЕНИЯ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ

М.А. Маниковская

Исходя из интерпретации гуманитарности как онтологического условия, обеспечивающего антропологическую перспективу, автор рассматривает такие структуры бытия и отношения, в которых осуществляется производство и сохранение человеческого в человеке (образование, общение, художественная культура).

Ключевые слова: гуманитарность, гуманитарный фундамент образования, общение как экзистенциал, феномен Учительства, искусство, художественная культура.

HUMANITARIANISM AS A SIGN OF BEING AND A GUARANTEE OF THE PRESERVATION OF AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

M.A. Manikovskaya

Based on the interpretation of humanitarianism as an ontological condition that provides an anthropological perspective, the author considers such structures of being and relationships in which the production and preservation of the human in a person (education, communication, and artistic culture) are carried out.

Keywords: humanitarianism, humanitarian foundation of education, communication as an existential, the phenomenon of Teaching, art, artistic culture.

Заявленная в названии статьи тема, прямо отсылающая к эпистемологическому полю юбиляра, не только знак глубочайшего уважения, но и выражение незыблемого убеждения в непреходящей значимости тех проблем, которые оригинально и плодотворно разрабатывает Борис Васильевич Марков. Ключевая проблематика его исследований, релевантная вызовам настоящего времени, исключительно актуальна, ибо сопряжена с вопросами упрочения антропологической перспективы. Она вовлекает в самую гущу поисков адекватной парадигмы сохранения человеческой идентичности «в пространстве сложных текстов и сверхсложных контекстов» (Б.В. Марков). Эта забота проясняет нашу изначальную интенцию рассмотреть гуманитарность как феномен, детерминирующий и задающий человеческое измерение различным формам бытия.

Эпистемологическое поле, образованное исследуемой проблематикой, условно располагается между вехами, установленными противоположными суждениями, придающими ему особое напряжение. С одной стороны, набирающий все большую известность пассаж К. Леви-Стросса: «XXI век будет либо веком гуманитарных наук, либо его не будет вообще». С другой стороны, замечание Э. Левинаса о том, что в настоящее время «отживает свой век гуманитарная лексика». Проблематика обозначенного поля далеко не тривиальна, ибо *гуманитарность – знак бытия*. Однако апелляция к самопонятности заявленной темы не работает, необходима ее концептуальная экспликация, убедительное обоснование, чтобы не быть уличенными в теоретико-методологической несостоятельности. Глубина и масштаб исследуемой темы, представляющей принципиальное сопряжение онтологического, гносеологического, антропологического измерений, нацеливает на развернутую философскую аналитику различных форм бытия, фундированных гуманитарностью. В предпринятом нами исследовании теоретико-методологическим ориентиром является такое понимание гуманитарности, которое «в целом утверждается в самоопределении через свое отношение к человеку» [11: с. 42].

Гуманитарность задает такой вектор самодетерминации всех субъектов, участников исторического процесса, который обеспечивает свободу мысли, принятие решений, деяний, поступков в горизонте ответственности не только за свой жизненный путь, но и за судьбу человечества. Справедливо суждение Б.В. Маркова, что «и сегодня важной задачей общественности является обсуждение стратегических ориентаций научно-технического про-

Маниковская Мария Алексеевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Педагогического института Тихоокеанского государственного университета (г. Хабаровск).

Manikovskaya Maria Alekseevna – Doctor of Philosophy, Professor of Department of Philosophy and Socio-Humanitarian Sciences at Pedagogical Institute of the Pacific National University (Khabarovsk).

E-mail: mary.manikovskaya@gmail.com

© Маниковская М.А., 2021

гресса: каковы его цели и задачи, как гуманитарная культура может и должна участвовать в их обсуждении и выборе» [9: с. 45].

Непредвиденные последствия научно-технической революции в XX веке, явившиеся одной из глобальных причин, спровоцировавших антропологическую катастрофу, наличие которой констатируют как зарубежные, так и отечественные мыслители, актуализировали необходимость гуманитарной экспертизы, выдвинув ее дальнейшее исследование и обоснование как одно из приоритетных философско-теоретических направлений. Смысл гуманитарной экспертизы видится в сохранении и утверждении гуманистической основы жизни и культуры. Она нацеливает все движущие силы общественного прогресса, его различные факторы и стимулы иметь в качестве сущностной основы человеческое измерение.

Социокультурная констелляция современного мира претерпевает радикальные трансформации, манифестацией которых выступает цифровизация всех сторон человеческого бытия. Данное обстоятельство остро выдвинуло проблему гуманитарности на повестку дня. Не нужно обладать особой прозорливостью, чтобы видеть, как новейшие технологии стремительно изменяют жизнь современного человечества. Это происходит буквально во всех ее сферах: экономической, социальной, политической, духовной. Ошеломляющие результаты цифровизации, как известно, породили и усиливают диаметрально противоположные оценки не только на уровне обыденного сознания, но и теоретического. Множатся противоречивые рефлексивные позиции в среде аналитиков и экспертов, располагающиеся в диапазоне от обновленного утверждения, что сегодня новейшие технологии становятся «субъектами истории», до обвинения их в блокировке антропологической перспективы. Как в этой ситуации не напомнить убедительную аргументацию Б.В. Маркова, полагавшего, что такого рода поляризация вызвана «старым бинарным мышлением, оперирующим противоположностями истины и лжи, порядка и хаоса, добра и зла» [8: с. 347]. Хотелось бы заметить, что утверждение «технологии становятся субъектами истории» не сводится к однозначной интерпретации. Оно приобретает иной смысл, если учесть набирающие в настоящее время силу плодотворные гуманитарные технологии.

Бесспорно, что в горизонте беспрецедентных успехов новейших технологий, в частности цифровизации, отчетливо не видятся их риски, а порой – и угрозы, деформирующие человекоразмерность осуществляющихся инноваций. Данное обстоятельство инициирует широкий спектр изысканий, нацеленных на выявление потенциала укрепления гуманитарности различных форм бытия, способствующих сохранению идентичности человека и онтологического порядка, задающего всему человеческую меру, меру, достойную человека.

Нет сомнения, что важнейшим бытийным фактором, фундирующим и культивирующим гуманитарность, является *образование*. При этом данный феномен, конечно, не сводится к передаче и получению знаний, как самых общих, необходимых для адаптации в мире, социализации, так и специальных, обеспечивающих профессиональную деятельность. Мы исходим из такой интерпретации, согласно которой «образование – это почти универсальный феномен» [3: с. 51]. Вместе с тем наделение образования таким широким статусом еще не свидетельствует о преодолении «знаниевой парадигмы». Образование – по сути воплощение гуманитарности. Его содержание и смысл – в *образовании* человека, формировании его определенного образа. Проблему, актуальность которой не только не утрачивается, но еще в большей мере возрастает, мы видим в необходимости внятного прояснения *условий возможности образования человека как человека*. В сегодняшнем мире, радикально меняющемся вследствие новейших технологий, дают о себе знать не только обусловленные ими риски, но и угрозы будущему человека. Не может не тревожить вмешательство в геном человека, обещание радикального трансгуманизма, появление к середине текущего века «неочеловечества», амбиции ревнителей новейших технологий явить миру «цифрового человека».

Осуществляя намерение прояснить условия сохранения и упрочения гуманитарности, следует акцентировать и активировать имеющийся надежный, удостоверенный опытом человечества потенциал, незаместимая роль которого сегодня умаляется, а порой и деформируется.

Особенно заботит – это истончение *гуманитарного фундамента* образования в высшей школе. Великий Сократ, положивший традицию просвещения, утверждал неразрывность знания и добродетели, качества, по определению, – человеческого. Идея достоинства гуманитарного знания прочно укоренилась и в русской философии. Животворящая сила гуманитарного знания инициирует и движет различные явления, как духовные, так и материальные. Убедительно характеризует М. Мамардашвили непреходящее значение «того гуманитарного знания или гуманитарной искры ее какой-то производящей духовной клеточки, которая *описывается* в понятиях философии и связана с духовным развитием личности» [5: с. 14]. Почти тридцатилетней давности тревога авторитетного философа, вызванная фундаментальными просчетами в деле приобщения студентов к философскому знанию, не лишилась своей почвы и в настоящее вре-

мя. Вследствие довлеющей образовательной прагматики (изучение этой дисциплины на первом курсе, резкое сокращение часов на семинарские занятия) сжался хронотоп философских занятий, смысл которых – в диалоге (полилоге) развивать и оттачивать критическое мышление, рефлексивную позицию.

Гуманитарное знание, и в его составе – философское, подобно кладезю мудрости, из которого чем больше берешь, тем он глубже становится. Специфика полифункциональности гуманитарного знания обнаруживается в самых разных проявлениях. Оно способно играть роль терапии (В. Подорога). Гуманитарные науки укрепляют иммунитет к технократическому сознанию, которое сегодня стремится захватить территории, ему не принадлежащие. Уместно напомнить интересный и весьма конструктивный факт связи гуманитарного знания с государственными институтами, существовавший в Древнем Китае. Знание философских учений, литературных текстов, умение слагать стихи считалось необходимым для чиновников и включалось как обязательное условие сдачи экзамена на государственный чин. Эта экзаменационная система, складывавшаяся в период превращения конфуцианства уже со II в. до н.э. в официальную идеологию, актуализирована в настоящее время – время такого темпа цифровизации, за которым не успевает осмысляющее его сознание. Сегодня этот «правополушарный экзамен» представляется как «спасение» от технократизма.

Исключительно принципиальна в нашей логике экспликации роли гуманитарного фундамента образования рефлексивная позиция на этот счет технической элиты. Анализ этой позиции обстоятельно развернут стратегическим консультантом крупнейших компаний, в том числе Ford, Adidas, Chanel, Кристианом Мадсбьергом в работе, которая органично включается в исследуемое нами проблемное поле, «Осмысление. Сила гуманитарного мышления в эпоху алгоритмов». Скрупулезно рассматривая обширный круг эмпирических фактов жизни и бизнеса, автор убедительно доказывает их успешность благодаря тому, что они имели опору на гуманитарное знание. Лидеры прорывных инноваций мудрых политических и финансовых решений черпали эвристические идеи, находили оригинальные революционные выходы, надежные ориентиры нестандартного поведения в гуманитарной культуре. Именно она формирует критическое мышление, которое в мире, где правят алгоритмы, едва ли не отправилось в утиль. К. Мадсбьерг настаивает, что ценность гуманитарных наук не подлежит сомнению, ибо интенсивная вовлеченность в знания, которые они дают, лежат в основе практики, называемой им *осмыслением*. Осмысление, противостоящее чарам «пения сирен», обещающих, что технологии спасут человечество, позволяет понизить их «до хорошо обученного помощника». Только человеку дано выяснить, что делать, когда благодаря технологиям цели постигнуты. Люди нужны «*для производства и интерпретации смысла*. Сфера гуманитарных наук идеальна в качестве учебной площадки для таких начинаний» [4: с. 191].

Очевидные контуры цифровой реальности, стремительный темп наступления и прогнозы мирового сообщества ученых убеждают в невиданно плодотворном ее потенциале. Однако чем эффективнее этот процесс, тем значительнее его риски и негативные следствия. Одним из таких следствий является наблюдаемая деформация общения, его дегуманизация. В соответствии с экзистенциальной антропологией феноменологически проявляющим способом специфики и уникальности человеческого бытия в отличие от другого сущего выступают экзистенциалы. Это такие формы человеческой жизни, которые свидетельствуют, чем человек является по сути. Философы спорят по поводу экзистенциального статуса тех или иных форм жизни, но, ограничивая «обязательный минимум», включают в него общение как феномен смыслового характера человеческой жизни. При всей близости с коммуникацией и диалогом – это особое отношение. «Современный общенаучный язык (в особенности в его «русском варианте») сам сказывает о различении общения как акцентировано индивидуально-личного отношения и коммуникации как отношения социально-институализированного и как такового обезличенного» [13: с. 233]. И если иметь в виду истоки происхождения самого понятия «гуманизм», то его, как замечает Б.В. Марков, «…можно определить как дружеское общение при помощи письма». Бесспорно, новейшие технологии многократно расширяют возможности взаимосвязи между людьми, но в них все меньше места подлинному общению. Наглядным подтверждением этому, ставшим хрестоматийным, является «смартфонное общение» на свидании. По-видимому, приближается время, когда может сбыться предупреждение А. Эйнштейна, боявшегося, что обязательно наступит день, когда технологии превзойдут простое человеческое общение, и мир получит поколение идиотов. Общение, порождающее взаимопонимание, согласие насущных друг другу смыслов, открывающее новые горизонты, сохраняет и укрепляет антропологическую перспективу. Думается, что и упрочиваемая редакцией традиция посвящать специальные выпуски журнала оригинальному новаторскому творчеству юбиляров – это «плодоносное» воплощение гуманитарности и экзистенциального общения.

Полагаем, что общение, высекающее «гуманитарную искру» (М. Мамардашвили), высвечивает и смысл феномена Учительства.

Возможно из перспективы цифровизации образования феномен и опыт Учительства кому-то покажется анахронизмом, неуместным в условиях сегодняшних требований государственных стандартов. Однако педагогическое сообщество, в том числе и высшей школы, давно осознало, что образование – не столько трансляция знаний, сколько – образование человека в его полноте и целостности. При таком понимании и Учительство, смысл которого определился уже в древности как на Востоке, так и в античной Греции, не утратило своей значимости. В настоящее время оно приобретает еще больший смысл. Учительство, по-нашему разумению, основанному на традиции, существующей более двух с половиной тысяч лет, невозможно редуцировать к деловому общению, утилитаристски понимаемому общему делу, хотя и осуществляющемуся в общем деле – образовании. Возражение обусловлено тем, что содержание и дух Учительства превосходят границы инструментальной рациональности, которой не подвластна особая форма солидарных отношений, сопряженных с образованием. Учительство одухотворяет образование, воплощает духовные скрепы между учителем и учеником, в нашем случае – преподавателем и студентом, мыслится путеводной духовной силой неразрывного образовательно-воспитательного процесса. Феномен Учительства несет глубокий нравственный смысл, ибо включает ответственность не только за содержание знаний, их плодотворность, но в большей мере – за воспитание, культивирование человечности.

Вместе с тем многолетний опыт работы в сфере высшего образования, рефлексия по поводу дела всей жизни, склоняет к мысли, что утрачивается животворящая сила Учительства. Намеренно акцент нами сделан на такой особенности рассматриваемого феномена, как *животворение*: творение человека в живом общении. Великий Сократ, применяя свой знаменитый метод майевтики как плодотворный прием, способствующий рождению истины, побуждал к размышлению, поиску ответов на экзистенциальные вопросы в живом диалоге. Он убедительно доказывал, что истинное знание человек может обрести собственными усилиями, а не получить готовым. Этот опыт стоил жизни древнегреческому мыслителю, но он высветил плодотворность майевтики, удостоверенную духовным опытом человечества.

Одной из очевидных примет переживаемого перманентного кризиса высшего образования в нашей стране является смещение акцента в сторону стандартизации, чрезмерного усиления нормативности и формализма. В такой ситуации декларируемые возможности формирования человека, свободно, широко и самостоятельно мыслящего, способного на эффективный интеллектуальный поиск и творческое решение, условия для майевтики как постижения истины, выстраданных личных ответов на смысложизненные вопросы, сужаются. Не случайно в настоящее время появилась новая профессия – лайф-коучинг [2]. Ее представители, коучи, готовы научить, что явствует из самого названия, как выстраивать жизнь, чтобы добиться желанного результата. Понятно, что инициаторы и разработчики идеи лайф-коучинга не имеют цели создания абсолютно готовых рецептов, для всех одинаковой схемы разрешения напряженных конкретных ситуаций. Вместе с тем в предлагаемой деятельности коучей есть соблазн, надежда на волшебство, на чудо без большого личного усилия. Обозначая проблему размышления, мы намеренно артикулируем ее в форме, предоставляющей альтернативу: майевтика и (или) лайф-коучинг. Сформулированная таким образом проблема манифестирует ее экзистенциально-нравственный план, ибо ориентирует на рефлексивную личностную позицию, ответственный выбор. Несомненно, майевтика и лайф-коучинг принадлежат различным «весовым» категориям. Майевтика, обладая философско-методологическим потенциалом, обеспечивает жизненную стратегию, нацеленную на самосозидание, самосовершенствование, ответственное самоопределение. Она способствует формированию человека, открытого навстречу будущему, умеющего отвечать на его вызовы. Лайф-коучинг – скорее технология, ориентирующая на решение конкретных задач под эффективным руководством.

Нельзя уходить сегодня и от остро поставленных и обсуждаемых вопросов: является ли образование сферой услуг, не спровоцирует ли обязательная ориентация на предпринимательство в образовании его дегуманизацию, можно ли противостоять «овеществляющему насилию»? Представляется, что в преодолении сложных проблем, в самоопределении ответственной личностной позиции ориентиром может стать нравственная философия, сократовско-платоновский опыт Учительства. Уникальность опыта Сократа, на наш взгляд, замечательно высветили З. Миркина и Г. Померанц, прибегнув к восточной легенде [10]. Согласно этой легенде один мудрец провел на бумаге линию и попросил другого, не прикасаясь к ней, укоротить ее. Мудрец подумал и провел рядом с этой линией другую, более длинную. Ироничный Сократ никого не поучал, не бичевал. Но он был той «длинной линией», рядом с которой люди видели свои подлинные «размеры». Платон – великий Учитель человечества, по характеристике А.Ф. Лосева, всем строем своих «Диалогов»: и глубиной философского содержания, и художественно-выразительной формой изложения побуждал задуматься и найти

личный ответ на экзистенциальные вопросы, на которые нет готовых решений.

Особым гуманитарным знаком бытия выступает искусство, ибо его сущность *есть полагание истины в художественное творение*. Мысль, запечатленная в этой формуле, тематизирована М. Хайдеггером в его произведении «Исток художественного творения» [12]. Акцентируя особенность искусства как знака бытия, воспользуемся сравнением Б.В. Маркова и скажем, что художественные творения являются «некими судьбоносными дарами, которые нельзя не принять» [7: с. 104]. А нельзя не принять, потому что искусство – незаместимый атрибут человеческого бытия, обеспечивающий сохранение подлинности и целостности человека. Это утверждение уже давно отрефлексировано философией и удостоверено духовным опытом человечества. Нас же интересует судьба искусства в эпоху его технического воспроизведения. Эта проблема впервые была отчетливо сформулирована В. Беньямином в своем классическом эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Проницательный и глубокий анализ новых условий и тенденций существования художественного творения позволил немецкому теоретику убедительно и аргументированно утвердить неизбежность метаморфозы искусства как следствие его технического репродуцирования и тиражирования. Свидетельством метаморфозы является то, что «произведение искусства лишается своей ауры» [1: с. 33]. В аналитике В. Беньямина понятие ауры несет нагрузку базового концепта, ибо в ней воплощается сущность искусства, подлинность, уникальность, оригинальность художественных произведений. В результате технической воспроизводимости утрачивается это сущностное свойство искусства, «здесь и сейчас оригинала» [1: с. 20]. Теоретик акцентирует идею, имеющую концептуальное значение: «Но в тот момент, когда мерило подлинности перестает работать в процессе создания произведений искусства, преображается вся *социальная* (выделено нами. – *М.М.*) функция искусства» [1: с. 28]. Тематизируемая В. Беньямином метаморфоза оказывается принципиально значимой не только для судьбы самого художественного творения, но и для тех, кому оно адресовано. Со времени выхода пионерской работы В. Беньямина возможности технического воспроизводства стали гораздо шире. Нынешняя эпоха своей технической и все расширяющейся мощью поставила под вопрос подлинность художественных произведений и соответственно суверенный статус искусства в жизни современного общества. Стало больше технических средств и способов для имитации и симуляции художественного творчества. Это, с одной стороны. С другой – нельзя отрицать, что та же современная техника (в их числе компьютерные технологии) открыла новые перспективы самовыражения художников, умножила арсенал используемых средств и приемов художественной деятельности, обусловила появление понятия «цифровое искусство» и, видимо, отчасти понятия «соврикс», что значит – современное искусство. Техническое воспроизведение является онтологически обусловленным способом, обеспечивающим присутствие художественных творений в структуре социального воспроизводства жизни. Суть же этого способа такова, что его осуществление есть одновременно *превращение* художественных творений в ценности художественной культуры общества. Данное обстоятельство, свидетельствующее о радикальных переменах, связанных с социальным бытием произведений искусства, выводит эту констелляцию на уровень философской рефлексии экзистенциально-антропологической значимости ее следствий и образует проблемное поле, глубинным смыслом которого является философское вопрошание о возможности сохранения человеческой идентичности в условиях тотального технического воспроизведения [6].

Смысл художественной культуры как социальной сферы системных отношений производства-потребления художественных ценностей состоит в *охранении* художественных творений в социальном пространстве человеческой жизни. Под охранением мы понимаем техническое воспроизведение художественных творений, аутентичных бытию оригинала, и соответствующие этому смыслу диспозиции социальных агентов. Лишая художественное творение себе-тождественного-бытия, художественная культура обеспечивает ему бытие-для-многих в *превращенной* форме и тем самым гарантирует художественному творению социальное бытие.

В социальном пространстве жизни художественная культура становится универсальной формой реализации сущностной потребности человека в творчестве посредством эстетического переживания художественных ценностей как своего-иного художественных творений. Событие эстетического переживания, гарантируемое художественной культурой, является адекватным внутреннему опыту человеческого существования, его фундаментальной потребности в самотождественности, благодаря чему она (художественная культура) становится плодотворным способом самоидентификации человека.

В сегодняшних условиях радикальных перемен, невиданных возможностей развития, трансформации общества и человека настоятельно требование осмысления и понимания необходимости гуманитарной размерности всех форм, отношений, практик человеческого бытия. Гармоничное сопряжение в осуществляемых преобразованиях и переменах технологической и гуманитарной составляющих

способно обеспечивать условия формирования социальной и культурной идентичности человека с его способностью быть иным при сохранении самотождественности, полагающей полноту и целостность своего Я, и гарантировать тем самым антропологическую перспективу.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Беньямин, В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе / В. Беньямин. – Москва : Медиум, 1996. – С. 15–65.

2. *Вильямс, П.* Лайф-коучинг – новая профессия для психотерапевтов : как перейти от психотерапии к коучингу : / П. Вильямс, Д. Дейвис ; пер. с англ. – Москва : Междунар. акад. коучинга, 2007. – 250 с.

3. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – Москва : Прогресс, 1998. – 704 с.

4. *Мадсбьерг, К.* Осмысление. Сила гуманитарного мышления в эпоху алгоритмов / К. Мадсбьерг. – Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2018. – 208 с.

5. *Мамардашвили, М.К.* Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – Москва : Прогресс, 1990. – 368 с.

6. *Маниковская, М.А.* Введение в философию художественной культуры / М.А. Маниковская. – Хабаровск : Изд-во Тихоокеан. гос. ун-та, 2018. – 304 с.

7. *Марков, Б.В.* Знаки бытия / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. – 561 с.

8. *Марков, Б.В.* Культура повседневности : учебное пособие / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Питер, 2008. – 352 с.

9. *Марков, Б.В.* Храм и рынок. Человек в пространстве культуры / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. – 304 с.

10. *Миркина, З.* Великие религии мира / З. Миркина, Г. Померанц. – Москва : РИПОЛ, 1995. – 416 с.

11. *Фролов, И.Т.* Культура и научно-технический прогресс / И.Т. Фролов // Красная книга культуры. – Москва : Искусство, 1989. – 423 с.

12. *Хайдеггер, М.* Исток художественного творения / М. Хайдеггер // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX веков: Трактаты, статьи, эссе. – Москва : Изд-во Моск. ун-та., 1987. – С. 264–312.

13. *Ячин, С.Е.* Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена / С.Е. Ячин. – Владивосток : Дальнаука, 2001. – 279 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-74-80

АБРИС ПЕРИНАТАЛЬНОГО ОПЫТА

Ю.М. Сердюков

В статье очерчиваются контуры перинатального опыта как особого состояния субъективной реальности в условиях формирования базовых психических функций, сенсорной депривации, частичного обездвижения тела и гипоксии. Для этого состояния характерны: бездеятельность воли; отсутствие самосознания и даже ощущения собственного «Я»; спонтанность сознания, доминирование протопатических когнитивных процессов над эпикритическими, пространственно-образного мышления над вербально-логическим; отсутствие у получаемой информации логической формы; изменение пространственно-временного континуума, состоящее в феноменах обратимости, замедления и даже полной остановки времени и неконтролируемом потоке визуальных и/или акустических переживаний.

Ключевые слова: психика, субъективная реальность, перинатальный опыт, трансцендентальный опыт, врожденное знание, пространственно-образное мышление.

THE CONTOUR OF PERINATAL EXPERIENCE

Yu.M. Serdyukov

The article outlines perinatal experience as a specific state of subjective reality with formation of basic mental functions, sensory deprivation, partial body immobility and hypoxia. This state is characterized by: inactivity of will; absence of self-consciousness and sometimes even feeling of “self”; spontaneity of consciousness, dominance of protopathic cognitive processes over epicritical ones, spatial thinking over logical reasoning; absence of logical form in the information received; change of space-time continuum consisting in the phenomena of reversibility, slowing down and even full stop of time and uncontrolled flow of visual and/or acoustical experiences.

Key words: psyche, subjective reality, perinatal experience, transcendental experience, innate knowledge, spatial thinking.

Основная задача этой статьи – сформировать *исходное* представление о *перинатальном опыте*, поскольку в философии и психологии отсутствует его реальное определение, а сама тема разработана крайне слабо.

Вместе с тем понятие *перинатального опыта* используется в мировой и отечественной психологии [21; 22], где инкорпорировано в систему узкопрофессиональной терминологии и не эксплицируется в качестве самостоятельной формы *опыта*, тем более, опыта *трансцендентального*.

Что же касается философии, в том числе и современной, то она традиционно сосредоточена на осмыслении *явленной* жизни, доступной и непосредственному созерцанию, и рефлексии, но отнюдь не на проникновении в сущность «запредельных» форм нашего бытия.

Отчужденность философии от проблемы перинатального опыта усугубляется неопределенностью ее позиции в отношении *врожденного знания*, хотя через семьдесят лет после открытия Дж. Уотсоном, Ф. Криком и М. Уилкинсом структуры ДНК, трудов Конрада Лоренца в области эволюционной эпистемологии, почти пяти десятилетий развития неонаталогии и превращения психогенетики в самостоятельную область научного знания, всякому должно быть понятно, что субъективная реальность новорожденного не *Tabula rasa*, а сложнейший комплекс врожденных психических структур, образов и переживаний, формирующий не только исходные, но и конечные модусы нашего бытия [22].

Но если *врожденное знание* существует (а это действительно так), то что следует под ним понимать? Очевидно, что в собственном смысле слова, – знание, сформировавшееся у ребенка до его появления на свет из утробы матери, поскольку мозг эмбриона реагирует на тактильные, звуковые [23], вкусовые раздражители, формируя ряд рефлекторных реакций [1: с. 113]. Об этом свидетельствует, например, то, что дети лучше распознают музыку и песни, услышанные в пренатальном периоде. Если мать и отец во время беременности регулярно разговаривают с плодом, то почти сразу после рождения ребенок будет узнавать их голос [2].

Сердюков Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, социологии и права Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск); приглашенный профессор Шаньдунского университета путей сообщения (г. Цзинань, КНР).

Serdyukov Yury Mikhailovich – Doctor of Science (Philosophy), Professor, Professor of the Department of Philosophy, Sociology and Law at Far Eastern State Transportation University (Khabarovsk); the Visiting Professor of Shandong Jiaotong University (Jinan, P.R. China).

E-mail: serdyukov_yuri@mail.ru

© Сердюков Ю.М., 2021

Однако на сегодняшний день ни у перинатальной психологии, ни у комплекса когнитивных наук нет способов строгого различения элементов *психики* плода и новорожденного младенца. Даже в неонаталогии перинатальный период считается завершенным по истечении семи полных суток жизни ребенка, а в перинатальной психологии он продлевается до возраста трех лет, поскольку именно к этому времени исчезают: 1) симбиотическая связь ребенка с матерью, при которой мать и ребенок представляют собой единый нейрогуморальный организм, и каждый из них в равной степени страдает от неблагоприятного влияния внешнего мира, оказывая воздействие на всю последующую жизнь ребенка [1: с. 115]; 2) несамостоятельность психики ребенка, зависимость ее от особенностей материнских психических функций и 3) отсутствие у ребенка самосознания, т.е. четких телесных границ и границ психики, неспособность его выделять себя из окружающего мира [6: с. 16–17]. Суть этого начального периода прекрасно отражает термин Жана Пиаже «сенсомоторная стадия развития интеллекта» [11], фиксирующий отсутствие и операциональных, и рефлексивных процессов.

Хотя зачаточный характер у ребенка до возраста двух-трех лет навыка сколь-либо полноценных вербальных коммуникаций чрезвычайно затрудняет изучение его внутреннего мира, но, тем не менее, не делает это изучение совсем невозможным [16]. А вот элементы психики эмбриона, формирующиеся в результате экспрессии генов и совокупного сенсорного опыта, недоступны ни непосредственному восприятию субъекта познания, ни его рефлексии.

Есть ли вообще возможность эту психику изучать? Да есть, и, пожалуй, первый эмпирический способ более сорока лет назад был предложен Станиславом Грофом.

1. Образ перинатального опыта в трансперсональной психологии С. Грофа

Основные результаты в изучении психики человека вообще и перинатального опыта в частности были получены С. Грофом при исследовании воздействия на организм человека психоделических препаратов, и лишь некоторые – вследствие использования нефармакологических методов (холономное дыхание, музыка, танцы или работа с телом).

Самым могущественным инструментом воздействия на психику человека Гроф считает психоделики[1], прежде всего – ЛСД[2]. Он полагает, что психоделики раскрывают и делают доступным непосредственному восприятию широкий диапазон обычно скрытых явлений, относящихся к неотъемлемым способностям человеческого ума и играющим важную роль в нормальной психической деятельности. Психоделический спектр охватывает весь диапазон человеческих переживаний и включает феномены немедикаментозных контекстов: церемоний туземцев, различных духовных практик, эмпирической психотерапии, современных лабораторных экспериментов, парапсихологических исследований и биологически экстремальных или предсмертных ситуаций. В то же время усиливающие и катализирующие свойства психоделиков позволяют добиваться необычных состояний сознания экстраординарной интенсивности и ясности в контролируемых условиях и с высоким постоянством [3: с. 47].

Воздействие психоделиков вызывает у человека *неординарные состояния сознания*,[3] которые отличаются от обычных состояний (сон, бодрствование) следующим.

- В них можно испытать драматические эпизоды самого разного рода, причем с живостью, реальностью и интенсивностью, сравнимыми с обычным восприятием материального мира и превосходящими его [3: с. 49].
- «Ньютоно-картезианские» последовательности внутренних событий кажутся произвольными вставками в сложном континууме беспредельных возможностей. В то же время они обладают всеми характеристиками, которые мы ассоциируем с восприятием материального мира «объективной реальности [3: с. 49].
- Происходит *трансцендирование пространства и времени*, когда линейный континуум между микроскопическим миром и макрокосмом, который кажется абсолютно обязательным в обычном состоянии сознания, как бы не принимается во внимание. Размер воспринимаемых объектов покрывает весь возможный диапазон – от атомов, молекул и отдельных клеток до гигантских небесных тел, солнечных систем и галактик… Участник ЛСД-сеанса может ощущать себя единичной клеткой, эмбрионом и галактикой, и эти три состояния могут возникнуть одновременно или поочередно из-за простого сдвига фокуса [3: с. 50].
- Происходит *трансценденция различий между материей, энергией и сознанием*. Тот, кто изна-

[1] Мескалин, ибогаин, гармин, гармалин, триптамины (диметилтриптамин, диэтилтриптамин, дипропилтриптамин и т.п.), амфетаминовые эмпатогены (кетамин, 9-тетрагидроканнабинол и т.д.) [4: с. 305–314].

[2] Описанию опытов с ЛСД посвящена отдельная книга С. Грофа [5].

[3] Гроф не использует широко распространенный термин «измененные состояния сознания», поскольку считает, что «Сам термин "измененные состояния сознания" ясно предполагает, что они представляют собой искаженные или неполноценные версии правильного восприятия "объективной реальности". В таких обстоятельствах было бы абсурдным полагать, что измененные состояния сознания имеют какую-либо онтологическую или гносеологическую релевантность» [3: с. 42].

чально видит в материи основу существования, а в разуме – ее производное, способен впервые открыть для себя, что сознание есть независимый принцип в смысле *психофизического дуализма*, и в конечном счете принять его за единственную реальность. В универсальных и всеохватывающих состояниях ума трансцендируется сама дихотомия между существованием и несуществованием; форма и пустота предстают эквивалентными и взаимозаменимыми [3: с. 52].

• Возникают комплексные переживания с конденсированным или составным содержанием, например, переживание дуального единства с другой личностью, единства сознания группы индивидов или единства сознания всего человечества.

• Происходит *трансценденция различия между Эго и элементами внешнего мира* или, говоря обобщенно, между частью и целым. Переживание себя в качестве бесконечно малой частицы Вселенной вовсе не кажется несовместимым с ощущением себя в то же самое время любой другой ее частью или же тотальностью всего существующего [3: с. 53].

В психоделических переживаниях выделяется четыре основных уровня, соответствующих уровням бессознательных структур личности [5; 7], три из которых: абстрактных или эстетических переживаний, биографический и трансперсональный – к нашей теме прямого отношения не имеют, а вот на уровне ***перинатальных переживаний*** сохраняется опыт биологического рождения, к которому при определенных условиях человек может получить доступ в течение всей своей жизни.

В современной клинической практике необходимые условия достижения этого уровня моделируются посредством уже названных механизмов, а в традиционных обществах они обычно включаются в таинство магического или мистического ритуала. По мнению Грофа, уровень перинатальных переживаний представляет собой важное пересечение индивидуального бессознательного с коллективным бессознательным, традиционной психологии с мистицизмом или с трансперсональной психологией. На этом уровне существуют четыре динамические матрицы, управляющие процессами перинатального уровня бессознательного. Они называются «базовыми перинатальными матрицами» (БПМ) и играют важную роль в психической жизни субъекта. Как пишет Гроф, «Помимо того, что эти матрицы несут свое собственное эмоциональное и психосоматическое содержание, они действуют еще и как принципы организации материала на других уровнях бессознательного» [3: с. 120].

Первая базовая перинатальная матрица (БПМ-1) отражает существование плода в условиях безмятежного внутриматочного состояния. При проникновении в бессознательное она проявляется в видениях Царства Небесного, Рая, мистического союза и других подобных картинах в различных мировых культурах.

Вторая базовая перинатальная матрица (БПМ-2) относится к самому началу рождения, к его первой клинической стадии. Здесь исходное равновесие внутриматочного существования нарушается вначале тревожными химическими сигналами, а затем мышечными сокращениями. Очень характерны для этой стадии переживания трехмерной спирали, воронки или водоворота, неумолимо затягивающих в центр. Эквивалентом такого сокрушительного вихря является опыт, в котором человек чувствует, как его пожирает страшное чудовище, например, гигантский дракон, левиафан, питон, крокодил или кит. Находясь под влиянием этой матрицы, индивид избирательно слеп ко всему положительному в мире, в своем существовании. Среди стандартных компонентов этой матрицы – мучительные ощущения метафизического одиночества, беспомощность, безнадежность, неполноценность, экзистенциальное отчаяние и вина.

Третья базовая перинатальная матрица (БПМ-3) относится ко второй клинической стадии родов. На этой стадии сокращения матки продолжаются, но, в отличие от предыдущей стадии, шейка матки теперь раскрыта, и это позволяет плоду постепенно продвигаться по родовому каналу. Для БПМ-3 характерны символические мотивы неистовых сил природы (вулканы, электромагнитные бури, землетрясения, волны прилива или ураганы), яростные сцены войн и революций, технологические объекты высокой мощности. Соответствующие архетипические темы – картины Страшного суда, необыкновенные подвиги великих героев, мифологические битвы космического размаха с участием демонов и ангелов или богов и титанов.

Четвертая базовая перинатальная матрица (БПМ-4) по смыслу связана с третьей клинической стадией родов, с непосредственным появлением на свет. В этой последней стадии мучительный процесс рождения подходит к концу, продвижение по родовому каналу достигает кульминации, и за пиком боли, напряжения и сексуального возбуждения следует внезапное облегчение и релаксация. Символическим выражением БПМ-4 является опыт смерти-возрождения; в нем представлено окончание и разрешение борьбы смерти-возрождения. На данном уровне бессознательного человек испытывает глубокое чувство духовного освобождения, спасения и искупления грехов, что сопровождается потоком положительных эмоций в отношении самого себя, других или существования вообще.

***

Концепция базовых перинатальных матриц была включена С. Грофом в систему обоснования трансперсонального уровня реальности, субстанци-

ального по отношению к четырем известным типам физического взаимодействия. Поэтому она находилась (и находится) на периферии научной картины мира, ассоциируясь подавляющим числом представителей академического сообщества с квазинаукой. Трансперсональная психология неоднократно подвергалась разносторонней критике (в том числе и автором этих строк) [18], но на момент своего выдвижения (1975 г.) ее методы были единственным сколь-либо правдоподобным способом экспликации врожденного знания.

С тех пор ситуация изменилась, и сейчас есть минимум два обстоятельства, позволяющие говорить о существовании научных методов изучения психики в период внутриутробного развития плода [1: с. 114]. Во-первых, возникновение и развитие неонаталогии [20] и перинатальной психологии [6] сформировало научную, в самом строгом – академическом смысле этого слова, экспериментальную базу для экспликации и изучения врожденных психических структур, образов и переживаний. Практически одновременно с исследованиями Грофа происходило становление перинатальной психологии, основателем котором считается Густав Ханс Грабер, который в 1971 г. инициировал в Вене создание «Общества по пренатальной психологии» и исследовательской группы по пренатальной психологии. На сегодняшний день именно в рамках этой области знания получены наиболее существенные результаты о перинатальном развитии субъективной реальности человека, формировании базовых элементов его психики.

Во-вторых, лавинообразное нарастание информации о когнитивных процессах позволило дать реалистическое объяснение феноменам сознания, на основании которых С. Гроф и его многочисленные последователи делали и делают вывод о существовании трансперсонального уровня реальности.

2. Модусы перинатального опыта в специфике пространственно-образного мышления

В этом реалистическом объяснении особенно важная роль принадлежит специфике *пространственно-образного мышления*, поскольку психоделики, холономное дыхание, работа с телом и другие способы достижения *неординарных состояний сознания* нейтрализуют вербально-логическое мышление, а значит, активизируют мышление пространственно-образное, превращая его в детерминанту субъективной реальности человека. К тому же особенности *пространственно-образного мышления* прямо коррелируют с динамикой и последовательностью развития головного мозга человека в перинатальный период, а также объясняют «сверхъестественные» феномены сознания, возникающие в его нестандартных состояниях.

Эти особенности таковы.

1. *В фило- и онтогенезе пространственно-образное мышление предшествует логико-вербальному и является его основой*. *Филогенетическими* предшественниками пространственно-образного мышления являются восприятие и перцептивное мышление животных, которое позволяет осуществлять операции с перцептами, не относящимися к текущей сенсорно воспринимаемой ситуации и как бы «проигрывать» предстоящие действия в воображаемом пространстве [9: т. 2, с. 179]. Доминирование правого полушария и пространственно-образного мышления в первые 2–3 года *онтогенеза* объясняется необходимостью первоочередного целостного «схватывания» объектов и явлений внешнего мира, для формирования целостного же, до всякого анализа, к ним отношения – определения их как притягательных или опасных [12: с. 13]. Механизм генезиса элементарных логических структур на базе пространственно-образного мышления был выявлен и описан Жаном Пиаже еще в середине XX в. [10]. В свою очередь, о высокой степени *независимости* «правополушарного» мышления свидетельствует множество обстоятельств. Например, левое полушарие чувствительно к информации, поступающей только в правое поле зрения, тогда как правое полушарие, конкретно – верхняя лобная извилина, получает информацию из обоих полей зрения. Поэтому повреждение правого полушария приводит к игнорированию левого полупространства, тогда как повреждение левого полушария не приводит к игнорированию правого полупространства. Но при раннем повреждении правого левое не берет на себя функции пространственной ориентации, т.е. правое полушарие уже на ранних этапах онтогенеза имеет определенные качества [12].

2. *Пространственно-образное мышление основано на сенсорной памяти, преимущественно иконической (визуальные образы) и эхоической (акустические образы)* [19]. Способом долговременного сохранения перцептивно-образной информации является эпизодическая, а не семантическая память[4], память на события личного характера, которая является основой личного опыта и строится на постоянном тесном взаимодействии правого полушария и лимбической системы. Принцип организации пространственно-образной памяти достаточно точно описан В.С. Ротенбергом. По его словам, «…образная память опирается на густое сплетение множества взаимосвязанных, расположенных в многомерном пространстве звеньев. Поскольку каждое звено взаимодействует одновременно со многими другими, формируется сложная сеть переплетающихся связей, которые отчасти перекры-

[4] Вполне возможно, что и процедурная память.

вают друг друга. Естественно, что чем больше точек опоры, тем меньшее значение имеет каждая из них. В результате выпадение какого-либо звена или даже нескольких звеньев не способно разрушить всю структуру и дезорганизовать всю систему, которая в целом сохраняется за счет других звеньев со всеми их бесчисленными связями. Это дает образной памяти большие преимущества как в "себестоимости" процесса усвоения и хранения материала, так и в объеме его и прочности фиксации» [15]. Память же, связанная с функцией левого полушария и относящаяся к логико-вербальному мышлению, «может быть схематично представлена в виде множества линейных цепей, каждое звено которых соединено, как правило, не более чем с двумя другими (предшествующим и последующим), сами же цепи соединяются между собой тоже только в отдельных звеньях. В результате выпадение даже одного звена (вследствие органического поражения) ведет к разрыву всей цепи, к нарушению последовательности хранимых событий и к выпадению из памяти большего или меньшего объема информации. Однако, благодаря отдельным связям между цепями, разрыв одной из них может быть, по крайней мере отчасти, скомпенсирован как бы по "обходным путям", с привлечением хотя и далекой, но логически релевантной информации из других кругов памяти» [15]. Для нас этот момент принципиально важен, поскольку специфика организации пространственно-образной и логико-вербальной памяти непосредственно связана с проблемой времени. Эта связь такова. Линейность вербально-логической памяти, связь каждого ее элемента с предшествующим и последующим задает *одномерный* вектор течения времени: от прошлого через настоящее к будущему, в то время как многомерность пространственно-образной памяти создает возможность *многомерности* временных измерений, когда в состоянии строгой сенсорной депривации, при отсутствии естественных регуляторов времени возникает и усиливается тенденция замещения обычного восприятия времени нелинейным. Доминирование пространственно-образного мышления, активизирующего сенсорную память, влечет изменение временного порядка событий и характера причинно-следственных связей. Прошлое, настоящее и будущее (представленное в памяти устойчивыми, субъективно значимыми и эмоционально нагруженными образами-мечтами) могут существовать и одновременно, и в совершенно произвольном порядке.

3. Пространственно-образное мышление *оперирует целостными образами (гештальтами), а потому склонно к холистическому образу реальности*. Оно «схватывает» предметы и явления как целое. Эта целостность создается за счет одномоментной интеграции как внутренних связей между элементами этих предметов и явлений, так и внешних связей этих предметов и явлений с другими. Преимущество целостного, правополушарного «схватывания» именно в этом и состоит – в интеграции сложных и нередко противоречивых связей. Если объект восприятия представляет собой совокупность простых однородных элементов со столь же простыми отношениями между ними (как например, в тех наборах букв или простых геометрических фигур), у правого полушария нет никакого преимущества по сравнению с левым в схватывании такого рода «целостности». Левое полушарие занято противоположной деятельностью – оно производит разъятие целого на его составные элементы. Из всего обилия реальных и потенциальных связей между предметами и явлениями левое полушарие выбирает отдельные, немногие, в пределе – одну единственную, но наиболее сильную, что обеспечивает возможность анализа, но за счет синтеза. Оно дифференцирует, а не объединяет [12]. Дифференциация достигает своего высшего уровня в логико-знаковом мышлении. Оно ответственно за установление причинно-следственных связей, вероятностный прогноз, восприятие стрелы времени, т.е. *за представление о движении от прошлого к будущему* [12]. Например, правая височная доля обеспечивает опознавание слова как целого, в то время как левая височная доля ответственна за распознавание слова по составляющим его буквенным элементам [12]. Именно целостность пространственно-образного мышления обеспечивает понимание юмора и метафор, парадоксальность мышления, невозможного в логико-вербальной картине мира, где любое утверждение может быть либо истинным, либо ложным.

4. *Эмоционально нагружено*. Несмотря на то, что до сих пор не существует однозначных выводов о межполушарной локализации эмоций, некоторые принципиально важные для нас обстоятельства сомнений не вызывают. Во-первых, эмоции, независимо от их знака, могут генерироваться в обоих полушариях мозга, и не только в них. Первоначальное эмоциональное возбуждение может возникать в миндалине, которая имеет анатомические связи, с одной стороны, с гипоталамусом, а с другой – с гипокампом и первичными сенсорными отделами коры. Некоторые виды эмоций, например *страх*, могут иметь место и вне коры больших полушарий [13]. Гипокамп отвечает за эмоциональные компоненты *памяти*, особенно значимые для эпизодической памяти [12]. Во-вторых, интенсивность эмоционального напряжения, независимо от его знака, связывается с активностью теменно-

височных отделов правого полушария. В этой же области происходит восприятие и оценка информационных посылок эмоций, а процесс их переживания ассиметрично реализуется при участии фронтальных областей коры больших полушарий. От теменно-височных отделов правого полушария зависит и выход эмоционального напряжения на вегетативные функции. В-третьих, большие полушария головного мозга специализированы в отношении к *тоническим* эмоциям, создающим *настроения*[5], состояния, эмоциональный фон, на который поступает эмоционально значимая информация. Левое полушарие формирует положительные эмоции и позитивное отношение к тестируемым объектам или событиям, правое – отрицательные эмоции и соответственно негативную оценку для тех же самых объектов [13: с. 6]. Поэтому при депрессии временное выключение правого полушария освобождает человека на какое-то время от невыносимо противоречивой картины мира и от внутренних конфликтов, связанных с его отношением с этим миром и с самим собой, и ставит человека перед искусственно упрощенной, упорядоченной картиной мира, что приводит к улучшению настроения, к временному избавлению от депрессии [12]. С другой стороны, адаптивные возможности правополушарного мышления дают человеку возможность освободиться от негативного прессинга событий, что достигается в психотерапии и в измененных состояниях сознания (сон, гипнотерапия).

5. Пространственно-образное мышление *обрабатывает информацию быстрее*, чем логико-вербальное, причем (если речь идет об информации визуальной) с обоих полей зрения. Это обеспечивает возможность ее оценки до осознания. Информация может быть оценена на предмет ее соответствия основным личностным установкам и мотивам, и в случае несоответствия, при угрозе внутреннего конфликта, она может не допускаться в сознание до ее соответствующей трансформации [12]. Ему присуща сравнительно меньшая организованность и упорядоченность связей между перцептивными образами, элементами образов, мысленными представлениями и даже словами, которые символизируют их смыслы. Поэтому оно требует более низкой активности мозга и меньших физиологических и энергетических затрат [9: т. 2, с. 246].

Таковы признаки пространственно-образного мышления, совокупность которых свидетельствует о его детерминации и корой правого полушария, и древними образованиями головного мозга.

3. Выводы

Перинатальный опыт включает в себя не только внутриутробный период, но и первые 2 года онтогенеза, названные Ж. Пиаже сенсомоторной стадией развития интеллекта.

Практически все зафиксированные С. Грофом феномены *нестандартных состояний сознания* объясняются спецификой пространственно-образного мышления и особенностями развития психики во внутриутробный период. Психоделики, холономное дыхание, работа с телом и другие способы достижения *неординарных состояний сознания* нейтрализуют вербально-логическое мышление, а значит, активизируют мышление пространственно-образное, превращая его в детерминанту субъективной реальности человека. Это происходит потому, что в результате данных методов происходит редукция от более поздних в фило- и онтогенетических структур к более ранним, а *протопатическая* когнитивная система формируется раньше *эпикритической*, пространственно-образное мышление – раньше вербально-логического.

Представления об Аде и Рае являются врожденными. Они соответствуют различным стадиям развития эмбриона, а потому имеют естественное, нейробиологическое происхождение. Если предположить, что процесс умирания повторяет процесс рождения «в обратном порядке», то *сначала* человек попадает в чистилище (Ад), *затем* в Рай.

Перинатальный опыт подпадает под определение опыта трансцендентального, согласно которому *трансцендентальный опыт* – это получение, обработка, производство и сохранение человеком информации об объективной и субъективной реальности в условиях сенсорной депривации, полного или частичного обездвижения тела и кислородного голодания головного мозга, для которых характерны: 1) бездеятельность воли; 2) полная или частичная потеря самосознания и даже ощущения собственного «Я»; 3) спонтанность сознания; 4) доминирование протопатических когнитивных процессов над эпикритическими, пространственно-образного мышления над вербально-логическим; 5) отсутствие у получаемой информации логической формы, выражение ее в виде символов и метафор; 6) изменение пространственно-временного континуума, состоящее в феноменах обратимости, замедления и даже полной остановки времени и неконтролируемом потоке визуальных и/или акустических переживаний.[6]

[5] Это очень важно, поскольку однозначной «привязки» отрицательных и положительных эмоций к правому и левому полушарию не существует (см., например: [8: с. 81–94]).

[6] Это первое явное определение трансцендентального опыта. В моих прежних работах оно было контекстуальным.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Батуев, А.С.* У истоков пренатальной психологии / А.С. Батуев // Развитие личности. – 2008. – № 1. – С. 113–123.

2. *Бертин, А.* Воспитание в утробе матери, или Рассказ об упущенных возможностях / А. Бертин. – Санкт-Петербург : Жизнь, 1992.

3. *Гроф, С.* За пределами мозга / С. Гроф. – Москва : Изд-во Трансперсонального ин-та, 1993. – 504 с.

4. *Гроф, С.* Путешествие в поисках себя / С. Гроф. – Москва : Изд-во Трансперсонального ин-та, 1994. – 342 с.

5. *Гроф, С.* Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД / С. Гроф. – Москва : ИНИОН РАН, 1992. – 312 с.

6. *Добряков, И.В.* Перинатальная психология / И.В. Добряков. – Санкт-Петербург : Питер, 2010. – 234 с.

7. *Капра, Ф.* Уроки мудрости / Ф. Капра. – Москва : Изд-во Трансперсонального ин-та, 1996. – 318 с.

8. *Костандов, Э.А.* Психофизиология сознания и бессознательного / Э.А. Костандов. – Санкт-Петербург : Питер, 2004. – 167 с.

9. *Меркулов, И.М.* Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). В 2 т. / И.М. Меркулов. – Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2003. – Т. 1. – 472 с.; 2006. – Т. 2. – 416 с.

10. *Пиаже, Ж.* Генезис элементарных логических структур / Ж. Пиаже, Б. Инельдер. – Москва : Изд-во иностранной литературы, 1963. – 448 с.

11. *Пиаже, Жан.* Психология интеллекта / Ж. Пиаже // Пиаже Ж. Избранные психологические труды. – Москва : Междунар. пед. акад., 1994. – С. 51–236.

12. *Ротенберг, В.С.* Межполушарная асимметрия, ее функция и онтогенез / В.С. Ротенберг // Руководство по функциональной межполушарной асимметрии. – Москва : Научный мир, 2009. – 836 с. – URL: http://www.cerebral-asymmetry.narod.ru/Rukovod_book.htm (дата обращения: 10.06.2021).

13. *Ротенберг, В.С.* Сновидения, гипноз и деятельность мозга / В.С. Ротенберг. – Москва : Центр Гуманитар. лит. «РОН», 2001. – 256 с.

14. *Русалова, Н.М.* Функциональная асимметрия мозга и эмоции/Руководство по функциональной межполушарной асимметрии / Н.М. Русалова, В.М. Русалов. – Москва : Научный мир, 2009. – 836 с. – URL: http://www.cerebral-asymmetry.narod.ru/Rukovod_book.htm (дата обращения: 10.06.2021).

15. *Сергиенко, Е.А.* Антиципация в раннем онтогенезе человека / Е.А. Сергиенко. – Москва : Наука, 1992. – 138 с.

16. *Сергиенко, Е.А.* Раннее когнитивное развитие: Новый взгляд / Е.А. Сергиенко. – Москва : Институт психологии РАН, 2006. – 464 с.

17. *Сердюков, Ю.М.* Контуры трансцендентального опыта / Ю.М. Сердюков. – Москва : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2015. – 255 с.

18. *Сердюков, Ю.М.* Концепция первичности сознания и холистическая парадигма в трансперсональной психологии С. Грофа / Ю.М. Сердюков // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2006. – № 4. – С. 8–18.

19. *Солсо, Р.Л.* Когнитивная психология / Р.Л. Солсо. – Москва : Тривола, Либерея, 2002. – 600 с.

20. *Шабалов, Н.П.* Неонаталогия. В 2 т. / Н.П. Шабалов. – Москва : МЕДпресс-информ, 2004.

21. *Шелковникова, Н.И.* Влияние перинатального опыта на развитие страхов у детей / Н.И. Шелковникова // Вестник Санкт-Петербургского университета. – 2009. – Вып. 2, Ч. 1. – С. 44–51. – (Сер. 12).

22. *Bache, CM.* A Perinatal Interpretation of Frightening Near-Death Experiences: A Dialogue with Kenneth Ring / CM. Bache // Journal of Near-Death Studies. – 1994. – 13(1) Fall. – P. 25–45.

23. Learning-induced neural plasticity of speech processing before birth / E. Partanen, T. Kujala, R. Näätänen [etc.] // Proceedings of the National Academy of Sciences. – 2013. – № 110(37). – P. 15145–15150.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-81-90

ЖАДНОСТЬ КАК ФАКТОР ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Р.Л. Лившиц

Жадность рассматривается как человеческое свойство, закономерно возникающее в ходе общественной эволюции. В условиях капитализма безграничное стремление к обладанию выступает в роли главного побудительного мотива экономической и всякой иной деятельности, что приводит к ряду объективных последствий технического, экологического, социального, культурного и морального порядка – как позитивных, так и крайне отрицательных. Жадность сыграла свою созидательную роль в развитии цивилизации и в современную эпоху все более превращается в тормоз общественного прогресса. Настала ей пора сойти с исторической сцены. Обуздания демона жадности требуют не только реалии современного мира, но и те испытания, которые ждут человечество в будущем. Опыт реализации советского проекта, основанного на апелляции к надутилитарным мотивам личности, демонстрирует объективную возможность построения коллективистского общества, в котором жадность воспринимается не как норма, а как девиация.

Ключевые слова: жадность, общественный прогресс, капитализм, коллективистское общество, надутилитарные мотивы личности.

GREED AS A FACTOR IN THE HISTORICAL PROCESS

R.L. Livshits

Greed is regarded as a human characteristic that occurs naturally in the course of social evolution. Under capitalism, unlimited desire of possession acts as the main motive of economic and any other activity, which leads to a number of objective technical, ecological, social, cultural and moral consequences – both positive and extremely negative. Greed has influenced the development of civilization constructively but it slowing down the social process increasingly in the modern era. Greed should be taken away from the historical stage. Curbing the demon of greed is required not only for the modern world reality, but also for the challenges that are expected by humanity in the future. The experience of the Soviet project implementing, based on an appeal to the over-utilitarian motives of the individual, demonstrates the objective possibility of building a collectivist society in which greed is perceived not as a norm, but as a deviation.

Keywords: greed, social progress, capitalism, personal motives over-utilitarian motives, collectivist society

> Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений.
>
> *К. Маркс*

Внешним поводом для написания этой статьи послужили события, имевшие место в Комсомольске-на-Амуре 18 лет назад. Тогда, в 2003 г., автор настоящих строк выступил в роли организатора и активного участника дискуссии в интернете по ряду актуальных социально-политических проблем, волновавших городскую общественность. Как это всегда бывает в подобного рода дискуссиях, к ней подключились люди, проживающие не только в городе юности, но и за рубежом. (Из числа бывших соотечественников, обретших новую родину кто в Германии, кто в США, кто в Израиле.) Одна участница дискуссии поставила принципиальный вопрос: в чем причина поражения социализма в Советском Союзе и других странах? С ответом поспешил участник обсуждения, скрывавшийся под ником Владимир Владимирович, который, судя по некоторым признакам, обретается в Израиле. Ответ «Владимира Владимировича» сводился к следующему: общественный строй в Советском Союзе был несовместим с человеческой природой, так как не давал возможности проявиться естественному качеству человека, каковым является жадность. Именно по этой причине все люди, за исключением упертых фанатиков, восприняли победу антикоммунистических сил в 1991–1993 гг. как освобождение.

Суждение, на первый взгляд, довольно убедительное. В самом деле: у человека имеются естественные стремления, и подавить их невозможно. Например, влечение к человеку противоположного пола. В католической церкви все священники при-

Лившиц Рудольф Львович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического государственного университета (г. Комсомольск-на-Амуре).

Livshits Rudolf Lvovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy and Socio-Political Studies at Amur State University of Humanities and Pedagogy (Komsomolsk-on-Amur).

E-mail: rudliv@yandex.ru

© Лившиц Р.Л., 2021

нимают целибат, но подавленный сексуальный импульс все равно проявляет себя, причем нередко в извращенной форме. Отсюда – многочисленные сексуальные скандалы, постоянно сотрясающие католицизм. В православии обет безбрачия дает только 10 процентов лиц духовного звания, поэтому в нем масштабы таких скандалов на порядок меньше. А в тех религиозных организациях, где от священников не требуется воздержания, ничего подобного не случается. (Или происходит крайне редко, не чаще, чем в мирской жизни.)

Приведенная аналогия страдает, однако, одним существенным изъяном. Деление людей по полу обусловлено действием природных, а не социальных причин. Отсюда вытекает, что влечение мужчин и женщин друг к другу является витальным, фундаментальным, от социально-исторических условий не зависящим. Оно было, есть и будет, пока люди остаются живыми существами, а не бесполыми киборгами. Но алчность – это качество, которое с родительскими генами не передается. И это означает, что для его изучения нужна иная исследовательская оптика.

Тема жадности, конечно, не канула в лету 18 лет назад. Поскольку наше общество с тех пор качественно осталось тем же самым, поскольку оно отринуло советский проект и продолжает движение по «столбовой дороге цивилизации», жадность остается актуальным объектом изучения. Да и историческая обстановка в мире, сложившаяся в настоящее время, располагает к тому, чтобы обратить на алчность пристальное внимание.

Размышления о природе жадности, факторах, которые ее порождают, о ее воздействии на различные сферы общественной жизни, ее роли в истории volens nolens приводят нас к постановке вопроса о сущности человека. Логически рассуждая, можно дать на него три ответа: 1) человек – существо природное, 2) человек – существо природно-социальное и 3) человек – существо социальное и только социальное. Согласиться с первым ответом – значит признать, что никакого качественного различия между человеком и животным не существует. Понятно, что этот ответ не может быть принят ни житейским рассудком, ни теоретическим разумом. Нужно делать выбор из оставшихся двух вариантов. На первый взгляд кажется, что большей убедительностью обладает второй вариант. Ведь никто же не сомневается в том, что человек обладает телесностью, что ему присущи все атрибутивные функции живого существа; он рождается, питается, продолжает свой род и умирает. Столь же очевидно, что бытие человека к его существованию в качестве телесного существа не сводится, что он включен в систему социальных связей, что его поведение определяется не только и не столько витальными влечениями, но и культурными нормами. Но правильно ли рассматривать телесность и социальность человека как рядоположенные качества, по принципу «с одной стороны», «с другой стороны»? На наш взгляд, нет, неправильно. В методологическом отношении подобный способ анализа есть не что иное, как эклектика. Эклектика удобна тем, что дает возможность ничего не упустить, представить, так сказать, панорамное видение объекта. Но поскольку реальность всегда структурирована, а эклектика эту субординацию уровней организации объекта отразить не позволяет, эклектический подход обрекает исследователя на скольжение по поверхности явлений, не дает возможности проникнуть в суть вещей. Эклектика кажется высшим проявлением мудрости, ибо требует учета великого множества сторон объекта, но в действительности это не мудрость, а суемудрие. Истинная мудрость состоит в том, чтобы выявить главное, родовое свойство объекта, то, что определяет его место в универсуме. И таким свойством является, как мы полагаем, социальность.

На это можно возразить, что социальность (в разных формах) присуща и животным. Муравейник, например, – ярчайший признак социально организованной жизни. К социальным животным принадлежат волки, дельфины, почти все виды птиц… Перечень социальных видов современных животных займет, вероятно, сотни страниц текста. Но следует иметь в виду, что это *не та* социальность, что свойственна человеку. Здесь нас вводит в заблуждение омонимия. Слово для обозначения целостности и организованности некоторой совокупности особей одного биологического вида – социальность. То же слово используется для обозначения системной организации людей в рамках надприродной общности. Слово здесь одно, а смысл – разный. В животном сообществе связь между особями имеет биологическую природу. В человеческом обществе – принципиально иную. Животные приспосабливаются к условиям среды, люди – среду преобразуют. Животные живут, но не действуют. Люди практически действуют, и в этом состоит их жизнь.

Такое видение проблемы заставляет нас принять за истину третий, не самый популярный, ответ на поставленный выше вопрос о сущности человека. Следуя К. Марксу, мы полагали, что человек – существо социальное, т.е. практическое, преобразующее природу, а не приспосабливающееся к ней. Телесность – общая предпосылка бытия индивида, не более того. Телесность эволюционирует под влиянием факторов окружающей среды, но сама по себе отношения между людьми не де-

терминирует. Стало быть, и все моральные и социальные нормы, регулирующие взаимоотношения в обществе, сформированы в результате действия сугубо социальных причин, выражаясь марксистским языком, – достигнутым уровнем развития производительных сил.

В доклассовом обществе они столь примитивны, что обеспечивают выживание рода на уровне голодного минимума; здесь отсутствуют какие-либо предпосылки для формирования жадности. Более того, в этом обществе действует принцип равного распределения материальных ценностей (продуктов питания, в первую очередь). Только при уравнительном распределении род имеет шанс сохраниться; любое проявление эгоизма (а жадность – это не что иное, как экономический эгоизм) для родового общества губительно. Охотник, приходя в стойбище, делил свою добычу поровну между всеми членами рода, т.е. вел себя альтруистически.

Поскольку человек – существо мыслящее, постольку ему присуща способность совершенствовать производительные силы. (Желающих ознакомиться с этим вопросом более глубоко отсылаем к замечательной книге Дж. Даймонда [5].) Производительным силам свойственно совершенствоваться, подобному тому как воде – течь вниз. И это неизбежно приводит к тому, что количество материальных благ, поступающих в распоряжение человеческого коллектива, начинает превышать пороговый уровень. Так появляется почва для классового расслоения и вместе с ним – экономического эгоизма. Было бы неверно, однако, считать, что жадность становится доминирующим мотивом экономического поведения уже на ранних этапах развития классового общества. Да, жадность с определенного момента вступает на историческую сцену в качестве одного из факторов, детерминирующих поведение людей. Но в докапиталистическую эпоху она не может быть определяющим мотивом экономического поведения.

Уже древние письменные источники и иные артефакты содержат свидетельства человеческой жадности, как и доказательства того, что не она была доминирующим мотивом деятельности. Так, Библия нам сообщает, что царь Соломон (живший, как известно, в X в. до н.э.) построил себе роскошный дворец из ливанского кедра, поражавший воображение современников [2]. Этот факт можно трактовать как проявление необузданной алчности, поскольку дворец был его личной собственностью. Но тот же царь построил храм в честь Яхве, а культовое сооружение такого рода никак не может быть предметом личного потребления. Предназначение храма – символизировать силу государства, возглавляемого Соломоном, т.е. в данном случае Соломон преследовал общественную, а не сугубо личную цель. Еще один пример. Всякий, кто посетил Запретный город в Пекине, не может не изумиться видом нескольких сотен зданий, в которых размещались, кроме всего прочего, жилые помещения для трех тысяч наложниц. Любой взрослый человек понимает, что китайский император не имел физической возможности уделить внимание всем этим затворницам поневоле. Главное предназначение знаменитого китайского архитектурного мегакомплекса состояло в том, чтобы показывать всему миру мощь и величие государства. (Как и храма царя Соломона в Иерусалиме.) Аналогичная история и с русскими императорами. Они строили роскошные дворцы, но ими пользовались весьма ограниченно. Так, Николай I, известный своей склонностью к аскетизму, предпочитал спать на походной кровати.

Устройство феодального общества не благоприятствовало превращению жадности в ведущий мотив человеческой деятельности. Социальная иерархия, присущая феодализму, предписывала феодалам проявлять щедрость, приличествующую занимаемому социальному статусу. Они обязаны были время от времени давать балы, устраивать пиры, раздачу подарков для простонародья. От аристократов требовалось вести образ жизни, соответствующий их общественному положению. Музей-квартира на Мойке, в которой А.С. Пушкин провел последние месяцы своей жизни, – наглядное тому подтверждение. Аренда квартиры из 11 комнат требовала расходов, явно превосходивших очень скромные финансовые возможностям поэта, но положение обязывало его идти на эти траты. Скупость – родная сестра жадности – воспринималась в феодальном обществе как нравственный порок и порицалась общественным мнением. (Что нашло блестящее художественное отражение в «Скупом рыцаре» А.С. Пушкина.)

Мы вовсе не желаем сказать, что жадность – детище капиталистических общественных отношений. Как совершенно справедливо отмечает М. Вебер, «…безудержное, свободное от каких бы то ни было норм приобретательство существовало на протяжении всего исторического развития; оно возникало повсюду, где для него складывались благоприятные условия» [4: с. 79]. Но в докапиталистическую эпоху жадность воспринималась не как норма, а как отклонение от нее. И, как всякую девиацию, ее либо осуждали, либо терпели, считая неизбежным злом. Такое отношение к жадности, без сомнения, препятствовало развитию производительных сил, «было одним из сильнейших внутренних препятствий, на которое повсеместно наталкивалось приспособление людей к предпо-

сылкам упорядоченного буржуазно-капиталистического хозяйства» [4: с. 80].

Историческая ситуация, фиксируемая М. Вебером, такова: жадность тормозила переход к «упорядоченному буржуазно-капиталистическому хозяйству», т.е. выступала в качестве помехи общественному прогрессу. Но с течением времени под давлением объективных обстоятельств эта помеха была устранена, капиталистические общественные отношения превратились в господствующие.

Идеалистическое воззрение на историю, которого придерживается М. Вебер, приписывает жадности роль демиурга капитализма. Трактовка, соответствующая марксисткой интерпретации исторического процесса, прямо противоположна веберовской: жадность как основополагающая нравственная норма есть порождение и отражение капиталистических общественных отношений. Капитализм победил не потому, что восторжествовала жадность, а жадность одержала победу по причине триумфа капитализма.

Без прибыли мотор капиталистической экономики глохнет, а это означает, что только жадность побуждает капиталиста к действию. В указанной связи уместно привести слова Т. Даннинга, процитированные К. Марксом в «Капитале»: «Капитал боится отсутствия прибыли или слишком маленькой прибыли, как природа боится пустоты. Но раз имеется в наличии достаточная прибыль, капитал становится смелым. Обеспечьте 10 процентов, и капитал согласен на всякое применение, при 20 процентах он становится оживленным, при 50 процентах положительно готов сломать себе голову, при 100 процентах он попирает все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы» (Цит. по: [12: с. 770]).

Капитализм разрушил систему общественных отношений, построенных на принципе личной зависимости, создав такой тип жизнеустройства, где над всеми в одинаковой мере господствует безличная сила капитала. Капитализм выпустил на свободу демона жадности, что привело к колоссальным последствиям. Безличная сила капитала смела все сословные перегородки и утвердила принцип юридического равенства всех людей. Жадность побудила владельцев капитала постоянно повышать мощь производительных сил: совершенствовать их в качественном отношении и умножать в количественном.

Бесчисленные блага, которые делают жизнь современного человека комфортной и безопасной, которые практически избавляют его детей от риска умереть в младенчестве и отодвигают миг неизбежного конца до срока, ранее немыслимого для большинства людей, – результат такой вульгарной страсти, как жадность. Прогресс производительных сил избавил человека от страха голода, привел к возникновению эффективных транспортных систем, охватывающих весь земной шар, сформировал глобальную сеть коммуникаций. Жизнь среднестатистического жителя планеты в сравнении с тем временем, когда капитализм только зарождался, кардинально улучшилась.

Конечно, за весь этот прогресс пришлось заплатить громадную цену, под беспощадный молот были положены целые народы, человечество практически непрерывно сотрясали войны разной степени кровопролитности, гигантский ущерб нанесен природе, биосфера поставлена на грань выживания. Человечество, выпустив на волю духа жадности, оказалось в крайне опасной ситуации. Исторический горизонт затянут грозовыми тучами, время от времени озаряемыми сполохами надвигающейся всемирной бури, и совершенно очевидно, что после того, как она, отгремев, завершится, мир станет совершенно иным. Хотелось бы надеяться, что потрясение, которое нам предстоит пережить, будет по преимуществу экономическим, вроде случившейся в США 1929–1933 гг. Великой депрессии. Хотелось бы верить, что ключевые политические элиты современного мира не утратили инстинкта самосохранения и сумеют удержать человечество от сваливания в штопор новой мировой войны.

Но даже и при реализации такого – относительно оптимистического – сценария необходимо будет принять меры к обузданию жадности. Если этого не сделать, через некоторое время неизбежно наступит новый кризис, последствия которого окажутся еще более катастрофическими. В конце концов вопрос может утратить актуальность, потому что человечество спилит-таки сук, на котором сидит, т.е. приведет биосферу в состояние, не оставляющее для вида homo sapiens никакой экологической ниши, – опасность, о которой неоднократно предупреждал академик Н.Н. Моисеев. «Человечество как биологический вид смертно, – писал академик, – и в этом смысле конец человеческой истории однажды наступит. И не в каком-нибудь совершенно неопределенном будущем, а, может быть, уже в середине XXI века» [13: с. 34].

Решение объективно назревшей всемирно-исторической задачи может опираться только на имеющийся в распоряжении человечества социальный опыт, представленный в двух вариантах: социал-демократическом и том, что был реализован в Советском Союзе и странах социалистического содружества. Мы использовали такой описательный способ для обозначения этого последнего, чтобы не углубляться в дискуссию по вопросу о

том, что он представлял собой по существу. Да, новый общественный строй создавался коммунистами и с целью реализации коммунистического социального проекта. Но это недостаточное основание назвать его коммунистическим. На наш взгляд, наиболее удачное определение советского общества (и однотипных с ним социальных систем) – реальный социализм. Эта модель жизнеустройства создавала максимально неблагоприятные условия для жадности. Советский Союз был, в сущности, «корпорацией, обращенной на пользу всему обществу», о которой как о желаемой цели писал В.И. Ленин [7: с. 192]. Отношения внутри этой корпорации строились не на принципе конкуренции, а на основе кооперации, что позволяло развивать ее как единый организм. В результате Советскому Союзу удалось в кратчайшие сроки совершить цивилизационный рывок, равного которому, без преувеличения, не знает мировая история. Именно этот рывок создал материальные предпосылки для отражения агрессии могучего, жестокого, опытного и вооруженного до зубов врага, каким была гитлеровская Германия. Еще не залечив тяжелейших ран войны, советский народ сумел к 1949 г. разрушить монополию США на атомное оружие, первым запустил искусственный спутник Земли, а потом и вывел человека в космос. Все эти достижения невозможно представить без концентрации усилий на одном направлении, без направляющего центра, без планирования.

Советский проект абсолютно несовместим с социальной поляризацией. Все советские трудящиеся являлись штатными сотрудниками одной корпорации, а это означает, что их зарплата была, в сущности, жалованьем. Дифференциация доходов, конечно, существовала, ибо принцип материальной заинтересованности трудящихся в результатах своего труда сохранял актуальность. Но стремление к улучшению своего благосостояния еще не образует состава жадности. Жадность – это страсть, не знающая предела. Жадный человек живет, чтобы приобретать, а не приобретает, чтобы обеспечить себе нормальные условия жизни. Коммунисты не были утопистами и прекрасно понимали, что игнорирование принципа материальной заинтересованности в реальном (а не воображаемом идеальном) обществе невозможно. Практика позволила найти такое соотношение доходов самых высокооплачиваемых и самых низкооплачиваемых работников, которое не разрушало морального единства общества. Децильный коэффициент в советские годы колебался в пределах 3,5–4,5. Такая дифференциация доходов оказалась вполне достаточной, чтобы не отбить у работников ни желания трудиться, ни стремления повышать свою квалификацию. Сложившаяся в советском обществе имущественная дифференциация объективно ставила крест на надежде стать богатым. И это последнее обстоятельство выбивало почву из-под алчности. В том же направлении действовали факторы надстроечного порядка: культ человека труда, прославление трудового героизма, эстетизация и романтизация трудового процесса… Была создана всеохватывающая многоуровневая система нематериальных поощрений за честный добросовестный труд – от объявления благодарности в приказе по итогам квартала до присвоения звания Героя Социалистического Труда. Прославлением труда активно занималось советское искусство. Зрелище сталевара, стоящего в сиянии искр у мартеновской печи; горнового, направляющего потоки расплавленного чугуна в предназначенные для этого ковши, каменщика, сноровисто кладущего ряд за рядом кирпичи, комбайнера, собирающего с помощью своего агрегата обильный урожай, – именно в таком пространстве визуальных образов воспитывался, рос и жил советский человек, ныне презрительно именуемый совком.

Представление о труде как об основной жизненной ценности, как о главной доблести человека формировалось и средствами музыкального искусства.

А путь и далёк и долог
И нельзя повернуть назад!
Держись геолог,
Крепись геолог,
Ты ветра и солнца брат!

Эта замечательная песня А. Пахмутовой на слова С. Гребенникова и Н. Добронравова как нельзя лучше передает пафос созидания, формирует у слушателя чувство приобщенности к трудовому подвигу народа, настраивает на романтический лад. Благодаря труду геолога происходит разведка новых месторождений полезных ископаемых, умножается совокупное богатство Родины. Работа геолога – не способ обеспечить себе и своей семье материальное благополучие, а общественное служение, *миссия*. Таким же общественным служением представала в советском искусстве профессиональная деятельность врача, педагога, ученого. Сошлемся в качестве примера на повесть «Коллеги» молодого Василия Аксенова, еще не переметнувшегося в антисоветский идеологический стан. В ней работа врача в глубинке именно так и изображена – как деятельность, вдохновляемая и направляемая надутилитарными мотивами. Советский опыт апеллировал не к примитивным и доступным самому неразвитому уму мотивам, а к ценностям коллективизма и альтруизма, к высшим горизонтам личности, к чувству долга перед обществом, к осознанию своей причастности к сверше-

ниям своего трудового коллектива, страны, народа, в пределе – всего прогрессивного человечества.

Социал-демократический вариант состоит в попытке умерить жадность посредством ряда экономических мер: прогрессивная шкала налогов, сильная социальная политика и т.п. Этот вариант не затрагивает сущности общественных отношений, не покушается на капиталистический общественный строй, но ставит своей целью сгладить его острые углы, создав с помощью экономических и юридических рычагов критическую массу населения, объективно заинтересованную в сохранении статус-кво. Мотор экономики остался типологически прежним, но он был основательно дефорсирован.

Социал-демократический вариант продемонстрировал высочайшую эффективность в ряде стран Северной и Западной Европы, однако за пределами этого региона фактически не получил сколько-нибудь заметного распространения. Это нельзя считать исторической случайностью, поскольку для осуществления социал-демократического проекта необходимо сочетание ряда объективных и субъективных предпосылок: высокоразвитой экономики, давних и прочных традиций борьбы трудящихся за свои права, умной и расчетливой буржуазии, способной поступиться малым, чтобы сохранить главное. Таким условиям отвечают лишь немногие страны, расположенные как раз на севере и западе европейского континента. Успеху социал-демократического эксперимента во многом способствовала внешняя обстановка. До гибели советского проекта на всех переговорах профсоюзов с работодателями незримо присутствовал третий участник в лице Советского Союза, что делало владельцев капитала значительно более уступчивыми.

Советский проект потерпел поражение, попытка построить общество, где жадность не является главным движущим мотивом человека, окончилась неудачей. Можно, конечно, объявлять весь советский период нашей истории «провалом», «выпадением из лона мировой цивилизации», «большевистской авантюрой», можно повторять мантры о галошах, которые только и выпускались нашей промышленностью, об «унижающих человеческое достоинство очередях», о том, что «половина страны сидела, а другая половина охраняла», но это будет переведением вопроса в сугубо идеологическую плоскость, где истине места нет. Научный подход требует холодного анализа пройденного исторического пути, причин достигнутых на нем успехов и поражений.

Несомненный факт состоит в том, что самый мощный таран, сокрушивший твердыню советского духа, – миф об уравниловке. Перестроечные СМИ, идеологически подготавливающие контрреволюцию, вдруг разом прозрели и начали по малейшему поводу и без повода внушать: в Советском Союзе система оплаты труда несправедлива: лодырю и неумехе платят почти столько же, сколько трудолюбивому работнику высокой квалификации. Уравниловка!!! Здесь еще не было разжигания алчности, не было (прямого) предательства идеалов социализма, но подготавливалась идейная почва и для того, и для другого. Тот, кто уверовал в миф уравниловки, примерял его к себе и, естественно, находил, что это *он* – умелый и трудолюбивый, это *ему* недоплачивают. Отсюда всего один шаг до мысли, что существующую в стране дифференциацию оплаты труда нужно заменить иной, где различие между самыми высокооплачиваемыми и самыми низкооплачиваемыми работниками больше в разы. Следующий логичный вывод – необходимо менять систему, которая основана на том, что добросовестные и квалифицированные труженики содержат за свой счет лодырей и бездарей. И каждый, кто клюнул на эту приманку, полагал, что в новой системе он-то и будет оценен по достоинству. Да, советское общество не поощряло жадность, все его механизмы ей противодействовали, однако слабый ее огонек тлел, коптил, но не гас. И творцы контрреволюции сумели его раздуть, превратить в бушующее пламя, испепелившее реальный социализм. И теперь мы имеем то, что имеем: общество, где жадность из девиации превратилась в норму. И теперь социальное расслоение в нашей стране не прежнее, «совковое», а такое, какое приличествует цивилизованному обществу: на одном полюсе – сверхузкая кучка богатых, на другом – обширная масса людей, живущих либо на уровне более чем скромного достатка, либо просто бедных (в официальной терминологии – малоимущих). В этой связи имеет смысл привести одну показательную таблицу, опубликованную в труде группы ученых-экономистов [9: с. 56].

Таблица

Зарплаты компаний в 2014 г., млн руб.

Компания	Средний доход		Разница в средних доходах, раз
	члена правления (или топ-менеджера)	работника группы предприятий	
Сбербанк	209	0,98	216
Газпром	149	1,148	130
Группа ВТБ	145	1,115	130
Норильский никель	99	0,76	130
Интер РАО	58	0,73	79
X5 RETAIL GROUP	56	0,53	106
РЖД	56	0,5	111
EVRAZ	52	0,64	81
НЛМК	45	0,59	76

Данные, конечно, устарели, но мы решили сослаться на них, поскольку наша статья не экономическая, а социально-философская, и нам важны не детали, а общая картина. Принципиально она с тех пор не изменилась, и разрыв в доходах топменеджеров и рядовых работников компаний по-прежнему чудовищно велик. Современные вполне официальные данные подтверждают это представление. Откроем «Бюллетень о текущих тенденциях российской экономики» за февраль 2020 г. В нем написано: «По оперативным данным Росстата, в 2019 г. социальное неравенство в России не изменилось по сравнению с 2018 г. Коэффициент Джини по-прежнему составляет 0,413, а децильный коэффициент фондов (показывает отношение доли дохода, принадлежащей 10 % наиболее обеспеченной части населения, к 10 % наименее обеспеченного населения) – 15,6 раза» [3: с. 12].

Общественное бытие, таким образом, продолжает формировать и усиливать алчность, а не умерять ее. Конечно, в российском обществе сохраняет сильные позиции реликтовая система ценностей, в которой жадность воспринимается как порок, как проявление нравственной ущербности. Носителями этой системы ценностей являются в основном старшие поколения россиян, имеющие опыт советской жизни. Однако не стоит думать, что по мере того, как они станут сходить со сцены, бескорыстие будет окончательно сдано в склад ненужных вещей. Капитализм формирует не только своих сторонников, но и своих непримиримых критиков, в том числе и тех, что способны выработать целостную антикапиталистическую идеологию.

Эти критики обречены оставаться в меньшинстве, ибо, как справедливо утверждали К. Маркс и Ф. Энгельс, «мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями» [11: с. 45]. И нет ничего удивительного в том, что в пространстве публичного дискурса доминируют теоретики, которые готовы доказывать, что капитализм как система, движимая жадностью, – единственный общественный строй, способный обеспечить прогресс производительных сил. К их числу относится, например, известный венгерский экономист Я. Корнаи [6]. Основательный критический анализ взглядов Я. Корнаи осуществлен В. Трошиным [14]. Из богатой мыслями статьи российского теоретика мы процитируем одно высказывание, которое представляется нам наиболее интересным: «Сам по себе капитализм в России не генерирует инновационный бум, он способствует утечке капитала, распродаже активов и других ресурсов, спекуляциям на валютных рынках и т.п. Капиталистическая система не формирует стимулов к прогрессу, она лишь создает условия для вовлечения людей в бесконечное соперничество за богатство на основе инстинкта охотника» [14: с. 54]. К этому можно добавить, что Я. Корнаи игнорирует опыт прогресса на докапиталистической и некапиталистической основе. Технические усовершенствования постоянно происходили и до возникновения капитализма, наиболее наглядный тому пример – история Китая. Порох, фарфор, компас, бумага, шелкоткачество и многое другое было изобретено китайцами еще тогда, когда никакого капитализма не существовало. Советский Союз совершил уникальный по мощи и динамизму цивилизационный рывок в условиях реального социализма, т.е. такого общественного строя, который обходится без конкуренции субъектов хозяйствования за место под экономическим солнцем. Нам могут возразить, что в Советском Союзе имело место не столько самостоятельное продвижение вперед, сколько заимствование достижений капиталистической цивилизации. Конечно, такое заимствование имело место. Наша страна опиралась на передовые достижения западной науки и техники. Но это всеобщий закон развития. Никто не начинает движение с нуля. Не имеет смысла изобретать велосипед, если он уже изобретен. Но ведь Советский Союз не только пользовался плодами прогресса, созревшими на капиталистическом Западе, но и сам активно развивал и науку, и технику. Мы уже упоминали такие достижения, как создание атомной бомбы и прорыв в космос. Скептик обязательно укажет на то, что советский атомный проект опирался на сведения, добытые разведкой. Это верно, как верно и то, что бомба была бы изготовлена и без этих сведений. Разведданные позволили сэкономить время и усилия, но сами по себе не могли обеспечить успех. Что же касается космического проекта, то никто не сможет обвинить советских ученых и инженеров в плагиате. Лидерство Советского Союза в этой области было несомненным вплоть до 1969 г., когда американцы сумели осуществить высадку человека на Луну.

В кратчайшие сроки залечив раны войны, советское общество приступило к новому этапу созидания. Заметная веха на этом пути: успех нашей страны на Всемирной выставке в Брюсселе в 1958 г. Вот общедоступные сведения, которые размещены во всемирной паутине: «Успеха в Брюсселе добилась советская гражданская авиация. Гран-при получил только что вышедший на дальние трассы реактивный Ту-114. До 1965 г. он был самым большим пассажирским самолетом в мире. Конструкторское бюро Ильюшина получило золотую медаль за Ил-18 – один из самых популярных среднемагистральных советских самолетов, служивший затем на внутренних рейсах более 20 лет. Золотых

медалей удостоились также вертолеты Ми-14 и Ка-18. Гран-при был вручён и стенду Горьковского автомобильного завода, на котором были представлены легковая машина ГАЗ-21 и грузовик ГАЗ-52. <…> 25 наград разной значимости взял стенд советской радиоэлектроники, золотых и серебряных медалей удостоились дальномерная фотокамера "Ленинград", зеркально-линзовые объективы, вологодские кружева, табачные изделия фабрики "Ява" и многое другое» [1].

Развитие вычислительной техники в СССР и США в послевоенное время происходило почти параллельно, и лишь принятое в середине 60-х гг. близорукое решение советского руководства отказаться от собственного пути пресекло отечественную ветвь технической эволюции. В итоге во всеобщий обиход вошло слово «компьютер» а не словосочетание «электронная вычислительная машина». С другой стороны, когда рассуждают о враждебности социалистического жизнеустройства научно-техническому прогрессу, оставляют без внимания методы, использованные Западом для реализации крупных прорывных проектов. Так, воплощая в жизнь свой космический проект, США безо всякого стеснения применяли те же командно-административные методы, что и Советский Союз. Никакой свободной игры рыночных сил, никакой конкуренции, только жесткое подчинение единому плану, направленному на достижение общей цели, заданной центром, апелляция к чувству профессионального и общественного долга, патриотизму, убежденности в превосходстве своей социально-экономической системы.

Мы не собираемся оспаривать тезис о том, что жадность способна двигать прогресс. Но мы не согласны со свойственным либерализму убеждением, будто надутилитарные мотивы не могут должным образом мотивировать человека к созиданию. И наше мнение основано не на умозрительных рассуждениях, а, как мы постарались показать, на реальном опыте, накопленном человечеством. Но этот же опыт открывает нам другие стороны жадности, которые стараются не замечать буржуазно мыслящие теоретики. В условиях свободной конкуренции жадность благоприятствует победе того субъекта экономической деятельности, который способен предложить товар более высокого качества за более низкую цену. Здесь выигрыш отдельного капиталиста означает и выигрыш всего общества; невидимая рука рынка действует в точном соответствии с теорией Адама Смита. Но свободный рынок с течением времени неизбежно сменяется олигополией, а затем и монополией. И вот на этой стадии жадность начинает играть прямо противоположную роль: она уже не стимулирует научно-технический прогресс, а тормозит его. Так, на наших глазах развернулась драма с новейшим самолетом «Boing 737 MAX». Знаменитая американская фирма создала его, стремясь выиграть в конкурентной гонке с Эйрбасом. Ставка была сделана на новый двигатель, который по топливной эффективности и ряду других существенных параметров превосходил двигатели, установленные на прежние модификации «Боинга 737». Но этот новый двигатель отличался по своему диаметру и массе от тех, что применялись ранее в проверенных и надежных моделях. Специфика авиастроения состоит в том, что здесь не двигатель подбирают к планеру, а планер проектируют под определенный двигатель. Корпорация «Боинг» решила не осложнять себе жизнь и поставила новый двигатель на старый планер, что не могло положительным образом сказаться на аэродинамике самолета. В результате при определенных условиях полета он попадал в критическую ситуацию (происходило задирание носа). Инженеры фирмы «Боинг» нашли выход: снабдили самолет специальной программой (системой увеличения маневренных характеристик), которая выводила воздушное судно из опасного режима. И – верх безответственности! – фирма не сочла нужным проинформировать о встроенной системе пилотов [8]. Итог всей этой истории трагичен: две катастрофы (29 октября 2018 г. в Индонезии и 10 марта 2019 г. в Эфиопии), в которых погибло в общей сложности 346 человек.

Я. Корнаи и другие либерально мыслящие авторы, абсолютизируя роль жадности как фактора технического прогресса, не желают видеть ее общего деструктивного влияния на личность. Зацикливаясь на сугубо экономических материях, они игнорируют экзистенциальное измерение человеческого бытия, не замечают тех моральных деформаций, которые происходят с личностью, пораженной вирусом жадности. А они весьма значительны.

Прежде всего, жадность способствует формированию такой смысложизненной стратегии, как потребительство. Потребитель по убеждению не потребляет, чтобы жить, а живет, чтобы потреблять [10]. Потребительство превращает жизнь человека в постоянную изматывающую гонку за символами успеха. Гонку, в которой невозможно выиграть, ибо всякий достигнутый успех в тот же миг обесценивается появлением новых символов. Давно уже миновали те времена, когда производство удовлетворяло спрос. Теперь спрос формируется, навязывается производством с использованием всего богатейшего арсенала методов промывания мозгов. Времени на размышления, на общение с близкими людьми, с природой, на то, чтобы наслаждаться творениями искусства, просто не остается.

Нужно успеть, не опоздать, не отстать от других людей в жизненной гонке, не потерпеть в ней неудачу. Проигравший приобретает репутацию лузера, а это моральная смерть. Забывшись ночью с помощью транквилизаторов тревожным сном, утром человек просыпается, чтобы продолжить прерванный на несколько часов бег. И так – день за днем, неделя за неделей, год за годом, пока не иссякнут силы и не остановится сердце.

Жизнь в обществе, где культивируется жадность, не способствует ни душевному равновесию, ни ощущению полноты бытия. Да и само это общество неотвратимо распадается на социальные атомы, соединенные только силами экономического притяжения. Для сочувствия, сострадания, сопереживания, чувства причастности к общим свершениям места в нем не остается. Порядочность, уважение к закону сменяется законопослушанием, основанном на страхе перед дубинкой полицейского. Показательно поведение людей в атомизированном обществе в те моменты, когда эта дубинка до них не может дотянуться. Такая ситуация сложилась, например, в Новом Орлеане 29 августа 2005 г., когда в результате наводнения, вызванного ураганом «Катрина», значительная часть города была затоплена. Толпы мародеров, грабителей, убийц тотчас же заполнили город, и в нем началась настоящая вакханалия насилия. Сравните эту картину с той, что наблюдалась в Ташкенте в 1966 г. во время землетрясения или в 1988 г. в Спитаке, подвергнувшемся атаке той же стихии. Конечно, казус Нового Орлеана можно объяснить тем, что именно в этом городе имела место повышенная концентрация криминального элемента. Но тогда следует признать, что общество, в котором культивируется жадность, благоприятствует формированию особо криминогенных зон.

Урок Нового Орлеана и подобных катастроф состоит в том, что атомизированное общество не приспособлено к жизни в условиях общей беды. Когда нормальный ход событий нарушается какими-то чрезвычайными происшествиями, единственный способ минимизировать ущерб, приспособиться к изменившейся ситуации – объединить усилия, сплотиться, проявить солидарность, альтруизм и – если того потребует обстановка – даже готовность к самопожертвованию. Именно эти качества помогли советскому народу выстоять в Великой Отечественной войне и добиться масштабных успехов в процессе социалистического созидания. Если ограничивать анализ исторического процесса временным масштабом нескольких лет или даже десятилетий, способность к сплочению перед лицом общей угрозы может показаться не таким уж существенным достоинством. Но если рассматривать исторический процесс в масштабе веков и тысячелетий (от чего не имеет права уклоняться социальная философия), то эта способность предстает в совершенно ином свете.

Последнее оледенение завершилось около десяти тысяч лет тому назад, в настоящее время мы живем в условиях межледниковья. Оно непременно завершится, как прежде заканчивались все подобные периоды. Когда это случится, никто не знает, но в том, что человечество ждет новый ледниковый период, ни малейших сомнений нет. Как нет сомнений и в том, что пережить его можно только сплотившись. Впрочем, чтобы дождаться ледникового периода, нужно выжить в наступающем глобальном потеплении. Испытания, которое оно несет человечеству, потребуют объединения усилий всех людей, причем, скорее всего, не только в рамках отдельных стран, но и в масштабах планеты. И тогда перенастройка всей духовной сферы человечества на волну бескорыстия и альтруизма из прекраснодушного пожелания превратится в суровую неизбежность.

Но оставим этот сюжет, обратимся к текущей повседневности. И в ней мы обнаруживаем, что жадность во все большей степени входит в противоречие с потребностями научно-технического и духовного прогресса человечества. Алчность выполнила свою созидательную миссию, настала ей пора сойти с исторической сцены.

В античные времена рабство воспринималось как эффективный, морально оправданный и справедливый социальный институт. В эпоху феодализма всеобщее убеждение состояло в том, что неравенство людей установлено самим богом. Эти идеологические иллюзии были преодолены ходом общественного прогресса. В буржуазном обществе жадность мыслится как единственно возможный мотив деятельности. Но это тоже иллюзия. Человечество, если оно пожелает выжить, должно перерасти современную стадию духовной эволюции, как оно пережило все предыдущие. Исторический опыт, на который следует опереться в решении столь непростой задачи, наработан в ходе реализации советского проекта. Задача обществоведов, осознающих свою ответственность перед будущими поколениями, – по мере сил способствовать осознанию исторической исчерпанности созидательного потенциала жадности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Советский Союз на ЭКСПО-58 в Брюсселе. – URL: https://back-in-ussr.com/2013/07/sovetskiy-soyuz-na-ekspo-58-v-bryussele.html (дата обращения 10.02.2021).

2. Библия. 3 Царств, 7:1–12. – Москва, 1995.

3. Бюллетень о текущих тенденциях российской экономики. – 2020. – № 58. – 16 с. – URL: https://docviewer.yandex.ru/view/482612977 (дата обращения 10.02.2021).

4. *Вебер, М.* Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения : пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова ; предисл. П.П. Гайденко. – Москва : Прогресс, 1990. –808 с.– (Социологич. мысль Запада).

5. *Даймонд, Дж.* Ружья, микробы и сталь. История человеческих сообществ / Дж. Даймонд. – Москва : АСТ, 2010. – 752 с.

6. *Корнаи, Я.* Размышления о капитализме / Я. Корнаи. – Москва : ИЭП им. Е.Т. Гайдара, 2012. – 352 с.

7. *Ленин, В.И.* Грозящая катастрофа и как с ней бороться / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. – Москва. – Т. 34. – С. 151–199.

8. «Летающие гробы»: грязные секреты корпорации Boeing. – URL: https://ria.ru/20191031/1560407788.html (дата обращения 12.02.2021).

9. Бедность и неравенство в России и за рубежом / В.Н. Лившиц, С.А. Панов, Т.И. Тищенко, М.П. Фролова // Анализ и моделирование социальных процессов: Математика. Компьютер. Образование. – 2016. – Т. 23, № 4. – С. 40–62.

10. *Лившиц, Р.Л.* Потребление и потребительство / Р.Л. Лившиц // Свободная мысль–XXI. – 2001. – № 6 (1508) – С. 81–89.

11. *Маркс, К.* Немецкая идеология. Т. 1 / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 3. – 629 с.

12. *Маркс, К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1 / К. Маркс / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 23. – 907 с.

13. *Мосеев, Н.Н.* Быть или не быть… человечеству? / Н.Н. Мосеев. – Москва, 1999.

14. *Трошин, Д.В.* Анти-Корнаи: размышления о кризисе капитализма / Д.В. Трошин // Национальные интересы: приоритеты и безопасность. – 2015. – Т. 11, № 20 (309). – С. 52–66.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-91-95

О СВЯЗИ ОДИНОЧЕСТВА И САМОУБИЙСТВА: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

И.А. Беляев

М.Н. Лященко

Статья посвящена философско-антропологическому осмыслению связи одиночества и самоубийства. Проанализированы особенности духовно-нравственной и творческой деградации человека, претерпевающего одиночество полного и неполного типа. Показано, что самоубийство одинокого человека высоковероятно только при наличии одиночества полного типа; совершается без осуществления свободного выбора; не является поступком.

Ключевые слова: одиночество, полный тип одиночества, неполный тип одиночества, самоубийство, смерть, пустота, ценности, идеалы, свобода, несвобода, любовь, время.

ON THE CONNECTION BETWEEN LONELINESS AND SUICIDE: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL DIMENSION

I.A. Belyaev

M.N. Lyashchenko

The article is devoted to philosophical and anthropological comprehension of the connection between loneliness and suicide. Special aspects of spiritual, moral and artistic degradation of man exposed to complete or incomplete loneliness are analyzed. It is shown that suicide of a lonely person is highly likely only in the case of complete loneliness, is committed without free exercising of choice, and is not a voluntary action.

Keywords: loneliness, complete loneliness, incomplete loneliness, suicide, death, emptiness, values, ideals, freedom, unfreedom, love, time.

Проблемы, затрагивающие глубинные основы человеческого существования, имеют статус фундаментальных и вечно актуальных. Проявляясь во множестве форм, смысловых контекстов и временных рамок, они неизменно оказываются в центре внимания мыслителей разных исторических эпох и культур. Среди них особой остротой выделяются проблемы самоубийства и одиночества, образовавшие вокруг себя гигантские исследовательские пространства, насыщенные соответствующими их масштабу «белыми пятнами» непознанного и «чёрными дырами» ошибочного.

«Есть, – как пишет А. Камю, – лишь одна по-настоящему серьёзная философская проблема – проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы её прожить, – значить ответить на фундаментальный вопрос философии» [8: с. 24]. Глубоко одинокий человек актуальность этого вопроса ощущает особенно остро. В поисках ответа он размышляет о смысле жизни, вкус которой стал для него мучительно едким, о тщетности и бренности своего существования и о несправедливостях, выпавших на его долю. Нередко, не находя приемлемого ответа, он заканчивает свою жизнь самоубийством.

Связь одиночества и самоубийства выглядит, на первый взгляд, совершенно очевидной. Однако с исследовательской точки зрения эта очевидность является иллюзорной. Данная связь не только недостаточно глубоко и теоретически корректно осмыслена, но и не представлена во всей своей широте и многогранности ни в междисциплинарных, ни в конкретно-дисциплинарных исследованиях.

Беляев Игорь Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии, культурологии и социологии Оренбургского государственного университета.

Belyaev Igor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Philosophy, Culturology and Sociology, Orenburg State University.

E-mail: igorbelyaev@list.ru

Лященко Максим Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и социологии Оренбургского государственного университета.

Lyashchenko Maxim Nikolaevich – Candidate of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy, Culturology and Sociology, Orenburg State University.

E-mail: megamax82@rambler.ru

© Беляев И.А., Лященко М.Н., 2021

В частности, обширные «белые пятна» обнаруживаются при рассмотрении её специфики под антропологическим углом зрения. В подавляющем большинстве случаев здесь имеет место банальная констатация факта: одиночество – это одно из возможных условий самоубийства; данный факт выглядит вполне обоснованным, не требующим сколько-нибудь весомых доказательств, а тем более – тщательного философского осмысления. Стоит, однако, уточнить, что исследований на стыке проблем одиночества и самоубийства почти нет. Но если они всё-таки проводятся, то философско-антропологические основания связи соответствующих феноменов обходятся в них, как правило, стороной. Надо полагать, что нахождение продуктивного решения здесь возможно при условии обращения к онтологии, что позволит вернуть «из забвения изначально-бытийное измерение человека» [13: с. 13].

Данное исследование – это попытка наметить новые горизонты в понимании природы обсуждаемых феноменов человеческого бытия и придать позитивный импульс дальнейшему осмыслению их соотношения в рамках философии одиночества и философской суицидологии.

В исследовании мы исходим из того, что самоубийство являет собой полный и окончательный отказ человека от существования, а одиночество выступает формой самосознания, выражающей внутренний духовно-личностный кризис человека, обусловленный полным или частичным разрушением ценностно-смысловых структур, формирующих его духовно-личностную целостность и служащих основой его внутреннего мира [10]. Из содержания данных представлений проистекают такие вопросы: «Допустимо ли полагать одиночество достаточным основанием совершения самоубийства?»; «Сам ли фактически одинокий человек совершает самоубийство, т.е. он ли делает выбор?»; «Можем ли мы самоубийство, совершаемое человеком, переживающим одиночество, считать поступком?».

Постараемся ответить на эти вопросы с позиций онтологической парадигмы философской антропологии.

Начнём с того, что человек есть целостное существо, представленное в целостном мире в единстве трёх своих составляющих: природной, социальной и духовной. Для раскрытия особенностей связи между одиночеством и самоубийством имеет смысл, как мы полагаем, сфокусировать внимание, прежде всего, на совокупности социальной и духовной составляющих целостности человека, попутно абстрагируясь от его природной составляющей. При этом мы ни в коем случае не пытаемся сбрасывать со счетов и то, что человек порой совершает самоубийство по причине невозможности далее переносить боль, причиняемую ему смертельными для него болезнями или же телесными увечьями. В обстоятельствах такого рода социальная и духовная составляющие его целостности оказываются подавленными ситуативно доминирующей природной составляющей.

Далее подчеркнём, что человеческая целостность трактуется нами как нечто относительно завершённое, которое, никогда не бывая ставшим [3], формируется и трансформируется относительно самостоятельно в сопричастности иным фундаментальным целостностям (Бог, Космос, Мир, общество и т.д.) посредством функционирования сугубо индивидуальной, самобытной системы ценностей и идеалов. Ценности и идеалы являются силами и условиями не только развития духовно-личностной целостности человека, но и её сохранения в стабильном состоянии. Более того, ими детерминируются цели перестраивания и перенастраивания внутренней организации целостности, присущей человеку.

И, наконец, отметим, что человек – это многомерный деятельный субъект, осваивающий доступные фрагменты бытия не только с теоретических и практических позиций, но и с ценностно-смысловых. Вне ценностно-смысловой детерминации невозможна человеческая деятельность, которая в любом случае окажется осмысленной в той или иной степени. Нет никаких сомнений в том, что сама жизнь человека должна иметь смысл, зависящий от ценностей и идеалов, в контексте которых всё возвышенное и по-настоящему желанное получит предельно совершенное оформление [5]. Только смысложизненно ориентированный человек может оказаться и оказывается способным активно и продуктивно включаться во взаимодействие со своим окружением, т.е. обрести возможность быть по-настоящему творческим началом в мире.

«Одиночество, – как справедливо отмечает современный отечественный философ Б.В. Марков, – это отстранение» [11: с. 22]. Стоит уточнить, что всякое одиночество есть отстранение, однако не всякое отстранение следует признавать одиночеством. Мы не ведём речи о том отстранении, которое, выступая как изоляция, сравнительно легко переносится человеком или же, раскрываясь как уединение, может, причём порой весьма эффективно, благоприятствовать актуализации его созидательного потенциала. Отстранение, находящее воплощение в одиночестве, представляет собой такой способ существования человека, реализация которого предполагает полную или частичную невозможность проявления активно-творческого отношения к действительности. При этом одиночество более или менее явственно обрекает человека на страдания. Что же касается причины страданий, то она, как утверждает упомянутый выше автор в дру-

гой работе, «состоит в замкнутости человека в капсулу собственного существования» [17: с. 27].

Полагаем, что человеку могут быть свойственны два типа одиночества: полное и неполное [10]. Полному типу одиночества присущи исключительно деструктивные черты, снижающие активность человека до возможного минимума, де-факто вводящие его в пассивное состояние, обрекая на исполнение роли безучастного наблюдателя, лишённого воли к жизни. Если же характеризовать неполный тип одиночества, то надо подчеркнуть, что при его наличии человек утрачивает способность к проявлению активности оптимального уровня и должной направленности только частично.

Нельзя, впрочем, оставить без внимания и то, что человеческая целостность претерпевает объективно негативные структурно-содержательные изменения при любом типе одиночества. Вследствие этих изменений внутренний мир человека в той или иной степени опустошается, его духовно-нравственная жизненная устойчивость снижается. Изменения подобного рода отчётливо проецируются на фундаментальные антропологические константы (смерть, пустота, небытие и несвобода) [7], выступающие атрибутами существования человека, его внутренней жизни.

Смерть, будучи предвечным законом природы, распространяющим своё действие на все земные существа вне зависимости от складывающихся обстоятельств, каким-либо образом непременно присутствует во внутренней жизни человека. Тем не менее если человек находится в активном и жизнерадостном состоянии, то смерть вряд ли окажется для него чем-то по-настоящему весомым. Защитные пояса, выстроенные из устойчивых ценностей и идеалов, ограждают человека от смерти, не допуская её до пределов ценностно-смыслового ядра внутреннего пространства. В одиночестве же, когда защитные пояса ослабевают, смерть постепенно проникает вовнутрь человека всё глубже и, отнимая у него самое важное, разрушает сакрализованные опорные точки внутреннего мира, служащие фундаментом его целостного самобытия. Одинокий человек «умирает» не только как деятельный субъект, но и как духовно-нравственная личность, вовлечённая в многомерное межчеловеческое взаимодействие и сопричастная миру высших ценностей и идеалов.

Полагаем, что суть одиночества заключается в омертвении духовно-личностной «материи» человека, что позволяет признать его одним из ликов смерти. Поэтому действительно одинокий человек на практике неизбежно оказывается «мёртвым» для окружающих, как, впрочем, и они для него. Более того, он, без преувеличения, представляет собой «мёртвую» ткань в мировом организме, инородное тело в нём, отстранённое от иных подобных тел. Всё, окружающее одинокого человека «здесь и сейчас», неизбежно «мертвеет», теряя для него ценность и подлинность, по причине чего он, как правило, живет прошлым.

Одиночество – это вполне реальная угроза естеству целостного человека, самоубийство же, в логике настоящего дискурса, выступает окончательным онтологическим пределом духовно-личностного бытия человеческого существа, фиксируя абсолютное и окончательное господство смерти над его социальной и духовной составляющими.

«Абсолютно» одинокий человек, как и самоубийца, одержим тьмой и утратил свободу [4]. Поэтому их разделяет тонкая граница, которую одинокий человек переходит незаметно для себя, прибегая к самоубийству как «инструменту», посредством которого смерть переводится из потенциального состояния в актуальное. Себя же самоубийца превращает в «ничто». И это вполне закономерно, ведь он и так уже духовно-личностно «мёртв» для своего окружения, как, впрочем, и всё его окружение для него.

С установлением господства смерти в пространстве внутреннего мира человека свои границы в нём расширяет пустота. Опустошение внутреннего мира [16], переживаемое человеком в одиночестве, заполняет пустотой и воспринимаемый им внешний мир. Для человека, оказавшегося в одиноком состоянии, мир становится бессодержательным, бессвязным и бесструктурным образованием, лишённым всякой формы и деградирующим как целостность. В таком мире сокровенное уходит в небытие, а всё большее расширение «жизненного пространства» пустоты наполняет сознание человека мрачным, безобразным содержанием, в котором не наблюдается ни света, ни красоты, ни тепла. Стоит заметить, что тип одиночества, при котором человек оказывается в плену воистину безмерной пустоты, становясь духовно и личностно «атрофированным», был обозначен нами ранее как полный (абсолютный).

Индивид, переживающий одиночество, потенциально агрессивен; едва ли не в любой момент он готов прибегнуть к насильственным действиям. Не случайно сведения о том, что одиночество нередко выступает одним из факторов деструктивной агрессии, содержатся в энциклопедических изданиях [15]. Поводом к её проявлению может послужить совсем незначительное или даже случайное событие, отстраняющее человека от того, что не имеет для него большого значения. Если нравственная составляющая духовного мира не подверглась существенной, а тем более практически полной деградации, то индивид сдержит агрессию в себе, перенаправив её, скорее всего, на самого себя (аутоагрессия). В случаях такого рода цен-

ность Других является более высокой, чем своя собственная. По-настоящему духовно-нравственный человек не нарушит заповедь «не убей», совершив самоубийство. В тех же случаях, когда степень деградации человека весьма высока, а это характерно для полного типа одиночества, то агрессия может выразиться в социальной деструкции. Здесь внешнее утрачивает шанс на обретение статуса внутреннего достояния личности, её «святыни», становясь «смрадным» и недостойным. Нравственность одинокого человека – это то подлинное основание, которое определяет направление выхода агрессии, её силу и пределы распространения. Именно поэтому от состояния духовно-нравственного ядра внутреннего мира человека едва ли не полностью зависит его поведение.

Разрушение ценностей и идеалов в сознании, погружение внутреннего мира в пустоту не только «омертвляет» человека как инициативного и ответственного социального субъекта, но и извращает его коммуникативную природу, обрывая диалог с людьми, миром, а то и с Богом. Человек монологизируется. В этот момент всё вокруг него немеет, наступает царство безголосия. Его вопросы остаются без ответов. В таком «безнадёжно немом» состоянии, как полное одиночество, человеку ничего больше не остаётся, как совершить самоубийство, сказав тем самым последнее слово этому миру. Но оно остается неуслышанным и нераспознанным. Это слово, как полагают христиане, не слышит даже Всевышний, так как только самый закоренелый грешник может позволить себе обращаться к миру таким образом.

При наличии неполного типа одиночества положительную роль в становлении человека может сыграть пустота. Имея границы, она порой даёт возможность сложиться высшему уровню внутреннего мира человека – духовно-нравственному. И тогда сквозь пустоту он может узреть Бога, раскрыть доселе неведомые ему смыслы, внутренне переродиться и обрести силы для того, чтобы наладить новые коммуникационные связи с доступными фрагментами бытия. В полном же типе одиночества не только безвозвратно утрачивается гармония целостности внутреннего мира, но и возникает явная дисгармония в отношениях с Другими. Вследствие этого нарушается и коммуникация человека с самим собой [14]. И чем глубже и прочнее окажется отстранённость человека от самого себя, тем меньше смысла он будет находить в том, чтобы продолжать жить.

Одиночество есть, как мы полагаем, несвобода. В состоянии одиночества, по мере возрастания степени деструктивности человеческой целостности, человек деперсонифицируется, теряя свои подлинные нравственное лицо и духовный лик. Пережитые утраты, в свою очередь, не позволяют ему принимать участие в судьбе Других и мира в целом, что препятствует его духовно-нравственному росту. То, что свойственно человеку внутренне, неминуемо находит выражение во внешнем, т.е. в поступках [6]. Состояние одиночества детерминирует переход человека к этапу становления, в рамках которого его самореализация нарушается (в неполном одиночестве) или же прекращается (в полном одиночестве). Одиночество весьма заметно сокращает диапазон возможностей самоопределения и самореализации индивида. И чем глубже человек «проваливается» в одиночество, тем менее вероятно, что он воплотит свои жизненные интенции в поступке. В свободе же, напротив, присущая человеку личность утверждается как его активное духовное начало в мире [12], при любом стечении обстоятельств позволяющее ему находить достойные пути претворения в жизнь наличного потенциала. Действительно же одинокий человек, хронически отстранённый от того, что ему необходимо, не способен совершать сколько-нибудь весомый жизненный выбор и, как следствие, полноценно осуществлять себя в этом мире. Поэтому он неизбежно оказывается несчастливым [2], страдающим существом, полным горя и отчаяния, лишённым воли и ответственности, а нередко и тяготеющим к самоубийству.

Одинокий человек, как мы полагаем, несвободен еще и по той причине, что не любим и не в силах любить. Любовь – это внутреннее духовное чувство, дарующее человеку возможность достигнуть полноты бытия, раскрывающее его для других в актах свободного взаимоодаривания и взаимообогащения, обеспечивающих интимное – сугубо личное – сочетание «своей жизни с индивидуальною жизнью всех остальных существ» [9: с. 143]. Именно в любви заключается единственное по-настоящему действенное спасение от одиночества, удерживающее человека в духовных слоях бытия. Без любви нет и творчества; всё, что сотворено без любви, несёт на себе отпечаток внешней ограниченности и внутреннего несовершенства. И то, что в одиночестве не может «зажечься» искра вдохновения, а творческие силы человека угасают, нельзя не признать закономерным.

Стоит обратить внимание и на то, что вместе с сужением диапазона возможностей одинокого человека в актуализации своих созидательных потенций негативные изменения претерпевает его временной горизонт. Время, которое выступает ключевым фактором самореализации человека [1], в ситуации одиночества утрачивает свой в целом жизнеутверждающий статус, превращаясь в пытку для его «владельца». Время одинокого человека

субъективно замедляется; оно тянется, уподобляясь тоскливому «настоящему», а то и едва не бесконечному, а потому ненавистному «прошлому». Одиночество искажает экзистенциальные перспективы, превращая их в симулякр, лишая человека его «будущего», стирая грани между жизнью и смертью. В переживании одиночества происходит деструктуризация времени, которое теряет своё содержание, становясь удушающе «пустым».

Подводя итоги, попытаемся дать ответы на вопросы, поставленные в начале статьи.

Во-первых, одиночество человека, воплощающееся в неполном типе, не является достаточным основанием для совершения самоубийства. Но как только оно переходит в полный тип, человека от совершения самоубийства начинает отделять очень тонкая граница; смерть, сопряжённая с переживанием им полного одиночества, становится для него реальностью. Акт самоубийства всего лишь окончательно фиксирует факт смерти человека как природного существа, омертвевшего социально и духовно по причине пребывания в одиночестве. Стоит уточнить, что самоубийство может быть, а может и не быть прямым следствием одиночества. Одиночество же, в свою очередь, не стоит полагать единственным из модусов существования человека, обусловливающего совершение им самоубийства. В любом случае основной причиной совершения самоубийства выступает деградация человека как целостности, объективирующаяся в различных способах человеческого существования, в том числе и в одиночестве.

Во-вторых, одинокий человек, совершая самоубийство, не осуществляет по-настоящему самостоятельный выбор, так как он принципиально несвободен и лишён экзистенциальных перспектив. Ведь смерть для него и так уже реальность, обнажающая и акцентирующая безжизненность его отстранённого существования.

И, в-третьих, самоубийство, совершаемое одиноким человеком, нельзя считать поступком, так как предпринимаемые им действия лишены ценностно-нравственной основы, а сам он не способен взять на себя роль субъекта ответственности по причине деперсонифицирующей и духовно опустошающей природы одиночества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абульханова, К.А.* Время личности и время жизни / К.А. Абульханова, Т.Н. Березина. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – 304 с.

2. *Аристотель.* Никомахова этика / Аристотель // Сочинения. В 4 т. Т. 4. – Москва: Мысль, 1983. – С. 53–294.

3. *Беляев, И.А.* Творчество как форма становления индивидуальной целостности человека / И.А. Беляев // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2010. – № 10 (116) октябрь. – С. 57–61.

4. *Бердяев, Н.А.* О самоубийстве: Психологический этюд / Н.А. Бердяев. – Москва : Изд-во МГУ, 1992. – 24 с.

5. *Воскобойников, А.Э.* Смысл жизни как высшая ценность человека / А.Э. Воскобойников // Информационно-гуманитарный портал «Знание. Понимание. Умение». – 2016. – № 6 (ноябрь–декабрь). – С. 53–60.

6. *Гегель, Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики / Г.В.Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1974. – 452 с.

7. *Гиренок, Ф.И.* Антропологические конфигурации философии / Ф.И. Гиренок // Философия науки и техники. – 2002. – Т. 8, № 1. – С. 408–426.

8. *Камю, А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю. – Москва : Политиздат, 1990. – 415 с.

9. *Лосский, Н.О.* Бог и мировое зло / Н.О. Лосский. – Москва : Республика, 1994. – 436 с.

10. *Лященко, М.Н.* К проблеме определения и типологии одиночества / М.Н. Лященко // Ценности и смыслы. – 2017. – № 2 (48). – С. 60–72.

11. *Марков, Б.В.* Образ современности в зеркале философии / Б.В. Марков // Аналитика культурологии. – 2009. – № 3 (15). – С. 27–43.

12. *Мунье, Э.* Манифест персонализма / Э. Мунье. – Москва : Республика, 1999. – 589 с.

13. *Невелева, В.С.* Антропологический принцип в философии и истории: современность и история : автореф. дис. … д-ра филос. наук : 09.00.13 / В.С. Невелева. – Екатеринбург, 2002. – 42 с.

14. *Новицкая, Л.Ф.* Проблема нравственного самообретения в пространстве интерсубъективности / Л.Ф. Новицкая. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2000. – 128 с.

15. Социологическая энциклопедия. В 2 т. Т. 2 / Национальный общественно-научный фонд ; рук. науч. проекта Г.Ю. Семигин ; гл. ред. В.Н. Иванов. – Москва : Мысль, 2003. – 863 с.

16. *Тулина, Н.В.* Одиночество (Социально-политический аспект) / Н.В. Тулина // Вестник Московского университета. – 1992. – № 3. – С. 51–58. – (Серия 12. Социально-политические исследования).

17. Феномен одиночества. Актуальные вопросы гигиены культуры : коллективная монография / М.А. Венщиков, П.А. Дворецкая, А.С. Дриккер [и др.] ; отв. ред. М.В. Бирюкова, А.В. Ляшко, А.А. Никонова. – Санкт-Петербург : РХГА, 2014. – 368 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-96-102

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ АНАЛИЗ ВЛАСТНЫХ ПОЛНОМОЧИЙ В ГЕНДЕРНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Р.Е. Гергилов

В статье рассматривается соотношение властных полномочий между полами. Отмечается, что сегодня требуется демонстрировать в интимных отношениях больше теплоты и нежности и меньше агрессивности и властолюбия. В то же время возрастает конфликтный потенциал, вызывающий сексуальную скуку, фрустрацию или насилие. С помощью масс-медиа и роста значения самореализации возникают субкультуры, тематизирующие специфический опыт телесных аффектов и сексуальных практик, позволяющих участникам субкультуры избежать повседневности, ослабить самоконтроль и стать свободными от принуждений.

Ключевые слова: отношения между полами, брак, власть, насилие, стыд, тело, сексуальность, эротика, интимность, агрессия, садомазохизм, Элиас, Бауман.

CIVILIZATION ANALYSIS OF POWER IN GENDER RELATIONS

R.E. Gergilov

The article examines the balance of power between the sexes. It is noted that today it is required to demonstrate in intimate relationships more warmth and tenderness and less aggressiveness and lust for power. At the same time, the potential for conflict increases, causing sexual boredom, frustration or violence. With the help of the mass media and the growth of the meaning of self-realization, subcultures arise that thematize the specific experience of bodily affects and sexual practices that allow the participants of the subculture to avoid everyday life, weaken self-control and become free from coercion.

Keywords: relations between the sexes, marriage, power, violence, shame, body, sexuality, eroticism, intimacy, aggression, sadomasochism, Elias, Bauman

Ослабление сексуальных запретов и рост сексуальных свобод в европейских странах опосредуется процессами социальных изменений. В ходе совершенствования и дальнейшего развития института государства всеобщего благоденствия, экспансии образования, повсеместного контроля рождаемости и увеличения профессиональных возможностей женщин изменяются и отношения между полами. Хотя мужчины всё ещё обладают бóльшими социальными полномочиями и привилегиями, но созданная государством система социальной поддержки женщины (детские сады, школы, университеты) сдвигает баланс власти и полномочий между полами в пользу женщин, усиливая при этом эмансипационные процессы. Место прямой зависимости женщин от мужчин занимает опосредованная зависимость от социально-государственных институтов и агентов. С переходом экзистенциальных функций семьи в сфере производства, обеспечения и воспитания детей к государственным институтам и усиливающимися принуждениями к гибкости и мобильности в профессиональной жизни в области современных интимных связей растёт значение таких длительных нематериальных потребностей, как любовь и защищённость. Этот сдвиг интимизации и эмоциональности семьи исторически отмечается расширением романтического идеала любви с конца XVIII в. [9: S. 21, 48]. Эта законодательно и идеологически поддержанная государством и церковью связь эротики с репродуктивной функцией секса в ходе такого развития ослабляет связь эротики и любви [1: S. 3].

Как следствие, долгосрочные связи, функционировавшие ранее в соответствии с «фигуративным идеалом гармоничного неравенства», т.е. базирующиеся на подчинении женщины материально содержащему её мужчине, разрушаются [18: S. 136]. Ослабление жёстких сексуальных табу в ходе этих социальных изменений позволяет заключить, что они больше не имели социальной функции и служили в качестве выражения властного неравенства поддержанию и сохранению специфических отношений господства [6: S. 65]. Формализованные сексуальные предписания и запреты, казавшиеся прежним поколениям само собой разумеющимися,

Гергилов Ростислав Евгеньевич – доктор философских наук, доцент, ассоциированный научный сотрудник Социологического института Российский академии наук – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра Российский академии наук (г. Санкт-Петербург).

Gergilov Rostislav Evgenievich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Associate Research Fellow of the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – a branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg).

E-mail: gerro@mail.ru

© Гергилов Р.Е., 2021

в ходе процесса информализации теряют свою силу убеждения и обоснованности.

Вследствие ослабления зависимости от мужчин женщинам стало проще и эффективнее защищаться от их сексуального насилия. Независимость женщин ещё более усилилась в 1970-е гг. и открыла им как доступ к избирательным урнам, так и возможность в случае возникновения сексуальных и иных межличностных проблем по собственной инициативе покидать своих партнёров. Применение современных противозачаточных средств частично освободило женщин от репродуктивных принуждений, а также позволило им самим определять и удовлетворять свои сексуальные потребности. Вследствие такого сдвига властных полномочий женщины уже не в такой степени подвержены принуждениям целомудрия и жёсткому распределению внутрисемейных ролей [15: S. 164]. Они ограничивают мужское сексуальное насилие и требуют эротики, полной нежности и любви и свободной от проявления агрессивных импульсов. Резкое разделение власти в сексуальной сфере превращается в цивилизационный масштаб[1].

В ходе долгосрочного возрастания ценности любви растёт значение сексуальных отношений, становящихся в то же время более краткими, хрупкими и многообразными. Э. Гидденс характеризует возникшую демократичную форму отношений как «чистую связь» между сексуально и эмоционально равноправными партнёрами [9: S. 69]. Они уже менее связаны экономическими или материальными интересами друг с другом, а в отношения вступают в первую очередь ради себя, в целях удовлетворяющего их эмоционального обмена. Возникновение таких «чистых связей» открывает возможность миролюбивых, полных понимания и уважения партнёрских, самоопределяемых, т.е. рефлексивных и демократичных отношений.

В этом смысле создание модели «чистой связи» можно, с точки зрения Элиаса, рассматривать как цивилизационный сдвиг. Однако в действительности в западно-европейском обществе «чистые связи» образуются не просто в соответствии с идеалом эмансипации. Действительно, этому образцу связей присущи постоянно возникающие выяснения властных полномочий. Но равноправные демократические отношения полов производят – пусть и краткосрочно – неуверенность, страхи и безразличие [1: S. 6, 10, 15]. Вследствие постоянного юстирования властных отношений между полами совместная жизнь мужчин и женщин вначале вовсе не кажется само собой разумеющейся. С одной стороны, возрастают индивидуальные возможности выбора образа сексуально-эротических связей, с другой – партнёры не могут больше целиком полагаться на прежние образцы этих связей. В результате таких предзаданных норм они вынуждены больше общаться, договариваться, достигать компромиссов и экспериментировать с новыми альтернативными моделями образа жизни и поведения, чтобы, тем самым, соответствовать изменившимся балансам власти и отношений. Результатом такого социального экспериментирования стал «брак без свидетельства о браке», при котором заранее учитывается возможность расставания. Ввиду принципиальной нестабильности и отсутствия обязательств такой брак вызывает неуверенность и опасения. Модели партнёрства, которые, как и «брак без регистрации», основаны на идеале «чистых отношений», пронизаны структурным конфликтом между сексуальной притягательностью, – как правило недолговечной, – и продолжительными формами заботы друг о друге [9: S. 152]. Связи, ориентированные на длительный срок, базируются теперь на чём-то относительно преходящем и непрочном: чувствах, любви, страсти. Вследствие этого современный «гражданский» брак стал более неустойчивым и подверженным всякого рода нарушениям. Возникают многочисленные формы отношений, общность которых состоит в том, что конструирование сексуальных связей необходимо вновь и вновь по-разному обговаривать, «прорабатывать» и договариваться. Это может привести к общему согласию, базирующемуся на отказе сексуальной составляющей в отношениях.

Ввиду растущей напряжённости между любовью и сексуальностью и интенсификации разлада между старыми элитарными и новыми эгалитарными поведенческими идеалами в целом для мужчины и женщины становится сложнее найти некий удовлетворяющий обе стороны баланс между любовью и сексуальностью [23]. Если в соответствии со старым идеалом «гармоничного неравенства» конфликты были редкостью, то с распространением демократических идеалов отношений они увеличиваются, а с ними и значение конфликтов, и способность их разрешения. Благодаря полученным новым индивидуальным пространствам и свободе выбора теперь не только мужчины, но и женщины ищут удовлетворяющий их баланс удовольствий между урегулированием влечений и их реализацией, т.е. настаивают на своём праве на удовольствия и секс. Но это изменение связано с возросшей неуверенностью, недовольством, чувством стыда, страхами и усилением чувств безразличия. Порождаемый сдвигами в сфере властных полномочий кризис интимности объясняет растущее число разводов, консультаций психотерапевтов, бум лите-

[1] По Шмидту, с 1990-х гг. требование нежной и миролюбивой сексуальности и табуирования агрессивной составляющей сексуальности влияет на убывание эротики и страсти и появление возрастающей скуки.

ратуры по самопомощи и, не в последнюю очередь, бурные дискуссии о сексуальном насилии. Теперь за полученную свободу выбора приходится расплачиваться принуждениями поиска своей идентичности, самонаблюдениями, самокопаниями и новыми зависимостями от профессиональных экспертов по проблемам психики и вопросам совместимости.

Немецкий сексолог Г. Шмидт на рубеже XX–XXI вв. констатирует «исчезновение половой морали» и появление новой «морали договоров и интеракции» [14: S. 11]. Эта мораль характеризуется тем, что сексуальная активность, прежде всего, согласовывается партнёрами и вырабатывается как некий консенсус. При этом всё зависит не столько от оценки специфических сексуальных практик, сколько от вида их реализации. Увеличение видов сексуальных отношений предполагает ненасильственные договоры и согласие. Социальные принуждения к договорённости способствуют сдвигу в сторону рационализации, ведут к планированию усмирения сексуального, чувствительности к проявлениям насилия и власти в сфере сексуального и «утончают» сексуальные формы обхождения. Ценой новой переговорной морали являются повышенные требования к самодисциплине, принуждения самореализации и гордости за себя, а также увеличение эмоциональной дистанции между партнёрами. Обговаривание сексуальных связей затрудняет спонтанную эмоциональную отдачу и глубину интимности. Сексолог Ф. Зигуш отмечает, что в ходе реализации «эгоистической консенсусной морали» сексуальное действие часто забалтывается [17: S. 26].

Не только в сексуальной, но и в других сферах отмечается тенденция перехода от «приказного домашнего хозяйства» к «договорному домашнему хозяйству» в ходе демократизации властных отношений между полами, классами, поколениями и между профессионально вышестоящими и подчинёнными в развитых западно-европейских странах [19]. На основании этого уравнивающего сдвига группы более могущественные должны сильнее сдерживаться по отношению к менее могущественным. Идеал справедливости приобретает всё бóльшее значение. Вследствие уравнивания властных манифестаций между полами возрастает женское самосознание, растёт их потребность в самореализации, в более гармоничном партнёрстве и сексуальности. Тем самым возрастают социальные требования к всё более лишающимся своих рычагов давления мужчинам. Процессы информализации и создание договорной культуры в ходе сужения властных дифференциалов между полами порождают «более сильные запросы аппаратуры самопринуждения и, в то же время, постоянное экспериментирование и структурную неуверенность» [6: S. 53]. Увеличение властного потенциала прежде относительно безвластных групп в ходе процесса «функциональной демократизации» приводит не только к долгосрочной цивилизации поведения широких слоёв населения, но и кратковременно к недовольству и апатии, смятению и актам насилия, «если институционализированные балансы власти не соответствуют реальным властным потенциалам широких слоёв общества» [4: S. 71].

Потерявшие в результате изменения баланса властные полномочия мужчины, структура личности которых покоилась всё ещё на старом идеале отношений «гармоничного неравенства», теперь испытывают трудности в плане изменённых социальных требований и расширившегося поля деятельности женщин. Теперь они находятся под растущим давлением требований демонстрировать в интимных отношениях больше теплоты и нежности и меньше агрессивности и властолюбия. Мужчины, ощущающие потерю своей власти как обиду и «потерю лица» в глазах других и своих собственных, ведут себя в сексуальном плане агрессивно [18: S. 128, 225]. Страхи потери власти выражаются в сексуальном насилии или же в импотенции и мешают мужчинам представить себе «радость глубокой привязанности к женщине – и возможное "цивилизованное" удовлетворение» [23: S. 295]. В ходе выравнивания властных полномочий между полами возникающие процессы информализации выдвигают более высокие требования степени самообладания. От мужчин требуется новая свободная от насилия и способствующая обсуждению мораль нежности. Но в то же время возрастает конфликтный потенциал, вызывающий к тому же сексуальную скуку, фрустрацию или (сексуальное) насилие.

Нередко приобретённые свободы, возросшие пространства реализации чувств, поведения и свободы движения в сфере сексуальности воспринимаются не столько как некий выигрыш и освобождение от принуждений и чувства вины, сколько как потеря и необходимость больше общаться, быть более предупредительным и чаще самому принимать решения. С разрушением старых, отработавших правил и более формальных и строгих предписаний исчезают структурные вспомогательные ориентиры. Возникновение новых свобод сопровождается новыми принуждениями и требованиями. Если ранние формальные и сильно ориентированные на внешний контроль поведенческие предписания требовали от людей относительно жёсткого ограничения свободы, то они предлагали, в свою очередь, безопасность и ориентиры и освобождали индивидов от необходимости выбирать и принимать решения на свой страх, риск и ответственность. По З. Бауману, господствующий в модерне «страх отклонений» в постмодерне сменился «страхом несоответствий» [1: S. 13]. Если исчезают

принуждения к конформности, – а с ними и страхи девиантности, – то их место занимают принуждения к самоконтролю, самостоятельному урегулированию и балансу различных интересов, что, в свою очередь, порождает чувства неуверенности, страха, беспомощности и неудовлетворённости. Этому подвержены как мужчины, так и женщины. Некоторые мужчины становятся насильниками в сексуальной сфере или практикуют экстремальные сценарии сексуальных отношений, влившиеся в широко распространённый в современном европейском обществе садомазохизм.

Садомазохизм как стратегия компенсации цивилизационных принуждений

Сексуальные практики садомазохизма (СМ) позволяют избежать охваченной постоянными принуждениями и табу повседневности, порождаемой долгосрочной государственной монополизацией и усложнением социальной структуры и уровня взаимозависимостей [22: S. 167]. «Рамки СМ», садомазохистский ритуал предоставляют возможности нарушить выделенные из повседневности ситуации, определённые социальные табу, приобретать опыт пограничных переживаний, «отпускать» себя, ослаблять повседневный самоконтроль, становясь при этом свободным от соответствующих принуждений ответственности и оправдания. В субкультурных «садомазохистских анклавах» господствуют специфические правила, коды и символы. Они связывают чувство удовольствия и сексуальные ощущения с несексуальными, содержащими элемент насилия, чувствами власти, бессилия, страха, боли, отвращения, агрессии, смирения и стыда, подвергшиеся в процессе западно-европейского цивилизационного процесса основательному табуированию. Для самореализации и самоидентификации участники садомазохистских сцен нарушают цивилизационные требования отказа от насилия или разделения сексуальности и насилия.

Если дистанцироваться от эмоциональных оценок этих форм внеповседневного опыта пограничных ситуаций, то можно увидеть в культуре садомазохизма неписаное, но обязательное правило исключения последствий телесных повреждений и потери контроля. Прежде всего, здесь следуют требованию добровольности участия в садомазохистском мероприятии, содержащем в себе отказ от мести или возмездия, а также признание знаков о прекращении как сигнала завершения акта [22: S. 174]. Особенно от активных садомазохистов требуется высокий уровень самоконтроля. Многие участники таких сцен заранее договариваются, в каких границах они будут действовать и до какой степени агрессии будут доходить. Субкультуры, подобные садомазохистской, находятся в резком противоречии к культуре большинства. Их особенность состоит именно в разрушении господствующего стандарта поведения. И, тем не менее, эта инсценировка всех табуированных эмоций и практик в СМ поле проходит не при полном отсутствии ограничений и правил. Все действия базируются на добровольной основе, в определённых пространствах и в соответствии с определёнными правилами.

Несмотря на некий маргинальный характер такого рода практик, встаёт вопрос: могут ли субкультуры с отклоняющимся сексуальным поведением быть интегрированными в современную цивилизацию, и даже – как спорт и другие культуры переживания – освободить другие сферы культуры от деструктивных импульсов? [22: S. 300].

При исследовании таких отклоняющихся отдельных субкультур (групп), как видеосообщества или садомазохисты, немецкая исследовательская группа во главе с социологом Р. Эккертом констатировала определённый тренд «дробления цивилизационного процесса» в западно-европейском и североамериканских обществах на рубеже XX–XXI вв. [3: S. 155; 22: S. 16, 298]. Согласно этому тренду цивилизационные предписания со временем перестали быть всеохватывающими, обязательными и общими для всех социальных групп, а действуют по-разному вследствие процессов социальной дифференциации, в соответствии со средой обитания, культурными особенностями.

«Что сегодня важно, так это соответствующее ситуации управление эмоциями. Нагота не провоцирует стыд не только на пляже, в сауне или на экране, но и в случае, если она соответствует сюжету пьесы. Место общего контроля над аффектом занимает обучение правилам различий, их усваивание и способность определения ситуации» [3: S. 157].

Особенно с помощью коммуникативной инфраструктуры масс-медиа и роста значения самореализации вновь и вновь возникают отдельные субкультуры, активно тематизирующие специфический опыт телесных аффектов и практик.

По мнению Т. Ветцштейна, дифференциация субкультур в обществе соответствует дроблению аффектов индивида. Так, интерес к садомазохизму составляет лишь отдельный аспект соответствующей личности. Он является лишь отдельным фрагментом в спектре стремлений самореализации. Кто в одной сфере жизни воспринимает добровольное насилие как желательное переживание, может, тем не менее, в другой сфере его не признавать. «Индивиды дифференцируют различные – как аффективно, так и рационально выраженные – сегменты их идентичности, определяющие в каждом специфическом контексте и ситуациях их действия» [22: S. 299].

Тот факт, что физическое насилие (на добровольной основе и дозированно) в ритуалах садома-

зохизма приветствуется, вовсе не значит, что и в повседневной жизни его оценивают положительно. Напротив, между этими сферами жизни проводится чёткая линия водораздела. Увеличение сексуальных возможностей и пространств предполагает «дифференцированную способность ситуативных контекстов» [2: S. 45], а ситуативно соотнесённое управление эмоциями требует от индивидов относительно высокой степени самообладания.

От сексуального освобождения к сексуальному подавлению

Против бытующего тезиса о растущем ослаблении и исчезновении социального и психического контроля сексуального поведения говорят в эпоху СПИДа и возникающие повсюду общественные движения, выступающие периодически то за отмену внебрачных связей, то за соблюдение, по возможности, мер безопасности в сексуальных связях. Сексуальные ограничения и «safer sex» выступают в качестве девизов и оба требуют определённой степени самообладания. Возникшие в 1980-е гг. сильные страхи перед СПИДом и пронизанные панической реакцией дискурсы порнографии, сексуальных домогательств, изнасилования и педофилии, в определённом смысле возвестили о конце «сексуальной революции». Теперь освобождение устаревших сексуальных запретов и табу значительно меньше тематизируется как неудовлетворительное состояние сексуального насилия, принуждения и властного подавления. Сексуальность представляется как риск, будь это смертельное заболевание иммунной системы или же насильственное злоупотребление властью. Эта коллективная смена перспектив и скачок чувств «от сексуального освобождения к сексуальному подавлению» [23: S. 279] частично противостоит тенденциям информализации и сигнализирует о повороте к формализации поведения. Теперь контакт взрослых с детьми, прежде всего в домашней среде, связан с грозящей опасностью сексуального насилия. Если в 1990-х – начале 2000-х гг. о сексуальности и дискутировали, то меньше в смысле возможностей удовольствия и наслаждения, нежели в контексте насилия, страха, унижения, смертельно опасного заражения или коммерциализации [17: S. 17, 20; 14: S. 8]. Вспыхнувшие просветительские дебаты подспудно проявляют сексуально-враждебный импульс и порождают, в интересах (профессионально-экономических) паническую реакцию и страхи на сексуальной почве. При этом имеющиеся данные уголовной статистики указывают не столько на рост, сколько на снижение деликтов на сексуальной почве [13: S. 101]. Так, дискурс просвещения отражает проблемы, связанные с сексуальной либерализацией и сопровождающим её сдвигом властного баланса (полномочий-прав) между полами. Возникшие в ходе «дебатов об изнасиловании» страхи суть выражение «груза освобождения» или, говоря словами Воутерса, адаптировавшего выражение Фромма «страх свободы» в «опасение представить и пережить себя в качестве сексуального субъекта» [23: S. 285, 294]. Страх свободы женщины выражается психически как стыд-страх вследствие реализации сексуальных импульсов потерять самоконтроль и социально как страх роста властных полномочий.

Инициируемый женским движением «дискурс изнасилования», парадоксальным образом ставший возможным посредством движения за сексуальное освобождение в 1960–70 гг., указывает не столько на тренд ослабления сексуальных ограничений, сколько на новое объявление этого деяния уголовно наказуемым и возросшие требования к сексуальному самоконтролю. Вскоре уголовно наказуемыми стали в Европе и акты «изнасилования в браке» [7].

За всем этим стояли требования женщин в адрес мужчин сильнее сдерживать свои сексуально-агрессивные импульсы. В этом плане феминистский поход против сексуального насилия можно рассматривать как «цивилизационную атаку» [20: S. 194]. Отныне мужчина должен ещё больше учитывать эмоциональные и сексуальные потребности женщины – сдвиг к большей взаимной идентификации. По требованию женщины сексуальное взаимодействие полов должно протекать более миролюбиво, равноправно и без чрезмерной манифестации властных претензий. Это развитие переходит, – как это заметил и Дюрр, – в тенденцию считать «мужской взгляд на женские округлости» сексуальным домогательством, подлежащим осуждению и санкциям. В этой связи хочется спросить Дюрра, почему этот тезис, вполне соответствующий требованиям теории Элиаса, он не включил в свой фальсификационный проект. После того, как «сексуальная революция» в 1970-х гг. объявила о наступлении наполненной и многообразной сексуальной жизни, социологи и психологи с 1990-х гг. констатируют рост сексуальных фрустраций в отношениях полов. Между тем в реальных сексуальных контактах пар дела обстоят, скорее всего, не так уж хорошо. Действительно, по данным опросов, эти отношения сопровождаются чувствами неудовлетворённости, фрустрации, эмоциональной вялости и скуки [14: S. 23, 91]. Продолжающийся бум психологической и псевдопсихологической литературы указывает на усиление проблем отношений и конфликтов в брачно-семейной сфере. Если ещё в 1960-х гг. жаловались на рост влечений и неудовлетворённых сексуальных желаний, то сорок лет спустя начали раздаваться жалобы на недостаток интенсивности влечений и сексуальную скуку. Выросшая из жёсткой, направленной на дисциплину и *отказ* от сексуальной морали, проблема сдерживания избыточных эмоциональ-

ных импульсов сменяется проблемой эмоциональной недостаточности, возникшей из опыта фрустраций. Этот поворот является отражением перехода морали модерна в постмодернистскую мораль «фитнеса», тренировки тела, поиска удовольствия и коллекционирования приятных ощущений, роста новейших тенденций приватизации и частичного ухода государственного насилия как силы идентичности и интеграции [1: S. 6]. Жалобы на исчезновение удовольствия в партнёрских отношениях двух полов указывают на коллективную проблему десексуализации интимной сферы, постепенного исчезновения из неё сексуального [14: S. 26]. Среди прочего это выражается в тенденции, когда в прочных любовных связях существует мастурбация в виде возможности свободного сексуального самоудовлетворения и релаксации. Не связанные с наличием партнёра такие дистанционные практики самоудовлетворения, как секс по телефону, в чатах или чтение разного рода эротических комиксов, служат, особенно мужчинам, компенсацией бегства от принуждений к мучительному обсуждению отношений и ненасильственной нежной эротики.

Расхождение реальности и фантазии

Как и насколько массированная сексуализация публичной сферы, визуальное детабуирование наготы и инсценировка таких специальных культур аффекта, как садомазохизм в медиа-пространстве, влияют на индивидуальное отношение к наготе и сексуальности в повседневности? Этот вопрос требует своего разрешения. Постоянное присутствие обнажённого тела в моде, рекламе, кино, телевидении и интернете, а также потребление эротики, сексуальности и порнографии свидетельствуют о росте значения удовольствия разглядывания [5]. Напротив, о реальном сексуальном поведении в обыденной жизни эти тенденции мало что говорят. И уж вовсе не отражает действительности интимной повседневности сексуализация публично-медийной сферы; скорее наоборот: «Кажется, что между внутренней десексуализацией и внешней сексуализацией медийного пространства существует гротескное несоответствие» [14: S. 25].

В сексуальной повседневности «чистых» или «договорных отношений» мужчина и женщина поставлены перед большими проблемами и должны соответствовать требованиям, вызывающим конфликты и фрустрацию и всё более ведущим к отказу от сексуальной активности в рамках этих отношений. Проявившиеся в XVI в. сдвиги в дистанцировании, интимизации и табуировании тела, изгнание сексуальности и наготы «за кулисы», судя по всему, продолжают действовать и сегодня [11: S. 266]. Становление европейской культуры можно описать как «историю сексуальной враждебности», как рост подавления сексуальности в ходе «обуржуазивания», т.е. социального подъема буржуазных слоёв [21]. При этом возрастающий контроль практикуемой сексуальности сопровождается «сексуализацией взгляда» с XVII–XVIII вв. [10: S. 103] и сексуализацией и эротизацией повседневности с XIX в. [21: S. 43]. В ходе долгосрочного процесса сексуализации публичной сферы усиливается разрыв между фантазией и реальностью. Возрастающая тематизация сексуальности и эротики вначале в искусстве и литературе, а затем расцвет порнографии и возникновение мужской буржуазной двойной морали в пуританском XIX в. объясняется растущим вытеснением сексуальности из реальной жизни. Тому, что отсутствует в повседневности, создаётся эрзац в фантазии: сначала в журнальных иллюстрациях и книгах, позднее в фильмах и интернете.

В этом плане налицо длительная и непрерывающаяся континуальность развития подавления сексуальности. Современные медийные обещания упрощённого и спонтанного переживания удовольствия, эротики и сексуальности могут служить показателем того, как сложно даётся человеку современного организованного общества в рамках повседневности удовлетворять свои сексуально-эротические потребности и к тому же постоянно согласовывать их с потребностями и пожеланиями партнёра. За этой «внешней визуализацией и потоком кажущихся эротическими образов» кроется «безнадёжный поиск другого», визави, который грозит исчезнуть как образ и становится совершенно неуловимым [11: S. 265]. Медийное инсценирование наготы и сексуальности проистекает из недостатка собственных телесных переживаний и используется как экстернализованный эрзац собственных чувств и желаний. В то же время она скрывает и понижает стыд-страх перед возможностью провала объявленных и встроенных в идеал Я претензий на спонтанность, богатство фантазии и озорство и весёлость. В экстремальном случае дистанцируются лишь опосредованные взглядом «"зрительные" контакты без чувственно-телесных прикосновений, оправдывающие их» [11: S. 277]. В эпоху виртуальности сексуальность реализуется бестелесно, при полном отсутствии партнёра. Интенсивные занятия с сексуальным, публичные обсуждения и медийное его инсценирование свидетельствуют не об исчезновении сексуальных затруднений в интимных отношениях, а действуют как контролирующие эту сферу, говоря словами М. Фуко [8], скрытые техники власти и надзора. Публичные признания (исповеди) интимных желаний и практик, характеризуемые Р. Сеннетом [16] как «тирания интимного», указывают на новые принуждения к вопрошанию и исследованию себя. За этим скрываются реальные проблемы и неуверенность, исходящие из противоречивых социальных

требований и увеличивающегося распадения фантазии и реальности. Постоянное присутствие сексуального на телевидении, в прессе, интернете, в практике психотерапевтов и разного рода консультативной литературе указывает на то, что о сексуальном теперь не только можно, но и необходимо говорить. По А. Гидденсу, новое социальное принуждение контролируемого самовопрошания и самооправдания свидетельствует о превращении модерна в некий «рефлексивный проект себя» [9: S. 41]. С точки зрения теории цивилизации эти социальные принуждения указывают на новейшую фазу процесса цивилизации, характеризуемую как *рефлексивная цивилизация* [7]. И как бы теоретически не трактовались эти тенденции, – рассматривают ли их как цивилизационные возможности или как скрытую репрессию и утерю спонтанности, – они не поддерживают созданный Дюрром образ сексуальной безудержности в современном европейском и североамериканском обществе.

Несмотря на ослабление чрезмерных сексуальных табу, реализация на практике сексуальных импульсов окружена рядом сложных социальных принуждений. При этом социальные принуждения, регулирующие сексуальную жизнь, уже не столько жёсткие, репрессивные и показательные, сколько мягкие, сублимированные и скрытые. Действительно, создаётся впечатление, что сеть социальных принуждений, в рамках которой сексуальность и может реализовываться, в целом стала более плотной и прочной [12: S. 218]. В повседневности удовлетворение сексуальных потребностей, по большей мере, ограничивается принуждением соблюдения дистанции, запретами прикосновения, требованиями следования правилам гигиены, внутрисемейными обычаями и экономической целесообразностью, профессиональными предписаниями и необходимостью отделять насилие/власть от сексуальности, а также призывами к непринуждённости в общении и договороспособности. Отсюда напрашивается вывод, что эти многочисленные и лишь на первый взгляд малозаметные социальные принуждения усложняют поиск удовлетворения сексуальных потребностей вопреки или как раз-таки ввиду возрастающей эротизации и сексуализации тела.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bauman, Z.* Über den postmodernen Gebrauch der Sexualität / Z. Bauman // Zeitschrift für soziale Forschung. – 1998. – 11 Jg., H. 1. – S. 1–16.

2. *Bohle, H.* Zivilisationsprozess und Nacktheit. Kontrolltheoretische Überlegungen zur Kontroverse zwischen Hans Peter Duerr und Norbert Elias / H. Bohle // Sozialwissenschaftliche Literatur-Rundschau. – 1992. – 14 Jg., H. 24. – S. 40–47.

3. Grauen und Lust. Die Inszenierung der Affekte. Eine Studie zum abweichenden Videokonsum / R. Eckert, W. Vogelgesang, T.A. Wetzstein, R. Winter. – Pfaffenweiler : Centaurus-Verlags-Gesellschaft, 1990. –190 S.

4. *Elias, N.* Was ist Soziologie? / N. Elias. – Weinheim; München : Juventa, 1970. – 207 S.

5. *Elias, N.* Die Zivilisierung der Eltern / N. Elias // „... und wie wohnst Du?“ / Hrsg. v. L. Burkhardt. – Berlin : Internationales Design Zentrum. – S. 11–28.

6. *Elias, N.* Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen / N. Elias. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1982. – 100 S.

7. *Engler, W.* Was ist privat, politisch, öffentlich? / W. Engler, // Leviathan. – 1994. – 22 Jg., H. 4. – S. 470–497.

8. *Foucault, M.* Sexualität und Wahrheit. Bd. 1. Der Wille zum Wissen / M. Foucault. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1977. – 189 S.

9. *Giddens, A.* Wandel der Intimität. Sexualität, Liebe und Erotik in modernen Gesellschaften / A. Giddens. – Frankfurt/Main : Fischer, 1993. – 219 S.

10. *Kleinspehn, Th.* Der flüchtige Blick. Sehen und Identität in der Kultur der Neuzeit / Th. Kleinspehn. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1989. – 347 S.

11. *Kleinspehn, Th.* Nacktheit zwischen privater und medialer Inszenierung // Kulturinszenierungen / Th. Kleinspehn ; Hrsg. v. St. Müller-Doohm, K. Neumann-Braun. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1995. – S. 263–283.

12. *Kuzmics, H.* Der unendliche Prozess der Zivilisation. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias / H. Kuzmics, I. Mörth. – Frankfurt; New York : Campus, 1991. – 304 S.

13. *Rutschky, K.* Erregte Aufklärung. Kindesmissbrauch: Fakten & Fiktionen / K. Rutschky. – Augsburg : Goldmann, 1992. – 118 S.

14. *Schmidt, G.* Sexuelle Verhältnisse. Über das Verschwinden der Sexualmoral / G. Schmidt. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1998. – 159 S.

15. *Schröter, M.* Erfahrungen mit Norbert Elias. Gesammelte Aufsätze / M. Schröter. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1997. – 340 S.

16. *Sennett, R.* Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität / R. Sennett. – Frankfurt/Main : Fischer, 1986. – 452 S.

17. *Sigusch, V.* Kultureller Wandel der Sexualität / V. Sigusch // Sexuelle Störungen und ihre Behandlung. – Stuttgart; New York : Thieme, 1997. – S. 16–31.

18. *Stolk, B.* Frauen im Zwiespalt. Beziehungsprobleme im Wohlfahrtsstaat / B. Stolk, C. Wouters. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1987. – 254 S.

19. *Swaan, A. de* Die Inszenierung der Intimität. Wohnverhältnisse und Familienleben / A. de Swaan // Intimität: über die Veränderung des Privaten / Hrsg. v. M.B. Buchholz. – Weinheim; Basel : Beltz, 1989. – S. 41–57.

20. *Swaan, A. de* Vom Befehlsprinzip zum Verhandlungsprinzip. Über neuere Verschiebungen im Gefülshaushalt der Menschen / A. de Swaan // Der unendliche Prozess der Zivilisation. Zur Kultursoziologie der Moderne nach Norbert Elias / Hrsg. V.H. Kuzmics, I. Mörth. – Frankfurt; New York : Campus, 1991. – S. 173–198.

21. *Ussel, J. van* Sexualunterdrückung. Geschichte der Sexualfeindschaft / J. van Ussel. – Giessen : Focus, 1977. – 248 S.

22. Sadomasochismus. Szenen und Rituale. Unter Mitarb. V.A. Lentes / Th. Wetzstein, L. Steinmetz, Ch. Reis, R. Eckert. – Reinbek bei Hamburg : Rowohlt, 1993. – 327 S.

23. *Wouters, C.* Wandlungen der Lustbalance: Sexualität und Liebe seit der sexuellen Revolution / C. Wouters // Zivilisierung des weiblichen Ich / Hrsg. V.G. Klein, K. Liebsch. – Frankfurt/Main : Suhrkamp, 1997. – S. 272–305.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-103-112

ЗЕМЕЛЬНЫЙ ВОПРОС И ОСНОВНЫЕ ЗАДАЧИ ЦИФРОВОЙ ВЛАСТИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ВЫЗОВОВ

М.А. Пронин

Земельный вопрос – ключевой вопрос любой революции; цифровая революция – не исключение. Смена цивилизации, что должна произойти с приходом цифровизации, рассмотрена автором с точки зрения философской антропологии на прецеденте человека крестьянствующего. На примере сельского хозяйства и его цифровизации показано, что понимание пределов трансформации земли, труда, капитала как факторов производства может стать ориентиром в исчислении антропологических характеристик цивилизационных процессов современности. На основе данного тезиса сформулированы основные философско-антропологические вызовы.

Ключевые слова: философия как экспертиза, антропология, виртуалистика, виртуальный человек, мировоззрение, вызовы, последствия, человек крестьянствующий (фермер), цифровизация, экономика, цивилизация, земля, труд, капитал.

LAND ISSUE AND MAIN TASKS OF DIGITAL POWER: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL UNDERSTANDING OF CHALLENGES

M.A. Pronin

The land issue is a key point of any revolution; the digital revolution is no exception. The change of civilization, which should happen with the advent of digitalization, is considered by the author from the point of view of philosophical anthropology on the precedent of a peasant-man (farmer). It is shown that understanding the limits of the transformation of land, labour, capital (the factors of production), using the example of agriculture and its digitalization, can become a guideline in calculating the anthropological characteristics of modern civilization processes. On the basis of this thesis, the main philosophical and anthropological challenges are formulated.

Keywords: philosophy as expert examination, anthropology, virtualistics, virtual person, outlook/worldview, challenges, consequences, man-peasant (farmer), digitalization, economy, civilization, land, labour, capital.

Откуда есть пошла Русская земля цифровая?

Земельный вопрос – ключевой вопрос любой революции; цифровая революция – не исключение, если она – революция. Понимание связанных с землёй вызовов и стоящих вследствие этого перед цифровой властью задач – нетривиальная философско-антропологическая констелляция (термин «констелляция» в нашем случае применяется в широком смысле и означает уникальное стечение обстоятельств и взаимодействие различных факторов). И вот почему.

Триада «земля, труд и капитал» была, есть и, по всей видимости, неизбывно будет главным фактором производства в жизни человека. Общепринято, что их структура (содержание каждого фактора и устойчивые их взаимодействия) предопределяет характер хозяйствования, конфигурирует общественные отношения (в интерактивной взаимообусловленности) и в конечном итоге порождает лицо цивилизации. «Как оно поменяется с приходом "большой цифры"?» – вот ключевой вопрос для человека и человечества, если характер цивилизации сменится! Заметим, во время оно – в былые советские пятилетки механизации, автоматизации, компьютеризации, информатизации – смену цивилизации почему-то не предрекали?! Возможные философско-антропологические подходы к такому «повороту дела» мы попробуем ухватить и рассмотреть; у нас нет готового решения «полного входа» – это понятие концептуального анализа и проектирования [17], когда на входе и система деятельности готова, и есть всё необходимое, чтобы произвести её целевой результат. Задача первичного ситуационного анализа – дать некоторые ключевые ракурсы, радикально сдвигающие мировоззренческую оптику мейнстрима, чаще всего далёкого от задач комплексного междисциплинарного исследования *целостного человека* (в постановке академика И.Т. Фролова [16]), и выложить «на стол» теории происходящего имеющиеся результаты и процепты (термин О.И. Генисаретского), направляющие дальнейшие шаги осмысления с целью захвата управления процессами, мало поддающимися традиционному («не-цифровому») управлению; тем не менее задача эта может

Пронин Михаил Анатольевич – кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики, руководитель исследовательской группы «Виртуалистика» Института философии РАН (г. Москва).

Pronin Mikhail Anatolievich – Candidate of Medical Sciences, Senior Research Fellow of Department of Humanitarian Expertise and Bioethics, Head of Research Group «Virtualistics» of Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow).

E-mail: pronin@iph.ras.ru

© Пронин М.А., 2021

быть «вчерне» если не решена, то намечена и/или очерчена.

В последнее десятилетие, когда речь заходила или идёт о цифровой экономике, о цифровом человеке и его цифровой (виртуальной) жизни, то почему-то оставлялась в тени мысль, что работать цифровой субъект должен будет на «цифровой земле»; последняя – terra incognita в философско-антропологическом смысле. «Откуда есть пошла Русская земля цифровая?» – вопрос если ещё не летописный, то, отнюдь, перестаёт быть праздным. Практические проблемы и возможности подготовки «цифровизаторов сельского хозяйства широкого профиля» – параллель с советской профессией «механизатора сельского хозяйства широкого профиля» здесь проведена намеренно, – могут стать показательными для осознания реалий и границ цифровой трансформации экономики и жизни человека как таковой; задать *физически реализуемые ограничения* цифровому «всечеловеческому» (термин академика А.В. Смирнова; подробнее см.: [43]) цивилизационному проекту. Здесь цифровая и земельная проекции цивилизационной проблематики – отклик на его недавнюю повестку «Текущие задачи русской философии» [42].

Сегодня мы ipso facto наблюдаем успехи инноваторов информатизации, цифровизации, виртуализации и слышим «мантры» их евангелистов, что, мол, вот-вот, цифровой/виртуальный образ объекта заменит сам реальный объект: человек из мира физического уйдёт в мир цифровой, виртуальный, кибернетический и пр.; нас, отечественных виртуалистов школы Н.А. Носова (1959–2002; www.virtualistika.ru, www.виртулистика.ру), это не может не радовать: образ метро заменит само метро, а образ хлеба заменит сам хлеб насущный днесь. Но время и в новейшей истории, начиная с советской эпохи «ускорения темпов научно-технического прогресса (НТП)» и связанных с лозунгом ускорения пятилеток, неумолимо на глазах расставляет всё на свои места. Сегодня сквозь лейтмотив представлений мейнстрима явственно пробивается как осознание того, что подобные логические построения – это вульгарный идеализм; «Атлас новых профессий – 3,0» [1] предлагает вполне осязаемый скорбный лист подобных поверхностных предначертаний на примере цифровизации в сельском хозяйстве. Так и то, что вторая сторона мышления представителей мейнстрима, утверждающая, что виртуальность связана исключительно с компьютерами (шлемы, перчатки, костюмы виртуальной реальности и пр.), киберпространством и интернетом, – всего лишь вульгарный материализм! Таков контрапункт основных голосов – логик – мейнстрима. Что ж, повторим главный тезис виртуалистики школы Н.А. Носова: без природной (психологической) виртуальности человека все технологии виртуальной (virtual reality – VR), дополненной (augmented reality – AR) и заместительной (substitutional reality – SR) реальностей – далее TVR, – которые относятся к технологиям «редактирования сознания», – не работали бы [24–27]! Пространство, среда TVR не является безопасным местом ни для развлечений и обучения, ни тем более для 8-часовой работы; как говорят сами разработчики: «Да, весь день в очках VR не поработаешь!».

Пока же приходится констатировать, что вся проблематика гуманитарной насторожённости к вопросам безопасности в этой области находится вне активного и открытого обсуждения *отечественных* разработчиков [25; 29]. Чем обусловлен подобный нигилизм? Два наблюдения (два остенсивных примера-определения) по данному поводу описаны в работах о редактировании солдата и редактировании пилота [24; 27]; теоретическая «расшивка» родовой констелляции «Αντροποσχιζια – антропосхизия, расщепление человека: к исчислению топологической антропологи» дана в [26].

Если взглянуть на ситуации попыток осмысления и концептуализации мейнстримом проблем виртуальности скульптурно – объёмно, то виден когнитивный «раздрай». Исходно это термин из практики управления двухвинтовыми судами; достаточно отметить, как пишут в руководствах, что «их можно развернуть на месте, работая машинами в разные стороны (враздрай)». Дело в том, что «каждый из винтов отнесён на некоторое расстояние от диаметральной плоскости (судна. – *М.П.*), благодаря чему появляется разворачивающий момент, обеспечивающий поворот судна, даже без руля, в ту или иную сторону. Двухвинтовые суда обладают тем большей поворотливостью, чем меньше их длина и чем шире разнесены их винты». Формулировки эти уже стали общим местом в теории и практике судовождения и кочуют из руководства в руководство. Воспользуемся данным термином как метафорой; её эвристический потенциал вскоре будет ясен.

У двух разнонаправленных движущих сил, логик мейнстрима – идеалистических и материалистических, – когнитивные затраты высоки, а результат, как справедливо утверждает известный психолог А.Е. Войскунский, маловразумителен: «следует констатировать, что под термином "виртуальный" в современной науке и философии мейнстрима понимается всё, что происходит в интернете, киберпространстве и пр.; в результате слово "виртуальный" сегодня ничего не означает и ничего не объясняет» [5]. Иными словами, «попытки концептуализации виртуальности ни к чему не привели, и поэтому необходимо развернуть полномасштабные традиционные психологические исследования вирту-

альных реальностей различного генеза (разной природы)» [5: с. 37]. По-видимому, «носовское» направление осмысления виртуальности коллегу по психологическому цеху мало заинтересовало; у виртуальной психологии собственные концептуальные подходы к построению антропологических конструктов в психологии. Призыв к «психологическому мелкотемью» прагматически оправдан, но не снимает необходимости философско-антропологического осмысления виртуальности; последняя невозможна без признания мейнстримом факта наличия природной виртуальности у самого «виртуального человека, как его понимает мейнстрим».

Партитура пороков эпистем мейнстрима в отношении виртуального человека, «без которого» цели, проблемы и задачи цифровизации ни ухвачены, ни поняты, ни освоены быть не могут – ни на уровне прикладных, ни поисковых, ни фундаментальных исследований, – рассмотрены в целой серии наших предыдущих работ [36–39]; в них речь идёт о развёрнутой концепции «виртуальных ловушек» сознания/мышления (как родовым понятии), об их видовых проявлениях и о понятиях, означающих последние.

Таким образом, «раздрай» в когнитивной сфере, как «виртус» или сила, – с неизбежностью запускает «казус» в сфере социальной: кручение, хождение по кругу, топтание на месте («гирационные процессы»); о функции гиратора и о законе системной реализации в инвариантном моделировании на основе теории гиперкомплексных динамических систем (ИМ ГДС) см.: [9–11].

Мы получили ещё один аргумент к переходу на следующий уровень или к следующему способу абстрагирования и теоретизации: рассмотрим эту же феноменологию в системном ракурсе. Так, автор ИМ ГДС А.Н. Малюта [9] в определении системы выделяет инварианту «оболочка системы»; в нашем случае «когнитивный раздрай» и есть оболочка системы «логики мейнстрима». В итоге оболочка в прямом и переносном смысле «обволакивает» – предопределяет(!) конструирование/извлечение всех других системных инвариант: «телесность системы» как целокупность всех взятых в рассмотрение её аспектов, «деятельность» системы, направленную на достижение «цели/ей» системы, которая «иерархична» по своей сути и зиждется на «целостности = эмерджентности»: последняя порождается воспроизводящейся «структурой», результирующей, в свою очередь, устойчивые «взаимодействия» «элементов», гиперкомплексных по своему качеству. Таким образом, оболочка системы как виртус – сила, находящаяся в когнитивных структурах исследователей (часто, в когнитивном неосознаваемом и бессознательном; из психологии общеизвестно, что автоматизмы в отличие от действий и операций никогда «не попадают в сознание»), – запускает социальный казус воспроизводства всё тех же «трудных проблем сознания», но на новый лад и, казалось бы, в другой предметной сфере. Такой тип парадигмального конфликта был введён в научный оборот в 2002 г. Н.А. Носовым на результатах анализа пороков эпистем современной медицины, проявляющихся бесплодных попытках решить проблему лечения такого заболевания, как бронхиальная астма, и назван им виртуальным (категориальна оппозиция «виртус»–«казус») [18].

С другими иллюстрациями в партитуре пороков эпистем на примерах казусов – философско-антропологических констелляций – из разных сфер (психология, медицина, педагогика, управление и пр.) можно познакомиться в работах исследовательской группы «Виртуалистика» Института философии РАН (ИГВ ИФ РАН) и её родоначальника – Центра виртуалистики Института человека РАН (ЦВ ИЧ РАН; историю рождения виртуалистики и обзор всех работ ЦВ ИЧ РАН до 2005 г. см.: [32]). Исторически ошибки в профессиональной сфере психологической природы (феномены/казусы: неразличения, выполненного и невыполненного действия и др.) и виртуальные психологические состояния – объекты, на которых выстраивалась виртуалистика.

Ситуация теоретических разработок, экспертиз, оценок и прогнозов вокруг и внутри проблематики цифровизации складывается непростая, отнюдь, не только из-за состояния «цейтнота на их биоэтическое осмысление» (термин О.В. Поповой) – цейтнот этот тотальный: практика внедрения опережает теоретическое осмысление уже сделанного и внедрённого; самый «простой» вопрос: чем цифровизация отличается от информатизации? – до сих пор остаётся открытым. За примерами можно и далеко сходить – съездить в командировку за рубеж: если президент одной из бывших республик СССР ещё вчера проводил селекторные видеоконференции, то сегодня то же самое называют цифровым совещанием. Кроме таких «примет» нашего времени, решение задачи учёта особенностей субъекта деятельности в системе деятельности применительно к цивилизационным проблемам усугубляется тем, что понятие «уклад» относится к традиционно развиваемым и пересматриваемым, к традиционно дискуссионным темам исторической и экономической мысли; прежде всего это понятие есть *философская категория*: вопросы истории трактовки термина «уклад», что получил широкое распространение в российской обществоведческой литературе во второй половине XIX в., рассмотрены в недавней работе Н.В. Сычева [47]; иными словами, это мировоззренческий уровень работы для экономистов и историков. Сложность рассмотрения категории «уклад» мультиплицируется тем, что труд

включает в себя человека; это влечёт за собой пост-, меж-, трансдисциплинарный – комплексный – философско-антропологический уровень работы. А нынешняя «возгонка» сложности обусловлена процессами цифровизации и виртуализации и человека, и его бытия – земли им обетованной.

Здесь необходимо сделать ремарку: некоторые исследователи полагают приход цифры – изобретение человечеством счёта – моментом рождения сознания и рождения человека разумного как такового. На языке виртуальной психологии речь идёт о феноменах удвоения реальностей (телесности, сознания, личности, воли и внутреннего человека) [22; 23], в данном случае реальности цифровой; но теорию вопросов виртолюции внутреннего человека [19] мы оставим для другого случая.

Таким образом, потребность исторической, экономической, гуманитарной, естественно-научной и инженерной мысли в адекватной теоретической философско-антропологической «оснастке» в условиях цифровизации вызывающе обостряется: «Исследователи начинают осознавать, что ни один социальный или технологический проект не может быть реализован без философской рефлексии о человеке», – писал П.С. Гуревич в «Слове главного редактора» к началу издания нового журнала ИФ РАН «Философская антропология» [8]. Но готова ли к этому сама философия? Ведь «Техники философского анализа сложились в рамках речевой и письменной культуры. Они не пригодны для анализа новых медиумов», – утверждает Б.В. Марков [12].

Ну, что ж! Тезисы, если не диагнозы (греч. διάγνωσις, лат. diagnosis распознавание; от dia врозь/сквозь/через + gnosis «знание»), высказанные А.Е. Войскунским (в сфере «казуса») и Б.В. Марковым (в сфере «виртуса»), требуют у их авторов научного мужества и обостряют актуальность рассматриваемой нами проблематики; пора избавляться от иллюзий (англ. trough of disillusionment) в отношении иллюзий виртуального, цифрового мира.

Цифровая экономика как контекст философско-антропологической мысли

Все говорят – современный ландшафт жизни – ландшафт бытия – с приходом цифры меняется! Но насколько быстро? Насколько предсказуемо? На сколько радикально: он дополняется, подменяется или замещается цифровым?

Казалось бы, для России прошедшего 2020 г. это уже свершившийся факт. Взглянем на годовой отчёт портала Госуслуги (ему в 2020 г. исполнилось 11 лет): «За прошедший год граждане заказали на Госуслугах 228 млн услуг и провели 78 млн платежей на сумму 76 млрд рублей. К концу года на Госуслугах 126 млн зарегистрированных пользователей, из которых 24 млн присоединились только в этом году» [7], а это аудитория более 86 % от 146 млн населения России. Иными словами, ушедший 2020 г., наполненный пандемией и работой в удалённом режиме, если не «сделал своё дело», то выступил в роли мощнейшего катализатора возникновения нового способа общественного бытия и хозяйствования! Ожидаемого, предрекаемого, но всё же внезапного – Россия де-факто стала цифровым обществом, во всяком случае в социальной сфере. Но на сколь вывод сей адекватен? Ответ оставим на завершение настоящей статьи.

Происходящие на наших глазах процессы в очередной раз демонстрируют, что многочисленные форсайты (англ. foresights предвидение), предрекая будущее (лат. futurum будущее), наталкиваются на грядущее (лат. adventus прибытие, вторжение, нашествие, наступление), скрывавшееся (англ. hindsight непредусмотренное), как мы понимаем в ретроспективе, в общественном когнитивном бессознательном (термин А.В. Смирнова [45]) и неосознаваемом (термин автора). В результате развёртывающаяся на наших глазах ситуация ipso facto требует озарения (англ. insight), проливающего свет на интимные механизмы происходящего с человеческой цивилизацией. Инсайт, как известно, всегда связан с осознанием человеком неадекватности своего взгляда на мир – неадекватности своего мировоззрения, своей собственной парадигмы – пороков или ограничений её эпистем, концептов, – своей системы ценностей прежде всего! Кроме того, большинство технологий форсайтов упираются в телесность человека – в пережитый им телесный опыт; для большинства экспертов с конкретно-предметной формой сознания грядущее – это миф, не имеющий телесности, а значит, не операциональный! О прогнозировании из будущего – теория вопроса для экономики дана В.М. Бондаренко [2] – ещё скажем ниже.

Всё это аргументы субъектного регистра к тому, чтобы прибегнуть к рассмотрению происходящего с точки зрения философии как экспертизы (термин Б.Г. Юдина [53]; подробнее см.: [31]). Данная статья написана в жанре философии как экспертизы. К месту вынуждены заметить: закон перехода количества в качество – это всего лишь название закона: нет формулы, по которой можно высчитать переход песчинок в кучу песка (сравним с эмпирическим «законом Ома»), поэтому количественные показатели обращений на портале Госуслуги никаких выводов о «свершённой цифровизации России» никогда не обоснуют. Позже мы это покажем; как и издержки подхода качественного, но основанного на неадекватной парадигме.

Имеются, как минимум, ещё два теоретических резона, чтобы обратиться к философской оптике: полагаем схему теоретической рациональности

В.С. Стёпина [46] общеизвестной; объект, инструмент и субъект науки, предопределяющие тип рациональности при производстве научного знания, – классическая, неклассическая и постнеклассическая наука/рациональность соответственно. Триада схемы теоретической рациональности помогает задать контекст понимания как сугубо практических проблем подготовки «цифровизаторов сельского хозяйства широкого профиля», так и проблем теоретического осмысления процессов «цифровизации земли». Последние нельзя свести ни к национальному проекту Роскосмоса «Цифровая Земля» (принят к реализации в 2017; ссылок в интернете достаточно), ни к геоматике (англ. geomatics) – к геоинформатике, или геоинформационному картографированию. Объект в нашем случае – революция(?) в способе хозяйствования, вызванная цифровизацией. Инструментом выбора здесь выступает философская антропология со всем её багажом: историческим – оценку ему Б.В. Марков дал (приведена выше), – и современным. Из новейшей истории антропологии нам интересен прежде всего отечественный, русскоязычный «философско-антропологический капитал», он же собственный, в отличие от заёмного/привлечённого, на языке, да простят философы, бухгалтерии; нельзя не назвать недавно ушедших П.С. Гуревича, Я.В Чеснова, Б.Г. Юдина. Но значение их и текстов, как и текстов других философских антропологов, нельзя оценить без контекста – контекста цифровизации, без понимания сути цифровой экономики. Собственно, Б.В. Марков и говорит о радикальной смене контекста философствования с приходом новых медиумов!

Насколько нам сегодня ясен цифровой контекст применительно к экономике, к способу хозяйствования, а значит, и к человеческой цивилизации? «Изучение современной литературы показало, что сегодня не существует общепризнанного научно-обоснованного фундаментального определения понятия "цифровая экономика", – пишет В.М. Бондаренко в своей недавней статье [3], обобщающей результаты её более чем 35-летнего исследования «фактора времени в экономике». Именно через «фактор времени» в отношениях и взаимосвязях производства, распределения, обмена и потребления, который бы учитывал интересы конкретного индивида, В.М. Бондаренко удалось решить целые классы проблем экономической и исторической мысли, имеющие отношение к пониманию категорий «уклад» и «общественно-историческая формация».

Статья слишком объёмная для пересказа: представлены эмпирический, политэкономический и мировоззренческий этапы исследований; ограничимся опорными для логики настоящей статьи моментами. Автор обосновывает переход в анализе основного экономического закона общества – «закон был сформулирован в политэкономической литературе того времени как закон удовлетворения все возрастающих потребностей человека, или как закон целеполагания» [3: с. 175] от значения «товар» в концепте «клеточки общества», что было сходным значением марксистской методологии, к значению «конкретный человек» [3: с. 177].

У автора ещё советский опыт внедрения достижений НТП и автоматизированных систем управления (АСУ) с 80-х гг. прошлого века: тогда в СССР была попытка создать Общегосударственную автоматизированную систему учёта и обработки информации (ОГАС) под руководством академик В.М. Глушкова [4; 6]). Авторский подход включал анализ мировоззрения людей и экономической мысли на принципах системности, целостности и междисциплинарности в традициях советской школы системных исследований (я познакомился с В.М. Бондаренко на заседании в Президиуме РАН, посвящённом Побиску Георгиевичу Кузнецову), что позволило выявить единый показатель и критерий эффективности в социально-экономических системах: «…измерение и сопоставление всех процессов и явлений, которое производится только через единственный показатель – "время", и через единый критерий эффективности – "время между" достижением объективно заданной цели и той реальностью, где мир находится, так как только таким образом минимизируется задача поиска и устраняются хаос, сложность и неопределённость в понимании развития человеческой системы» [3: с. 174]. Автором «впервые в экономической науке было проведено сопоставление времени производства товаров народного потребления и времени их обращения. Было показано, что с интенсификацией производства и внедрением достижений НТП в рамках экономической модели СССР уменьшалось время на изготовление единицы изделия и увеличивалось время её обращения… Так впервые были выявлены негативные последствия возрастания этой диспропорции, вплоть до кризисных явлений» [3: с. 174]. Проблема могла быть решена только переходом к производству конкретных товаров для конкретных потребителей; все составляющие, как подчёркивает автор, «для перехода на такую новую модель будущего жизнеустройства тогда (в советское время. – *М.П.*) уже имелись, хотя и в зачаточном виде» [3: с. 174].

Резюмируем идеи В.М. Бондаренко. Ещё в кандидатской диссертации (1991) ею была показана научная новизна критерия «время»; данный критерий позволил осуществить периодизацию возможных форм развития производственных отношений по степени сокращения или увеличения времени в достижении цели развития! Имеются в виду уже названные: время на производство – время пустого

обращения/перераспределения (время между) – и время на потребление с целью развития. Автор пишет, что «таким образом была выстроена своеобразная "таблица Менделеева", но применительно к человеческой системе, где все политэкономические законы были субординированы через фактор времени в замкнутую систему с обратной связью» [3: с. 175]. Конечно, эту таблицу – «Периодизация возможных форм производственных отношений» – следует назвать таблицей «Валентины Михайловны Бондаренко»! Структура периодов охватывает всю историю человечества: от доиндустриального к индустриальному и постиндустриальному обществу. Последнему она даёт своё собственное определение, отличное, например, от имеющего у нас широкое хождение определения Д. Белла: «…производство и потребление имеют тенденцию к слиянию практически в одномоментный процесс, в котором производство не может существовать без потребления, а потребление без производства. Это и есть постиндустриальное общество» [3: с. 181].

Периодический закон Бондаренко – это наше наименование – значим для экспликации сути цифровизации способов хозяйствования; цифровой экономике в её статье посвящён отдельный подраздел. Вердикт же автора следующий: «…цифровая экономика в своём большинстве рассматривается как проблема техническая и технологическая, для обработки с невероятной скоростью увеличивающихся массивов данных (BIG DATA), как инфраструктурный проект и как средства общения в рамках сегодняшней парадигмы развития человеческого сообщества. А это значит – со всеми отрицательными последствиями, но в условиях цифровизации, более разрушительными, так как диспропорции возрастают» [3: с. 182].

Автор представил и результаты свой экспертизы программы «Цифровая экономика» (утверждена распоряжением Правительства Российской Федерации от 28 июля 2017 г. № 1632-р): программа, «равно как и подобные программы в других странах, разработана с помощью эмпирических данных прошлого развития и субъективных интерпретаций этой информации. В программе не обозначена общая для всех программ и проектов цель, ради которой они разрабатываются. Отсутствует понимание, что все проблемы надо решать целостно, системно, комплексно и на базе объединения всех наук и духовных знаний в единое междисциплинарное знание, дающее ключи к реализации осознанно утверждённого и поддержанного всем народом России целеполагания» [3: с. 183].

Картина не утешительная. Парадигма понимания сути и ожиданий от цифровой экономики у её мировых лидеров та же, что и в СССР в 80-е гг. прошлого века в эпоху внедрения АСУ. Такова она в нашей стране и по сию пору. Отдавая отчёт в этом, автор предлагает «возможные модели будущего развития России и мира в условиях реализации программы цифровой экономики через призму *мировоззренческого понимания* (курсив мой. – *М.П.*) закономерностей развития человеческой системы» [3: с. 183].

Теперь же, благодаря фактору «время между», мы можем понимать ценность цели развития человека и человечества и необходимую, если не вынужденную, суть преобразований в способах хозяйствования (укладах) как удаление лишних звеньев между производителем и потребителем; управлять «временем между» – значит управлять развитием (определение «развитие» по В.М. Бондаренко) укладов, экономик и цивилизаций! На эмпирическом уровне закономерность позволяет увидеть генезис, преемственность и различия процессов/результатов автоматизации–информатизации–цифровизации.

С данными представлениями вернёмся к вопросу: так стала ли Россия в 2020 г. цифровым обществом? Снова заглянем на портал Госуслуги – в 2020 г. самыми популярными услугами на портале стали: «1. Запись на приём к врачу – 87 млн заявлений. 2. Выписка о состоянии индивидуального лицевого счета – 29 млн заявлений. 3. Единовременная выплата на детей от 3 до 16 лет – 15 млн заявлений. 4. Запись в детский сад – 11 млн заявлений. 5. Регистрация транспортных средств – 9 млн заявлений. Госуслуги без перерыва работали, чтобы граждане могли получать услуги без походов в ведомства. Вот какие услуги для родителей стали самыми популярными: Получение сертификата на маткапитал (материнский капитал. – *М.П.*) – 419 тыс. заявлений. Регистрация рождения детей – 1 млн заявлений. Регистрация брака – 554 тыс. заявлений. Распоряжение маткапиталом – 130 тыс. заявлений» [7]. И что мы видим, как интерпретируем: человек ушёл в киберпространство? В виртуальный мир? Напротив! Человек остался в семье и наедине с самим собой – у него появилось время на то, чтобы заглянуть внутрь себя и задать себе кантовские вопросы: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу надеяться?». Выходит так, что ключевые вопросы цифровой экономики – целеполагание в развитии человека, в развитии общества! А это примат философской антропологии! Прежде всего. Вывод ко многому обязывающий философских антропологов; правда, запрос этот извечный. Ну, а само утверждение о свершившейся цифровизации России можно оставить лишь как фигуру речи для победных реляций на Гайдаровских форумах.

Контекст данного запроса на самоидентичность и целеполагание – это всегда два вопроса: где «Я»? и куда «Я» иду? – усугубляется тем, что мировоззрение и этика становятся фактором (со-)производства и (со-)потребления в XXI в. Сама жизнь

требует от экономистов и управленцев работы на мировоззренческом уровне при организации теоретической работы в цифровом мире! Или всё же в прежнем мире, но всего-навсего оцифрованном?

Мировоззрение предопределяет синтез объектов новых реальностей, в предельных случаях технологий редактирования (улучшения) человека: редактирования сознания, редактирования индивидуальности и самоидентичности; персональной, коллективной, организационной, национальной и пр.

Успехи/поражения в продвижении и инсталляции (интериоризации) программ/продуктов/идей новых вариантов идентичностей будут предопределяться системой ценностей разработчиков/доноров и потребителей/реципиентов; поэтому речь идёт о совместном (со-)потреблении и (со-)производстве товаров и услуг.

Поэтому всё явственнее проявляется запрос на «конвергентную философскую антропологию» – как бы её ни называли, – направленную на осмысление старых и новых медиумов [13]. Такие усилия систематически и последовательно предпринимаются и координируются Научным советом при Президиуме Российской академии наук по методологии искусственного интеллекта и когнитивных исследований (НСМИИ РАН; председатель академик В.А. Лекторский; заместители председателя: академик С.Н. Васильев, проф. Д.И. Дубровский, проф. А.П. Любимов, академик В.Л. Макаров; координатор научных программ А.Ю. Алексеев; секретарь А.В. Катунин). Уже имеются интеграционные решения: на уровне комплексных междисциплинарных программ подготовки кадров нового поколения Ю.М. Сердюкова и соавт. [41]; в сфере культуры, этнографии и философской антропологии развиваемая Я.В. Чесновым концепция антропоценоза [50–52]; концепт биоэтов и опыт математического прочтения философии В.И. Моисеева [15]. Не устарела фундаментальная работа Л.А. Микешиной и М.Ю. Опенкова [14]. Многое из происходящего на «цифровом фронтире» сегодня актуализирует идеи виртуалистики школы Н.А. Носова [20], предлагающей концепт «виртуальный человек» – homo virtualis: его следует рассматривать как философско-антропологический типаж, в понимании типологизации философских антропологий П.С. Гуревича [49], – интегрирующий философскую антропологию старых и новых медиумов.

Мировоззрение полионтичности и полионтологичности мира и человека становится базой для развёртывания новых миров человеческого бытия. Осмысление всего спектра связанных с новым, в том числе, цифровым миром вопросов выходит на фронтир философской повестки будущего. Так отзывается запрос о текущих задачах русской философии академика А.В. Смирнова [42] в контексте цифровизации жизни, человека и экономики.

Земельный вопрос и основные задачи цифровой власти (вместо заключения)

Всё отчётливее сквозь пафос высот цифрового тумана проступают низины физической экономики; физическая экономика, как её, например, понимает Л. Ларош (Lyndon H. LaRouch) [54], – была, есть и будет отправной, константной реальностью, порождающей экономические реальности любой природы. К слову, менеджер – от manus agere (лат.), – действующий/пашущий рукой. С тела человека и/или с его «кармана» будет и/или начинаться, и/или заканчиваться любая «цифровая» жизнь. На языке поморов – ещё одна морская метафора! – эта максима выражена в трюизме: «Сколь ладья ни рыщет, а у якоря будет!» Что ж, cherche le corps et la terre! – ищите тело и землю! Особенно, если необходимо ухватить «всечеловеческое» в эпоху цифровизации.

Иными словами, анализ ключевых детерминант смены экономического уклада именно в сельском хозяйстве в эпоху её цифровизации может помочь выработать теоретические ориентиры для экономической, философско-антропологической и исторической мысли в оценках и прогнозах пределов/ограничений так называемых процессов «цифровизации». Встав в буквальном смысле на твёрдую почву земледельца, можно будет уйти от надуманных, бесплотных (бестелесных) и бесплодных (бессмысленных) оценок и прогнозов грядущих перемен, которые несет цифровая революция, когда мышление от достигнутого не позволяет ухватывать в реальном режиме времени уже идущие и набегающие свершения; порождённое – виртуальное, существуя автономно и актуально, со своими законами, пространством и временем, – интерактивно возвращается к порождающей её – константной – реальности [21]! Логика субстанциальности меняется на логику процессуальности: идея С- и П-логик А.В. Смирнова [44]. Лихость и закрученность жизненных сюжетов – казусов – в пространстве технологий редактирования сознания – TVR – для философско-антропологического расследования в субстанциальной логике неизбежно начнёт «зашкаливать»: ошибка «переполнение стека» (англ. stack overflow) возникает, когда в стеке вызовов хранится больше информации, чем он может вместить. Основные причины её общеизвестны из программирования: бесконечная рекурсия (в нашем случае, за счёт интерактивности взаимодействия, взаимопорождения константных и виртуальных реальностей), уход в косвенную рекурсию, не осознавая того (исследователь подверг проблему редукционизму и вместо основной рекурсии занят понятной, но второстепенной: анализом динамики курса рубля к доллару), очень глубокая рекурсия (по BIG DATA курса рубля к доллару исследователь полагает реальным создать теорию

цифровой экономики), не установлены условия выхода из рекурсии (цели развития не сформулированы) и большие локальные переменные в стеке (на производство группы «А» всё внимание и деньги, а группе «Б» – товары народного потребления – рекомендуют держаться: на неё внимания и денег не хватает). В общем виде проблема исчисления топологической антропологии виртуального человека задана автором в [26].

Поэтому оселком – точкой сечения ортогональных пространств всего множества реальностей и подходов к их осмыслению – может выступить такой философско-антропологический объект для анализа, как «крестьянин на цифровой земле»; последний, как следует из логики настоящей работы, рассматривается (нами – в рамках виртуального подхода, но мы указали и на другие направления «конвергентной» философско-антропологической мысли») как ключевое понятие в задачах теоретизации и выступает как антропологический типаж (ключевая антропологическая константа) для исчисления предикатов мира/пространства цифровой цивилизации. Это необходимо сделать, так как революционеры в своих мантрах безбрежной цифровой мысли уже «сажают алюминиевые огурцы на брезентовом поле» (В. Цой, альбом «45», 1982).

В конечном итоге исчисление антропологических пределов (граничных условий, физически реализуемых состояний и т.п.), в математическом смысле термина, цифровизации человека в сельском хозяйстве будет значимо для всего комплекса наук о человеке и гуманитарного знания в целом. Кроме того, этот тезис аргументируется и тем, что понимание фундаментальной природы ключевых философско-антропологических констант цифровой экономики, а значит, и цивилизации позволит решать корневые задачи управления: задачи ситуационного анализа и оценки адекватности субъекта деятельности в системе деятельности в состоянии цейтнота с опорой на исчисленную онтологию физически реализуемых состояний и событий в пространстве цифрового сельского хозяйства, где земля, труд и капитал производят социальное благополучие человека неизбывно.

Задача исчисления антропологических пределов цивилизационных процессов – глобальная, поэтому цель настоящего сообщения скромнее – реализовать оператор аттракции [33–35] – привлечь внимание к высказанному тезису, представив процепт (термин О.И. Генисаретского) философско-антропологического понимания процессов цифровизации на примере возможного анализа смены экономического уклада именно в сельском хозяйстве. Процепт как теоретический конструкт нередко предлагает достаточно радикально сменить угол зрения на проблематику, на постановку правильных вопросов и поиск верных ответов. Полагаем, что сельское хозяйство – то самое место для формулировки адекватных условий и ограничений задач цифровизации и поиска верных ответов, а философская антропология – тот самый подход, о котором писал академик Н.П. Федоренко, разрабатывая идею «гуманистической экономики»: «Думается, верный ответ здесь можно найти, только применив междисциплинарный подход, "забираясь" на время в сферы других наук, а именно: экономики труда, той же социологии, психологии, аксиологии (теории ценностей), а то и *антропологии* (курсив мой. – *М.П.*)» [48: с. 121]. При адекватной философско-антропологической зрелости – системе ценностей – руководителей (англ. governances; именно руководство формирует потребности и/или решает, какие из них удовлетворять) задачу гуманизации экономики действительно может решить цифровая экономика как «экономика согласованных интересов между государством, обществом, бизнесом и интересами конкретного человека в реальном времени на каждом местном уровне, где он живёт, в которой все направлено на достижение объективно заданной цели… – каждому человеку стать совершенным и послужить примером для всего остального мира» [3: с. 189, 190].

Вот таким образом может быть представлен взгляд философского антрополога на «гуманистическую экономику» академика Н.П. Федоренко, на целостного человека в понимании академика И.Т. Фролова и земельный вопрос в цифровой революции. Впрочем, исторические и экономические науки показывают, что земельный вопрос – главный вопрос любой революции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Атлас новых профессий 3.0 / под ред. Д. Варламовой, Д. Судакова. – Москва : Интеллектуальная литература, 2020. – 456 с.

2. *Бондаренко, В.М.* Цифровая экономика: видение из будущего / В.М. Бондаренко // Цифровая экономика. – 2019. – № 1(5). – С. 36–42.

3. *Бондаренко, В.М.* Структурная модернизация в условиях формирования цифровой экономики / В.М. Бондаренко // МИР (Модернизация. Инновации. Развитие). – 2018. – Т. 9, № 2. – С. 172–191.

4. *Бондаренко, В.М.* Контуры экономики будущего и настоящего: две парадигмы развития / В.М. Бондаренко // Вестник Института экономики Российской академии наук. – 2011. – № 2. – С. 25–38.

5. *Войскунский, А.Е.* Поведение в киберпространстве: психологические принципы / А.Е. Войскунский // Человек. – 2016. – № 1. – С. 36–49.

6. *Глушков, В.М.* Макроэкономические модели и принципы построения ОГАС / В.М. Глушков. – Москва : Статистика, 1975. – 160 с.

7. Госуслуги в цифрах за 2020 год. – URL: https://www.gosuslugi.ru/help/news/2020_12_30_results_of_the_year (дата обращения 27.01.2021).

8. *Гуревич, П.С.* Слово главного редактора / П.С. Гуревич // Философская антропология. – 2015. – Т. 1, № 1. – С. 4–5.

9. *Малюта, А.Н.* Система деятельности / А.Н. Малюта. – Киев : Наукова думка, 1991. – 208 с.

10. *Малюта, А.Н.* Закономерности системного развития / А.Н. Малюта. – Киев : Наукова думка, 1990. – 136 с.

11. *Малюта, А.Н.* Гиперкомплексные динамические системы / А.Н. Малюта. – Львов : Выща шк., Изд-во при Львов. ун-те, 1989. – 120 с.

12. *Марков, Б.В.* Как я понимаю сегодняшнюю философию (вместо предисловия) / Б.В. Марков // II заседание дискуссионного клуба Центра философских коммуникаций Института философии РАН, 29 января 2019 г. – URL: https://iphras.ru/uplfile/root/news/archive_events/2019/29_01/markov_tezisy.pdf. (дата обращения 01.12.2020).

13. *Марков, Б.В.* Люди и знаки: антропология межличностной коммуникации / Б.В. Марков. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – 667 с.

14. *Микешина, Л.А.* Новые образы познания и реальности / Л.А. Микешина, М.Ю. Опенков. – Москва : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. – 240 с.

15. *Моисеев, В.И.* Очерки по философии неовсеединства: Опыт математического прочтения философии. Аксеология. Логика. Феноменология / В.И. Моисеев. – Москва : ЛЕНАНД, 2018. – 632 с.

16. Наука и энциклопедия о человеке // Человек. – 1994. – № 6. – С. 46–51.

17. *Никаноров, С.П.* Введение в аппарат ступеней множеств и его применение / С.П. Никаноров. – Москва : Концепт, 2010. – 188 с.

18. *Носов, Н.А.* Виртуальный конфликт: социология современной медицины / Н.А. Носов // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 18. – Москва : Путь, 2002. – 140 с.

19. *Носов, Н.А.* Словарь виртуальных терминов / Н.А. Носов // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 7, Труды Центра профориентации. – Москва : Путь, 2000. – 69 с.

20. *Носов, Н.А.* Виртуальная психология / Н.А. Носов. – Москва : Аграф, 2000. – 432 с.

21. *Носов, Н.А.* Виртуальная философия / Н.А. Носов // Философский век. Вып. 7: Между физикой и метафизикой: наука и философия. – 1998. – С. 115–124.

22. *Носов, Н.А.* Виртуальный человек: Очерки по виртуальной психологии детства / Н.А. Носов. – Москва : Магистр, 1997. – 192 с.

23. *Носова, Т.В.* Феномен соположения реальностей / Н.А. Носов // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 11. – Москва, 2000. – 62 с.

24. *Пронин, М.А.* К философской экспертизе дополненной реальности на прецеденте паразитных эффектов «редактирования пилотов» (расширенная публикация) / М.А. Пронин // Нейротехнологии и технонаука: феномен биотехноидентичности : сб. науч. ст. / под ред. Р.Р. Белялетдинова. – Москва : Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2020. – С. 140–168.

25. *Пронин, М.А.* Этическое сопровождение разработок и применения технологий виртуальной реальности в России: первые шаги / М.А. Пронин, О.Н. Раев // Запись и воспроизведение объёмных изображений в кинематографе, науке, образовании и в других областях : материалы XI Междунар. науч.-практ. конф. (Москва, 18–19 апреля 2019 г.) – Москва : ИПП «КУНА», 2019. – С. 11–28.

26. *Пронин, М.А.* Αντροποσχιζια – антропосхизия: к исчислению топологической антропологии / М.А. Пронин // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – Т. XVI, Вып. 3. – С. 82–94.

27. *Пронин, М.А.* Редактирование солдата: к постановке проблемы (исправленная и дополненная публикация) / М.А. Пронин // Проблемы этики: Философско-этический альманах. Вып. VII / Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова / под ред. А.В. Разина, И.А. Авдеевой. – Москва : Издатель Воробьёв А.В., 2018. – С. 70–105.

28. *Пронин, М.А.* Технологии виртуальной реальности (TVR) и парадигмальный Рубикон психологии / М.А. Пронин // Актуальные проблемы психологии труда, инженерной психологии и эргономики. – Москва : Институт психологии РАН, 2018. – Вып. 8. – С. 115–134.

29. *Пронин, М.А.* Регулирование технологий виртуальной реальности: к первому российскому кодексу этического поведения / М.А. Пронин, О.Н. Раев // Горизонты гуманитарного знания. – 2018. – № 5. – URL: http://journals.mosgu.ru/ggz/issue/view/55 (дата обращения 01.12.2020).

30. *Пронин, М.А.* К пониманию онтологии субъекта постнеклассической рациональности: виртуальный подход / М.А. Пронин // Первые Степинские Чтения. Современный этап развития науки и кризис техногенной цивилизации : материалы конф. с междунар. участием (Москва, 5–6 ноября 2019 г.) / отв. ред. В.Г. Буданов, В.А. Лекторский. – Курск : ЗАО «Университетская книга», 2019. – С. 105–110.

31. *Пронин, М.А.* Философия как экспертиза / М.А. Пронин, Б.Г. Юдин, Ю.В. Синеокая // Философский журнал. – 2017. – Т. 10, № 2. – С. 79–96.

32. *Пронин, М.А.* Виртуалистика в Институте человека РАН / М.А. Пронин. – Москва : Рос. акад. наук, Ин-т философии, 2015. – 179 с.

33. *Пронин, М.А.* Виртуалистика и аретея: принципы, теория и операторы / М.А. Пронин // Гуманитарные ориентиры научного познания : сб. ст. К 70-летию Бориса Григорьевича Юдина. – Москва : Издат. дом «Навигатор», 2014. – С. 321–330.

34. *Пронин, М.А.* Аретея: установки, принципы, закономерности / М.А. Пронин // Сучасні проблеми військовой та соціальної психології і соціальної роботи : матеріали міжнародної науково-практичної конференції (м. Одеса, ОНУ, ВА, 4–5 жовтня 2013 р.). – Одеса : ОНУ, ВА, 2013. – С. 73–75.

35. *Пронин, М.А.* Виртуалистика и аретея: теория и операторы / М.А. Пронин // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Институт философии РАН. – 2011. – Вып. 5. – С. 170–182.

36. *Пронин, М.А.* Философское осмысление мировоззренческого кризиса современной медицины / М.А. Пронин // Философские проблемы биологии и медицины. Вып. 1: В поисках новой парадигмы. – Москва : Принтберри, 2007. – С. 34–38.

37. *Пронин, М.А.* Эпистемологические проблемы исследования виртуальной реальности / М.А. Пронин // Новое в искусственном интеллекте. Методические и теоретические вопросы / под ред. Д.И. Дубровского и В.А. Лекторского. – Москва : ИИтеЛЛ, 2005. – С. 110–113.

38. *Пронин, М.А.* Постнеклассическая эпистемология: коренной вопрос и основные сдвиги онтологических оснований / М.А. Пронин // Философия образования. – 2003. – № 9. – С. 24–27.

39. *Пронин, М.А.* Виртуальные ловушки / М.А. Пронин // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия : материалы Третьего российского философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.) В 3 т. Т. 2. – Ростов-на-Дону : 2002. – С. 354.

40. *Раев, О.Н.* Техническая виртуальная реальность в лабиринтах терминологий / О.Н. Раев, М.А. Пронин // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2020. – Т. XVII, Вып. 3(67). – С. 89–99.

41. *Сердюков, Ю.М.* Философия виртуальной реальности и искусственного интеллекта (программа учебного курса) / Ю.М. Сердюков, О.А. Рудецкий, В.Г. Зангиров // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2019. – Т. XVI, Вып. 3. – С. 231–241.

42. *Смирнов, А.В.* Текущие задачи русской философии: Доклад, представленный к заседанию семинара по теме «Российский проект цивилизационного развития» 10 февраля 2021 г. / А.В. Смирнов. – URL: https://is.gd/H7lhaA (дата обращения 27.01.2021).

43. *Смирнов, А.В.* Всечеловеческое vs. Общечеловеческое / А.В. Смирнов. – Москва : ООО «Садра»: Издательский Дом ЯСК, 2019. – 216 с.

44. *Смирнов, А.В.* Процессуальная логика / А.В. Смирнов, В.К. Солондаев. – Москва : ООО «Садра», 2019. – 160 с.

45. *Смирнов, Л.М.* Общественное бессознательное как база социокультурного единства сообществ / Л.М. Смирнов // История и современность. – 2011. – № 1. – С. 150–173.

46. *Степин, В.С.* Теоретическое знание / В.С. Степин. – Москва : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

47. *Сычев, Н.В.* Экономический уклад: к вопросам трактовки / Н.В. Сычев // Вестник Института экономики Российской академии наук. – 2013. – № 3. – С. 7–21.

48. *Федоренко, Н.П.* Гуманистическая экономика / Н.П. Федоренко. – Москва : Экономика, 2006. – 188 с.

49. Философская антропология : учебник для академического бакалавриата. В 2 т. Т. 1 / под ред. П.С. Гуревич. – 3-е изд., испр. и доп. – Москва : Юрайт, 2019. – 310 с.

50. *Чеснов, Я.В.* Телесность человека: философско-антропологическое понимание / Я.В. Чеснов. – Москва : Институт философии РАН, 2007. – 213 с.

51. *Чеснов, Я.В.* Виртуалистика: философско-антропологический анализ : учебное пособие / Я.В. Чеснов. – Саранск : Рузаевский печатник, 2008. – 130 с.

52. *Чеснов, Я.В.* Народная культура: философско-антропологический подход / Я.В. Чеснов. – Москва : Канон +, РООИ «Реабилитация», 2014. – 496 с.

53. *Юдин, Б.Г.* О понятии философской экспертизы / Б.Г. Юдин // Ценностные основания научного познания ; отв. ред. Г.Л. Белкина ; ред.-сост. М.И. Фролова. – Москва : ЛЕНАНД, 2017. – С. 45–56.

54. EIR: Eecutive Intellegence Review / Founder and Editor-in-Chef Lyndon H, LaRouche. – URL: https://larouche-pub.com/ (accessed 01.12.2020).

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-113-120

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ИДЕИ ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА

П.Ю. Деменчук

В статье рассматривается антропологический аспект трансформации сферы высшего образования, вызванный развитием глобализации и становлением идеи транснационального университета. Предметом исследования является образ человека в пространстве целей и форм новых образовательных институтов, его философское осмысление. Автор обращается к методологии историко-философского подхода и философской антропологии с целью подтверждения тезиса о приоритетности рассмотрения образа человека как фундаментального основания институциональной формы образовательного института. Общим выводом работы является утверждение о необходимости развития плюрализма целей и форм образовательной деятельности, открывающего возможности реализации экзистенциальных стремлений современного человека.

Ключевые слова: университет, глобализация, транснациональный университет, философия, философская антропология.

THE ANTHROPOLOGICAL PRINCIPLE OF THE IDEA OF A TRANSNATIONAL UNIVERSITY

P.Yu. Demenchuk

The article examines globalization in the sector of education services and social and anthropological changes caused by it. The author proves the thesis that the national university transforms into the transnational one and estimates the role of anthropological dimension of the idea of the university in this process. The objective of the article is to discover the dialectical character of globalization in sphere of higher education and its influence on society and human. The main scientific methods of work: the historical-philosophical and the philosophical-anthropological approaches. In summary, the author asserts about the change of the image of a person in the idea of the university, the transition to greater freedom and pluralism of meanings and goals of educational activity.

Keywords: university, globalization, transnational university, philosophy, philosophical anthropology.

В истории философии дискурс об идее университета неотделим от осмысления проблемы человека, что достаточно часто забывается, когда реформы и проекты ставят своей целью уровень операционной деятельности, исключая рассмотрение действительно фундаментальных философских аспектов образовательной деятельности, подменяя идейные обоснования необходимости изменений декларированием общих положений и политических лозунгов. Будущее образования не может и не должно мыслиться в отрыве от будущего человека; становление, самореализация и воспроизводство человека являются действительной и фундаментальной целью социального бытия. Так, современная глобализация высшего образование и становление транснациональных университетов [1: с. 4] поднимают вопрос о будущности не только самой идеи университета и его конкретной институциональной формы, но и о судьбе человека, образе его социальной деятельности и реализации экзистенциальных стремлений в изменяющемся пространстве образовательных институтов. Кроме того, это неизбежно обращает к самой истории философского дискурса об антропологическом измерении идеи самополагания университета.

Институциональная форма есть средство редуцирования человеческого бытия, сведения уникальности к шаблону. Она призвана привести хаос жизни к порядку культуры, форматируя стихийность личностного бытия и тем самым обеспечивая стабильность социального пространства и его развития. Единичные проявления отдельных чувств и переживаний не имеют для общества угрозы, но, приобретая массовый характер, вызывают потребность в регламентации их осуществления и помещении в жесткие рамки формализованных процессов и социальных статусов.

Институт имеет своим началом и целью определённый образ человека, представленный совокупностью его переживаний и стремлений. Данный образ не является попыткой схватить весь спектр человеческого бытия, а лишь выделяет его определенные грани: так, образовательные институты оперируют стремлением к познанию, финансовые –

Деменчук Павел Юрьевич – кандидат философских наук, директор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Demenchuk Pavel Yuryevich – Candidate of Philosophical Sciences, Director of the Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities Sciences at the Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: demenchuk.pyu@dvfu.ru

© Деменчук П.Ю., 2021

к потреблению и накоплению. В этом образе фиксируется определенная модель совокупности близких экзистенциальных стремлений, объединяемых деятельностью института, которая должна привести к их формализации посредством приведения к соответствию одному из социальных статусов. При этом данный статус как общая цель института выступает идеалом, выходящим за пределы возможности персонификации, и не может быть в полной мере реализован конкретной личностью. Так, человек не способен соответствовать абсолютному идеалу «ученого» или «гражданина», которые воспроизводятся соответствующими социальными институтами.

С течением времени образы человека изменяются, социальные процессы влияют на приоритеты личных стремлений и желаний человека, их формы выражения. Институции вынуждены проходить через трансформации, для того чтобы соответствовать новым образам человека, либо они исчезают в истории. Переходные этапы этого процесса знаменуются кризисом институтов, выражающимся в их неспособности привлечь и подчинить себе человека. Их деятельность превращается в повторение процессов, которые не приносят прежнего эффекта, становясь не более чем формальностью, а иногда и препятствием. Изучая историю развития институтов, можно легко обнаружить данную череду кризисов и следующих за ними трансформаций.

Не является исключением и университет, изменяющий собственную институциональную форму в соответствии с новыми ожиданиями и требованиями человека, отражая общий антропологический образ эпохи и устанавливая своей задачей достижение соответствующих социальных статусов. Исторически парадигма университета неотделима от образа человека, а реализация его личных экзистенциальных стремлений обусловлена принципами данного социального института. Следовательно, поиск идеи университета есть поиск образа человека, также справедливо и обратное утверждение.

Как отмечает С.Е. Ячин, поиск антропологического основания институциональных форм образования неизбежно сталкивается с невозможностью полного прояснения человеческого бытия [12: с. 127]. Поэтому в стремлении к оперированию антропологическими моделями в разработке идеи университета следует установить определенные ограничения, прежде всего признав отсутствие возможности достижения их абсолютного соответствия. Приоритетной задачей философии по отношению к идее университета в контексте практических реформ и инициатив должно стать осмысление различий, а не поиск универсального и всеобъемлющего начала. Подобно тому как Х. Ортега-и-Гассет выводил институциональные контуры собственной парадигмы университета, следуя отличиям образа человека XX в. [6: с. 37–38], сегодня необходимо искать основания модели образования в отличиях антропологического образа новой эпохи.

Попытка реализации этого подхода сталкивается с проблемой общей неопределенности в понимании и описании современного этапа истории, характеризующегося активным поиском новых смыслов и ревизионизмом прежних идеалов, что затрагивает равно как вопросы метафизического порядка, так и проблемы повседневной практической деятельности человека. Примером этого является рост числа понятий, включающих приставку «пост-», самой формой своего образования подчеркивающих стремление к преодолению, но, вместе с тем, выявляющих и отсутствие принципиально новых нарративов. «Постиндустриальный» или «постмодернистский» – это понятия, рожденные в большей мере отрицанием, нежели утверждением. Соответствующий принцип закономерно отражается в основании концептов, совмещающих эти понятия с различными формами бытия. Так, постиндустриальная экономика являет собой последовательное отрицание сущности индустриальной, а философия постмодернизма – противоположность идеалов модерна. Порой этот процесс оборачивается двойным отрицанием, когда один из концептов «пост-» сам становится предметом преодоления – от информационного (пост-индустриального) общества к пост-информационному (пост-пост-индустриальному). Это наглядно демонстрирует неустойчивость современных концептов описания бытия. Но данная ситуация может быть рассмотрена и как основа нового понимания человека и общества.

Р.Дж. Лифтон утверждает, что современный человек становится подобен мифологическому Протею, наделенному даром постоянно изменять свой облик [16: с. 2]. Рожденное этим сопоставлением понятие протеанизма служит для обозначения современной изменчивости антропологических образов, стратегий идентификации личности и ее идеалов. Исходя из этого, необходимо признать парадоксальное положение о том, что в попытке определения современного образа человека уверенно можно утверждать лишь об изменчивости его бытия. Однако стоит отметить, что этот процесс имеет не абсолютный характер, стремление к цельности и поиску фундаментальных оснований самоидентификации является неотъемлемым атрибутом самосознания и условием самого существования личности. Поэтому позиция, постулирующая полное растворение образа человека, невозможность достижения им какой-либо самоидентификации [5: с. 420], является неверной. Человек не может находиться вне культуры и навсегда связан с символическими формами сообщества, посредством которых сформировалось его сознание. Но, вместе с тем, современный мир

дает ему возможность соприкосновения со множеством иных культур, позволяя оперировать гораздо большим спектром символических форм в построении и изменении своей личности, в определенной мере нивелируя абсолютное доминирование «первоначального» культурного нарратива. В аспекте социального бытия это отражается в форме тенденций к постнациональному восприятию общества, увеличению его внутреннего культурного многообразия, снижению единства в восприятии политических, эстетических и этических идеалов, усложнению социальных институтов и отношений.

В данных условиях университет лишается возможности ориентироваться на некий общий образ человека и вынужден учитывать значительно возрастающую сложность и изменчивость личностных стремлений. Одновременно с этим возрастает уровень его независимости от культурных и национальных границ, поскольку образование становится наднациональным продуктом потребления, освобожденным от необходимости строгого соответствия символическим формам одной культуры. Противоречивость и сложность этой ситуации заключается в проблеме удержания единой идеи самополагания университета в пространстве фрагментарности и непостоянства.

Один из радикальных подходов к ее разрешению предложил Б. Ридингс, призвав осмыслить возможность существования университета вне общей идеи [7: с. 247]. По его мнению, выходя за пределы национальных государств и культур, современные институты высшего образования будут вынуждены отказаться от прежних принципов самополагания, в том числе нарратива, легитимирующего их деятельность. Свой проект он обозначил как «постисторический университет», миссией которого является «мышление вместе». В соответствии с позицией Б. Ридингса университет, прежде всего, должен стать пространством коммуникации для совместного мышления, реализуемого во множестве различных форм, свободного от какого-либо идеологического, государственного или культурного влияния. Вместе с этим должна измениться и форма социального бытия университета. Поскольку глобализация разрывает прежнюю связь между обществом и университетом, в дальнейшем он не будет обязан выполнять социальную или культурную миссию, однако и не должен отказываться от ответственности. Более того, именно этот разрыв, становление в качестве независимого института, делает возможным обретение университетом реальной социальной ответственности, которая в течение трех столетий подменялась служением политической идеологии и национальной культуре. В трансформации идеи университета Б. Ридингс видел проявление общего кризиса и последующего за ним в будущем заката национального государства, что также положит конец соответствующим институциональным моделям.

В условиях современного устройства общества реализация подобного проекта пока остается невозможной. Современный университет продолжает сохранять зависимость от государства, и нет предпосылок реализации перспективы его полного выхода за пределы национальных культур, кроме того, сама возможность нахождения вне рамок культурных и социальных ограничений общества, равно как и отсутствие нарратива самополагания университета, представляется спорной идеей. Каждый институт вынужден следовать принципам внутренней идеологии, отражающей место и роль в социальном пространстве общества его нахождения, отказ от этого принципа влечет разрушение институциональной формы. Вузы не могут быть исключением из этого правила, как институты они должны соответствовать данному принципу. Как отмечал К. Ясперс, само существование университета есть необходимое институциональное выражение его идеи [11: с. 95–96].

В отношении идеи транснационального университета проблема сохранения самополагания университета и его соответствия новым образам социального и личностного бытия пока остается окончательно неразрешенной, однако можно выделить контуры возможной стратегии ее преодоления. Прежде всего, необходимость соответствия новым образам человека, его различным типам потребностей в образовании будет решаться с помощью более гибкой системы организации производства и потребления образовательных продуктов, в частности с помощью новых технологий и принципов передачи знания, изменения общего подхода к разработке программ обучения. Университет будет вынужден руководствоваться запросами потенциальных потребителей, следуя их многообразию и изменчивости, но, вместе с тем, сохраняя полагание образовательной деятельности как абсолютного приоритета и атрибута исторической преемственности по отношению к предшествующим историческим проектам. В аспекте антропологического измерения отличие данного принципа полагания идеи университета ведет к включению значительно более широкого спектра экзистенциальных стремлений человека в процесс установления задач и социально-культурных границ деятельности вузов. Речь идет, в том числе, и о признании справедливости и обоснованности новых требований со стороны учащихся, видящих в получении образования новые смыслы, в частности иногда негативно обозначаемые как «потребительские» или «поверхностные».

Требуется признать, что понятие «высшее профессиональное образование» с равной скоростью утрачивает модусы «профессионального» и «высше-

го». Порой это воспринимается как кризис самого основания сущности университета, однако исторически ни одно из них не может полагаться как неотъемлемое и определяющее в образовательной деятельности вузов. Средневековый университет был столь же далек от современного понимания получения высшего образования, как университет эпохи Просвещения от действующих принципов его тотальной профессионализации. Список конкретных образовательных программ, предлагаемых сегодня, в равной степени вызвал бы недоумение у профессоров университетов обеих эпох, как и само стремление их репрезентации в качестве высшего знания. Но это не означает, что их позиция в осмыслении идеи университета совпадает и представляет единую парадигму, между ними также пролегает раскол множества различий и противоречий.

История образования и ее философское осмысление демонстрируют, что «классическое образование», как и отражающая его принципы институциональная форма (университет или школа), представляет лишь фантом, предназначение которого, как писал Ф. Ницше, значительное звучание и украшение щитов [17]. Принципом единства истории образовательных институтов может являться лишь служение сохранению и распространению знания, форма реализации которого обусловливается идеалами конкретной эпохи. Следовательно, если современному обществу необходимы новые смыслы и модели образования, университет как социальный институт должен отвечать этим запросам, насколько бы они не противоречили желаемым представлениям консервативно настроенной части академического сообщества.

Какое бы негодование это не вызывало среди сторонников традиционного идеалистического понимания предназначения образовательных институтов, необходимо признать, что мышление (Б. Ридингс) или поиск истины (К. Ясперс) не могут являться абсолютной миссией современного университета. Попытка утверждения противоположной позиции путем ее реализации посредством проведения соответствующей реальной образовательной политики, которая отражала бы стремление к идеалистическим концептам и соизмерению общего образа учащегося с экзистенциальной позицией высококвалифицированного преподавателя-исследователя, способна привести к исключению из пространства институтов образования значительной части учащихся, руководствующихся иными мотивами. В условиях вынужденной коммерциализации это оборачивается для университета потерей ресурсов и возможностей развития, для академического сообщества – сокращением спроса на услуги преподавателей, снижением финансирования их научной и педагогической деятельности.

Неизмеримо велика антропологическая опасность данного сценария, ограничивающего доступ к получению образования и тем самым усложняющего путь к личностному развитию представителей новых поколений. Социальное измерение подобной позиции выявляет ее неадекватность по отношению к основополагающим интересам современного общества, которое налагает на образовательные институты ряд функций, в том числе социальную интеграцию молодых людей и защиту их от возможной маргинализации, выражаясь прямо – порой это удержание «от свинчивания железнодорожных гаек» [3: с. 29].

Отказ от доминирования какого-либо из подобных идеалистических нарративов образования не является их полным отрицанием и попыткой исключения из смыслового пространства деятельности образовательных институтов, его цель – создание возможности их равноправного сосуществования в рамках общей идеи самополагания. Университет должен быть одновременно местом поиска истины, мышления, приобщения к культуре, равно как и пространством профессионализации и социализации новых поколений, а также институтом, способным соответствовать новым экзистенциальным стремлениям личности. Но каждая из этих миссий должна проявляться лишь в той степени, которая необходима для реализации декларируемых смыслов отдельных форм образования и потребностей самого учащегося. В том числе это послужит препятствием для формалистского отношения к данным смыслам, их выхолащивания, происходящего в стенах университетов, в ходе которого поиск истины подменяется выполнением компиляционных работ, а приобщение к культуре – кратким и поверхностным изучением отдельных гуманитарных дисциплин, выступающих неким «декоративным знанием» [6: с. 70].

Установление принципа антропологической соразмерности образования, его смыслового, символического и институционального выражения представляется одним из сложнейших вызовов для университета. Возможной перспективой развития данного плюрализма может стать формирование «образовательного анархизма», подобного эпистемологическому анархизму П. Фейерабенда, когда лозунг «все дозволено» или «все сойдет» («mach, was du willst») [10: с. 30] станет принципом образования. Умеренная позиция данного вектора уже находит свое отражение в рамках некоторых концептов, в частности в попытке разработки идеи парадигмально-дифференцированной образовательной системы [2: с. 30–31].

Вместе с тем признание необходимости включения максимального спектра возможных смыслов образовательной деятельности не является оправданием различных моделей ее сущностной фальси-

фикации или имитации. Каждая форма образования должна сохранять и обеспечивать соответствие смыслам и целям как устанавливаемым самим институтом, так и ожидаемым обществом и человеком. В условиях коммерциализации проблема различения университетов и копирующих их институтов-симулякров, которые преследуют исключительно финансовую прибыль, обретает все большее значение. Этому способствует увеличение числа возможных моделей данных институтов и совершенствование методов сокрытия их сущности, что затрудняет применение правовых инструментов в выявлении и последующей ликвидации подобных симулякров. Кроме того, имеют место попытки нарушения принципа соответствия сущности образовательного института его форме саморепрезентации. Как отмечает Ф. Альтбах, сегодня различные тренинговые и корпоративные центры обучения стремятся обозначить себя университетами с целью повышения собственного статуса, не являясь ими в действительности, что становится еще одним проявлением возможного расцвета «псевдоуниверситетов» (pseudouniversities) [13: с. 2]. Выходящей за пределы данной работы, но также заслуживающей внимания является проблема отдельных симулякров внутри университетов, а именно образовательных программ, заведомо несоответствующих декларируемым задачам и целям, например обеспечения определенного профессионального статуса или уровня личностных компетенций.

В России проблема псевдообразования имеет свою специфику, определяемую совокупностью национальных, культурных и экономических особенностей. Нередко потенциальные потребители делают осознанный выбор в пользу институтов-симулякров, преследуя лишь цель получения официального документа. Это обосновывается необходимостью наличия диплома о высшем образовании для обретения самой возможности трудоустройства, в том числе и на низкоквалифицированные рабочие места [4: с. 241]. Также высшее образование в российском обществе является важным факторов социальной репрезентации и личностного самосознания, порой выступая как самостоятельная форма определенного общественного статуса, что нивелирует его конкретное профессиональное и академическое значение. Показательно, что около 54 % населения России возрастной группы 25–64 лет имеет высшее образование, что значительно превышает показатели стран лидеров в производстве и экспорте образовательных услуг (Австралия – 43 %, Великобритания – 43 %, США – 45 %) [15: с. 42]. В контексте общего научного и экономического отставания от наиболее развитых государств подобное превосходство является серьезным поводом для беспокойства.

Перспектива дальнейшего развития вектора фальсификации в сфере образования имеет высокую опасность для человека и общества. Прежде всего, деятельность подобных институтов наносит серьезный личностный урон и становится препятствием на пути развития человека, подменяя образование его имитацией и, как следствие, искажая экзистенциальные стремления к познанию. Последствия данного негативного воздействия сложно подвергнуть объективной оценке в аспекте растраты индивидуальных ресурсов (время, финансовые средства и пр.), а тем более в отношении общего влияния на судьбу человека. Важным фактором псевдообразования является привитие им завышенных профессиональных и социальных ожиданий, следствием которого является дезориентация личности в обществе, ее перманентная неудовлетворенность соотношением предлагаемых и достигнутых статусов по отношению к собственным оценкам личностного капитала.

Данная ситуация хорошо заметна в современном российском обществе, где доля высшего образования преобладает над всеми иными формами профессионального обучения, что указывает на иррациональность и несбалансированность общей системы образования. В случае, если общество не сможет эффективно регулировать образовательную сферу, руководствуясь реальным, а не номинальным развитием человеческого капитала, негативные последствия псевдообразования могут стать причиной нестабильности социального пространства. Высокое значение для этого имеет осознание ответственности академическим сообществом и его отдельными представителями, деятельность которых непосредственно связана с привлечением абитуриентов и обеспечением качества различных уровней образования. Нередко они отдают более высокий приоритет выполнению задач, поставленных руководством образовательных институтов, нежели честности перед учащимися, привлекая их к прохождению образовательных программ, несоответствующих ожиданиям и целям. Это не только негативно влияет на общество в целом, но и наносит вред самому академическому сообществу в будущем.

В контексте идеи транснационального университета и общего вектора глобализации образования проблема несоответствия декларируемых и сущностных характеристик различных форм образования обретает новые возможности разрешения. Формирование единого глобального рынка образовательных услуг ведет к повышению прозрачности программ обучения, делая возможным их более эффективное сопоставление и ознакомление с личными оценками других учащихся. Вместе с этим транснациональный статус университета определяет необходимость внедрения соответствующих

принципов управления качеством услуг и ориентации на отзывы гораздо большего числа участников образовательного процесса, поскольку предоставление неадекватной своим целям программы обучения способно нанести колоссальный урон капиталу университета. При этом он существенно ограничен в средствах влияния на учащихся, что не позволяет задействовать инструменты нивелирования проявлений подобной ситуации. Если деятельность региональных институтов образования подчиняется главным образом государственным структурам и принципам законодательства, тем самым позволяя путем соблюдения формальных требований переступать сложно регулируемые границы сущностного аспекта образования, транснациональный университет оказывается в гораздо большей зависимости от личностных оценок конкретного человека. Особую значимость также приобретают независимые формы оценок вузов некоммерческими организациями, реализуемые как на основании разработки и сопоставления конкретно измеряемых показателей, так и на агрегации конкретных отзывов учащихся. Хотя это не устраняет возможности фальсификации полностью, вероятно, новые принципы организации образовательного пространства будут способствовать развитию других стратегий обмана и имитации, однако их реализация будет существенно осложнена.

Таким образом, идея транснационального университета легитимирует плюрализм смыслов и целей образования, препятствуя их искажению и фальсификации. Фундаментальным основанием данной идеи является признание максимально широкого спектра экзистенциальных стремлений человека, которые могут быть реализованы посредством различных форм образовательной деятельности, что становится необходимым условием обеспечения соответствия между институтом и изменчивым образом человека, а также преодолением проблемы идеологического самополагания университета в ситуации протеанизма. В этом заключается общий контур отражения антропологических изменений сквозь призму новой парадигмы университета, включающий в себя множество отдельных тенденций и феноменов.

Рассмотрение конкретных трансформаций моделей и смыслов образования в соотнесенности с экзистенциальными стремлениями, фиксирующими отличия современного образа человека, представляется обширным полем исследований. В частности, можно выделить следующие области подобной проблематики: 1) сопоставление принципов развития электронных форм обучения (e-learning) с вектором виртуализации личного бытия в контексте становления новых информационных пространств; 2) проблему формирования образовательных траекторий и соответствующих им способов обучения в условиях фрагментарности и изменчивости стремлений человека, его моделей самополагания; 3) перспективы интеграции новых экзистенциальных смыслов в образовательные услуги, которые, в том числе, отвечали бы потребности творческого самовыражения, разрешению личностных проблем и т.д.

Утверждение подобного плюрализма является для человека одновременно благом и новым испытанием. Это открывает возможность и предоставляет новые средства созидания собственного бытия, позволяя конструировать траектории развития профессиональных и культурных компетенций, удовлетворять личностные экзистенциальные потребности и сменять социальные статусы. Но тем самым повышается степень ответственности личности, как персональная, так и социальная. Здесь отражается общий вызов современной эпохи, бросаемый каждому, – вызов большего выбора и большей ответственности [9].

В социальном измерении тенденция к расширению спектра целей образования способна привести к снижению эффективности действующих механизмов обеспечения единства и стабильности общества. Если в течение последних трех столетий образование выполняло функцию формирования общей мировоззренческой парадигмы, воспроизводимой в соответствии с доминирующим культурным нарративом, то сегодня оно становится средством индивидуализации и творческого самовыражения, способствуя увеличению многообразия личностных позиций. Это обусловлено как разрушением монополии национальных образовательных систем, так и изменением принципов полагания деятельности институтов обучения.

Помимо опасности развития псевдообразования, коммерциализация приводит к установлению новой системы ограничений в потреблении и производстве образовательных услуг. Прежде всего, это усиление зависимости между уровнем образовательных возможностей и финансовым благосостоянием человека, что становится препятствием для социальной мобильности и развития личностного капитала, оказывая негативное воздействие на социум в целом. При этом потенциал компенсационного механизма, осуществляемого посредством использования государственных дотаций, оказывается существенно сниженным из-за усложнения образовательных траекторий и увеличения объема ресурсов их обеспечения.

Другой стороной коммерциализации является зависимость производства образовательных продуктов от их востребованности, проявляемой как в количественном измерении числа заинтересованных учащихся, так и в аспекте их готовности оплачивать услуги в определенном объеме финансовых

средств. Это устанавливает связь развития отраслей и дисциплин знания от их ориентированности на массовый спрос либо от обслуживания интересов отдельных социальных групп, имеющих соответствующий уровень достатка и мотивации к их изучению. Следствием этого может стать потеря возможности доступа к знанию, выходящему за пределы основного направления спроса, а также его искажение и редуцирование. По мнению некоторых авторов, данные тенденции уже имеют место в рамках современных вузов и отчетливо проявляются в сфере гуманитарных наук [8: с. 28]. В целом данная проблематика идеи транснационального университета соответствует общему дискурсу о влиянии и последствиях коммерциализации образования для человека и общества, активно ведущемуся на протяжении последних нескольких десятилетий и постоянно обретающему все новые аспекты с возникновением различных парадигм университета, которые включают задачу достижения финансовой независимости.

Вместе с тем, несмотря на следование принципу плюрализма смыслов образования и общую транснационализацию университетов, они сохраняют связь с национальными культурами, поскольку задача производства и распространения знания неизбежно оказывается обусловлена принципами культуры. Это определяет их общую идею самополагания в качестве субъектов образовательной деятельности, выходящих за пределы границ национальной культуры, но продолжающих воспроизводить ее институциональные и символические формы в пространстве других сообществ.

Сохранение и воспроизводство любой информации, как и институциализация данных процессов, происходит в контексте форм конкретной культуры. Попытка помыслить «нейтральное» знание или «нейтральный» социальный институт невозможна. Несмотря на очевидность этого высказывания, оно порой подвергается критике в стремлении к утверждению возможности существования университета вне какого-либо национального культурного нарратива. Так, Б. Ридингс бросает упрек Б. Кабалю [7: с. 282], который, по его мнению, несмотря на признание современных процессов интернационализации, ошибочно повторяет классическую идею немецких идеалистов, утверждая, что университет должен являться прообразом общества и служить его культуре [14: с. 130].

В этом критическом замечании раскрывается сущность одного из типов спора между авторами, признающими и отрицающими глобализацию образования. Последние из них часто используют в качестве окончательного аргумента тезис о том, что невозможность наднациональных университетов, находящихся вне каких-либо границ и влияний национальных культур, позволяет отрицать реальность феномена глобализации. Это ведет к ошибочному принципу оценки позиций в соответствии с одним из двух суждений: либо автор утверждает, что возможно существование университета вне культуры, и признает глобализацию, либо отвергает подобный институт и тем самым занимает сторону «антиглобалиста», пускай и не осознавая этого сам.

Однако сущность современной глобализации заключается не в формировании нейтрального пространства или моделей деятельности, а в экспансии посредством экспорта институциональных и символических форм одних сообществ в жизнедеятельность других. Поэтому возможность создания института вне культуры не может являться принципом оценивания реальности глобализационных процессов. Говоря условно, идея транснационального университета может быть реализована как проект «транснациональный университет США» или «транснациональный университет Китая», но не обезличенный «транснациональный университет». При этом обнаруживается парадокс, заключающийся в стремлении развивающихся государств к реформированию действующих национальных институтов с целью приведения их к образу иных культур. Другими словами, повсеместное копирование и воспроизводство «транснационального университета США».

Доминирование общей культурной парадигмы развитых западных стран определяет более высокий потенциал соответствующих проектов развития идеи транснационального университета, которые займут лидирующие позиции в общемировом образовательном пространстве, вытесняя институты, следующие иным культурам. В этом кроется фундаментальный вызов не только для национальных систем образования, но и для всего общества, в частности риск возникновения новых условий ограничения образовательных возможностей. Действующая тенденция унификации общемирового образовательного пространства посредством установления доминирования символических и институциональных форм, соответствующих модели западных вузов, определяет зависимость доступа к образованию от способности личности к их восприятию, в том числе знания английского языка и общих принципов культуры обучения. С усилением воздействия процессов глобализации образования данная проблема обретает все большее значение вследствие естественного конкурентного вытеснения образовательных институтов, следующих принципам иных культур, а также самостоятельного перехода некоторых вузов к нормам западной модели обучения.

Результатом этого становится расширение доступа к знаниям для людей, способных мыслить в рамках англоязычной культуры, при его сокращении

для тех, кто не имеет такой возможности. Позитивное социальное и антропологическое влияние этого процесса выражается в ускорении научно-технического прогресса, создании новых возможностей личностного развития, повышении уровня межнациональных коммуникаций и других тенденциях, которые обусловлены эффектом интеграции. Однако его обратной стороной становится снижение потенциала развития иных культур, а также возможность постепенного замещения их институциональных и символических форм. В этом проявляется сущность современной глобализации как экспансии доминирующих западных стран посредством последовательности «институт–символ–экзистенциал».

Данные тенденции подтверждают высокую значимости идеи транснационального университета в контексте поля проблематики социальной философии и философской антропологии. Изменения, вызываемые трансформацией парадигмы институтов высшего образования, способны оказать фундаментальное влияние на принципы жизнедеятельности общества и личного бытия человека, породив как новые возможности развития, так и опасные тенденции. Поэтому тема антропологического и социального измерения процесса становления транснациональных университетов должна стать одним из высокоприоритетных предметов философской рефлексии с целью предотвращения возможных негативных воздействий и обеспечения условий устойчивого развития.

Современный университет является одним из пространств, в рамках которого локализирован значительный спектр общих социальных и личностных проблем, обретающих все большую значимость. Тенденции, вызываемые коммерциализаций и глобализацией, равно как проблемы культурного неравенства или протеанизма человеческого бытия, не ограничиваются сферой высшего образования. Они оказывают воздействие на все социальные институты общества, стимулируя переосмысление их идеологий и инициацию реформаторства. Однако значимость университета и интеллектуальный потенциал его сообщества выводят поиск идеи университета на первый план научных исследований и философской рефлексии. В свою очередь, его онтологически укорененная связь с общим пространством и принципами организации жизнедеятельности общества ведет к отражению его внутренних трансформаций в общих образах человека и социума. Это позволяет предположить, что нахождение новой парадигмы университета, способной вместить и в полной мере реализовать смыслы современной эпохи, представляется не только шагом к более эффективным моделям образования, но и возможностью достижения иного порядка всего социального бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Деменчук, П.Ю.* Университет как транснациональная корпорация: социально-политические вызовы глобализации / П.Ю. Деменчук // Высшее образование сегодня. – 2014. – № 6. – С. 4–7.

2. *Карпов, А.О.* Социальные парадигмы и парадигмально-дифференцированная система образования / А.О. Карпов // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 22–32.

3. *Константиновский, Д.Л.* Реальность образования. Социологическое исследование: от метафоры к интерпретации / Д.Л. Константиновский, В.С. Вахштайн, Д.Ю. Куракин. – Москва, 2013. – 224 с.

4. Образование и жизненные траектории молодежи: 1998–2008 годы / Д.Л. Константиновский, Е.Д. Вознесенская, Г.А. Чередниченко, Ф.А. Хохлушкина. – Москва, 2011. – 277 с.

5. *Огурцов, А.П.* Образы образования. Западная философия образования. XX век / А.П. Огурцов, В.В. Платонов. – Санкт-Петербург, 2004. – 520 с.

6. *Ортега-и-Гассет, Х.* Миссия университета / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва, 2010. – 144 с.

7. *Ридингс, Б.* Университет в Руинах / Б. Ридингс. – Москва, 2010. – 304 с.

8. *Тлостанова, М.В.* Контуры университета XXI века в контексте кризиса модерна / М.В. Тлостанова // Высшее образование в России. – 2013. – № 1. – С. 24–36.

9. *Труфанова, Е.О.* Человек в лабиринте идентичностей / Е.О. Труфанова // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С.13–22.

10. *Фейерабенд, П.* Против метода / П. Фейерабенд. – Москва, 2007. – 413 с.

11. *Ясперс, К.* Идея университета / К. Ясперс. – Минск, 2006. – 159 с.

12. *Ячин, С.Е.* Антропологический принцип и идея образования / С.Е. Ячин // Высшее образование в России. – 2005. – № 3. – С. 127–129.

13. *Altbach, P.G.* The Rise of the Pseudouniversity / P.G. Altbach ; P.G. Altbach, D.C. Levy (Eds.) // Private Higher Education: A Global Revolution. – Rotterdam, 2005. – P. 23–28.

14. *Cabal, A.B.* The University as an Institution Today / A.B. Cabal. – Ottawa : UNESCO, 1993. – 239 p.

15. Education at a Glance 2016: OECD Indicators. – Paris, 2016. – 508 p.

16. *Lifton, R.J.* The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation / R.J. Lifton. – New York, 1993. – 272 p.

17. *Nietzsche, F.* Über die Zukunft unserer Bildungs-Anstalten / F. Nietzsche. – Berlin, 2017. – 84 p.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ В РОССИИ

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-121-126

«ОНТОЛОГИЗМ ВЕРЫ» В ТЕИСТИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ КАК АЛЬТЕРНАТИВА «БИОПСИХОЛОГИЗМУ» РИХАРДА АВЕНАРИУСА

С.В. Пишун

Представлена критика выразителями русской духовно-академической философии начала XX в. эмпириокритицизма Р. Авенариуса. Противопоставлена теистическая модель познания, основанная на платоновском онтологизме и расширительном толковании феномена веры, биопсихологизму Авенариуса. Обоснована точка зрения, что критика идей эмпириокритицизма стимулировала построение в православном академическом теизме собственного варианта философско-религиозной антропологии.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, теизм, эмпириокритицизм, психологизм, религиозная вера.

«ONTOLOGISM OF FAITH» IN THEISTIC ANTHROPOLOGY AS AN ALTERNATIVE TO R. AVENARIUS'S «BIOPSYCHOLOGISM»

S.V. Pishun

The article presents the criticism of R. Avenarius's empiriocriticism by representatives of the Russian spiritual and academic philosophy of the early twentieth century. The theistic model of cognition, based on Platonic ontology and an extended interpretation of the phenomenon of faith, is contrasted with the biopsychologism of Avenarius. The article substantiates the point of view that the criticism of the ideas of empiriocriticism stimulated the construction of its own version of philosophical and religious anthropology in Orthodox academic theism.

Keywords: spiritual and academic philosophy, theism, empiriocriticism, psychologism, religious belief.

Среди направлений русской религиозной философии именно духовно-академический теизм являлся наиболее последовательным в отстаивании присутствия веры в бытии человека. Православные авторы вынуждены были концентрироваться на опровержении позитивистских тезисов об узкопсихологическом значении веросознания. Собственно, здесь столкнулись две позиции, первая из которых (позитивистская) исходила из того, что любое познание может развиваться из одного единственного допущения описания данных наблюдения и эксперимента [1: с. XI] , вторая же признавала процесс познания связанным с бытием самого человека, его укоренённостью в Сверхсущем. Первая точка зрения получила определённую поддержку в России и концептуально была выражена в учении эмпириокритицизма, наиболее последовательно представленной в системе швейцарского психолога и философа Рихарда Авенариуса (1843–1896). Он имел много последователей и учеников, в том числе и среди молодых русских интеллектуалов. Например, его студентом в Цюрихском университете в 1895–1896 гг. являлся будущий народный комиссар просвещения РСФСР А.В. Луначарский, считавший Авенариуса великим реформатором философии, «учителем, прокладывающим новые пути». Будучи марксистом, Луначарский считал возможным дополнить диалектический и исторический материализм «биологической теорией познания Рихарда Авенариуса и воззрениями Эрнста Маха». Луначарский отмечал, что материализм нуждается в «истинно научном методе познания», способном убрать противоречия между материей и сознанием. Он указывал, что «реально все, что мною ощущается, включая сюда и меня. Не cogito ergo est! Прочно установив эту первую эмпириокритическую посылку, мы формулируем её так: … быть – значит проявляться» [10: с. 30, 33]. Кроме Луначарского, автора

Пишун Серегей Викторович – доктор философских наук, профессор Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук ДВФУ (г. Владивосток).

Pishun Sergey Viktorovich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities at Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: pishoons@mail.ru

© Пишун С.В., 2021

«Критики чистого опыта в популярном изложении», последователями Авенариуса были В.В. Лесевич, написавший в поддержку эмпириокритицизма работы «Что такое научная философия?», «От Конта к Авенариусу» и «Эмпириокритицизм как единственная научная точка зрения», выпускник Сорбонны П.С. Юшкевич, развивавший концепцию Авенариуса в своём учении эмпириосимволизма в своих трудах «Материализм и критический реализм» (Санкт-Петербург, 1908) и «Современная энергетика в точки зрения эмпириосимволизма» (статья опубликована в сборнике «Очерки по философии марксизма» (Санкт-Петербург, 1908), Э.Ф. Эрдман, написавший статью «Пролегомена к общей теории "понятий" на эмпириокритическом основании» (увидела свет в «Варшавских университетских известиях» (1903, кн. 7), А.В. Гуревич, В.А. Базаров, отчасти А.А. Богданов (Малиновский) со своей теорией эмпириомонизма и др. Достаточно подробный обзор распространения идей Авенариуса в России представлен в книге итальянской исследовательницы, профессора Туринского университета Даниэлы Стейлы «Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910)», увидевшей свет в 1996 г. и опубликованной на русском языке в издательстве «Академический Проект» в 2013 г. [17].

Представители эмпириокритицизма полагали, что религиозно-философский идеализм, равно как и «догматический» материализм, предлагает якобы устаревшие модели объяснения познавательного процесса. Эмпириокритики считали, что взамен этой уже «изжившей себя» философии необходимо создать на научной основе новую гносеологическую концепцию. Критики этой концепции, впрочем, обнаруживали в эмпириокритицизме внутренние противоречия. Известный немецкий философ и психолог В. Вундт полагал, что учение Маха и Авенариуса оказывается ничем иным, как результатом смешения разнородных предпосылок. Англичанин Норман Смит видел в системе Авенариуса игру двусмысленностей и считал её пронизанной внутренними антиномиями в том смысле, что Авенариус борется с тем, что составляет принадлежность его собственной теории [7: с. 68–69]. Как верно замечает известный исследователь истории русской философии Б.В. Емельянов, в эмпириокритицизме «гносеология подменяется психологией» [6: с. 169]. Резкий отказ от традиционного понимания теории познания со стороны сторонников эмпириокритицизма невольно объединил против них в России очень разных авторов, начиная с православных философов из духовных академий (П.П. Кудрявцев, А. Велтистов), неокантианцев из университетских кафедр (Г.И. Челпанов) и заканчивая В.И. Лениным (выбравшим себе псевдоним «Вл. Ильин»). Некоторые философы, впрочем, колебались, как, например, доцент Московского университета Д.В. Викторов, частично соглашавшийся с аргументами Э. Маха, но не желавший порывать и с кантианством.

Альтернативой тотальному «психологизму» эмпириокритицизма являлась православно-теистическая модель познания, основанная на платоновском онтологизме, расширительном истолковании феномена веры, представляемом не только как «всеобщий гносеологический принцип, часто отождествляемый с разумом» [14: с. 30], но и как принцип антропологический и этический. В силу совершенно иного понимания природы сознания человека православные теисты были вынуждены опровергать теоретические доводы Р. Авенариуса как наиболее яркого представителя эмпириокритицизма, в частности его учение об интроекции. Вместе с тем сама эта критика идей эмпириокритицизма стимулировала в ряде случаев православных теистов на обоснование собственного варианта философско-религиозной антропологии, являвшейся альтернативой «биологической теории познания» Авенариуса и его последователей, причём надо понимать, что последняя, как верно указывает Б.В. Емельянов, «дала себя знать и в трактовке сущности человека, который определяется как существо биологическое» [6: с. 169]. Кроме того, у Авенариуса было и совершенно другое понимание религии, являвшейся у представителей философии критики опыта вместе с прочими знаниями всего лишь следствием воздействия среды на индивида. В этой схеме нет знаний, не обусловленных внешней средой. Так называемые центрально-обусловленные содержания представляют у Авенариуса не что иное, как феномены, обусловленные переходом раздражений, исходящих от среды, с одной частной системы на другую. Указывая на громадную роль внешних факторов в формировании мира человеческой субъективности, Авенариус, как считали православные авторы, сверх меры подчиняет личность среде, считает содержание внутреннего психического мира индивида подобным равнодействующим между разнообразными влияниями, исходящими из среды. Русские теисты не могли принять идею Авенариуса о том, что личность есть только «арена», на которой происходят всевозможные колебания работы и питания.

Расхождения между православными теистами и Р. Авенариусом были и в том, что для первых была характерна установка на системное изложение собственной философской позиции, что предполагало некоторую (насколько это возможно) определённость самого предмета исследования. Швейцарский

психолог и философ проявляет намного большую осторожность при построении целостной концепции, внутренне связанной в своих элементах. Например, в своей «Критике чистого опыта» Авенариус принципиально отказывается от построения системы, а сосредоточивает свои усилия именно на критике, о чём он сам пишет в предисловии к этой своей работе [1: с. XIV]. Само понятие «критика» Авенариус интерпретирует по-своему в том смысле, что она есть не критический разбор других взглядов, а проверка идеи и границ применения чистого опыта, что предполагает научный анализ того, что мы называем опытом [1: с. XV]. Авенариус через изучение самого процесса познания претендует на то, чтобы подняться над трактовками различия истинного и ложного знания: «Я искренно старался стать выше партий: приняв истинным всё сразу – казалось мне не более наивным, чем начать с того, чтобы ничто не признавать истинным» [1: с. XVI]. Достижение целей, поставленных этим швейцарским учёным, предполагает перевод антропологии и гносеологии в русло психологии. В этом контексте задача «Критики чистого опыта» была чисто психологическая – анализ фактического процесса познания, классификация сложнейших познавательных процессов и простейших переживаний, отслеживание закономерных связей одновременности и последовательности.

Вместе с тем в другой своей работе «Человеческое понятие о мире» Р. Авенариус всё же пытается построить систему чистого опыта через выявление общности и внутренней связи опытных знаний [3: с. IX]. В этом труде он стремится ответить на вопрос, на который сам мэтр эмпириокритицизма не ответил в «Критике чистого опыта»: «что же именно можно принять за содержание чистого опыта, поскольку он имеет значение для миропонимания?» [3: с. IX]. Если «Критика чистого опыта» только формально осмысливает миропонимание человека, больше концентрируясь на заключительной стадии этого процесса, то «Человеческое понятие о мире» должно было представить подробный обзор составных моментов этого процесса. При этом сам Авенариус ограничивает своё исследование лишь решением «загадки мира», но не «проблемы мира», определяя это различие следующим образом: «Наше исследование будет касаться не мира, поскольку он мыслится как единичная вещь, но мира, поскольку он кажется содержанием некоторого общего понятия» [3: с. 5]. Из этого следует, что его линия «психологизации» гносеологии и антропологии сохранилась и даже стала проводиться более последовательно, в силу того, что он старается указать общий признак или сумму признаков, «общих всякому созерцанию, совокупности найденного, как данное» [3: с. 6], т.е. Авенариус концентрирует своё внимание на психологических фактах созерцания, и если он и признаёт правильность и закономерность самой познавательной деятельности, то всё равно эта правильность имеет лишь психологическое значение. Православный исследователь Александр Велтистов совершенно справедливо замечает по этому поводу, что у Авенариуса «смена и соединение познаний в последнем счёте определяется не логическими связями содержаний, но данной обстановкой психической жизни определённого индивидуума. Познание и опыт являются для Авенариуса преимущественно психологическими понятиями… Эмпиризм и психологизм представляют собою общее для всех фазисов развития Авенариуса основное зерно» [5: с. 12]. Подобный психологизм имеет у Р. Авенариуса биологическую основу, тот же А. Велтистов писал: «…Выяснились две главные особенности собственно эмпириокритического направления: монистическое миропонимание с реалистической окраской и биологическое обоснование психологии» [5: с. 16]. Для Авенариуса так называемое естественное понятие о мире есть на самом деле комплекс допущений, основывающихся на повседневных отзывах индивидов, что по сути повторяет берклианскую формулу «существовать значит быть воспринимаемым». Дуалистическое удвоение мира на физический мир и на психологический и основанное на этом удвоении идеалистическое разделение опыта на вещи и на восприятия вещей являются у Авенариуса следствиями интроекции, т.е. вкладывания содержания моего опыта в сознание другого человека. Тем самым, полагали православные теисты, «Авенариус изображает точку зрения физиологической психологии, отрицающей душу как особую субстанцию» [5: с. 116]. Впрочем, тот же Александр Велтистов отмечает «непроработанность» в данном случае учения об интроспекции в том смысле, что Авенариус не вполне ясно указывает, что именно вкладывается, в чём конкретно заключается «центр тяжести» интроспекции. Авенариус не указывает на последние условия и причины интроекции, постулируя её просто как данность, считая её непроизвольным, безотчётным истолкованием чужих движений. По мнению А. Велтистова, интроекцию вполне может заменить размышление по поводу своих собственных наблюдений в сопоставлении их с наблюдениями окружающих [5: с. 117–118]. В целом православные теисты упрекали Р. Авенариуса в отсутствии философской и логической стройности и последовательности его учения, что проявлялось в некотором нагромождении понятий или не всегда их обоснованном использовании: «Психологизм Авенариуса содержит смешение понятий, подрыва-

ет доверие к самому себе, уничтожает возможность всякой теории и всякого обоснования и идёт против общего голоса мыслителей и вообще непредубеждённых людей. Помимо неправильной постановки теоретико-познавательной проблемы, учение об опыте с чисто психологической точки зрения вызывает недоумения и возражения. Неустойчивость, неопределённость понятия опыта обнаруживается в обилии терминов, которыми Авенариус пользуется в приложении к опыту. Мы находим у него термины: синтетический и аналитический опыты, опыт в широком и опыт в тесном смысле, "полный опыт"... Все эти термины придают порознь понятию опыта особые оттенки, но не объединённые в одно законченное определение» [5: с. 104–105]. Так, Авенариус не очень внимательно отнёсся к разграничению понятий опыта, что привело к двусмысленности в последней части его работы «Человеческое понятие о мире», где доказывалось, что естественное понятие о мире есть универсальное понятие. Но условия доказательства брались из другой его работы – «Критики чистого опыта», в которой содержался иной смысл опытного содержания естественного понятия о мире, дополняемого окружающей средой. Кстати, в работе В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» тоже фиксировались такие «перескакивания» Рихарда Авенариуса, когда он в угоду сенсуализму ограничивает опыт восприятием, а в угоду рационализму вводит и представляемое в состав опыта [7: с. 69–70].

Внутри самой духовно-академической философии XIX в., в частности в Санкт-Петербургской духовной академии, происходило постепенное «изживание» психологизма, который особенно проявлял себя в работах В.Н. Карпова. На эту тему есть диссертационное исследование А.Г. Столярова «Логико-гносеологическая школа в Санкт-Петербургской духовной академии» (середина XIX – начало XX в.», увидевшее свет в 2019 г. [16]. Тенденция ухода от психологизма эмпиризма в понимании специфики человеческой деятельности и процесса познания проявилась и внутри других направлений русской философии рубежа XIX–XX вв. При этом речь не шла об отказе от экспериментальных психологических исследований. Напротив, православные теисты, в частности член Антропологического общества при Санкт-Петербургском университете и доцент Санкт-Петербургской духовной академии В.С. Серебреников, проходили стажировки в Институтах экспериментальной психологии во Франции и Германии. Тот же В.С. Серебреников обучался в знаменитой психофизической лаборатории В. Вундта в 1892–1893 гг., итогом чего стали ряд его статей в журнале «Христианское чтение»: «Психофизические исследования и их значение для психологии» (ХЧ. 1895. № 3–4. С. 288–311), «К вопросу об экспериментальной психологии» (ХЧ. 1895. Т. 2. С. 220–231), «Опытная психология и её методы» (ХЧ. 1899. Т. 1. С. 639–677). Но основные усилия Серебреникова были направлены на критический разбор материалистического («механистического») понимания человеческого сознания, который представлен в его статье «Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго-научных психологических сочинений» [15: с. 373–390]. Но только лишь в начале XX в. православные теисты стали обращать внимание на эмпириокритицизм и критиковать его адептов, с их по сути субъективистско-психологической позицией. Среди тех представителей духовно-академической философии, кто обратился к критике эмпириокритицизма Авенариуса, можно указать на П.П. Кудрявцева, В.И. Несмелова и А. Велтистова. Они исходили из того, что Авенариус сильно обедняет собственное содержание личности, по сути превращает человека в «биосенсуалистский автомат». Как писал А. Велтистов, для Авенариуса личность – «только арена, на которой происходят всевозможные колебания работы и питания... За ней признаётся лишь способность самосохраняться и то в отвлечённом и безжизненном смысле. Личность теряет свою качественную определённость, превращается сама по себе в tabula rasa» [5: с. 122]. Не следует абсолютизировать опыт, элементы опыта сами требуют обоснования через введение гипотез для устранения в них внутренних противоречий.

Особое внимание представители духовно-академического философского теизма в силу своих профессиональных интересов обратили на отношение Авенариуса к религиозному знанию, которое в эмпириокритицизме есть искажённый и требующий очищения продукт воздействия среды на индивида. При этом своё отношение к религии Авенариус не демонстрирует открыто, но в его учении уже были заложены некоторые предпосылки для его собственных выводов на счёт религиозной веры. Существуют разные способы миропонимания, и религия – лишь один и далеко не самый совершенный (скорее наоборот) вариант миропонимания. Поэтому в сознании Авенариуса религия обречена меняться, религиозное сознание изменчиво, относительно, имеет временное значение. Объекты религии в такой интерпретации будут «элиминироваться», лишаться характера существующей вещи. Фактически мы имеем дело с релятивистской оценкой религии, которая сводится к опытному пониманию. Такая позиция Авенариуса, равно как и других защитников эмпиризма в объяснении происхождения знания вообще и религиозного знания

в частности, встретила энергичный отпор со стороны православных философов, которые никак не могли согласиться с тем, что любое знание вполне можно привести к данным опыта. В противном случае человек не был бы отличим от животных. В.И. Несмелов в «Науке о человеке» писал по этому поводу следующее: «Физические условия жизни и для человека и для животных одни и те же, следовательно, эти условия ...необходимо должны создавать его всеобщим образом» [12: с. 149]. Но, полагает Несмелов, трудно оспаривать тот факт, что многие человеческие качества не могут быть сведены к общеживотным признакам. И здесь никак не получится это «качественное превосходство» человека свести к количественному превосходству его психических сил [12: с. 150–151].

В духовно-академической традиции философско-антропологическая проблематика концентрировалась на проблеме личностной природы человека, и данные личностные качества невозможно объяснить психологически и тем более с помощью физиологии. В единстве личностного начала воля, чувства и разум связаны самым тесным образом. Внутренняя духовная сущность живой человеческой личности проявляется в том, что мы имеем свои потребности, руководствуемся определёнными целями. Человек – существо творческое и активное, и этот свой потенциал он реализует усилиями воли и в формах разумного и чувственного поведения. При этом знание служит отражением не столько внешних, сколько внутренних отношений, поскольку именно последние выражают через себя не действительность, а долженствование, которое и мотивирует человека проявлять активность. Вера человека есть высшее проявление такой активности, через веру в себя наша природа в единстве её компонентов. В этом смысле обсуждение проблемы веры становится смысловым ядром православной философско-антропологической доктрины. В ней вера есть откровение внутреннего существа человека, выражающееся в форме знания. Подобная трактовка феномена веры предполагает, что она с элементами знания соединяет элементы чувствования и воли. При этом вера и рассудок не противостоят, с скорее дополняют друг друга. Они оба не должны претендовать на абсолютную исключительность. Православный философ и богослов Д.П. Миртов писал по этому поводу следующее: «На истину в целом мы не можем смотреть как на замкнутое в себе величие, стоящее вне всякого необходимого отношения к душевным движениям» [11: с. III]. Полная истина может быть лишь следствием компромисса знания и веры, вера способна дополнить знание в том смысле, что она делает знание более соответствующим потребностям и желаниям человека. Если существуют духовные потребности человека, то вера удовлетворяет их, и мы не можем игнорировать наличие такого рода потребностей: они обладают такой же реальностью, как и предметы внешнего мира. Претензия духовно-академических философов к Р. Авенариусу сводилась к тому, что он признавал веру фактом того же порядка, что и знание, только вера есть «ослабленное знание», т.е., как указывал киевский философ-теист П.П. Кудрявцев, вера понимается Авенариусом «теоретически», «доктринально» [8: с. 11].

Таким образом, в понимании православных философов вера вместе с рассудочным и опытным знанием отражает саму сущность человеческой личности. Как раз в вере, как они считали, следует видеть источник всего того, что не поддаётся объяснению из данных внешнего опыта, включая и сферу трансцендентного, которая, по разумению духовно-академических теистов, является источником религиозных и нравственных понятий. В этом смысле Абсолют, безусловное относится к ключевым потребностям души человека. Как отмечал русский религиозный философ В.А. Беляев, «…познание вечного и неизменного возможно лишь в том случае, если оно так или иначе будет связано с природой нашего духа» [4: с. 92–93]. Само существование религии в такой интерпретации предполагает обязательное допущение свободного, внутренне активного человека, имеющего богатый внутренний мир. В указанном контексте православные теисты упрекали Авенариуса в отсутствии желания понять, что человек внутренне активен, обладает развитой волей и чувствами, которые преобладают в его естестве. Кроме того, человек есть существо творческое, а религия и собственно вера подкрепляют эти творческие проявления человеческой натуры, тогда как у Авенариуса религия представляется обречённой на исчезновение. Русские философы-теисты здесь возражали, указывая, что пока человек будет продолжать оставаться существом творческим и активным, вера и религия останутся в его жизни. Вера в этом контексте не есть понижение достоверности, напротив, она как раз содержит в себе полную и безусловную истину. Кроме того, в веру входит не только собственно элемент знания, она представляет собой симбиоз знания, чувствования и воли. Православная академическая философия, критикуя «упрощенческое» понимание религии и веры в работах Авенариуса, настаивала на том, что вера есть функция, акт всей цельной личности, связанная с обнаружением интимных и существеннейших сторон человеческого духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Авенариус, Р.* Критика чистого опыта / Р. Авенариус. – Санкт-Петербург, 1907. – Т. 1. – XVIII, 124 с.

2. *Авенариус, Р.* Критика чистого опыта / Р. Авенариус. – Санкт-Петербург, 1909. – Т. 2. – XXII, 324 с.

3. *Авенариус, Р.* Человеческое понятие о мире / Р. Авенариус. – Москва, 1909. – 94 с.

4. *Беляев, В.А.* Лекции по систематической философии, читаемые в 1912–1913 гг. / В.А. Беляев. – Санкт-Петербург, 1912. – 256 с.

5. *Велтистов, А.* Эмпириокритическое учение о познании и его оценка с богословско-философской точки зрения / А. Велтистов // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. – Ф. 574. – Оп. 2. – Е.х. 27. – 128 с.

6. *Емельянов, Б.В.* Персонология русской мысли / Б.В. Емельянов. – Нижневартовск : Изд-во Нижневартовского гос. ун-та, 2014. – 391 с.

7. *Ильин, Вл.* (В.И. Ленин). Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии / Вл. Ильин. – Москва : Звено, 1909. – III, 440 с.

8. *Кудрявцев, П.П.* К характеристике современного эмпиризма. Актовая речь в Киевской духовной академии / П.П. Кудрявцев. – Киев, 1904. – 26 с.

9. *Луначарский, А.В.* Критика чистого опыта в популярном изложении / А.В. Луначарский. – Москва : Изд-во С. Дороватского и А. Чарушникова, 1905. – 207 с.

10. *Луначарский, А.В.* К вопросу о познании / А.В. Луначарский // Русская мысль. – 1903. – Отд. 2, № 8. – С. 24–42.

11. *Миртов, Д.П.* Учение Лотце о духе человеческом и Духе Абсолютном / Д.П. Миртов. – Санкт-Петербург : Тип. В.Д. Смирнова, 1914. – 518 с.

12. *Несмелов, В.И.* Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни / В.И. Несмелов. – Казань, 1905. – 419 с.

13. *Несмелов, В.И.* Наука о человеке. Т. 2. Метафизика жизни и христианское откровение / В.И. Несмелов. – Казань, 1905. – 387 с.

14. *Нижников, С.А.* Метафизика веры в русской философии / С.А. Нижников. – Москва : Изд-во РУДН, 2001. – 312 с.

15. *Серебреников, В.С.* Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго-научных психологических сочинений / В.С. Серебреников // Христианское чтение. – 1897. – № 3. – С. 373–390.

16. *Столяров, А.Г.* Логико-гносеологическая школа в Санкт-Петербургской духовной академии (середина XIX – начало XX вв.) : дис. … канд. филос. наук / А.Г. Столяров. – Владивосток : ДВФУ, 2019. – 194 с.

17. *Стэйла, Д.* Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910) / Д. Стэйла. – Москва : Академический Проект, 2013. – 366 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-127-131

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В ПОИСКАХ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ

Е.Е. Моисеенко

В статье предпринята попытка определения ценностных начал моральной метафизики православного академического теизма конца XIX – начала XX в. Выявляется специфика православной «онтологической» и «телеологической» трактовки категории нравственного закона. Показана роль европейских нравственных учений XVIII – начала XIX в. в становлении православной нравственной философии. Отмечена роль идеи «блага» в качестве высшей ценности в системе духовно-академической моральной метафизики.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, теизм, моральная метафизика, нравственный закон, благо, трансцендентная аксиология.

SPIRITUAL-ACADEMIC PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY IN SEARCH OF VALUE BASES

E.E. Moiseenko

The article attempts to determine the value principles of the moral metaphysics of Orthodox academic theism of the late XIX – early XX centuries. The specificity of the Orthodox “ontological” and “teleological” interpretation of the category of moral law is revealed. The role of European moral teachings of the XVIII – early XIX centuries in the formation of Orthodox moral philosophy is shown. The role of the idea of “good” as the highest value in the system of spiritual-academic moral metaphysics is noted.

Keywords: spiritual-academic philosophy, theism, moral metaphysics, moral law, good, transcendental axiology.

Моральная метафизика духовно-академического философского теизма представляла собой попытку выработки теоретической модели нравственного миросозерцания, которое, собственно, и составляет фундамент, основу христианского сознания. Это нравственное миросозерцание, по словам немецкого философа и психолога В. Вундта, было существенно отлично от этических учений древности, главным образом, в трёх моментах: во взгляде на отношения человека к Богу, во взгляде на взаимные отношения людей друг к другу и, наконец, во взгляде на отношения чувственных качеств к нравственным, и в зависящих от этого представлениях о происхождении и назначении человека [3: с. 312]. Если в дохристианскую эпоху важнейшим фактором отношения к Сверхсущему являлся **страх**, то христианство противопоставляет этому мотив **любви**, при этом формируется «семейная» модель взаимоотношений Бога и человека как отношение между отцом и детьми. Эта идея «домашних отношений» и общего Отца для всех радикально поменяла и те представления о феномене человека, которые сложились в эпоху античности. Ведущим и основным становится фактор **общности веры**, который был «той формой, в которой должна была проявляться общность отношений к Богу, как отцу» [3: с. 312]. Эта общность веры понимается в христианском сознании в духовном смысле и при этом вскрывается относительная противоположность чувственной и духовной сторон человеческого бытия. Вместе с тем интерпретация степени противоположности духа и плоти в жизни субъекта в разных течениях христианской метафизики имела существенные различия. Часть православных теистов, в частности В.Н. Карпов, В.С. Серебреников, В.А. Снегирёв и некоторые другие, исходили из установки философского платонизма на противопоставление духа и плоти, хотя общая линия православного философского миросозерцания не допускала абсолютизацию такого противопоставления. Если философская установка Платона признавала материю источником зла и несовершенств, то в христианском и, в частности, православном понимании мы не наблюдаем подобной «метафизической пропасти» между духом и плотью. Идея «воскрешения плоти» подразумевает, что «логос (божественный разум, слово) в христианской философии не является более, как в иудейской теософии и в

Моисеенко Евгений Евгеньевич – аспирант кафедры философии и социально-гуманитарного образования Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Moiseenko Evgeniy Evgenievich – Postgraduate student of the Department of Philosophy and Social and Humanitarian Education at Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: moiseenko-16@mail.ru

© Моисеенко Е.Е., 2021

неоплатонизме, чисто духовным принципом, но превращается здесь … в идею о вочеловечившемся Сыне Божием» [3: с. 314]. Поэтому православная трактовка нравственного закона исходила из того, его исполнение должно охватывать не только духовную сторону бытия человека, но и материальную природу, материально-практические отношения людей друг с другом.

Православное моральное сознание изначально представляло собой в основном набор «поучений». Главным здесь было нравственное *воспитание личности.* Выходившие в XVIII – начале XIX в. сочинения по христианской этике таких авторов, как Феофан Прокопович, Иоанн Максимович, Феофилакт Лопатинский, Кирилл Флоринский, в основном не отличались метафизической глубиной. Часть православных авторов той эпохи увлекались поверхностным («назидательным») морализмом в духе немецкого пиетизма. Вместе с тем знакомство с трудами Лейбница, Хр. Вольфа, Ф.Х. Баумейстера, И.Л. Мозгейма, И.Ф. Буддея, С. Пуфендорфа способствовало постепенному формированию в православном этическом сознании собственного философского и метафизического элемента. Здесь опять же важную роль сыграло знакомство русских авторов с трудами немецких и английских философов-моралистов, в частности А. Баумгартена, И.Г. Канца, О. Бертлинга, критиковавших «ненаучный морализм» пиетизма, Ф. Шефтсбери, Д. Юма, А. Смита.

Огромное значение для становления православной нравственной философии имела разработка И. Кантом и его последователями (Шмидт, Штейдлен, Аммон, Фогель, Рейнгард, Шварц, Де-Ветте, А. Ланге) нравственной теории, которая фундировалась на идее долга, через который выражается требование объективного закона. Кантовский моральный критицизм создал модель этики, которая основывалась на глубоко и основательно проработанном философском понимании проблем нравственного сознания человека. Вместе с тем кантовская моральная теория отличается крайней «формализованностью», её религиозно-философское содержание было не столь очевидно. Православные теисты вполне ожидаемо подвергли критике такой подход Канта и его последователей. В частности, киевский исследователь Гавриил Иванович Гусев в 1869 г. подверг разбору нравственный формализм последователя Канта немецкого философа А. Ланге в своём кандидатском сочинении «Критическое обозрение христианской догматики Ланге» [7]. В силу этого некоторые православные философы-моралисты первой половины XIX в. обратили внимание на «посредствующее богословие» Фр. Шлейермахера, полагавшее в качестве объекта исследования не безличного и «отвлечённого» человека, а живую личность, что, в свою очередь, значило разработку особой «феноменологии нравственности» с её погружением в область философско-религиозной антропологии. Хотя и в отношении теории Фр. Шлейермахера православные теисты сохраняли определённую дистанцию, что, в частности, мы видим в работе другого представителя киевской школы академического теизма. Большинство православных теистов, в частности, не могли принять точку зрения Шлейермахера об отсутствии различий между богословской и философской этикой, что якобы в обоих случаях необходимо опираться на «научный» дискурс [4: с. 390].

Моральная метафизика православного теизма начинается с определения истоков существования внутри человека феномена нравственного закона, который выражает духовную природу личности, её онтологическую предрасположенность к добру. При этом философы из духовных академий ставили вопрос о происхождении нравственного закона и о том, как он укореняется в человеке. Они отвергали признание эмпирического происхождения нравственного закона, так как, по мнению профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова, «лежащие в его основе понятия о добре и зле суть чисто идеальные, духовные понятия; ни навести на них не могут впечатления, получаемые нами от предметов внешних» [11: с. 393]. Человек непосредственно сам тоже не может формулировать нравственный закон. В данном контексте православные теисты отвергали кантовский «автономизм» в понимании нравственного закона.

Вместе с тем православные теисты принимали тезис о том, что нравственный закон является смыслообразующим в христианской философии морали. Православные авторы давали «онтологическую» трактовку феномена нравственного закона, полагая, что моральность человека говорит о его связи с Совершенным Существом. В природе мира и в существе «Я» внутренне заключена целесообразность, выражающая природу «Трансцендентного Абсолютного Добра». Эта целесообразность выступает как моральный принцип, манифестирующий «торжество» морального закона. В ходе обоснования объективности, онтологичности морального закона русские философы-теисты могли опираться на вторую главу «Метафизики» Аристотеля, где указывалось, что существуют вещи, имеющие значение сами по себе. Знаменитый римский философ и моралист Цицерон обозначил это «естественное благо» как «Omnia prorter istud autem propter expetendum», что можно перевести как «Все вследствие этого, но (с другой стороны) себе желательно», более понятный перевод: «Все имеет причину единую, но ценно само по себе». Но в данном контексте напрашивается вопрос: где источник этой самодостаточности естественного блага? Пра-

вославные теисты отвечают на этот вопрос в том смысле, что человек имеет внутреннюю религиозность и морально ориентирован в силу собственной природы, но природа эта дана ему свыше, являясь отражением свойств Совершенного Существа. По мнению профессора Московской духовной академии В.Д. Кудрявцева-Платонова, «…не случайные какие-либо мотивы, но существенные требования природы человека ведут его к религии и обеспечивают её существование, пока человек остаётся человеком в истинном и высшем значении этого слова, как существо разумно-нравственное» [11: с. 393]. Только в природе человека с наибольшей полнотой отражаются божественные совершенства. Изначальная моральная природа и стремление к выполнению предписаний нравственного закона отражены «в глубине человеческой природы» и выступают, как полагал И.Л. Янышев, в качестве «отличительного свойства, исключительного преимущества человека» [15: с. 32]. Как писал выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Алексей Кьяндский, «…в природу души вложены возвышенные, неискоренимые стремления к истине, добру, красоте, счастью. Душа человеческая всегда ищет своего идеала, ищет полноты истины, совершенного добра и невозмутимого счастья. Оттого и вся история человечества представляла и представляет всегда это искание идеала, стремление к удовлетворению высоких запросов души» [12: с. 807]. Тем не менее человек как носитель нравственного закона имеет внутри себя множество противоречий, он есть глубоко «двойственное» и даже «взаимоисключающее» в себе существо. Эта тема противоречивости человека была поднята профессором Казанской духовной академии В.А. Снегирёвым и развита в дальнейшем его учеником В.И. Несмеловым в его докторской диссертации «Наука о человеке».

Православные теисты придавали понятию нравственного закона своего рода «космологическое измерение», они связывали его действие с высшей целесообразностью. В данном контексте вопрос о нравственном законе органично соединялся в православном философском теизме с философско-религиозной телеологией. Для религиозного сознания, носителем которого были православные философы-теисты, вполне естественно рассматривать нравственность как порождение целесообразности в жизни человека, равно как и определять нравственные ориентиры в качестве основополагающих в развитии мирового целого. Европейская философия в целом несёт в себе сильный телеологический отпечаток. Как верно отмечали И.И. Евлампиев и В.А. Куприянов, «…телеология в процессе своего развития оказалась средоточием ключевых тем, конституирующих саму суть философского вопрошания: в этом заключается важность и во многом неизбежность телеологии как способа решения главных философских проблем» [9: с. 7]. Тем более эта «пронизанность» идеей целесообразности характерна для моральной метафизики, в которой формулируются, в том числе, принципы и основания нравственного сознания и нравственной жизни. Не исключением в данном случае является и моральная метафизика в православной философско-теистической школе, которая пользовалась отчасти тем телеологическим способом мышления, который был характерен для большей части направлений европейской идеалистической философии. Начиная с Сократа и Платона и вплоть до конца XVIII – начала XIX в. европейский идеализм находился в основном в рамках так называемой утилитарной телеологии, которая была основана на идее внешней целесообразности, когда «цель полагается как нечто внешнее, сущностно независимое по отношению к рассматриваемому телеологически сущему, понимаемому в данном случае как средство ради цели» [9: с. 24]. Но такой подход дополнялся в православной моральной метафизике «внутренним телеологизмом» в том смысле, что в самой структуре нравственного сознания человека заложено уже стремление к совершенствованию и следованию высшему идеалу. Следовательно, для данного типа моральной метафизики характерна опора на личность, определение её нравственно-волевого потенциала. И.Л. Янышева, А.А. Бронзова, арх. Антония (Храповицкого), В.И. Несмелова и др. при описании действия нравственного закона интересует в первую очередь жизнь конкретной личности, они строят свою концепцию существа морали именно сквозь призму персонологии, анализа структур человеческого бытия. Этот подход вполне можно назвать «философско-антропоцентристским», во всяком случае, бытие человека, существо «Я» рассматривается как основание, базис любых морально-метафизических спекуляций. Нравственное поведение человека глубоко логично само по себе, и это свидетельствует о его подлинной связи со Сверхсущим в том смысле, что именно Абсолют есть источник нравственного закона, но его реализация в этом мире по силу только человеку, отражающему в своём бытии божественные совершенства. Собственно, это в определённом смысле совпадает с платоновско-лейбницевской религиозно-философской установкой, но со значительным усилением в ней персоналистического элемента.

С понятием нравственного закона тесно связано разрабатывавшееся в православной моральной метафизике, в частности, В.Д. Кудрявцевым-Платоновым так называемое нравственное доказательство бытия Бога. Московский профессор-теист дополнил и переработал знаменитое доказательство И. Канта на основании «этико-телеологического

доказательства бытия Божия», выработанного гербартовской философской школой. Следует отметить, что православные теисты внимательно исследовали это последнее доказательство, признав его ценность для христианской апологетики. Так, об этико-телеологическом доказательстве бытия Сверхсущего Гербарта и его последователей писал православный исследователь А.А. Гассиев в двух своих статьях «Новейший философский реализм об основах религии и нравственности» [5] и «Основы религии и нравственности по учению философа Гербарта и его школы» [6]. В.Д. Кудрявцев-Платонов ввел тезис о нравственной необходимости и оправданности существования Абсолюта, являющегося образцом совершенств для верующего христианина. Московский профессор-теист называет Абсолют «Богом нравственно-религиозного сознания» [11: с. 397]. Он полагал, что существование и действенность нравственного закона связаны с тем, что он укореняется в бытии человека. Вместе с тем человек через присутствие в нём нравственного закона обретает самость, становится «живым индивидуальным лицом».

Высшее благо являлось важнейшим ценностным основанием всего православного этико-социального учения. Собственно говоря, этот концепт был сформулирован ещё в эпоху античности Платоном и Аристотелем и сохранял свою актуальность для всех последующих европейских нравственно-философских доктрин. Православные теисты также строили свою моральную метафизику на данной идее высшего блага. Они вскрывали недостатки субъективистского и объективистского определения высшего блага и предлагали собственную точку зрения на благо как наилучшее строение общественной и личной жизни. При этом под «субъективизмом» в данном случае православные авторы подразумевали взгляды на благо Н.К. Михайловского, в частности, такую интерпретацию мы находим в объёмном кандидатском сочинении киевского теиста Виктора Воскресенского «Идея личности в миросозерцании Николая Константиновича Михайловского (опыт уяснения и критики этого миросозерцания с точки зрения христианского учения о личности)», увидевшем свет в 1908 г. (см.: [8]). Ярким представителем «объективизма» в отношении к идее высшего блага духовно-академические философы считали В.С. Соловьёва, с их точки зрения, полагавшего, что цель человеческой жизни заключена вне самого человека – в построении Вселенской церкви и т.п. Русские философы-теисты указывали на следующие признаки высшего блага: 1. Оно должно быть возможным для человека по своему качеству, т.е. не должно заключать в себе ничего противного природе индивидуума. 2. Оно должно быть постоянным, неизменно генерировать в человеке «стремление в себе». 3. Оно должно обладать статусом реальности для человека, быть для него «количественно достижимым», не расширяться в бесконечность в ходе приближения к благу. 4. Оно не только не должно исключать из себя все «низшие» цели, но и вбирать их все в свою сферу. В данном случае православные теисты по существу оппонировали так называемому отрицательному аскетизму, видевшему высшее благо лишь в избавлении человеком самого себя от власти естественных потребностей. 5. Высшее благо должно быть бесконечным относительно прочих целей деятельности человека, т.е. хотя и осуществляться посредством достижения этих отдельных целей, но не ограничиваться ими.

Развёрнутую трактовку феномена высшего блага можно найти в работе преподавателя Санкт-Петербургской духовной академии Николая Григорьевича Дебольского «О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности» [см.: 8]. Он обращается к критике «эвдемонистического» понимания его как высшего счастья или наибольшую меру приятного и одновременно подчёркивает важность присутствия элемента приятного в понятии о высшем благе. Оппонируя «эвдемонизму», Н.Г. Дебольский связывает высшее благо с началом самосохранения некоторого определённого «Субъекта», который должен существовать в действительности и устремлять к себе все цели человеческой деятельности. Этот «Субъект» определяется Н.Г. Дебольским как «Верховное неделимое», и при этом православный философ-теист полагает, что «Верховное неделимое» не есть ни формальный отвлечённый закон, ни наибольшее счастье большинства, ни сумма внешних механических законов бытия, ни даже любовь к Богу и ближнему, если они рассматриваются отдельно от всех остальных целей человеческой деятельности. Подобным «верховным неделимым», заключающем в себе высшее благо для человека и общества, Н.Г. Дебольский обозначает в качестве начала народности. Такая теоретическая модель автора оставляет его в рамках метафизического умозрительного понимания идеи блага.

Православные философы рассматривали благо как одну из высших ценностей, признавая тот факт, что благо как ценность имеет особую, двойственную природу. В трактовке Н.Г. Дебольского оно имеет как «объективную» (тождественное «Верховному неделимому», так и субъективную (как соизмеримое с человеком) сторону. Эту «объективно-субъективную» двойственность блага как ценности русский православный философ, выпускник Киевской духовной академии В.В. Зеньковский определяет так: «Сфера ценностей сопринадлежит миру как явления Божественных энергий, – они

трансцендентальны, т.е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий» [10: с. 215]. В данном контексте содержание понятий «трансцендентное» и «трансцендентальное» было интерпретировано И. Кантом, который, в свою очередь, взял их из средневековой философии. «Трансцендентное» в истолковании кенигсбергского профессора есть то, что имеется вне сознания и недоступно ему, непознаваемо, а «трансцендентальное» – то, что внутреннее присуще сознанию, может быть познано и в реальности познаётся. Таким образом, «трансцендентное – это то, что принципиально находится вне нашего опыта, трансцендентальное – это то, что входит в наш опыт, но не может быть его предметом» [14: с. 158, 196]. Получается, что идея блага как ценности одновременно приобретает онтологическую и гносеологическую окраску, она трансформируется в идею совершенства как полноты бытия и одновременно она исходит из субъекта, его «оценивания» того, что он признаёт за «благо» и «благое». Выдающийся отечественный философ, филолог и культуролог С.С. Аверинцев писал в своё время на эту тему следующее: "Совершенство" – это полнота бытия, которую вещь несёт внутри себя самой. "Ценность" стоит под оценивающим взглядом субъекта. "Совершенство" онтологично, "ценность" – скорее гносеологична, ибо соотнесена с субъектом» [1: с. 41].

Благо как ценность в интерпретации православных теистов связано с феноменом субъективности и установками самого субъекта. Этот тезис сочетается у них и с признанием того, что само сознание человека, его субъективное начало может существовать только благодаря благу как сверхсущему, трансцендентному. Таким образом, благо принадлежит нашему сознанию и одновременно находится вне его рамок. Оно есть тайна для нас и при этом живёт в нас. Сам этот факт даёт возможность строить моральную метафизику как на онтологических, так и философско-антропологических основаниях, «вовлекая» в процесс размышления как реальность человека, так и собственно Абсолютное начало. Это как раз составляло задачу православной трансцендентной аксиологии, которая более подробно была описана дальневосточным исследователем А.Г. Сахатским [14: с. 167–195].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев, С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – Москва, 1997. – 480 с.

2. *Воскресенский, В.* Идея личности в миросозерцании Николая Константиновича Михайловского (опыт уяснения и критики этого миросозерцания с точки зрения христианского учения о личности) / В. Воскресенский // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. – Ф. 304. – Д. 2030. – 494 с.

3. *Вундт, В.* Этика: Факты нравственной жизни. Философские системы морали / В. Вундт. – Москва : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. – 456 с.

4. Г. Первоначальное происхождение науки о христианском нравоучении и краткая её история // Православный собеседник. – 1875. – № 4. – С. 353–391.

5. *Гассиев, А.А.* Новейший философский реализм об основах религии и нравственности / А.А. Гассиев // Христианское чтение. – 1876. – № 9. – С. 365–373.

6. *Гассиев, А.А.* Основы религии и нравственности по учению философа Гербарта и его школы / А.А. Гассиев // Христианское чтение. – 1878. – № 5–6. – С. 617–662.

7. *Гусев, Г.И.* Критическое обозрение христианской догматики Ланге / Г.И. Гусев // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. – Ф. 304. – Д. 471. – 178 с.

8. *Дебольский, Н.Г.* О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности / Н.Г. Дебольский. – Санкт-Петербург, 1886.

9. *Евлампиев, И.И.* Телеология в классической и неклассической философии / И.И. Евлампиев, В.А. Куприянов. – Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2019. – 308 с.

10. *Зеньковский, В.В.* Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – Москва, 1996.

11. *Кудрявцев-Платонов, В.Д.* Сочинения / В.Д. Кудрявцев-Платонов. – Сергиев Посад : 2-я тип. А.И. Снегиревой, 1893. – Т. 2, Вып. 3. – 516 с.

12. *Кьяндский, А.* Значение внешних благ в жизни человека / А. Кьяндский // Церковный вестник. – 1891. – № 51–52.

13. *Пишун, С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.

14. Православный философский теизм / С.В. Пишун, И.В. Гунькин, В.Ю. Пинчук, А.Г. Сахатский. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2006. – 196 с.

15. *Янышев, И.Л.* Православно-христианское учение о нравственности / И.Л. Янышев. – Санкт-Петербург, 1905.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-132-136

СВОБОДА И СПРАВЕДЛИВОСТЬ В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Н.В. Новикова

В статье обосновывается тезис о ключевом значении учения о свободе в антропологии русского духовно-академического теизма XIX – начала XX в. Разбирается как умозрительное истолкование феномена свободы в контексте христианского учения о мире и человеке, так и его практическое применение в учении о государстве как способе социальной организации. Выявлено критическое отношение представителей духовно-академической философии к органицистской трактовке общественного развития («организация вместо органицизма»). Представлено православно-теистическое истолкование феномена справедливости, касающееся, в том числе, и общественных взаимоотношений.

***Ключевые слова*:** духовно-академическая философия, «метафизика свободы», социальная организация, социальная справедливость, «миротворчество» государства.

FREEDOM AND JUSTICE IN THE CONTEXT OF SPIRITUAL-ACADEMIC RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

N.V. Novikova

The article substantiates the thesis of key value of the doctrine of freedom in the anthropology of Russian spiritual theism of the 19th – early 20th centuries. The author studies both the speculative significance of the phenomenon of freedom in the context of the Christian teaching about the world and man and its political application in the doctrine about the state as a method of social organization. The critical attitude of the representatives of spiritual and academic philosophy to the organicist interpretation of social development ("organization instead of organicism") is revealed. The article presents an Orthodox-theistic interpretation of the phenomenon of justice, which also concerns social relations.

Keywords: spiritual and academic philosophy, "metaphysics of freedom", social organization, social justice, state peacemaking.

Учение о свободе в духовно-академическом теизме является важнейшей составной частью православной философско-религиозной антропологии. В современной историко-философской литературе выходят исследования, в которых рассматривается вопрос об интерпретации православными теистами существа феномена свободы. Здесь можно указать на работы А.И. Абрамова, Б.В. Емельяновва, С.А. Нижникова, С.В. Пишуна, И.В. Цвык и др. Но, как правило, исследования этих авторов касаются не целостного восприятия свободы православными теистами, а её трактовки отдельными представителями духовно-академической науки. При этом обнаруживается то, что истолкование феномена свободы преподавателями высших духовных школ часто сильно отличалось. Так, например, профессор Санкт-Петербургской духовной академии А.Е. Светилин строил своеобразную «психолого-метафизическую» модель обоснования свободы, исходившую из идеи о соизмеримости психологических и философских методов познания применительно к аналитике акта свободы человеческой воли. Следствием данного тезиса, полагал С.В. Пишун, является утверждение, что «исследовать феномен нашей свободы можно, прислушиваясь к собственному самосознанию, причём, подходя к этому вопросу формально-логически» [11: с. 403]. «Метафизика свободы» интерпретировалась А.Е. Светилиным как «царство чистой мысли». Его попытка трактовать свободу одновременно эмпирически и рационалистически была отчасти продолжена его учеником Антонием (Храповицким), написавшим и защитившим в 1888 г. магистерскую диссертацию «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», впоследствии получившую высокую оценку у В.В. Зеньковского [2: с. 118]. Вместе с тем среди православных учёных-моралистов была распространена трактовка учения о свободе как одной из важнейших частей нравственного богословия или, как указывал крупнейший русский моралист конца XIX – начала XX в. И.Л. Янышев, «православно-

Новикова Наталья Валерьевна – аспирант кафедры философии, социологии и права Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Novikova Natalya Valeryevna – Postgraduate Student of the Department of Philosophy, Sociology and Law at the Far Eastern State Transport University (Khabarovsk).

E-mail: natashylya19@bk.ru

© Новикова Н.В., 2021

христианского учения о нравственности» (см.: [17]), т.е. здесь свободе придавалось главным образом этическое измерение.

В целом можно указать на то, что православные авторы исходили из тезиса о том даровании личной свободы человеку Совершенным Существом, и это есть важнейшее достояние каждого из людей. Данный факт, по мнению русских теистов, оказывается особенно значимым при осмыслении социальных и исторических процессов. Как отмечал упоминавшийся нами выше В.В. Зеньковский, являвшийся, между прочим, выпускником Киевской духовной академии 1912 г., «…исторический процесс есть драматическая повесть о блужданиях человеческой свободы… Вся трагедия мира связана с тем, что люди хотят пользоваться свободой, но без Бога, без Его помощи. В этом состояло падение первого человека Адама, в этом доныне заключается искушение, которое нужно людям преодолевать, чтобы зов свободы привёл к творческому её действию… От человека ожидается свободное обращение к добру и правде. Человечество призвано к свободе, и только в актах свободы оно возвращается к тому "владычественному" положению, для которого было оно создано» [3: с. 268, 272].

В трактовке православных авторов подлинный смысл человеческой свободы осознаётся только через целостное понимание христианского учения о мире и человеке. При этом само понятие свободы имеет несколько значений. Как отмечал в этой связи современный автор Е.И. Хлебосолов, «…свобода может быть абсолютная и относительная, внешняя и внутренняя, потенциальная и актуальная, она может пониматься как существование, независимое от любых условий и обстоятельств, или же как свобода желания и воли» [13: с. 117]. В ходе исторического и социального развития степень и рамки свободы постоянно меняются, что, по мнению православных теистов, вполне ожидаемо и естественно. Но при всех этих изменениях общий вектор направлен к расширению поля свободы. Вместе с тем православные теисты в данном случае в качестве идеала обозначают «истинную свободу», которой может обладать только Совершенное Существо. Тем не менее та «формальная свобода», которой человек уже обладает всё в большей степени, является исходным условием для будущей истинной свободы. В трактовке православных философов человек, имея эту ограниченную свободу, получает возможность выбора между добром и злом. Выдающийся русский религиозный философ Н.О. Лосский, воспринявший православно-теистическое учение о свободе, замечает в связи с утверждением позитивного значения «формальной» свободы: «Человек, стоящий перед бесчисленным множеством возможностей, открывающихся в каждом моменте его жизни, даже в состоянии своего греховного упадка, сохраняет силу, достаточную для свободного выбора любой из них и для стремления осуществить своё решение, насколько это зависит от него самого. Таким образом, он может отказаться от пути зла и начать восхождение по пути добра, хотя бы в форме искреннего стремления вступить на него» [8: с. 362]. В подобной трактовке свобода человека в её любых «приемлемых» формах не противопоставлена божественному предопределению, а во многом связана с ним, что органически входит в замысел Бога и человека.

Социальная организация как таковая в конечном итоге есть порождение идеальной природы человеческой личности. Как отмечал в ежедневном журнале «Церковный вестник» выпускник Санкт-Петербургской духовной академии Алексей Кьяндский, «…в природу души вложены возвышенные, неискоренимые стремления к истине, добру, красоте, счастью. Душа человеческая всегда ищет своего идеала, ищет полноты истины, совершенного добра и невозмутимого счастья. Оттого и вся история человечества представляла и представляет всегда это искание идеала, стремление к удовлетворению высоких запросов души» [6: с. 807]. В этой связи история представлялась реализацией «человеческой потенциальности», которая принимала характер непрерывной актуализации «идеальной природы человеческой личности», перенесением *должного* в область *данного*. Человек как идеальный субъект исторического и социального развития постепенно приближается к сфере должного путём следования собственным влечениям нравственного чувства и постоянно меняющимся требованиям морального предписания. В данном контексте весьма показательны слова выпускника Киевской духовной академии Германа Ивановского во второй главе его кандидатского сочинения «Любовь к Богу и ближнему, как начало и конец всей добродетельной жизни по учению древнегреческих церковных писателей» о том, что «в человеке существуют естественные задатки любви к Богу и ближним, к которым относится прежде всего врождённое душе стремление к невидимой красоте» [4: с. 54–55].

Православные теисты в данном случае подвергали сомнению социально-антропологическую концепцию ницшеанства, отвергавшего идею о том, что социальная динамика носит положительный характер в силу влечения природы человека к добру. Для представителей русской духовно-академической науки философский «аморализм» Фр. Ницше стал одним из основных объектов критики. В их трактовке история и социальное развитие есть осуществление важнейших идеалов и ценностных смыслов христианского вероучения, в то время как Ницше подчинял свою «историософию» идее сверхчеловека.

Православные теисты в большинстве своём весьма настороженно относились и к разного рода «органистическим» концепциям общественного развития, начиная со славянофилов и заканчивая позитивизмом Г. Спенсера. Они признавали их в значительной части порождением эволюционизма как философской теории. Такие теории, как полагал профессор Киевской духовной академии П.И. Линицкий, «антииндивидуалистичны», они по сути игнорируют важность фактора личности в жизни социума. П.И. Линицкий считал, что «самое определение общества, как наиболее совершенного организма … состоит в тесной и неразрывной связи со всей эволюционной теорией; следовало бы подвергнуть сомнению и самую эту теорию… Главное неудобство того определения общества, о котором мы теперь говорим, находят в том, что отдельное лицо, каждый индивидуум, при таком понятии об обществе, лишается всякого самостоятельного значения, есть только член, т.е. часть общества, и ничего более. Никогда часть не может быть больше и важнее целого... История, однако, свидетельствует, что могут быть отдельные лица столь значительные, что, по справедливости, их следует поставить выше современного им общества» [7: с. 171]. Кроме того, полагали православные философы, органическая теория в социологии соединяет в одно целое совершенство и сложность общественных феноменов, в то время как, с их точки зрения, совершенство есть «явление самостоятельное, независимое от сложности» и «должно иметь свой особый признак: признаком этим в действительности оказывается *форма* – элемент, служащий выражением единства, цельности, *индивидуальности*» [7: с. 172]. В качестве примера несостоятельности «органицистской» социальной теории православные авторы приводили признание государства как формы социальной жизни. Они отвергали мысль, высказывавшуюся ранее ещё Т. Гоббсом, о том, что государство якобы есть порождение природы или что оно есть изобретение человека вследствие общественного договора. Их подход был чисто идеалистическим в том смысле, что, например, по мнению Линицкого, «государство не есть произведение природы, а установление человеческого разума», что «государство было создано душой человеческой …, государство не рождается, а постепенно силою человеческого гения образуется», поэтому «общество, получившее определённую форму, – не организм, а только *организация*» [7: с. 173].

В подобной интерпретации исторического и социального развития православные авторы признавали важными факторами такого развития основные нравственные категории, особенно касающиеся феномена справедливости.

Вопрос о социальной справедливости является одним из ключевых для отечественной философской, социологической, политической мысли. Разумеется, он не мог оставаться без внимания русских религиозных философов, включая и представителей духовно-академической философской школы. Они вполне могли согласиться с определением справедливости, данным французским священником и профессором Винцентом Момюсом, о том, что она есть «постоянная и неизменная воля уважать права всех и каждого» [9: с. 57]. Идея справедливости составляет ядро социального вопроса как такового, представляя собой своеобразный вызов для экономической и социально-политической мысли как того времени, так и настоящего. Именно нерешённость этого вопроса, наличие вопиющей социальной несправедливости в русском обществе плюс сохранение тогда ещё сословных перегородок и были источниками появления и роста радикальных общественных настроений.

Собственно, поиск идеала социальной справедливости, её чаяние характерно и для европейской философии, начиная с Гераклита, Сократа, Платона и Аристотеля. Уже в древнегреческом идеализме справедливость провозглашалась сущностным основанием бытия человека, при этом справедливость отождествлялась с благом и красотой. В понимании Сократа и Платона справедливость как важнейшая добродетель тождественна высшему космическому закону, но она не тождественна тотальному равенству.

В раннехристианской философии, в учениях апологетов, отцов и учителей церкви утверждалось «родовое» равенство людей перед Богом, но одновременно признавалась иерархичность социальной организации, неравноценность людей в их отношениях между собой. Среди писателей эпохи патристики выделялось несколько авторов, которые были наиболее восприимчивы к теме справедливости – Иоанн Златоуст, Василий Великий, Иоанн Лествичник, Иоанн Кассиан и др. На Руси в допетровскую эпоху эта тема в наиболее развёрнутом виде присутствует в наследии Нила Сорского и заволжских старцев.

Вместе с тем в византийской религиозно-философской традиции часто можно встретить несколько отвлечённое отношение к насущным социальным вопросам в силу некоторой созерцательности восточной ветви христианской мысли. Но в русской православной мысли эта «созерцательность» и незаинтересованность ставить острые социальные вопросы постепенно преодолевается, во многом в силу обострённости вопроса о собственности в русском общественном дискурсе.

Исходной установкой представителей русской духовно-академической философии в данном вопросе является, как отмечает современный исследователь Н.Р. Кожемяченко, «указание на тотальность соединения в "Лице" человека природного и деятельного богоподобия», при этом «союз человека с

Богом возможен благодаря нравственному инстинкту, который является основанием морального закона и причиной стремления к справедливости» [4: с. 17]. Таким образом, с точки зрения данного автора, вопрос о социальной справедливости самым теснейшим образом связан с определением сущностных черт человека и «учением о Личности, которая удивительным образом становится одновременно и источником, и конечной целью человека» [4: с. 17], что, собственно, и есть основная задача христианской философской антропологии. Такой подход восходит ещё к учениям ряда отцов и учителей церкви, исходивших из «антропологической установки» в понимании социальных вопросов.

Собственно, ряд известных православных философов брали идею справедливости в качестве краеугольного камня своей концепции «христианского общежития», полагая, что человек, будучи нравственной личностью, в отличие от животных, не следует слепой линии на «самовыживание» любой ценой путём истребления себе подобных. В данной связи выдающийся отечественный мыслитель П.Д. Юркевич (кстати, университетский учитель В.С. Соловьёва) отмечал, что человек «при всякой встрече противоположных желаний и интересов должен обращаться к нравственным требованиям справедливости, которая укажет ему, где и когда его желание незаконны, где и когда они противоречат благу его ближнего и благу общего» [16: с. 351].

Православные философы были вынуждены, особенно начиная с пореформенной эпохи 1860-х гг., всё больше и больше обращаться к актуальным проблемам, включая вопрос о возможности частной собственности. Многие русские религиозные мыслители имели стихийную установку на социальную справедливость, отстаивали идеи «христианского социализма». Достаточно указать на известных русских религиозных философов С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрна и В.П. Свенцицкого. Так, в программе объединения «Христианское братство борьбы», которым руководили Эрн и Свенцицкий, в качестве задачи ставилось следующее: «Утверждение в социально-экономических отношениях принципа христианской любви, содействующего переходу от индивидуально-правовой собственности к общественно-трудовой» [1: с. 12]. После 1905 г. в русской печати появилась целая сеть журналов, сочувственно относившихся к идее «христианского социализма»: «Свобода и религия», «Живая жизнь», «Религия и жизнь» и др. Некоторые профессора духовных академий также весьма позитивно воспринимали социалистические идеи в их православно-христианской трактовке. Значительным событием в разработке идей «христианского социализма» стал выход книги «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова, за которую он получает звание профессора Московского университета.

«Правда социализма», по мнению православных философов-теистов, состояла как раз в неприятии социальной несправедливости и осуждении существующей в обществе бедности. При этом в понимании русских религиозных философов бедность приводит не только к физическому страданию, но и к страданию духовному. Профессор Московской духовной академии М.М. Тареев указывал, что «капитал при современных условиях не может не расти и не порабощать работников» и «страдания бедности ныне идут нога в ногу с возрастанием власти человека над природой, с накоплением в обществе богатств» [12: с. 7–8].

Показательно, что православные теисты отмечали теснейшую связь религии с социальной теорией. Тот же М.М. Тареев отмечал: «Вопрос общественно-экономический, как и вопрос о страданиях и о справедливости, стоит в центре научных и общественных интересов. Все виды деятельности, как тот, который имеет целью материальное благоденствие, так и тот, который направляется на удовлетворение духовных запросов, одинаково наталкиваются на этот вопрос. Искусство для своего процветания, религия для влияния на народ, политика для своей успешности должны принимать живое участие в решении социальной проблемы» [12: с. 9]. Очевидно, что незадолго до грозных событий второй русской революции отечественные философы-теисты начали осознавать всю важность и серьёзность социально-политической и социально-экономической проблематики для существования самой Русской православной церкви. Представители духовно-академической науки здесь могли соотносить свои взгляды с широко распространившимся в то время в Западной Европе и США движением социального евангелизма. Так, в кандидатском сочинении «Церковь и культура» (СПб., 1916) выпускника Санкт-Петербургской духовной академии И.Л. Рея имеются ссылки на работу американского протестанта, профессора христианской морали в Гарвардском университете Ф. Пибоди «Иисус Христос и социальный вопрос» (см.: [10]).

Развёрнутую и вполне цельную концепцию социальной справедливости можно найти в метафизике профессора Московской духовной академии П.А. Флоренского. Он ставит вопрос о «вечной справедливости», обоснование которой он считал возможным в контексте философии всеединства. У Флоренского справедливость выступает в качестве основного принципра внутренней формы всеединства. По словам исследовательницы Н.Р. Кожемяченко, путь к «вечной справедливости» Флоренский видел в «духовном познании через стяжение любви, как божьей сущности» [5: с. 18]. Такая трактовка П.А. Флоренского являлась гармонично встроенной в его метафизику Всеединства, но другие пра-

вославные теисты всё же давали несколько иную трактовку феномена справедливости, соединяя её с высшими этическими принципами и категориями.

С понятием справедливости православные философы из духовных школ связывали и отношение государства, общества к своим гражданам, а также общую их линию поведения, которую П.Д. Юркевич называл «миротворческой». Синонимом такого «миротворческого» настроя можно назвать «дружественное», лояльное, доброжелательное отношение. Данный известный философ-теист писал следующее: «Законодатель, который мудрыми учреждениями и постановлениями успокаивает волнующееся общество, правитель, который силою доброй воли и светлым умом пресекает злоупотребления, грозящие нарушить общественный мир, отец семейства, умеющий связывать детей своих узами взаимной дружбы и любви, служитель церкви Христовой, прекращающий словом живого убеждения зачинающуюся вражду между людьми, совершают дело благотворное для человечества; они – миротворцы, их дела угодны Богу и сообразны с его волею» [16: с. 352]. Эти слова православного автора в чём-то пересекаются с идеей «вечного мира» И. Канта, высказанной великим кёнигсбергским мыслителем в одноимённой работе в 1795 г. Такой «внутренний» «миротворческий» настрой, направленный на само общество и каждого, обязательно отразится и на «внешнем» миролюбии, внешней политике, которая, при этом всё равно должна отстаивать принципы и начала разумности и справедливости в отношениях между различными народами и государствами. При этом мы не можем сказать, что у православных философов было уже чёткое понимание концепции внешней политики, для них всё же политика оставалась делом правителя внутри самого государства, что, впрочем, и не удивительно, если учесть, что понятие «внешняя политика» появилось не ранее 1861 г. в трудах М. Паттисона (см.: [18: p. 27]). Одним из первых его использовал известный русский гегельянец, либерал и общественный деятель Б.Н. Чичерин в 1898 г., когда писал: «Политика вообще разделяется на внутреннюю и внешнюю» [15: с. 40]. Хотя за 30 лет до этого, в 1866 г., Чичерин применял иной термин – «иностранная политика» (см.: [14: с. 459]).

Таким образом, православный философский теизм в лице отдельных своих представителей придерживался определённых основополагающих принципов в понимании существа свободы, хотя подходы духовно-академических авторов к объяснению отдельных аспектов проблемы свободы воли человека не совпадали, в частности, можно выявить умозрительный подход, конструировавший «метафизику свободы», и нравственно-практический подход, ориентированный на реализацию базовых положений христианской этики. В отношении феномена справедливости православные теисты сразу же обратили внимание именно на социальное измерение указанного феномена, полагая важным для государства сглаживать существующее социальное неравенство и строить «миролюбивое» по отношению ко всем жителям государство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Взыскующие града. Хроника русской религиозно-философской и общественной жизни в первой четверти XX века в письмах и дневниках современников. – Москва : Школа «Языки культуры», 1997. – 753 с.
2. *Зеньковский, В.В.* История русской философии / В.В. Зеньковский. – Ленинград : ЭГО, 1992. – Т. 2. – 478 с.
3. *Зеньковский, В.В.* Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – Москва : Канон плюс, 1996. – 560 с.
4. *Ивановский, Г.* Любовь к Богу и ближнему, как начало и конец всей добродетельной жизни по учению древнегреческих церковных писателей / Г. Ивановский. – Киев, 1904.
5. *Кожемяченко, Н.Р.* Идея социальной справедливости в свете русской этико-антропологической философской традиции (на материале русской философии конца XIX – начала XX в.) : автореф. дис. … канд. филос. наук / Н.Р. Кожемяченко. – Владивосток, 2009.
6. *Кьяндский, А.* Значение внешних благ в жизни человека / А. Кьяндский // Церковный вестник. – 1891. – № 51–52. – С. 805–807.
7. *Линицкий, П.И.* Философские и социологические этюды / П.И. Линицкий. – Киев : Тип. И.И. Горбунова, 1907. – 236 с.
8. *Лосский, Н.О.* Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей / Н.О. Лосский. – Москва : Фолио, Аст, 2000. – 864 с.
9. Общество и мораль: Лекции по общественной этике профессоров Вольного университета общественных наук. – Москва : Изд-во ЛКИ, 2019. – 144 с.
10. *Пибоди, Ф.* Иисус и социальный вопрос / Ф. Пибоди. – Москва : Т-во типо-лит. И.М. Машистова, 1907. – 319 с.
11. *Пишун, С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.
12. *Тареев, М.М.* Из истории этики. Социализм. Нравственность и хозяйство / М.М. Тареев. – Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1912. – 218 с.
13. *Хлебосолов, Е.И.* Метафизические основания христианства / Е.И. Хлебосолов. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2007. – 178 с.
14. *Чичерин, Б.Н.* О народном представительстве / Б.Н. Чичерин. – Москва : Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1866. – 838 с.
15. *Чичерин, Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. III. Политика / Б.Н. Чичерин. – Москва : Тип. т-ва И.Н. Кушнерев, 1898. – 556 с.
16. *Юркевич, П.Д.* Философские произведения / П.Д. Юркевич. – Москва : Правда, 1990. – 670 с.
17. *Янышев, И.Л.* Православно-христианское учение о нравственности. Из лекций по нравственному богословию, читанных студентам С.-Петербургской духовной академии / И.Л. Янышев. – Санкт-Петербург, 1906. – XII, 462 с.
18. The Oxford English Dictionary. – Oxford Clarendon press,1989. – Vol. 12.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-137-141

ВЛИЯНИЕ ВИЗАНТИЙСКОГО НЕОПЛАТОНИЗМА И ПАЛАМИЗМА НА СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Гэн Хайтянь

Д.Д. Юрчик

Статья посвящена византийскому неоплатонизму в русской письменности, а также влиянию византийского неоплатонизма и исихазма на формирование русской религиозно-философской антропологии. Предпринята попытка раскрыть христианско-неоплатонические элементы в учении о человеке духовно-академической философии (на примере метафизических систем Ф.А. Голубинского, арх. Иннокентия (Борисова), арх. Никанора (Бровковича) и свящ. Павла Флоренского). Авторами было представлено собственное объяснение развития православной теистической антропологии.

Ключевые слова: ареопагитики, религиозно-философская антропология, духовно-академическая философия, неоплатонизм, паламизм, теизм, религиозная философия.

THE INFLUENCE OF BYZANTINE NEOPLATONISM AND PALAMISM ON THE FORMATION OF RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Geng Haitian

D.D. Yurchik

The article looks at how translations from the Byzantine Neoplatonists influenced the early Russian theology. In particular, enormous impact of the Corpus Areopagiticum has been discovered. Scholars disagree as to how much Neoplatonism was instrumental in forming the early Russian theological thought. The article distinguishes two varieties of Neoplatonism in Russian Theology School philosophy. The works by F. Golybinsky, Archbishop Innokenty (Borisov), Archbishop Nikanor (Brovkovich) and Father P. Florensky considered the formation of Orthodox theism as a transition from the ontology of Christian Platonism to Christian Neoplatonism. We can also assert that the orientation towards Plato was laid precisely through the Eastern Fathers, and not through the Latin influence.

Keywords: Areopagitics, religious and philosophical anthropology, spiritual and academic philosophy, neoplatonism, palamism, theism, religious philosophy.

Обсуждение содержания элементов неоплатонизма в ранней русской религиозной мысли весьма неоднозначно, что связано с дефицитом фактов, которые могут говорить в пользу знакомства на Руси с неоплатоническими или хотя бы платоническими текстами. Нет ни одного свидетельства в пользу изучения диалогов Платона и Плотина вплоть до XV в. [11: с. 15]. Это может говорить скорее о косвенном воздействии платоников и неоплатоников на русское средневековое сознание. Русские авторы в основном через сочинения представителей восточной патристики усваивали дух византийского неоплатонизма. Можно сказать, что патристика, воспринявшая многие концепты неоплатонизма, именно в таком виде стала фундаментом религиозной мысли в Киевской и Московской Руси.

В научной литературе можно встретить разные позиции относительно влияния неоплатонизма на раннюю русскую богословскую мысль. Одни исследователи (А.И. Абрамов, С.С. Аверинцев) считали, что влияние византийского неоплатонизма начинается ещё с домонгольской Руси, прочие ис-

Гэн Хайтянь – кандидат политических наук, доцент кафедры русского языка и русской культуры Хэбэйского Северного университета (КНР).

Geng Haitian – Candidate of Political Sciences, Associate Professor of the Department of Russian Language and Russian Culture, Hebei Northern University (PRC).

E-mail: 2009gh@mail.ru

Юрчик Даниил Дмитриевич – студент 4-го курса образовательной программы «Теология» Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Yurchik Daniil Dmitrievich – 4th year student of the Theology educational program of the School of Arts and Humanities Sciences at the Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: danyamanson12@gmail.com

© Гэн Хайтянь, Юрчик Д.Д., 2021

следователи, например А.Г. Тихолаз, указывают, что вплоть до XVII в. невозможно найти оригинальный текст, в котором можно было бы обнаружить черты неоплатонической традиции, и поэтому они отказывают неоплатонизму во влиянии на книжную культуру Руси.

Позиция А.Г. Тихолаза видится чрезмерно категоричной. То, что на Руси не появлялось чисто философских трудов, ещё не говорит о полном «молчании» русской письменности касательно философских вопросов. Русская философская мысль на протяжении всего времени существования находилась в единстве с православным богословием, из чего можно сделать вывод, что философское содержание было растворено в теологических трудах русских авторов [13: с. 130].

А.Г. Тихолаз также отмечает, что культура и образованность Греции не могла сразу усвоиться славянами [11: с. 26–27], из-за чего интерес в духовной традиции Киевской и Московской Руси к греческой книжности проявился не сразу. Необходимо было время и некоторое принуждение, которое, например, проявил князь Владимир с целью обучения сынов высших сословий, чтобы преодолеть инерцию русской некультурности.

Это был долговременный процесс, на который потребовалось не одно столетие, но, тем не менее, уже в XIV в. появляется полный славянский перевод Ареопагитского корпуса и сопровождающих его схолий. Всё это было выполнено иноком Исайей Серрским по заказу митрополита Феодосия Серрского. Казалось бы, это в первую очередь говорит о богословской заинтересованности именно южных славян, однако Ареопагитский корпус оказал огромное влияние, в том числе, на древнерусское богословие. Об этом свидетельствуют дошедшие до нас около 80 списков Ареопагитик, большинство из которых русские. Г.М. Прохоров выделяет два пути «корпуса» на Русь: через Москву и Новгород, чему свидетельствуют ранние новгородские списки, указывающие на сербскую рукопись, находящуюся в Новгороде. В Москву Ареопагитики могли попасть через посредничество митрополита Киприана Киевского, который мог получить копию «корпуса» от Исайи при встрече в Константинополе в 1375 г.

Рецепция корпуса Ареопагитик древнерусской культурой начинается даже не с перевода Исайи, а с восприятия христианства Русью, известно, что просветитель славян Кирилл Философ был почитателем текстов корпуса. И в Изборник 1073 г. входит самый ранний перевод фрагмента 7-й главы «Небесной иерархии».

Главным последствием усвоения корпуса Ареопагитик русской духовной и интеллектуальной культурой является введение в учёный дискурс Руси и восточно-славянского мира неоплатонической терминологии. Исайя Серрский переводил корпус 25 лет, и главной проблемой была передача неоплатонической лексики Псевдо-Дионисия, он старался подбирать греческим терминам славянские аналоги либо придумывал сам. Можно привести следующие примеры: «прьвообразнь» – ἀρχέτυπος, «приобщениє» – κοινωνία, «богодѣствиє»/«богодѣиство» – θεургία, «вещь»/«тимѣниє» – ὕλη, «видь» – εἶδος, ἰδέα, «дѣствиє»/«дѣиство» – ἐνέργεια, ἐνέργημα, «качьство» – ποιότης, «мѣра» – ἀναλογία, «образь» – ἐικών, σύμβολον.

К XIV в. Ареопагитики упоминаются гораздо активнее: их цитирует митрополит Фотий, в послании Евфросина Псковского встречаются цитаты из корпуса. Но наиболее ярко характеризует картину конец XV в., когда в Новгороде сформировалась ересь «жидовствующих». Интересно здесь то, что из письма архиепископа новгородского Геннадия (Гонозова) стало известно, что «жидовствующие» интересуются сочинениями Псевдо-Дионисия Ареопагита [2: с. 80]. В ответ еретикам Церковь стала активно распространять сочинения, приведённые в списке, в том числе Ареопагитики. Нельзя не сказать и о влиянии корпуса на преп. Иосифа Волоцкого. В «Просветителе» им высказывается учение о непознаваемости Бога по сущности, о трансцендентности Его в отношении к миру, преп. Иосиф высказывается о всеприсутствии Бога через Божественное действие (энергии), а также он обосновывает Божественное Единство в Троице [1: с. 216]. Также Иосиф, считая, что корпус принадлежит Дионисию Ареопагиту, ссылался на него в 11 слове «Просветителя» с целью обоснования значимости иночества: «Также и великий Дионисий Ареопагит, современник святых апостолов, хвалит монашеский чин, говоря так: "Монашеский чин – выше всех совершенных, и святая красота очищена всяческой чистотой"» [1: с. 301].

Большим авторитетом пользовался Псевдо-Дионисий Ареопагит и в вопросах иконописи, так как у него представлено обоснование возможности использования символов. В частности, на соборе 1554 г., отвечая на недовольство Ивана Висковатого, что иконопись отходит от древних образцов, изображает Бога символически, описывает бесплотные ангельские силы, митрополит Макарий обосновывает изображение ангелов, а также Христа, прикрытого херувимскими крыльями, ссылаясь на Дионисия Ареопагита [10: с. 10].

Ареопагитики оставались актуальными и уже к концу XVIII в. появляются переводы текстов корпуса на русский язык. Иеромонах Моисей (Гумилевский) выполнил перевод текстов «О церковной иерархии» и «О небесной иерархии», Д.И. Дмитриевский в 1787 г. перевёл трактат «О мистическом богословии», который не был издан. Позднее в

1825 г. был издан перевод архим. Гавриила (Воскресенского) «Таинственное (мистическое) богословие», впоследствии переводы улучшались преподавателями Московской духовной академии.

Стоит также указать на другие тексты христианского неоплатонизма, проникавшие в древнерусскую религиозно-философскую мысль, помимо Ареопагитик. Не менее популярны на Руси были тексты Григория Нисского. Впервые появляется в «Изборнике» 1073 г. текст «От оглашеника». В дальнейшем 25–27-я главы «Об устроении человека» Григория Нисского встречаются в рукописи XIII в., в которую входит «Богословие» (Точное изложение православной веры) Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского [5: с. 142]. Как отметил В.В. Мильков, в научной литературе остались без внимания данные фрагменты Григория Нисского, что ему кажется весьма странным, так как в данных главах отчётливо воспроизводится неоплатоническая специфика. В конце XIV в. появляется славянский перевод сочинения «Диоптра» Филиппа Пустынника, который стал наиболее популярен на Руси, было обнаружено более 200 древнерусских списков [5: с. 143]. Данный текст имеет множество параллелей с Григорием Нисским. Так, Филипп Пустынник заимствует определение божественного качества души из трактата «О душе и о воскресении», в котором просматривается влияние христианского неоплатонизма. В «Диоптре» поясняется, что следует понимать под «раем» в постулатах Григория Нисского: инобытие понимается не как конкретное место или образ, оно ноуменально, где источником всего станет исключительно Бог. Также, как заметила Е.Н. Сырцова, в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона присутствуют мотивы экзегезы Григория Нисского [5: с. 147–148].

Подобно переводу Ареопагитского корпуса, сочинения Григория Паламы также изначально переводятся на славянский язык в южно-славянской сербской среде. Наиболее ранние переводы Григория Паламы относятся ко второй половине XIV в. Сербский перевод некоторых творений, в частности «Против Иоанна Векка», был привезён Ивану IV (Грозному). Также подобный список был доставлен с Афона, и им пользовался А.М. Курбский, вступивший в полемику с униатами касательно Брестской унии. Позднее во второй половине XVII в. монахом Евфимием (Чудовским) был выполнен новый славянский перевод «Против латинян». В данный период наибольшее распространение получают сочинения антилатинской направленности. Важным событием стал перевод «Добротолюбия» архимандритом Паисием Величковским, изданный в 1793 г. В 1841 г. Киевской духовной академией издаётся перевод «Исповедание Православной веры». Наибольший академический интерес к сочинениям Григория Паламы приходится именно на вторую половину XIX – начало XX в., в частности, в свете имяславских споров [3: с. 216–217].

Как нами уже было сказано, из этого напрямую нельзя сделать вывод о неоплатонической направленности отечественной религиозной мысли в первые века христианства на Руси. Можно проследить неоплатонические интенции в наиболее авторитетных греческих текстах, распространённых в древнерусской книжности.

Если говорить о неоплатонизме в рамках складывания модели учения о человеке в духовно-академической философии, то сразу необходимо подчеркнуть, что декларируемое православными учёными-теистами отношение к языческому неоплатонизму было негативным. Переводов неоплатоников не совершалось в то время, но некоторые выпускники и профессора духовных академий посвящали им свои работы. Так, например, магистр Московской духовной академии В.П. Полисадов написал и опубликовал книги «Христианство и неоплатонизм» и «Борьба неоплатонической философии с христианством и победа христианства над язычеством», а выпускник Санкт-Петербургской духовной академии М.А. Куплетский выпустил свой труд «Неоплатонизм и христианство». Первый профессор философии Киевской духовной академии И.М. Скворцов в статье «О философии Плотина» подвергает критике пантеистические взгляды неоплатоников, продолжение которых он усматривает в философии Шеллинга.

Можно выделить две линии влияния неоплатонизма внутри духовно-академической философии или философии «около церковных стен» (это выражение В.В. Розанова, ставшее названием одной из его книг). Наиболее распространённый среди академистов вариант – теистическая философия с элементами неоплатонизма в антропологии, космологии и онтологии, среди ярких представителей которой были В.Н. Карпов, Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов. В неоплатонизме их могли привлекать главным образом монизм и иерархичность космологии, а также признание духовного смысла жизни человека. Второе, более позднее направление, имеющее непосредственно неоплатоническое содержание, – философия всеединства, венцом которой является творчество свящ. Павла Флоренского и внеакадемического Владимира Соловьёва (в некоторой мере сюда также можно отнести арх. Иннокентия (Борисова) и арх. Никанора (Бровковича)), предшественниками которых можно назвать П.Д. Юркевича и П.С. Авсенева.

Одним из основоположников московской теистической школы философствования был профессор и священнослужитель Ф.А. Голубинский [5: с. 161]. Источниками его концепций послужила святоотеческая традиция, в его лекциях по умозрительному

богословию можно обнаружить фрагменты текстов Иоанна Дамаскина, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Нисского, Григория Паламы и др.; также он ссылается на позднейших западных богословов и мистиков Ф. Якоби, Х. Вольфа. Придерживаясь системы «трансцендентального монизма», Ф.А. Голубинский раскрывает взаимосвязь трёх типов бытия, т.е. согласно одному из выдающихся православных философов-теистов, единым источником материального и духовного бытия выступает Бесконечное бытие [8: с. 211–213]. Идея о Бесконечном, по Голубинскому, заключена в уме, источником чего также выступает опыт внутренний и внешний. То есть идея Бесконечного раскрывается через представление конечного; а вера в существование Бесконечного является атрибутом ума, соответственно познание, исключающее веру, является неполноценным [4: с. 163–164]. Данная концепция впоследствии будет развита учеником Ф.А. Голубинского и продолжателем его традиций теистической метафизики В.Д. Кудрявцевым-Платоновым.

В философско-антропологическом учении арх. Иннокентия (Борисова) впервые возникает идея метафизического «всеединства», что является шагом в сторону от господствующих в отечественной философско-богословской традиции платоническо-августиновских представлений к «неоплатоническо-ареопагитским» представлениям Единого [9: с. 73]. Рассуждая о сотворении человека, арх. Иннокентий замечает, что творение не есть одномоментный акт. Если проводить аналогию с человеческим творчеством, то можно выделить два этапа: замысел-план и сам акт творения. Хотя возможность творчества заложена в человеческую природу как одна из черт образа Божия, мысль человека не тождественна его воле, тогда как для Божества мысль тождественна воле. Следовательно, человек, будучи ещё лишь мыслью (устремлением к цели), находясь в божественном разуме, обретает существование в вечности вследствие того, что божественное представление является одновременно и осуществлением [7: с. 86–87]. Таким образом, архиеп. Иннокентий, утверждая одновременно существование как мира, так и человека от вечности и творение из ничего, он приходит к мысли, что мир и человек существуют в некотором роде в Боге, что предполагает наличие некой неизменной силы в мире.

Также важно отметить, что, несмотря на серьёзные разногласия в сфере религиозной метафизики между арх. Никанором (А.И. Бровковичем) и Владимиром Соловьёвым, в их религиозно-философских и антропологических учениях имеется ряд сходных моментов. Основой эмпирического бытия человека оба автора считают духовные сущности, или «эйдосы». Творение макрокосма и микрокосма арх. Никанор определяет как ограничение абсолютного бытия абсолютным ничто, при этом абсолютное бытие не отождествляется с самим Богом, а понимается как «творческая сила Божия» [6: с. 81] (учение об эманациях неоплатоников также раскрывается как творческая и энергетическая избыточность Бога), тогда, как у Соловьёва отличие тварного и абсолютного бытия заключено в неупорядоченности первого. Учение арх. Никанора о космическом разуме также близко софиологии Соловьёва. София является некоторым промежуточным звеном между Богом и творением, что приближает Софию к платоновской мировой душе. Тогда как у арх. Никанора этим связующим звеном выступает «творческая сила Божия», а космический разум реализует в «эйдосах» и человеческой деятельности универсальную сущность, приобщая «эйдосы» друг другу, что даже терминологически близко к «Уму» Плотина.

В контексте рассматриваемой проблематики для нас наиболее интересна «метафизика всеединства» свящ. Павла Флоренского, чью философию часто прямо определяют как христианский неоплатонизм. В своих трудах он попытался проанализировать различение в религиозно-антропологическом учении Григория Паламы между сущностью и энергией в свете имяславских споров [14: с. 188]. Флоренский пишет, что бытие в своей субстанциональности обращено на себя само, но есть другая его сторона, направленная на иное. Данные виды бытия хоть и различны по направлениям, тем не менее находятся в первоначальном единстве, суть одно и то же бытие [12: с. 255], что раскрывается в учении о сущности и энергиях Бога. Флоренского называют родоначальником имяславия в России, теоретическое обоснование которого сторонники данного движения выстраивали на паламитском учении о различении энергий и сущности Бога. Имяславие, по Флоренскому, неотъемлемо от связи сущности и её энергии. «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя» [12: с. 358], т.е. Существо выше деятельности, но деятельность выражает сущность Имени Бога. Отец Павел Флоренский, выступая против имяборцев, выступает против новонесторианства, но при этом не уходит в крайность и выступает против монофизитства, сливающего сущность и явление.

Можно заключить, что православные теисты, опираясь на авторитет восточных отцов церкви, критиковали пантеистические воззрения языческих неоплатоников при взгляде на мир и человека, но, тем не менее, заявления о русском неоплатонизме появились не на пустом месте. В какой-то мере, можно сказать, в духовных академиях на формирование собственной философско-антропологической концепции влияли, с одной стороны, христианский платонизм и неоплатонизм, с другой – философско-мистическая традиция исихазма. Представители

более поздней духовно-академической философии, подобно Плотину, дополнили онтологию всеединства предшественников аристотелевским и затем паламитским понятием «энергия». Мы можем утверждать, что именно через восточных отцов была заложена ориентация философствования на Платона, что было закреплено академическим уставом 1814 г., где Платон назван столпом истинной философии, ориентиром для преподавателей философских дисциплин. Академический интерес к паламизму возникает с 60-х гг. XIX в., после защиты в Киевской духовной академии в 1860 г. магистерской диссертации «Святый Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о фаворском свете и о действиях божиих» игумена (в будущем – архиепископа Волынского и Житомирского) Модеста (Д.К. Стрельбицкого) и усиливается в начале XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. Иосиф Волоцкий, преп. Просветитель / предисл. митр. Иоанн (Снычев), отв. ред., авт. послесл. О.А. Платонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2011.

2. *Казаков, А.А.* Иосиф Волоцкий и Геннадий Новгородский: к вопросу о преемстве идей в контексте сочинений против «жидовствующих» / А.А. Казаков // Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies. – 2018. – № 1. – С. 71–92.

3. *Маковецкий, Е.А.* Св. Григорий Палама в русских исследованиях XIX – начала XX веков / Е.А. Маковецкий // Verbum. – 2015. – № 17. – С. 212–219.

4. *Мачкарина, О.Д.* Проблема субъективности в философии Ф.А. Голубинского: критическое восприятие идей И. Канта / О.Д. Мачкарина // Вестник МГТУ. – 2011. – № 1. – С. 161–169.

5. *Мильков, В.В.* Тексты Григория Нисского в древнерусской книжности и их влияние на отечественную средневековую мысль / В.В. Мильков // Вестник славянских культур. – 2014. – № 2 (32). – С. 141–150.

6. *Никанор (Бровкович), еп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие Т. 2 / Никанор (Бровкович) еп. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1876.

7. Православный философский теизм (XIX – начало XX в.) / С.В. Пишун, И.В. Гунькин, В.Ю. Пинчук, А.Г. Сахатский. – Владивосток : ДВГУ, 2006.

8. *Пишун, С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века : монография / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.

9. *Пишун, С.В.* Религиозно-виталистическая онтология архиепископа Иннокентия (Борисова) / С.В. Пишун // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2013. – № 3. – С. 69–75.

10. *Пуминова, Н.В.* Влияние Corpus Areopagiticum на формирование иконописного канона на Руси XVI–XVII веков / Н.В. Пуминова // Вестник МГТУ. – 2008. – № 1. – С. 9–12.

11. *Тихолаз, А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков / А.Г. Тихолаз. – Киев : ВиРА «Инсайт», 2003.

12. *Флоренский, П.А.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3 (1) / П.А. Флоренский. – Москва : Мысль, 2000.

13. *Шкуро, С.В.* К вопросу о платонизме русской религиозной мысли / С.В. Шкуро // Христианское чтение. – 2015. – № 3. – С. 123–143.

14. *Эдриси, Ф.* Русский неоплатонизм и учение св. Григория Паламы о божественных энергиях / Ф. Эдриси // Verbum. – 2015. – № 17. – С. 186–202.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-142-151

РЕЛИГИОЗНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФЕНОМЕНА БРАКА В КАЗАНСКОЙ ШКОЛЕ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX ВЕКА)

О.Н. Кожевникова

Представлен взгляд последователей казанской теистической школы на брак в контексте философско-антропологической проблематики. Выявлено различие подходов среди православных исследователей в оценке трактовки природы христианского брака. Определены духовно-нравственная и метафизическая стороны брака в учении православных теистов. Представлено понимание любви в браке с точки зрения казанских православных философов.

Ключевые слова: брак, любовь, деторождение, религиозно-философская антропология, супружеская жизнь.

RELIGIOUS AND ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE PHENOMENON OF MARRIAGE IN THE KAZAN SCHOOL OF SPIRITUAL AND ACADEMIC THEISM (LATE XIX-EARLY XX CENTURIES)

O.N. Kozhevnikova

The view of representatives of the Kazan theistic school on marriage in the context of philosophical and anthropological problems is presented in the article. The difference in approaches among Orthodox researchers in assessing the interpretation of the nature of Christian marriage is revealed. The “spiritual-moral” and “metaphysical” aspects of marriage in the teaching of Orthodox theists are determined. The understanding of love in marriage from the point of view of Kazan Orthodox philosophers is presented.

Keywords: marriage, love, childbearing, religious and philosophical anthropology, married life.

Православные философы из Казанской духовной академии характеризовали брак как сложное по своей структуре явление, соединяющее в себе биологическую, духовно-нравственную и метафизическую природу. Брак рассматривался как явление материального и идеального мира (более того, как явление высшего идеального порядка – божественное таинство) одновременно.

Брак как явление биологического характера

Биологическая (физиологическая) сторона брака признавалась и рассматривалась как естественная, важная (но не главная) часть супружества в работах большинства представителей русской духовно-академической философии, в силу библейской традиции высоко оценивавших деторождение.

В оценке профессора Казанской духовной академии Л.И. Писарева [19: с. 73] половое общение, рассматриваемое как необходимое орудие деторождения, признается естественным и нормальным явлением природы, благом брачного союза. Аналогичную точку зрения на физический элемент брака как явление прямое, естественное и законосообразное с точки зрения деторождения высказывает И. Касьянов [12: с. 25].

Высокую оценку деторождению как средству сохранения и преумножения духовно-нравственного потенциала человечества дает казанский философ-теист Ф. Зубарев: «Существо брачного общения не исчерпывается только тем, что оно представляет в себе по отношению к самим супругам, соединяющимся в брачный союз, последний имеет свои цели не только в личной жизни супругов, но и вне ее. В брачном общении положены залог и обеспечение сохранения, умножения и христианского развития рода человеческого. Заключая в себе естественную сторону, брачное общение служит орудием как бы непрестанного творческого дела Божия, так как брачное половое общение обеспечивает сохранение творческой силы чадородия» [11: с. 85].

М. Благонравов объясняет неизбежность физиологической стороны брачных отношений двойственной природой человека, который как обитатель материального мира наделен соответствующего рода запросами, частью которых является половое влечение. Вместе с тем автор отмечает, что наряду с телесным существованием человек имеет потребность в духовном развитии, которое и есть настоящая цель брачного союза [3: с. 103].

Кожевникова Оксана Николаевна – аспирант Департамента философии и религиоведения Школы искусств и гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Kozhevnikova Oksana Nikolaevna – Postgraduate student of the Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities at Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: ksanak1012@mail.ru

© Кожевникова О.Н., 2021

Итак, физиологическая сторона брака православными философами из Казанской духовной академии не отрицалась, но ставилась в подчиненное положение целям духовно-нравственного прогресса человечества в его религиозно-антропологическом понимании. Основной целью рассматриваемой стороны супружества (и одновременно нравственным обоснованием и оправданием) служит деторождение.

В данном случае показательно мнение профессора Н.А. Заозерского по поводу публикаций В.В. Розанова и дискуссий на петербургских Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. Ученый отмечает, что неверно понимать брак исключительно как биологический закон деторождения, такая трактовка не только оскорбительна в нравственном отношении, но и неверна с социальной точки зрения. Брак не исчерпывается самим фактом деторождения, большая часть супружеской жизни уходит на воспитание детей. Уже в силу длительности и сложности процесса воспитания жених и невеста, вступающие в брак, должны рассматриваться не только как биологические производители, но и как члены духовно-нравственного союза. Кроме того, пишет Н.А. Заозерский, часто бесплодные браки бывают настолько счастливы, что расторжение их во имя исполнения заповеди: «растите и множитеся» в ее розановском истолковании было бы явным злом, и наоборот, браки плодовитые иногда бывают полны таких бедствий, что расторжение их было бы явным добром с точки зрения жизненного счастья. Таким образом, цель брака не исчерпывается деторождением, а существо брака – моментами зачатия и рождения. Брак имеет еще одну не менее глубокую цель – взаимное восполнение бытия двух лиц через супружеское общение. Совместное духовно-нравственное развитие, возвышение супругов составляют основу и главную цель христианского брака [8: с. 126].

Оригинальный взгляд на природу брака изложен в работе казанского философа-теиста К. Островидова. Автор, опираясь на мнение К.А. Тимирязева [18: с. 46], отрицает какую-либо иную природу брака, кроме биологической, направленной на реализацию сексуальной потребности. Любые рассуждения о высоконравственных целях брака автор называет плодом человеческой фантазии, поскольку никакие возвышенные цели сами по себе не могут привести к созданию брака, если исключить половое влечение. В свою очередь, брак на практике вполне осуществим без упоминаемых высоконравственных целей [18: с. 23, 24, 26]. Более того, брак не может быть оправдан и деторождением, поскольку большинство людей вступают в половые сношения, вообще не думая о детях в этот момент. Дети лишь составляют неизбежное последствие половых актов, даются человеку в силу автоматически действующих законов природы. Кроме того, бездетность не уничтожает брак сама по себе, а следовательно, деторождение – необязательная часть брачного союза [18: с. 87].

Философ, развивая идеи А. Шопенгауэра о том, что деторождение – это следование инстинктивной идеи продолжения рода, материальный неразумный процесс, порабощающий свободный идеальный дух личности, отрицает саму ценность деторождения, что нехарактерно для традиции духовно-академической философии. Фактически мы видим идейный пролог современного социального движения «чайлдфри» [21: с. 89] Дети, утверждает автор, как часть материального мира выступают фактором, отдаляющим человека от достижения личной духовно-нравственной свободы как состояния очищенности от страстей. При этом речь идет не о социальной свободе от родительских обязательств (К. Островидов отрицает саму возможность свободы в материальном, социально-философском смысле [18: с. 90]), а об идеальном состоянии в понимании несмеловской религиозной антропологии как реализации образа Божия (состоящего в свободе и разумности) в человеке [18: с. 88].

Духовно-нравственная природа брака

Рассматриваемой стороне супружеских отношений, связанной в традициях христианского платонизма и религиозной антропологии с целями духовно-нравственного восполнения и развития личности, в работах представителей духовно-академического теизма придается детерминирующее значение.

Отражение идей христианского платонизма мы находим, например, у профессора-теиста И.М. Громогласова, писавшего, что «христианство, рассматривая брак с его нравственно-психологической стороны, видит в нем такой человеческий союз, в котором личность одного пола, со всеми ее природными свойствами, настолько тесно и гармонически соединяется с личностью другого пола, что составляет с нею как бы единый духовный организм, более совершенный в этом новосозданном целом, чем в своих частях» [4: с. 36].

Религиозно-антропологическую позицию в понимании духовно-нравственной природы брака занимает казанский профессор Л.И. Писарев, полагая, что брак, помимо прочих своих целей, представляет собой орудие нравственно-религиозного прогресса, постепенного возведения человечества к идеалу святой жизни [19: с. 132]. «Христианство, принесшее в мир новые нравственно-религиозные идеалы, идеалы духа, избрало брачное состояние как жизненную форму средством человеком этих идеалов» [28: с. 125].

Эту позицию разделяет и казанский философ-теист А. Гуляев, указывая, что христианство, возводя брак в степень таинства, видит в нем не только физическую сущность, обусловливающую деторождение, но высшие духовно-нравственные цели [6: с. 60].

Поставленный браком в живые, широкие условия социальной жизни христианин, по мнению М. Благонравова, наделяется миссией интеллектуального и нравственно-религиозного самосовершенствования. Метафизическое назначение брака состоит в преобразовании природы отдельной личности, ее нравственном возвышении. Одновременно, являясь зародышем всей социальной жизни, брак служит целям коллективного прогресса, «…приведение его к истинно христианским принципам является ключом к исправлению и возвышению всего общества» [3: с. 21].

И. Касьянов отмечает, что брак, будучи союзом духовно-телесного свойства, преследует цели двоякого характера. С физической стороны его целью является рождение, воспитание детей и обуздание половой страсти. Духовно-нравственная цель состоит в достижении полной взаимной преданности, взаимного сотрудничества супругов, обеспечивающего восполнение личности одного личностью другого [12: с. 633–634].

Нравственную основу брака в понимании православных философов-теистов составляют отношения:

– любви в ее христианско-платоническом понимании (духовной, братской, дружеской, фактически лишенной сексуального контекста) как чувства самопожертвования;

– взаимного восполнения друг друга, когда каждый из супругов любит другого как самого себя или даже больше;

– взаимоуважения, основанного на христианском тезисе о достоинстве человеческой личности и равенстве полов перед Богом.

Эти отношения отличают и возвышают человеческий брак над миром животных и позволяют супругам в конечном итоге достичь жизненных целей нравственного совершенства, приближенности к богоподобному идеалу Человека.

«Кроме телесного элемента, – писал А. Полозов, – христианский брак включает духовно-нравственный. В этом смысле брак – есть союз человеческих душ, самый живой, полный, тесный и наиболее продолжительный. Сила этого союза зависит от идеального представления каждым супругом своей любимой половинки, со всеми ее индивидуальными свойствами и взаимообщением» [20: с. 759].

Профессор Л.И. Писарев отмечает, что физический половой акт, имеющий своей целью рождение детей, в браке приобретает непосредственную тесную связь с психическим настроением супругов. Это придает ему глубокие нравственно-духовные основы, особую нравственную ценность. Скрепляющей силой брачного союза является дружба между супругами. Основу, душу этой дружбы составляет любовь, описываемая автором как особенное чувство, которое захватывает и пронизывает собою все существо супругов, сообщает их чувствам, мыслям и желаниям строгое единство и гармоничное сочетание, создает в самом их психическом настроении особую устойчивость. Эта психическая устойчивость, основанная на объединяющей, всеобъемлющей и всепрощающей силе любви, служит, в свою очередь, основанием еще одного особого психического состояния – супружеской верности. Супружеская верность как психическое состояние находит свое проявление в чувствах взаимной привязанности и взаимного соучастия супругов, при котором вся душа одной половины всецело и неразрывно принадлежит другой половине супружеской четы. Такая духовная сплоченность супругов, по мнению мыслителя, приводит к особому метафизическому состоянию, при котором, по словам апостола Павла, «жена не владеет своим телом, но муж, равно как и муж не владеет своим телом, но жена», т.е. абсолютному духовно-нравственному единению, проникнутому чувством любви и верности [19: с. 113–114].

По мнению И. Касьянова, нравственный элемент служит отличительным признаком, позволяющим отделять брак от половых связей животного мира или внебрачного характера [12: с. 588–589] и включает в себя две стороны.

Первая – это любовь, понимаемая как психическое взаимовоздействие супругов, не затемненное чувственными эмоциями физиологическое и психологическое сотрудничество, направленное на реализацию внутренних (воспитание детей, духовно-нравственное развитие личности) и внешних (социальных) целей брака [12: с. 652–653]. Философ объясняет возникновение любви между супругами психологически свойственным всякой человеческой личности инстинктивным сознанием, что совершенствование человечества и достижение им нравственного идеала возможно лишь при условии взаимного дополнения отдельных, свойственных каждому полу нравственных черт [12: с. 132].

С другой стороны, нравственный элемент брака выражается в известной внутрисемейной иерархии, где муж занимает преобладающее положение в бытовой сфере, а жена (будучи равной ему в религиозно-нравственном отношении) выступает в роли подруги и помощницы. Такое естественное, природное разделение ролей служит социальным механизмом взаимного нравственного восполнения и взаимопомощи супругов как в религиозно-нравственном, так и в житейском отношении [12: с. 590].

В своей работе И. Касьянов обращается и к вопросу о разновозрастных браках. По мнению автора, сильная разница в возрасте создает препятствие к физическому и духовному единению супругов. Опираясь на психологические наблюдения, он отмечает, что наиболее крепкая взаимная привязанность возникает между людьми одного возраста и, как правило, в молодости [12: с. 779]. В неравном браке одна сторона полна сил, энергии, оптимизма, а вторая не может импонировать ее супружескому счастью, так как полна пессимизма ко всему окружающему. В таком браке нет места взаимным уступкам и снисхождению, гарантирующим спокойствие семейного очага как идеал супружеских взаимоотношений. Но зато есть описываемое В.В. Розановым распутство жен, бегство от них мужей и холод семейных отношений. И. Касьянов видит корень этих проблем не в недостатках Церкви или государства, подвергнутых розановской критике, а в порочной традиции неравных браков [12: с. 781].

Отметим, что разновозрастные браки в России традиционно подвергались критике Синода, известных ученых, общественных и религиозных деятелей (Т. Задонский, М.В. Ломоносов и др.) [22: с. 66].

Метафизическая природа брака

С канонической точки зрения в христианстве брак мыслится, прежде всего, как таинство [1: с. 328]. Традиционным для консервативной части русского духовно-академического теизма рассматриваемого нами периода времени было представление о браке как о творении единого Верховного Разума, где физический элемент брака – не просто удовлетворение природного инстинкта, но и осуществление воли Творца. Однако первозданный, духовно чистый брак был ослаблен фактом грехопадения, и поэтому нуждается в помощи сверхъестественных сил, которую представляет божественная благодать, получаемая посредством таинства венчания. Таинство венчания на метафизическом уровне преобразует брак, восстанавливая его первобытное состояние, очищая «от внесенных в него грехом смердящих примесей» [13: с. 82]. Одновременно венчание придает браку особые метафизические свойства, олицетворяющие на земле высокий, Богом установленный союз взаимной любви, преданности и единения [12: с. 592]. «Насколько тесным и глубоким должно быть брачное жизнеобщение супругов, видно из того, – пишет Ф. Зубарев, – что ему придается великое нравственно-очищающее влияние. Это очищающее через брак влияние признается взаимным в такой степени, что ни один из супругов не имеет преимущества перед другим» [11: с. 325].

Казанский философ-теист М. Благонравов отмечал, что метафизической особенностью христианского брака является его роль в качестве проводника божественной благодати. Дети, рожденные в таком союзе, автоматически попадают в категорию искупленных и обновленных людей, иные же дети изначально греховны. Таким образом, христианский брак выступает религиозно-мистической гарантией духовного возвышения супругов и родившихся в семье детей [3: с. 22].

Данная позиция, порождавшая на практике проблему социальной неполноценности и юридической неполноправности внебрачных детей, подвергалась активной критике со стороны прогрессивной общественности. В.В. Розанов оценивал поддерживаемое Церковью разграничение законных и незаконных детей как открытую проповедь детоубийства [17: с. 41].

Предполагалось, что совершение религиозного таинства дает начало браку, даже если физиологически брачная жизнь не начиналась. Одновременно в официально-каноническом понимании не имел места брак, не узаконенный Церковью, даже если между мужчиной и женщиной фактически сложились семейные отношения [14: с. 310].

С острой критикой имевшей место формы заключения брака выступал В.В. Розанов: «…замужество всех девушек в стране было бы абсолютно обеспечено, если бы не вмешалось сюда венчание с его осложнениями… именно оно отняло у огромного контингента девушек в стране их женихов, "судьбу", – детей, семью, отняло их нормальное и естественное». Мыслитель, имея личный негативный опыт, обвинял Церковь в признании браков, в которых жена фактически так и не становилась таковой или «всю жизнь своего мужа только и делала, что издевалась над ним» [22: с. 57].

В заочной дискуссии И. Касьянов признает, что психологическая основа многих брачных союзов указана В.В. Розановым правильно, а аномалии брака освещены ярко. Однако последний несправедлив, обвиняя Церковь в благословлении союзов, в которых отсутствует «брачное единение» жениха и невесты. Печальные факты семейной жизни следует выводить из греховной природы человека, наделенного свободой воли в вопросах нравственного выбора, на который Церковь повлиять не в силах. Также казанский философов-теист выступает с критикой розановских идей о гражданской форме бракозаключения (по образцу брака иудеев), отмечая, что в данном вопросе Церковь и государство совместно выступают в целях укрепления института семьи, защищая свои жизненные интересы [12: с. 775].

Напомним, что дискуссия о форме брака (его религиозном элементе) в рассматриваемый нами период времени в целом имела остро социальный характер. Она затронула, в том числе, проблему раскольничьих браков, отразившись в полемике между

представителями так называемой московской школы консенсуалистов (профессора Московской духовной академии А.С. Павлов, И.М. Громогласов, Н.А. Заозерский) и профессором Казанской духовной академии И.С. Бердниковым [2: с. 125]. Последний выступил с острой критикой мнений о том, что первые христиане рассматривали супружество как чисто гражданское дело, не требующее обязательного вмешательства Церкви, а брак как метафизическое таинство состоит во взаимном согласии жениха и невесты на бракосочетание [2: с. 15].

Таким образом, в дискуссии о метафизической, таинственной природе брака казанская школа духовно-академического теизма занимала консервативно-государственническую позицию, отрицая идею нецерковного брака, набиравшую популярность среди прогрессивных светских и религиозных мыслителей.

Любовь как сущность брака

Вопрос о супружеской любви, составляющей по общепринятому среди православных мыслителей-теистов мнению сущность брака, стал одним из наиболее дискуссионных в семейно-брачной проблематике русской религиозной философии. Главной причиной расхождения мнений стала двойственность восприятия (этических оценок) любви как духовно-нравственной категории метафизического свойства (приближающей человека к богоподобному нравственному идеалу) и как явления материального мира с выраженным сексуальным контекстом, биологического, плотского, греховного, т.е., напротив, отдаляющего личность от вышеназванной цели.

Так, например, казанский философ-академист Ф. Зубарев отмечает, что «любовь – это как бы начертанное в самой природе свидетельство божественной воли, указующее на призвание человека к брачной жизни» [11: с. 321]. Истинная любовь, лежащая в основе брака, есть полная, безраздельная и безусловная взаимная преданность и взаимоотдача двух личностей друг другу. Любовь между супругами понимается не столько как половое влечение, но более как духовно-нравственная сила, как одна из форм выражения христианской добродетели любви в ее широком понимании [11: с. 322].

Любовь в понимании христианского брака, – писал И. Касьянов, – это прежде всего нравственное чувство, состоящее в верности любимому человеку, стремлении к полнейшему духовному единству с ним (по примеру единения Христа и Церкви). В такой свободной, творческой любви супругов заключается сущность брака. Любовь как высокодуховное чувство, очевидно, не исчерпывается только плотским влечением мужчины и женщины. Плотская любовь сама по себе не может стать основой прочному и плодотворному союзу, она кратковременна по своей природе, потому что всегда ищет себе все новые и новые предметы сексуального вожделения; она эгоистична по сути, преследуя цель лишь чувственного наслаждения [12: с. 598].

Итак, в представлении православных философов-теистов любовь в браке выражается в форме «родового акта» (сексуальное общение супругов, служащее деторождению) и в форме полного духовно-нравственного единения и взаимопомощи супругов. Существенной причиной появления самых разнообразных до противоположности воззрений по «семейному вопросу» стала этическая оценка именно физиологической стороны супружеской любви.

Плотская сторона супружеских отношений, писал М. Струженцов, с христианско-нравственной точки зрения допустима лишь постольку, поскольку она необходима для удовлетворения природной потребности человека. Пределы же реализации данных потребностей в браке определяются совестью и нравственными чувствами личности. Подробная регламентация интимной стороны супружества противоречила бы принципу свободы нравственного выбора, предоставляемого христианским учением человеку в его духовном развитии. Однако в поиске должной меры в плотских отношениях на помощь совести приходит иное благородное чувство – стыд как совесть человеческого тела. Вместе с религиозным чувством стыд и совесть стоят на страже духовной чистоты супружеской жизни [25: с. 420].

В рассматриваемый период времени в церковной среде бытовало мнение, разделяемое, в частности, профессором Л.И. Писаревым, о том, что родовой акт состоит из двух главных моментов: полового общения и половой страсти (сладострастия). Из этих моментов грехом является «плотская похоть», ставшая «греховным придатком к родовому акту», а равным образом и «бурно-страстное состояние самого полообщения» [19: с. 103].

Негативная оценка сладострастия в работах представителей духовно-академического теизма проистекала, во-первых, из святоотеческой традиции христианского аскетизма, рассматривавшего похоть как, наверное, опаснейшую из человеческих страстей (причину грехопадения человечества). Во-вторых, идеалистические принципы православной религиозной антропологии, близкие в данном случае воззрениям В.С. Соловьева [24: с. 84] и Л.Н. Толстого[1], обусловливали отрицательную квалификацию сладострастия опасностью поглощения человеческого духа сферой сексуальной чувственности.

П.В. Левитов описывает суть проблемы следующим образом. Человек уклоняется от нормально-

[1] Имеется в виду художественное описание нравственного страдания Анны Карениной в одноименном произведении.

го порядка вещей – господства духа над плотью, подчиняя свой разум и волю наносу вожделений в акте совокупления. Удовлетворение сексуальной потребности автор характеризует как нездоровое состояние человеческой природы, сопровождаемое элементами нравственного разложения: ослабевает идеализация любимого человека, проходит эстетический восторг, наступает состояние духовного изнеможения, увядания. В практическом отношении сладострастие обычно уживается с извращенностью, нравственным уродством, садизмом и т.д. Нередко половая страсть приводит к совершению преступлений: убийств, изнасилований или к самоубийствам [13: с. 67].

По отношению к вопросу о половой страсти (сладострастии) между супругами в среде духовно-академической философии сформировалось две позиции.

Одним из ярких выразителей, отрицающих и осуждающих супружескую страсть, стал иеромонах Михаил (П.В. Семенов)[2], который в своей полемике с Л.Н. Толстым расчленил физическое общение супругов в «истинном браке» на 1) предшествующий момент чистых мечтаний о ребенке, в который мысли и воображение вовсе не направлены к этому результату, т.е. половому единению; 2) сам половой акт как единение бессознательное и неожиданное, совершаемое в состоянии полного бесстрастия [16: с. 571]. Пытаясь оправдать половое общение супругов, автор в своих рассуждениях доходит до требования абсолютной бесстрастности в половом общении супругов: «Человек должен не смотреть с вожделением даже на свою собственную жену… должен победить свою страстность – "похоть", даже в момент зачатия ребенка, – более всего в этот момент» [26: с. 638]. Таким образом, отношения между мужем и женой должны быть лишены какой-либо сексуальной страсти.

Высказанная позиция встречает критику казанского философа-теиста И. Касьянова, который подымает проблему оторванности представлений ряда церковных деятелей о супружеской любви от практической действительности. Автор замечает, что зачатие ребенка физиологически невозможно при безусловном бесстрастии супругов. Кроме того, жизненная действительность показывает, что брачное полообщение в значительной степени воспринимается самими супругами как выполнение «плотского долга», удовлетворение плотской похоти, без мыслей о деторождении. Акт рождения детей, совершенно отрешенный от властных уз похоти, как момент «высокого экстаза», лишенного страстности, существует скорее в теории, мыслится как идеал, а не действительный факт. Что же касается сладострастных ощущений, сопровождающих половой акт, то это неизбежное следствие изначального присутствия греха в человеке [12: с. 601].

Анализируя позицию иеромонаха Михаила, И. Касьянов соглашается с его интерпретацией брака как подвига любви и самоотречения в пользу другого супруга. Однако считает позицию отца Михаила в вопросе плотских отношений супружеской четы односторонней, крайней и фактически идущей навстречу Л.Н. Толстому с его гностицизмом. Казанский философ считает неверным отрицать плотское общение супругов, не связанное непосредственно с деторождением, поскольку последнее служит удовлетворению их телесной потребности и предупреждает блуд. Автор справедливо замечает, что отрицание половых сношений без цели зачатия логически должно приводить и к отрицанию бездетных браков. «Потребности этой необходимо лишь занимать место, зависимое от высших целей (достижения взаимного духовного спасения), но осуждать и отрицать ее – значит идти навстречу тенденции Толстого» [12: с. 689].

Таким образом, в данном вопросе казанский философ-теист сближается с представителями позиции, частично реабилитирующей половую страсть супругов (С.В. Троицкий, П.В. Левитов).

В своей работе «Что же такое брак?» С.В. Троицкий пишет, что страсть между супругами – это нормальное явление, более того, она выступает залогом здорового потомства как «печать настоящей творческой порождающей силы, черпаемой из горнила природы» [29: с. 299].

В представлении И. Касьянова в половом акте супругов греховен лишь элемент наслаждения сексом ради самого секса. Половой акт греховен настолько, насколько он сознателен, так как осознанное стремление к чувственному наслаждению отвлекает личность от Бога, является нарушением союза человека с Богом. Половой акт, по мнению философа, может быть расчленен на физиологическую и психологическую составляющие, и чем сильнее последняя, тем он греховнее и неестественней. Сознательное стремление к сексуальному удовольствию носит в христианской этике название похоти, вожделения. Против него, а не против поглощающей сознание страсти, служащей выражением избытка сил в организме, выступает нравственное учение христианства. Само по себе сладострастие как природная функция человеческого организма характеризуется философом с положительной стороны, как «условие размножения рода», «органический фактор свойства природы и фактор

[2] К мнению иеромонаха Михаила о ненормальности страсти в половом акте в рамках петербургских Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. с разного рода оговорками примкнули Т.А. Налимов, С.А. Соллертинский, В.А. Тернавцев, В.В. Успенский.

цветка жизни – любви, освещаемой таинством Церкви в брачном союзе, в котором находит законность вчерашнее нечестивое и преступное чувство вожделения» [12: с. 606].

Итак, в супружеском половом влечении И. Касьянов выделяет сознательную и бессознательную стороны, которым придаются соответственно положительная и отрицательная этические оценки. Таким образом, автор развивает мысль П.В. Левитова о том, что «Задача христианского брака в том именно и состоит по отношению к половому акту, чтобы не уничтожая существа сладострастия и его приятности, очистить его от тех ядоносных элементов, которые присущи ему в настоящее время» [13: с. 76].

Мы видим попытку частичной нравственной реабилитации брачного полового общения со стороны представителей духовно-академического теизма, которая была очевидным ответом на трансформацию культурного восприятия и оценки супружеских отношений, их сексуальной части, в образованном российском обществе. Однако занимаемый философами-теистами социально-конфессиональный статус, включенность в систему внутрицерковных социокультурных правил, традиций и норм не давали им возможности полностью отказаться от религиозного догмата о «первородном грехе». Святоотеческое учение, признававшее супружеское полообщение греховным и негреховным в одно и то же время[3], также не оставляло большого пространства для маневра. Таким образом, философы-академисты не смогли выйти на позицию полного этического оправдания половых взаимоотношений супругов, как это сделал В.В. Розанов, возведя их на метафизический, религиозно-мистический уровень. Выходом мыслителей-теистов стала попытка расчленения категории «сладострастие» на греховную и негреховную составляющие (сопровождаемая тонкими психологическими выводами о сознательной и бессознательной частях человеческой сексуальности) при сохранении общего идейного акцента на идеалистической, духовно-нравственной составляющей любви и брака.

С.В. Троицкий указывал на неправоту В.В. Розанова, считавшего брак святым во всех его моментах, одновременно отмечая, что половой акт сам по себе не всегда есть что-то греховное. «Общая ошибка Розанова и его противников, – писал мыслитель, – состоит в том, что они смотрят на половую страсть в браке как на нечто простое, неразложимое на отдельные элементы, и поэтому для них вопрос может стоять только в такой форме: быть или не быть половой страсти» [29: с. 300].

И. Касьянов разделяет положительное мнение В.В. Розанова о страстности как источнике природного «богатства и творчества», считая его основанным на данных науки и опыта. Автор отмечает, что страстность является нормальным явлением в браке, если не сопровождается «вожделением» (ошибочно отождествляемым с нею), которое играет отрицательную роль в брачном процессе. Одновременно казанский философ-теист критикует позиции В.В. Розанова о плотской близости супругов как о мистическом действии, не просто допустимом при любых условиях, но и обязательном для каждого, у кого есть сексуальная потенция, и о невозможности оправдать воздержание моральными побуждениями [12: с. 687].

Безусловную критику философов-теистов вызвала попытка В.В. Розанова придать половым отношениям характер святости. Небезупречность полового общения, писал Т.В. Барсов, переходит и на супружеские отношения в браке, которые нельзя считать святыми. Понятие святости не применимо к половому общению супругов [1: с. 333]. Возможность понимания святости плотских отношений исключается, по мнению М. Струженцова, идеалистическим тезисом о подчинении плотских отношений супругов первостепенным религиозно-нравственным целям их брака [12: с. 640].

Попытка В.В. Розанова поставить сексуальные отношения супругов выше духовно-нравственной составляющей брака вызывала острую критику казанских философов-теистов, стоящих на позиции христианского платонизма и религиозной антропологии.

Истинно здоровый идеал брака, по мнению И. Касьянова, лежит далеко от той позиции, какая выдвигается защитниками «страстей и порока», которые смотрят на брак со столь возвышенной точки зрения, что без брака не видят и самого христианства, создавая своего рода «религию брака» [12: с. 615].

Обратной противоположностью «натуралистического» подхода к вопросу о супружеской любви стали идеи брачного аскетизма, развивавшиеся на основе взглядов А. Шопенгауэра, Э. Гартмана и поздних работ Л.Н. Толстого.

Л.Н. Толстой выступил, по мнению М. Струженцова, в защиту стародавних идей гностиков и манихеев, отрицавших брак как средство распространения материи. Взгляды писателя на брак, изложенные в «Крейцеровой сонате», привели к популяризации идей отрицания как супружеской любви, так и института брака в целом, возродив древнехристианскую полемику между представителями спиритуалистического и материалистического направлений в брачном вопросе [25: с. 389].

[3] Например, по мнению Августина Блаженного, половой акт, совершаемый ради удовлетворения похоти, не может быть осужден, если только супруги сознательно не избегают рождения детей.

Так, с крайне идеалистических позиций, стремясь изгнать из брака всякие чувственные отношения, выступали М.О. Меньшиков [15: с. 12] и В.С. Соловьев[4], рассматривавшие идеальную супружескую любовь как чувство, очищенное от какой-либо страсти. Тезис М.О. Меньшикова о брачной страсти как об измене Богу И. Касьянов оценивает как возврат к практическому аскетизму гностиков и манихеев [12: с. 617].

Однако позиция М.О. Меньшикова и В.С Соловьева оказалась близка казанскому философу-теисту М. Благонравову, соединившему ее с идеями метафизической психологии и религиозной антропологии.

Автор отрицает половое влечение как составляющую часть любви. Такое состояние носит характер страсти, чувства болезненного, оскорбляющего совесть человека, ведущего к духовно-нравственной деградации. «Христианская любовь, являясь единственно законным мотивом брака, как и вообще – связующим элементом всякой социальной жизни, не имеет и тени страстности» [3: с. 20]. Чувства, содержанием которых являются плотское вожделение, сладострастие, преклонение перед красотой женщины, автор называет идолопоклонством любви. Фактически философ выступает с критикой западноевропейской культурной традиции куртуазной любви. Такая любовь, по его мнению препятствует реализации настоящего, в понимании православной антропологии, предназначения брака [3: с. 21].

В частности, М. Благонравов подвергает критике эстетическую попытку П.-Ж. Прудона описать супружескую любовь как союз силы и красоты, олицетворением которых выступают соответственно мужчина и женщина. Красота и сила как внутреннее инстинктивное влечение одного пола к другому не могут считаться истинным мотивом к браку как вечному союзу. Сами по себе сила и красота не долговечны, как и все материальное; стремление обладать ими – это не более чем чувство собственности. Брак, основанный на восхищении внешностью партнера, автор сравнивает с притяжением магнита. В душе таких супругов постоянным остается запрос на новые воплощения идеалов красоты и силы, стремление, дающее новое эротическое возбуждение. Такой союз разрушается при появлении более мощной притягивающей силы; в таком браке нет места супружеской верности [3: с. 19].

Истинная любовь, по мнению философа, основана на психологической близости, выражающейся в желании личности найти себе духовно близкого партнера, единомышленника в мыслях и чувствах [3: с. 20]. Брачный союз, основанный на любви как ясном осознании супругами своего долга, общности и назначения, будет неразрывным пожизненно. Идеалом брака М. Благонравов видит лишенные половой страсти ровные, прочные отношения, пропитанные духом человеческого взаимоуважения и взаимопожертвования. В таком союзе супруги не играют роль самца и самки, а направлены на выполнение общечеловеческих задач в их христианском понимании. Значение любви автор видит в ее противовесе суровой требовательности супругов к себе и друг другу [3: с. 21].

Существенное влияние на дискуссию о супружеской любви в духовно-академической среде оказали гностические позиции поздних работ Л.Н. Толстого. В целом философы-академисты (в числе которых был, например, бывший ректор Казанской духовной академии, будущий патриарх Московский и всея Руси Тихон (Беллавин)[5]), сочувствуя толстовским нравственно-религиозным идеалам семейной жизни, отмечали их оторванность от реальной человеческой жизни, где (в результате грехопадения) невозможно полное осуществление идеально-целомудренного брака, когда муж относится к жене как брат [28: с. 121].

Казанский философ-теист И. Касьянов положительно оценивает обращение великого мыслителя к нравственным проблемам современных супружеских отношений, его интерпретацию святости и метафизической вечности брака. «Толстой, представляя противоречивые данные в своем произведении, бичующие пороки известного класса общества, поднял голос против святыни домашнего очага вообще, бросил обвинение в безнравственности всему обществу». Однако, по мнению теиста, Л.Н. Толстой неверно интерпретирует библейские изречения, запрещающие смотреть на женщину с вожделением, так как те в действительности не относятся к отношениям мужа и жены. Брак как телесно-физический союз имеет в виду служение человека Богу и ближнему, следовательно, совместимость его с христианским учением о назначении человека вполне уместна [12: с. 623].

Однако толстовский аскетизм, соединенный с учением о нравственности и стыде В.С. Соловьева, оказался идейно близок другому представителю казанской школы духовно-академической философии.

К. Островидов выступает с тезисом о любви как об искусственном понятии, служащем оправданию греха. Человек в целях оправдать свое нравственное падение, характеризующее любое половое сношение, пытается найти в браке что-то высокодуховное, выдвинуть это вперед сексуальных отношений как якобы истинное содержание. В действительности любовь – это лишь подмена поня-

[4] Имеется в виду работа «Оправдание добра».

[5] Святитель Тихон (Беллавин Василий Иванович), патриарх Московский и всея Руси (31.01.1865–7.04.1925).

тий, не более чем поэтизированное половое влечение [18: с. 31]. Внесение этого элемента делает брак еще хуже, фантазии о любви (часто почерпнутые из художественной литературы) только разрушают истинную, природную цель брака – деторождение; служат оправданием супружеских измен, безбрачных сожительств и иных безнравственных поступков [18: с. 36].

К. Островидов отвергает и тезис о любви как о сущности брака. По его мнению, истинной основой брака является половое влечение. Брак может существовать без любви, но не может без полового влечения, следовательно – любовь необязательный элемент и ее нельзя считать основанием брака. Нельзя считать основанием брака и духовную любовь. Духовная любовь не может иметь никакого отношения к браку как половому общению. Духовная любовь проистекает из нравственного самоопределения личности, ее высшей духовно-нравственной свободы (т.е. очищенности от страстей). Объект такой любви воспринимается не как сексуальный партнер, но как образ Божий [18: с. 38].

Таким образом, любые попытки совершенствовать духовную природу брака видятся философу бессмысленными. Сама суть брака, состоящая в половом общении, делает его порочным изначально. Единственную возможность нравственного спасения лица, вступившего в брачные отношения, предоставляет стыд [24: с. 57]. Чем более развращена личность, чем более она отдалена от нравственного идеала, тем меньше она чувствует стыд, поскольку ослабевает нравственное чувство и усиливается материальное физиологическое начало [18: с. 80].

Резюмируем выводы.

1. Проблема брака в интерпретации представителей казанской школы духовно-академического теизма соединяет в себе решение вопросов телеологического (о достижении человеком нравственного идеала и возможности его достижения в браке; об обуздании страстей и воздержании от блуда; о деторождении как конечных целях брачного союза), онтологического (о биологической, нравственной и метафизической природе брака; о любви как сущности брачных отношений) и этического (о нравственной оценке полового общения супругов; о сопоставлении брака с безбрачным состоянием) свойства.

2. Общей чертой казанской школы духовно-академической философии в интерпретации сущности брака и любви стала методологическая опора на идеалистические позиции метафизической психологии и религиозной антропологии; серьезное идейное влияние оказывали традиции христианского платонизма и нравственное учение В.С. Соловьева. В рамках русской религиозной философии это была попытка найти компромисс между двумя крайними позициями в оценке брака: гностицизмом (Э. Гартман, Л.Н. Толстой, А. Шопенгауэр) и религиозно-мистическим натурализмом (В.В. Розанов). При этом диапазон мнений казанских философов-теистов оказался достаточно широк: от отрицания идеалистической, нравственной сущности брака и отказа от признания любви в качестве его основы (К. Островидов) до частичного оправдания сладострастия в половых отношениях супругов (И. Касьянов).

3. В целом брачный союз понимается православными философами-академистами как симбиоз физиологического, духовно-нравственного и религиозного элементов. Только при взаимодействии всех названных сторон брак приобретает характер своего подлинного высокого назначения – орудия борьбы человека с его нравственным несовершенством и средство его духовного воспитания. Признавая фактическое присутствие физического элемента брака, казанские философы-теисты считали приоритетной его духовно-нравственную сторону, призванную обеспечить физическую и нравственную гармонию супругов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барсов, Т.В.* К вопросу о сущности христианского брака / Т.В. Барсов // Христианское чтение. – 1903. – № 9. – С. 345.

2. *Бердников, И.С.* Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения / И.С. Бердников. – Харьков : Тип. Н. Страхова, 1893.

3. *Благонравов, М.* Взгляд Прудона на семейство и женщину, сравнение его учения с христианством (канд. соч.) / М. Благонравов. – Казань, б/д. – 44 л. // НА РТ. – Ф. 10. – Оп. 2. – Д. 55.

4. *Громогласов, И.М.* Определения брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения. Вып. 1 / И.М. Громогласов. – Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой лавры, 1908.

5. *Громогласов, И.М.* О вторых и третьих браках в Православной церкви: историко-канонический очерк / И.М. Громогласов // Богословский вестник. – 1902. – Т. 3. – № 9.

6. *Гуляев, А.* Взгляд на женщину в мухамметанстве и христианстве (канд. соч.) / А. Гуляев. – Казань, 1900. – 222 л. // НА РТ. – Ф. 10. – Оп. 2. – Д. 1089.

7. *Ершова, М.А.* Антропологическая проблематика в философском творчестве преподавателей русских духовных академий начала XX века / М.А. Ершова // Образование и наука. – 2014. – № 9 (118). – С. 125.

8. *Заозерский, Н.А.* Юридическое и каноническое значение религиозного элемента в раскольничьем браке / Н.А. Заозерский // Богословский вестник. – 1896. – № 1. – С. 125–137.

9. *Заозерский, Н.А.* Результаты полемики по вопросу о раскольничьем браке / Н.А. Заозерский // Богословский вестник. – 1896. – № 11. – С. 327–342.

10. *Заозерский, Н.А.* К тревожному вопросу о браке и девстве / Н.А. Заозерский // Душеполезное чтение. – 1904. – № 3. – С. 523–531.

11. *Зубарев, Ф.* Учение апостола Павла о браке и девстве. (Экзегетический анализ 7-й главы первого послания к

коринфянам) (канд. соч.) / Ф. Зубарев. – Казань, 1906. – 344 л. // НА РТ. – Ф. 10. – Оп. 2. – Д. 1540.

12. *Касьянов, И.* Русская богословская литература о браке за последнее 50-летие (канд. соч.) / И. Касьянов. – Казань, 1913. – 805 л. // НА РТ. – Ф. 10. – Оп. 2. – Д. 938.

13. *Левитов, П.В.* О брачном союзе и его значении в области половых отношений / П.В. Левитов // Христианское чтение. – 1905. – № 7. – С. 64–78.

14. Л.И. (о. Евдоким). О христианском браке / Л.И. (о. Евдоким) // Богословский вестник. – 1909. – Февраль. – С. 307–316.

15. *Меньшиков, М.О.* Великорусская идея. В 2 т. / М.О. Меньшиков. – Москва : Институт русской цивилизации, 2012. – С. 424–622.

16. О. Михаил (иеромонах). О браке: Этюд 1 / О. Михаил (иеромонах) // Миссионерское обозрение. – 1902. – № 11. – С. 570–582.

17. *Никологорский, А.С.* Проблема борьбы за права семьи в творчестве Василия Розанова / А.С. Никологорский // Вестник Московского университета. – 2012. – № 4. – С. 41–52. – (Серия 8: История),

18. *Островидов, К.* Брак и безбрачие (Опыт принципиального решения вопроса) (канд. соч.) / К. Островидов. – Казань, 1903. – 102 л. // НА РТ. – Ф. 10. – Оп. 2. – Д. 564.

19. *Писарев, Л.И.* Брак и девство при свете древнехристианской святоотеческой письменности / Л.И. Писарев // Православный собеседник. – 1904. – № 1.

20. *Полозов, А.* Вопрос о браке в светской печати / А. Полозов // Вера и Церковь. – 1899. – № 10. – С. 769.

21. *Полутова, М.А.* Ценностные и мотивационные установки сообщества «чайлдфри» с позиций постмодернизма / М.А. Полутова, О.О. Жанбаз // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2015. – № 1 (116). – С. 89–100.

22. *Розанов, В.В.* Влияние формы заключения брака на нравы / В.В. Розанов // Новое время. – 1907. – № 11083. – 19 янв.

23. *Романова, Н.П.* Разновозрастной брак: парадигмы исследования / Н.П. Романова, А.А. Рыжкова // Вестник Забайкальского государственного университета. – 2013. – № 3 (94). – С. 66–77.

24. *Соловьёв, В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 1 / В.С. Соловьёв. – Москва : Мысль, 1988. – 892 с.

25. *Струженцов, М.* Православно-христианское учение о браке по поводу воззрений на брак гр. Л.Н. Толстого и некоторых современных публицистов / М. Струженцов // Богословский вестник. – 1902. – Т. 2. – С. 411–429.

26. *Струженцов, М.* К вопросу о православно-христианском понимании существа брака. Ответ иеромонаху Михаилу по поводу его статьи в «Миссионерском обозрении» / М. Струженцов // Богословский вестник. – 1902. – Разд. 3. – № 12. – С. 636–637.

27. Сущность брака: Обмен мыслей между Н.П. Аксаковым, Мирянином, В.В. Розановым, Рцы (И.Ф. Романовым), прот. А. Устьинским и С.Ф. Шараповым с приложением статьи свящ. М.И. Спасского. – Москва : Тип. А.В. Васильева, 1901.

28. *Тихон (Беллавин).* Взгляд Святой Церкви на брак / Тихон (Беллавин) // Муж и жена в христианском браке: XX веков спустя. – Москва : Изд-во Московской патриархии Русской православной церкви, 2011. – С. 121–138.

29. *Троицкий, С.В.* Что же такое брак? / С.В. Троицкий. – Москва, 2000. – С. 299.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-152-156

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МОСКОВСКОЙ ШКОЛЫ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА

Ю.А. Корнилов

На основании рукописей курсовых и кандидатских сочинений московских духовных школ представлено своеобразие реакции их представителей при конструировании собственных моделей религиозно-философской антропологии. Раскрыто существо взгляда московских философов-теистов на изменение роли и места человека в природе и обществе, при этом анализируются физические и душевные возможности и способности человека при сохранении базовых принципов библейской и христианской антропологии.

Ключевые слова: духовно-академический теизм, естествознание, человеческая природа, дихотомия, трихотомия.

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF THE MOSCOW SCHOOL OF SPIRITUAL AND ACADEMIC THEISM

Yu.A. Kornilov

On the basis of manuscripts of thesis and Candidate's dissertation of Moscow theological schools, the peculiarity of the reaction of their representatives when constructing their own models of religious and philosophical anthropology is presented. The essence of the view of Moscow philosophers-theists on the change in the role and place of man in nature and society is revealed. The physical and mental capabilities and abilities of a person are analyzed, while maintaining the basic principles of biblical and Christian anthropology.

Keywords: Spiritual and academic theism, natural science, human nature, dichotomy, trichotomy.

В XIX в. в связи со стремительным развитием естествознания в Европе наступает период переосмысления научных, культурных, экономических и социальных основ жизни. Естественно, философия как в целом, так и в частных своих проявлениях не стала исключением в этих процессах. Новые естественно-научные открытия физических и душевных возможностей человека требовали корреляции с философскими антропологическими системами. По мнению С.В. Пишуна, одним из основополагающих философских течений XIX в., внесших наибольший вклад в систематизацию интерпретации духовных, психических и материальных процессов, является русская духовно-академическая философия (духовно-академический теизм) [18: с. 86]. В настоящей статье мы рассмотрим реакцию в философско-антропологических воззрениях представителей московского духовно-академического теизма второй половины XIX в. на естественно-научную революцию на примере рукописей кандидатских и курсовых сочинений московских духовных школ.

Априори можно было бы сделать вывод, что при всей критической настроенности естественно-научного знания XIX в. к любым представителям христианской философской традиции, ценностно сопряженной с библейскими текстами, ответная реакция представителей духовно-академического теизма должна быть соответствующе резко отталкивающей и не приемлющей достижений в различных областях естествознания, которые переворачивали взгляд на человека и его место в мироздании. Но в случае московского духовно-академического теизма ситуация с вышеобозначенной полемикой более сложна и интересна. Например, в разборе статьи «О древности рода человеческого» говорится о враждебности к Библии естествознания, которое хочет освободиться от «Божественного откровения». Подчеркивается, что такое стремление похвально, но должно быть в определенных границах своей компетентности. Оправдание такому стремлению видится в том, что Библия «не имеет своей целью распространение научных сведений» [5: л. 44].

Стоит отметить, что профессора московских духовных школ требовали от учащихся не только глубокого знания современных им естественно-научных достижений, но и того, как эти достиже-

Корнилов Юрий Анатольевич (Иеромонах Марк) – старший преподаватель кафедры теологии Департамента философии и религиоведения Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток), аспирант кафедры философии, социологии и права Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Kornilov Yuri Anatolyevich (Hieromonch Mark) – Senior Lecturer of the Department of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies of the School of Arts and Humanities at Far Eastern Federal University, Post-graduate student of the Department of Philosophy, Sociology and Law at Far Eastern State Transport University.

E-mail: markir-x@yandex.ru

© Корнилов Ю.А., 2021

ния уже повлияли на различные философские концепции. Например, профессор Московской духовной академии С.С. Глаголев в своем отзыве на одну из студенческих работ подчеркивает, что «автор не знаком с современными учениями о природе» и не вполне выяснил, что понимать под философией природы, и указывает на естественно-научные ошибки, а также ошибочные выводы о природе человека, которые за этим последовали [9: л. 2–4]. К сожалению, сама студенческая работа не сохранилась, чтобы оценить степень ошибочности выводов студента. Тот же Глаголев разносит книгу Светлова, представленную на соискание докторской степени, за ошибочные естественно-научные суждения. При этом предлагает, чтобы Светлов «сжег те страницы, где приводит свои ошибочные суждения», но позже хвалит за исследовательский энтузиазм [8: л. 4]. Другая работа – о формировании нравственного облика человека посредством экономических составляющих. В этом сочинении проводится мысль, что развитие труда способствует развитию нравственности, но только тогда, когда развиваются обе его составляющие: индивидуальная и коллективная. Если развивается только первая, тогда развивается эгоизм, если только вторая, тогда отсутствует творчество и, следовательно, развитие замедляется [22: л. 41]. На это рецензент отмечает, что в итоге суждения автора неосторожны и односторонни, хотя обращает внимание на использование индуктивного метода исследования, соотнося физико-экономические и нравственные явления [7: л. 1]. Похожие ситуации показывают, что закрытые защиты студенческих работ более свободны от цензуры и соответственно более продуктивны в формировании новых взглядов и концепций на антропологию в духовно-академическом теизме. Однако это не хаотичное развитие антропологии, а контролируемое развитие библейской антропологии в московских духовных школах с сохранением свежести и смелости мысли. Для отображения ситуации с цензурой можно привести случай из истории Киевской школы духовно-академического теизма, когда публичная защита докторской диссертации архимандрита Филарета была запрещена Святейшим синодом по причине того, что цензоры нашли сильное влияние немецкой библеистики. Подобные решения могли серьезно отразиться на дальнейшей научной и исследовательской деятельности и, следовательно, могли сковывать развитие мысли традиционными, как они тогда понимались, православными философско-антропологическими взглядами. Таким образом, можно сделать вывод, что для полемики по естественно-научным вопросам представителям духовно-академического теизма требовалась серьезная подготовка. Это было необходимо, чтобы ограничить использование в спорах с позитивистами и материалистами, опиравшимися на новейшие достижения наук, не всегда достаточно аргументируемой доказательной базы.

В одной из курсовых работ студента Московской духовной академии С. Смирнова затрагивался взгляд позитивистов и материалистов на природу и происхождение органической жизни в целом, и на человека в частности, как на «машину», которая управляется инстинктами, возникающими в соответствии с их физическим устроением. Чем «искуснее устроение», тем сложнее и разнообразнее инстинкты [21: л. 40–42]. Данный взгляд, основанный на теории эволюции Дарвина, продиктован желанием показать, что человек есть лишь закономерный этап развития органической жизни под воздействием внешней среды. Автор показывает, что одна и та же внешняя среда формирует совершенно разные организмы, и человек не является продуктом воздействия внешних сил. Автор пишет, что сущность человека как венца органической жизни не в том, что во внешней стороне он представляет из себя в высшей степени искусно устроенную «машину», а именно в том внутреннем принципе жизни, который не только движет эту «машину», но и изменяет, обновляет, усовершенствует ее ввиду своих целей и в силу собственного саморазвития [20: л. 149]. Еще один взгляд на внутренний мир человека разбирается в статье «Душа и действующие силы природы», автор которой опровергает взгляд на тело человека как на ряд гальванического столба, в котором душа – это гальваническая сила, из чего следует, что «душа лишь развитие физических сил природы» [5: л. 43].

В общем и целом для антропологии московского духовно-академического теизма характерно неприятие взгляда на внутренний мир человека, на его душу как на инстинкт, рефлекс, «развитие физических сил природы», приспособление к внешней среде. Такой взгляд разбирается не только касательно теории эволюции Дарвина, но и на примере эволюционизма Г. Спенсера в работе К. Словенского, в которой он замечает, что «эволюции необходимо доказать, что особенной субстанции для психической жизни не нужно … и для этого Спенсер необходимо ассимилирует высшие проявления души с рефлексами» [18: л. 116]. Стоит отметить, что опровержение теории эволюции не всегда было удачным по причине ангажированности идеи [10: л. 106]. Хотя встречались и емкие замечания. С.С. Глаголев в своём отзыве писал о популярности и распространённости дарвинизма, а следовательно, и часто встречающихся в работах опровержений на него, от которых Глаголев, видимо, устал, потому и подытожил: «Широкий успех дарвинизма объясняется тем, что он стоит ниже всех когда-либо возникав-

ших философий природы. Дарвинизм не дает объяснений ничему, поэтому ничему и не противоречит» [16: л. 2]. Все же критическим замечаниям подвергаются не только ученые, которые не всегда компетентно обращаются с духовно-академической антропологией, но и представители последней, когда вторгаются в естественно-научные области, им не свойственные. В этом видится одна из проблем противоречий [1: л. 8].

Несмотря на все вышесказанное, духовно-академический теизм не отвергает совершенно очевидный факт принадлежности человека к животному органическому миру, а подвергает критике попытку сведения антропологии лишь к законам животного существования. В нескольких сохранившихся работах этих вопросов касаются следующим образом. Так, представитель Московской духовной академии Н. Часоводов не отрицает психической жизни у животных и пишет, что «животных постепенно наделяют всеми психическими свойствами, которыми обладает человек. Вся разница в том, что у животных они не столь сильно развиты [23: л. 46]. Животные обладают умом, но не способны к абстрактному мышлению, следственно, лишены самосознания [23: л. 101]. Той же проблемы самосознания касается А. Архангельский, отмечавший, что «человек, глубоко сродный по своей природе с миром животных, тем существенно отличен от животных, что ему дано было осознать себя в этой своей ограниченности» [3: л. 10]. Осознание этой ограниченности Архангельский видит в том, что есть «роковая двойственность человеческого существа, определяемая совмещением в человеке двух начал: безусловного и условного», что детерминировано тем, что человек был создан ограниченным фактически, т.е. актуально, и безграничным идеально, т.е. потенциально [3: л. 11]. Таким образом постоянно подчеркивается двойственность человеческой природы, которая позволяет человеку сложные соотношения с окружающей его средой, что отмечает в своей работе другой московский исследователь-теист К. Нарбеков, писавший о том, что «жизнь человеческой природы по своему существу есть известное соотношение или общение человека с разными – соответственно разным сторонам его сложной природы – сторонами внешней, по отношению к этой природе, среды» [17: л. 4].

Антропологические рассуждения о сложности человеческой природы в духовно-академическом теизме сводятся к дихотомии (душа и тело) или трихотомии (дух, душа и тело) человеческой природы. Принципиальность приверженности к концепции двухсоставности или трехсоставности человеческой природы имеет значение только в контексте целей и задач антропологических построений. В основном используется дихотомическая модель, по причине того, что, как было отмечено выше, основные сомнения естествознания касались наличия в человеке психической субстанции. Одну из проблем определения наличия души видят в ее проявлении в деятельности человека. По мнению И. Куняева, душа человека без отношения к материальному миру, посредством соответственного устроенного тела, должна остаться «без всякого действования» [14: л. 2–3]. Таким образом, он подчеркивает, что деятельность души человека легко свести к физиологической деятельности. О причинах сложности наблюдения за дихотомией человеческой природы А. Каэлас в своём кандидатском сочинении указывал следующее: «Христианская этика предполагает как параллелизм, так и взаимодействие души и тела в человеке, при основном понимании этих начал как двух отдельных и реально различных, но внутренне тожественных деятелей» [13: л. 214]. Говоря о взаимоотношении души и тела, он подчеркнул, что их действительное активное взаимоотношение мыслимо в человеке только при таком понимании природы этих начал, которое сохраняет их раздельное существование как отдельных деятелей, но, вместе с тем, не доводит это разделение до субстанционального противоположения [13: л. 210]. Тем самым автор намекает на различение, а не абсолютное разделение деятельных проявлений дихотомии устроения человека. Кроме того, А. Каэлас высказывает мнение, что некоторые стороны понимания вопроса о взаимоотношении души и тела могут иметь значение для научного обоснования христианского понимания как самой сущности вселенной, так и ее жизни [13: л. 209]. К сожалению, данную мысль в сохранившейся работе он не развивает, а другие работы данного автора не сохранились. Подобный подход встречается также в работе Н. Андроникова, в которой он соотносит образ взаимодействия души и тела, монотеистического Бога и вселенной: «Если душа, как существо простое, не может действовать на тело, которое есть сложное существо, то и Бог, как существо простое, не может действовать на мир, как существо сложное» [2: л. 4]. Таким сравнением Н. Андроников подчеркивает, что простота души затрудняет ее изучение для человеческого ума, который на момент XIX в. в акте познания расчленяет объект познания на составные части.

В духовно-академическом теизме рассуждения о человеке достаточно тесно связаны с библейским повествованием о сотворении мира. Естественно-научные концепции XIX в. или ставили под сомнение библейское видение человеческой природы, или отвергали его. По этому поводу основные тезисы представителей московского духовно-академического теизма сводились к следующему:

1. Противоречие между наукой и библейским повествованием о творении человека заключается в

самом понимании последнего, а потому устранению этих противоречий может служить более глубокое исследование этого повествования, буквально – его «расшифровка».

2. На основании согласия научных сведений и библейского повествования о сотворении человека можно сделать вывод, что по мере развития и совершенствования научного антропогенеза будет совершенствоваться понимание библейской антропологии [6: л. 59].

При этом православные исследователи часто признавали как несомненный факт поступательное развитие научного познания относительно библейского ветхозаветного периода. В. Голубев пишет о том, что первобытный человек при объяснении физических явлений руководствуется прежде всего сознанием своей воли как единственно доступной его непосредственному внутреннему воззрению движущей, координирующей и субординирующей вещи причины [6: л. 2]. Он же приводит справедливое для познания древнего человека утверждение: «…без сомнения, внешние органы чувств часто дают нам ошибочные показания образа существования феноменов, но они не могут нас обмануть относительно самого факта существования вещи» [6: л. 123]. Тем самым показывается, что в настоящее время человеку более доступно познание явлений самих по себе. Кроме того, были замечания по поводу компетентности естественных наук XIX в. Во-первых, перечисляются вопросы, на которые наука не может дать ответа, говоря о природе пространства и времени [15: л. 160–166]. Во-вторых, молодой московский учёный-теист А. Смирнов писал, что «если точные исследования природы на настоящий момент (конец XIX в.) представляются противоречащими Библии, то или потому, что неправильно понимаются, или не верно принимаются за точные результаты, или потому, что Библия неправильно понимается, или, наконец, потому вообще, что естественные науки сделали еще очень мало» [20: л. 14]. При этом здесь речь идет не об аннулировании естественно-научных достижений, а о трезвом взгляде на них, в том числе и о взгляде на устройство человека. Стоит отметить, что А. Смирнов, проанализировав естественно-научные достижения, пришел к выводу, что «и в *настоящем* состоянии наука, как и возможно для нее будущем состоянии, оставляет непререкаемым следующую главную истину, что человек есть не только последний член в видимом творении, но и цель всего видимого творения» [20: л. 18]. Также встречается мысль, видящая в несовершенстве человеческого познания средство для бесконечного развития: «Человеческая наука по одному тому, что она человеческая, не совершенна, она постепенно приближается к идеалу совершенства, но никогда его не достигнет, ибо в противном случае прекратилось бы дальнейшее научное движение [1: л. 21].

Кроме реакции на естественно-научные открытия, встречаются работы, которые рассматривают больше социальные процессы, но в настоящее время их можно отнести к гендерной антропологии. Например, Работа В. Барбарина на более чем 700 страницах затрагивает проблему эмансипации и равенства полов как с физиопсихической, так и с социальной точки зрения. При этом характер его аргументации постоянно тяготеет к опоре на многовековые традиции, нежели к серьезному анализу проблемы. Хотя один из его выводов выглядит интересным для рассмотрения. В нем автор говорит об опасности огрубения женщин на «общественной площади деятельности». Следовательно, женщина может потерять благотворные влияния на нравственно-эстетическую сторону мужчин общества [4: л. 366].

Примером размышлений о причинности смерти человеческой природы может служить кандидатское сочинение В. Знаменского. Даже соглашаясь с естественно-научными описаниями причин смертности человеческого существа, которые в настоящее время являются несостоятельными, автор предлагает осмыслить причины смерти человека в ценностных категориях: две причины смертности человека: внутренняя и внешняя. Внутренняя заключается в постоянном, неудержимом стремлении быть властелином вселенной, овладеть всем, насладиться всем, на что наша телесность не рассчитана – на такие непрекращающиеся усилия всем овладеть. Внешняя причина заключается в мире, который своими горизонтами манит человека к этому бесконечному стремлению к наслаждению миром [11: л. 98–99].

Таким образом, из вышеизложенного можно установить основные особенности антропологии московского духовно-академического теизма второй половины XIX в., сформировавшейся в условиях кризиса старой философской метафизики:

1) большинство представителей духовно-академического теизма, рассматривающих те или иные проблемы антропологии, старались оставаться в рамках своей компетенции, осмысляя законы человеческого существования;

2) духовно-академический теизм пресекает дилетантство и неуместную эйфорию вседозволенности в антропологических естественно-научных построениях, при этом отмечая естественность процесса сомнений и отказа от традиционной христианской антропологии;

3) большинство работ естественно-научного характера в духовно-академическом теизме, которые заявляют о решении космогонических, экзегетических, гносеологических и других проблем, по сути своей антропоцентричны и рассматривают антро-

пологические вопросы, что подтверждает мысль С.В. Пишуна о том, что идею человека русские теисты выводят из идеи мира [18: с. 87];

4) антропология духовно-академического теизма чаще всего касается вопросов существования души человека и ее природы;

5) соотношение антропологии и космологии рассматривается в контексте дихотомических построений духовно-академического теизма;

6) особые требования к антропологической полемике заключаются в серьезном и глубоком изучении естественно-научных, в основном эволюционных, антропологических теорий XIX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Автономов, Н.* Космогония Моисея в сравнении с новейшим естествознательным учением о происхождении солнечной системы / Н. Автономов. – Москва, 1888 // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее – ОР РГБ). – Ф. 172. – К. 164. – Е.х. 11. – 135 л.

2. *Андроников, Н.* Рассуждение о способе соединения души с телом / Н. Андроников // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 171. – Е.х. 7. – 8 л.

3. *Архангельский, А.* Типы диссолюционных воззрений в церковной письменности и светской науке / А. Архангельский. – Москва, 1913 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 174. – Е.х. 1. – 271 л.

4. *Барбарин, В.* Равноправность человеческих полов перед судом Священного Писания и науки / В. Барбарин. – Москва, 1882 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 177. – Е.х. 5. – 375 л.

5. *Волко, В.* Критический обзор апологетической литературы в русской духовной журналистике / В. Волко // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 213. – Е.х. 3. – 12 л.

6. *Голубев, В.* Библейское учение о творении мира из ничего / В. Голубев. – Москва, 1901 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 224. – Е.х. 6. – 286 л.

7. *Городенский, Н.* Отзыв на студенческую работу Г. Староверова «Значение экономических и физических условий жизни для нравственности» / Н. Городенский. – Москва, 1899 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 403. – Е.х. 8. – 1 л.

8. *Глаголев, С.* Отзыв о представленной на соискание степени доктора богословия книге Светлова «Курс апологетического богословия» / С. Глаголев. – Москва, 1902 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 461. – Е.х. 14. – 8 л.

9. *Глаголев, С.* Отзыв на студенческую работу С. Богоявленского «Философия природы св. Василия Великого» / С. Глаголев // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 189. – Е.х. 10. – 4 л.

10. *Давидович, В.* Дни творения и эволюция / В. Давидович // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 232. – Е.х. 5. – 184 л.

11. *Знаменский, В.* Богословское учение и естественно-научные мнения о смерти человека, ее происхождение и значение / В. Знаменский. – Москва, 1903 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 251. – Е.х. 21. – 121 л.

12. *Каширайников, В.* Учение пророков о внешней природе, о человеке и об общественном быте в мессианские места / В. Каширайников. – Москва, 1911 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 264. – Е.х. 23. – 231 л.

13. *Каэлас, А.* Воззрения Декарта, окказионалистов и Спинозы на взаимоотношение духа и тела, их дальнейшее развитие и значение для научного обоснования христианского мировоззрения / А. Каэлас. – Москва, 1905 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 265. – Е.х. 1. – 215 л.

14. *Куняев, И.* Рассуждение о составе существа человеческого / И. Куняев // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 280. – Е.х. 3. – 10 л.

15. *Курганский, М.* Природа в религиозном воззрении русского народа (проблема космологии космогонии) / М. Курганский. – Москва, 1912 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 280. – Е.х. 11. – 201 л.

16. *Мышцын, В.* Отзыв о сочинении С. Глаголева «Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной церкви» / В. Мышцын. – Москва, 1901 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 460. – Е.х. 4. – 16 л.

17. *Нарбеков, К.* Учение св. отцов IV в. о природе первозданного человека / К. Нарбеков. – Москва, 1898 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 313. – Е.х. 5. – 158 л.

18. *Пишун, С.В.* Антропология русского духовно-академического теизма XIX в. / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3 (23). – С. 86–91.

19. *Словенский, К.* Психология эволюционизма Спенсера / К. Словенский. – Москва, 1889 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 380. – Е.х. 10. – 128 л.

20. *Смирнов, А.* Об отношении Моисеева повествования о сотворении мира / А. Смирнов. – Москва, 1874. // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 381. – Е.х. 1. – 54 л.

21. *Смирнов, С.* Целесообразность устройства мира как одно из доказательств бытия Божия / С. Смирнов. – Москва, 1897. // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 385. – Е.х. 6. – 156 л.

22. *Староверов, Г.* Значение экономических и физических условий жизни для нравственности / Г. Староверов. – Москва, 1899 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 403. – Е.х. 5. – 116 л.

23. *Часоводов, Н.* Страдание твари (опыт философского комментария…) / Н. Часоводов. – Москва, 1906 // ОР РГБ. – Ф. 172. – К. 430. – Е.х. 6. – 234 л.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-157-161

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПРАВОСЛАВНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА В КОНТЕКСТЕ ОБСУЖДЕНИЯ ПРОБЛЕМ ПЕДОЛОГИИ И ДЕТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Е.Н. Лубенская

Обоснован тезис о том, что философско-религиозная антропология православного теизма активно использовала достижения психологии, педагогики и педологии. Представлены основные аспекты обращения представителей духовно-академической науки к педологической проблематике, которая во многом стала порождением американского прагматизма. При этом главной задачей православных теистов являлось задействование потенциала педологии и детской психологии для поиска новых путей религиозно-нравственного воспитания детей и подростков.

Ключевые слова: православная философско-религиозная антропология, педагогика, педология, детская психология, религиозное воспитание.

PHILOSOPHICAL AND RELIGIOUS ANTHROPOLOGY OF ORTHODOX ACADEMIC THEISM IN THE CONTEXT OF PROBLEM DISCUSSION OF PEDOLOGY AND CHILD PSYCHOLOGY

E.N. Lubenskaya

The author substantiates the thesis that the philosophical and religious anthropology of Orthodox theism actively used the achievements of psychology, pedagogy and pedology. The article presents the main aspects of the appeal of representatives of spiritual and academic science to the pedological problems, which in many respects became a product of American pragmatism. At the same time, the main task of Orthodox theists was to use the potential of pedology and child psychology to find new ways of religious and moral education of children and adolescents.

Keywords: Orthodox philosophical and religious anthropology, pedagogy, pedology, child psychology, religious education

Православная духовно-академическая наука XIX – начала XX в. отличалась большим тематическим и концептуальным разнообразием. Кроме вопросов богословского и философского характера, преподаватели и студенты духовных академий обращались к проблемам, связанным с изучением природы человека, его воспитания в соответствии с основами православной культуры. Одновременно происходил процесс, как отмечает исследователь С.В. Пишун, «философизации» разных отраслей духовно-академического знания [18: с. 25]. В частности, уже в своём основании духовно-академическая педагогика обнаруживает теснейшую связь с философско-религиозной антропологией. Собственно говоря, часто трудно обнаружить чёткую границу между формулируемой в православных высших школах доктриной методов и смыслов образования и воспитания и православным философским учением о человеке. Это явление вполне закономерно, так как педагогика и философия в её православно-теистической интерпретации обращаются к метафизике человеческого бытия, имеют единые идейные основы. Все значимые православные мыслители, затрагивавшие область философско-религиозной антропологии, обязательно погружались и в вопросы образования и воспитания. Следует также иметь в виду, что православное учение о человеке обязательно имеет морально-метафизическое измерение, поэтому неизбежным являлось и обращение к вопросам этики. Специфика духовно-академического истолкования педагогических проблем состояла и в том, что в нём вопросы естествознания (физиологии, биологической антропологии) занимали существенно меньшее место, чем в аналогичных концепциях отечественных «светских» мыслителей (Н.И. Пирогов, К.Д. Ушинский и др.). Нельзя сказать, что тема введения в педагогику и психологию естественно-научного подхода была совершенно проигнорирована в духовно-академической науке. В данной связи можно указать на разработки в области опытной психологии доктора философии и профессора Санкт-Петербургского университета

Лубенская Елена Николаевна – аспирант кафедры философии, социологии и права Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск).

Lubenskaya Elena Nikolaevna – Post-graduate student of the Department of Philosophy, Sociology and Law at Far Eastern State Transport University (Khabarovsk).

E-mail: Lybenskaia@gmail.com

© Лубенская Е.Н., 2021

и Санкт-Петербургской духовной академии, читавшего в ней философский курс с 1843 по 1853 г., *Адама Андреевича Фишера* [25], на труды по экспериментальной психологии профессора Санкт-Петербургской духовной академии *Виталия Степановича Серебреникова*, стажировавшегося в лаборатории известного немецкого философа и психолога В. Вундта и стремившегося сочетать в духе теизма метафизический и естественно-научный подходы, что особенно проявилось в ряде его статей [19; 20]. Но всё же православные авторы, исходя из духовной основы жизни человека, ограничивали применение в области педагогики и психологии методов естественных наук. Тот же В.С. Серебреников, при всей вовлечённости в сферу экспериментальной психологии, подверг резкой критике материалистическое («механистическое») понимание сознания человека в своей статье «Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго-научных психологических сочинений» [21]. Подход представителей духовно-академической науки к этой области предполагал взгляд на человека как существо богоподобное, религиозно-философский дискурс в данном случае диктовал необходимость построения особой модели педагогической антропологии, основной замысел которой состоял в синтезе собственно педагогики, философии и религии. Такая модель «христианской педагогики» встречается уже в работах П.Д. Юркевича «Чтение о воспитании» и «Курс общей педагогики», а также в многочисленных кандидатских сочинениях выпускников всех четырёх духовных академий. Отдельного внимания заслуживает философско-педагогическое наследие арх. Никанора (Бровковича) и особенно В.И. Несмелова – автора фундаментальной «Науки о человеке» (1905–1906) [16]. В рамках православной модели философии образования и воспитания начала развиваться и педагогическая психология. Большой вклад здесь внёс выпускник Киевской духовной академии Митрофан Семёнович Григоревский, опубликовавший, в частности, «Лекции по педагогической психологии» [4]. Большое внимание уделялось процессу религиозного воспитания в школах. Здесь можно указать на кандидатское сочинение представителя Киевской духовной академии Н.И. Кенорецкого [9].

Особо следует отметить философско-педагогическое наследие профессора Киевской духовной академии *Николая Корнильевича Маккавейского*, который является автором ряда работ как по истории педагогики, начиная с древних евреев и отцов церкви и заканчивая современной ему европейской педагогической мыслью, так и собственно по организации процесса обучения и воспитания и подготовки к профессии учителя.

Духовно-академическая наука обращалась к истории педагогических и психологических идей, находя в них значимое и ценное для собственной теории и практики нравственного воспитания. Их привлекало изучение детской природы, педагогика, по их мнению, должна была учитывать особенности этой природы, практические рекомендации воспитателей и учителей, по их мнению, следовало соотносить с законами детского развития. Как писал православный исследователь П. Соколов, достаточно проследить историю педагогических систем, чтобы убедиться, как на протяжении многих веков, начиная от св. отцов и кончая Гербартом и Фребелем, проходит, психологически и этически обосновывается и углубляется истинно-христианский принцип отношения взрослых к детям: «отцы, не раздражайте чад своих», или, говоря в положительной форме, «присматривайтесь к природе детей, к её законам и потребностям, и с ними сообразуйте своё отношение к детям» [23: с. 59]. В этом смысле духовно-академическая наука ставила своей целью понять и осмыслить новейшие педагогические теории, которые стремились заново проанализировать тему согласования педагогических действий с природой ребёнка. Интересной для них стала и педология, провозгласившая XX в. «веком ребёнка» [8: с. 133]. Следует отметить, что стремление понять характер, психологические и физиологические особенности ребёнка и представить всё это в виде отдельной науки – «педологии» и получило популярность на Западе, в частности в США, благодаря усилиям профессора Ст. Холла. Дореволюционный русский исследователь Нечаев указывал следующее: «Представляя собою отчасти психологию, отчасти антропологию, отчасти медицину и гигиену, педология стремится разрешить и чисто педагогические проблемы, полагая во главу угла именно то, что является больным, или, во всяком случае, слабым местом в традиционной педагогике» [17: с. 17]. Как отмечал другой исследователь Вахтеров, «…в традиционной педагогике при всей многочисленности теорий, абстракций, широких лозунгов, высоких заветов и идеалов, заповедей и всеобъемлющих предписаний не хватало самого главного – фактической обоснованности» [3: с. 54], в то время, по мнению другого автора того времени Габриэля Компейре, как педология, прежде чем создавать различные системы воспитания, ставит себе задачу всесторонне изучить психофизиологическую природу ребёнка, так как только одно это изучение может дать необходимый материал для построения правильной педагогии [10: с. 7]. Прежние педагоги, согласно меткому выражению Ст. Холла, «строили какие-то воздушные замки вместо того, чтобы работать над жёсткими и жгучими фактами жизни и духа» [26: с. 12]. Лозунг педологии звучал

так: «Всё для гармонического развития ребёнка, соответственно с его естественными стремлениями, всё – добровольными усилиями самого ребёнка и ничего насилием» [3: с. 142–143].

Многие отечественные исследователи области образования, с одной стороны, поддерживали намерение педологов занимать более активную, «проективную» позицию по отношению к обучению и воспитанию ребёнка. Так, в сборнике «Душевная жизнь детей» отмечалось, что положительным моментом новой «науки о детях» должно стать то, что «схолиоцентричность» в ней заменяется на «педоцентричность» [6: с. 112–117]. С другой стороны, некоторые русские религиозные философы считали педологию продолжением прагматизма в области образования и поэтому свой критицизм в отношении позитивизма и прагматизма они часто переносили на педологию. Не явились исключением здесь и представители русской духовно-академической философии. Отчасти такой взгляд на педологию был оправданным, во всяком случае такой виднейший представитель американского прагматизма, как Д. Дьюи, был сторонником идей педологии, полагая, что «ребёнок становится для педологического сознания тем солнцем, около которого должны вращаться все образовательные средства, тем радиусом, который определяет размер всего круга школьной жизни» [7: с. 24]. И всё же православные философы-теисты высказывали своё сочувствие базовым установкам педологов. Так, исследователь из Санкт-Петербургской духовной академии Владимир Спасский в своей работе «Наблюдения и выводы современной педологии, имеющие отношение к религиозному воспитанию, и их оценка» отмечал, что «само направление педагогики изменяется радикально: старая педагогика заботилась только об одном – научить ребёнка, – новая педагогика заботится о том, чтобы ребёнок хотел учиться; старая педагогика отвечала на вопрос: "что должен знать ученик такого-то класса?" – новая педагогика старается ответить на другой вопрос: что в данный момент больше всего соответствует силам и способностям ребёнка; старая педагогика основывала всё обучение и воспитание на послушании, новая педагогика считается прежде всего с интересами воспитанника» [24: с. 5]. Тот же Вл. Спасский пишет следующее: «Мы должны признать, что педология … достигла значительных успехов, произвела много педагогически ценных исследований и выполнила много таких работ, педагогическое значение которых не подлежит сомнению» [24: с. 6].

Для православных авторов первоочередную значимость имело бы применение педологических подходов к изучению феномена религиозности в целом и детской религиозности в частности, т.е. для прояснения существа религиозно-философской антропологии. Они задают изначально риторические вопросы, которые, тем не менее, требовали бы от педологов чёткого ответа: «Каковы ступени религиозного развития и чем последние характеризуются? Каковы благоприятные и неблагоприятные для религии условия, заключающиеся в самом индивидууме, в обстоятельствах его жизни, в семье, социальной среде и окружающей природе?» [13: с. 4]. Такой подход православных авторов сам по себе был вполне прагматическим, он требовал обращения «науки о ребёнке» как раз к интересующим православных духовно-академических авторов вопросам, тематике, которая касалась духовно-академической философской «науки о человеке» (в терминологии В.И. Несмелова), а также православной психологии.

Исходные вопросы, интересовавшие православных теистов при рассмотрении становления религиозности у ребёнка, касаются, во-первых, специфики религиозных представлений в детстве и их отличии от верований у взрослых, во-вторых, описания ступеней религиозного развития детей, в-третьих, указания на благоприятные и неблагоприятные условия, которые влияют на развитие религиозных чувств у ребёнка, причём эти условия могут быть связаны с особенностями детской индивидуальности, социальной средой или отношениями внутри семьи (см.: [13: с. 3–11; 14: с. 434]).

При этом сами представители духовно-академической науки сетовали на то, что в современной им детской психологии уделяется крайне незначительное внимание вопросам религиозности у детей, но одновременно полагали, что у русских религиозных мыслителей есть все возможности восполнить этот пробел. Православный исследователь Вл. Спасский писал по этому поводу следующее: «Новейшие из лучших и наиболее полных трактатов по психологии детского возраста вопросу о религиозном воспитании едва уделяют одну или две страницы, а иногда и вовсе не упоминают о нём. Несколько брошюр иностранных авторов (Юста, Старбека и Ст. Холла) выражают собою всю работу молодой науки по этому вопросу, а между тем он вовсе не заслуживает такого пренебрежительного отношения. Теоретически интересный и практически важный вопрос о религиозном воспитании детей нуждается в возможно скором и правильном разрешении при помощи систематических исследований, целесообразных опытов и наблюдений, и хочется думать, что именно русское творчество, внёсшее в науку о ребёнке лишь малую лепту, проявит себя здесь с достаточной полнотой и силой...» [24: с. 8].

Православные авторы пытались понять генезис феномена религиозности в сознании ребёнка. Они отказывались соглашаться с формулировкой английского эмпиризма Нового времени о том, что душа человека изначально представляет собой

«tabula rasa», но при этом признавали идею о том, что с духовным зрением человека происходит то же самое, что и с телесным зрением: на первых порах оно направлено только на предметы внешнего мира. Они соглашались с французским философом-спиритуалистом М. Гюйо о том, что ребёнку изначально «совершенно чужда мысль о существовании чего-то иного за пределами небосклона, у края которого останавливается его слабый взор. Обыкновенно пределы мира он помещает на конечных точках своих зрительных лучей, ограничивающих видимое для него и неподвижное поле зрения, – он добровольно очерчивает круг около себя, и всё, что лежит вне этого круга, остаётся также и вне его мышления» [5: с. 14, 35]. Отсюда и «религия ребёнка не представляет собой тропы, выводящей нас за пределы мира, – просвета, поднимающего нас за облака» [5: с. 20], и в этом смысле «ребёнок не будет искать своих богов слишком далеко, он находит их, так сказать, под рукою, касается их пальцем, живёт в обществе с ними» [5: с. 151].

Первыми «богами» для детей являются их собственные родители. Эту мысль высказал норвежский исследователь, теолог, психолог и школьный учитель Аксель Арсталь, писавший, что родители для маленьких, постоянно нуждающихся в посторонней помощи детей – всё: «и защитники, и покровители, и судьи» [1: с. 340]. Тем самым в противоположность детскому бессилию родители – всемогущи, способны творить чудеса, «их воля производит добро и зло, в их руках находятся милость и кара» [5: с. XXII]. Православные авторы были согласны с этой идеей о «божественности» родителей в глазах ребёнка. На это указывал священник А. Липский в своей книге «Психологические основы религиозно-практического воспитания» [12: с. 130–131], с этим согласен и другой православный автор Лотский, отмечавший, что у ребёнка создаётся понятие о родителях, вполне аналогичное тому, какое взрослые имеют о Боге, и «лишь с расширением умственного горизонта и опыта ребёнок приходит к Богу, этой высшей и последней защите, которую ищет и требует человеческое существо» [15: с. 150]. Русский православный философ Лозинский, приводя слова-воспоминания немецкого учёного-психолога Кристиана Фридриха Хеббеля, писал по данному поводу следующее: «Ребёнок всегда проживает период, когда весь мир кажется ему зависящим от его родителей, в особенности от более далёкого и всегда несколько таинственного отца, которого можно одинаково просить и о хорошей погоде, и об игрушках... Этот период, естественно, приходит к концу, лишь только дитя, к своему изумлению, узнает из опыта, что часто совершаются вещи не только независимо от родительской воли, но даже вопреки ей, и вместе с этим улетучивается значительная часть того мистического очарования, с которым так тесно было связано представление о родителях. Таким образом, первоначальная вера во всемогущество отца органически переходит в веру во всемогущество новой невидимой силы – Бога» [13: с. 20–21].

Вместе с тем некоторые русские православные учёные, занимавшиеся психологией раннего развития ребёнка, считали необходимым подчеркнуть роль матери в психологическом и особенно религиозном развитии ребёнка. Так, известный русский врач, психолог и педагог Н.И. Пирогов полагал, что мать кладёт краеугольный камень религиозной жизни в сердце ребёнка прежде, чем он способен произнести слово «Бог». Кроме того, сам внешний мир мог поражать ещё до конца не окрепшее сознание ребёнка своей необычностью, новизной, порождая у ребёнка часто занимавшие и даже мучившие его вопросы о происхождении и назначении вещей. Он вполне мог задавать себе вопросы, вроде «в чём существо человека», «куда он уходит после земной жизни» или, например, «есть ли что-то, находящееся над звёздным небом» и т.п. Ребёнку свойственно пытаться внести некий порядок в хаотичную массу отрывочных восприятий и представлений, но такая работа может быть для него трудно выполнимой и он может допускать ошибки при «идентификации» тех или иных объектов. Православный психолог А. Левоневский в своей книге «Мой ребёнок» писал о таких ошибках собственного сына: «Так как мать учила Диму молиться, т.е. креститься и кланяться образу, перед которым часто была зажжена лампада, то Дима, гуляя по улицам, кланялся всему, что, по его мнению, походило на образ. Между прочим, увидев огонь в лавке, Дима на каждом шагу останавливался перед ним, сказал "бо" и начал усердно кланяться» [11: с. 80]. Причём, продолжал А. Левоневский, первоначально слово «бо» обозначало образ, на который ребёнок молился, затем постепенно он перенёс это слово на крест, потом на церковь, а затем на всё, что походило на церковь [11: с. 81]. В этом смысле у многих детей, как полагали православные авторы, из-за непонимания тонких, доступных лишь взрослым аналогий вначале формируется «грубое идолопоклонничество», характеризующееся отождествлением в его сознании двух различных понятий – Бога и иконы. Как писал в 1916 г. представитель Санкт-Петербургской духовной академии Владимир Спасский, «…для ребёнка Бог это – икона, и икона – Бог. Наблюдения вполне подтверждают сделанное заключение» [24: с. 16].

Такое идолопоклонничество не проходит автоматически, оно может продолжаться у ребёнка пять лет, но может и значительно дольше, в силу различных внутренних и внешних условий, на что указывал профессор Военно-медицинской академии в

Санкт-Петербурге Иван Алексеевич Сикорский в своей известной книге «Воспитание в возрасте первого детства», полагавший, что этот период может не ограничиваться «тёмным периодом детства», а продолжаться и в отрочестве, у некоторых людей он может переходить даже во взрослую жизнь [22: с. 73].

Грубое идолопоклонство может быть не единственной формой детской религии, оно может вполне естественно сочетаться с антропоморфизмом, причём, как указывали православные теисты, между двумя этими феноменами нет прямого антагонизма.

Таким образом, как полагали представители духовно-академической науки, мировоззрение ребёнка вообще и его религиозное сознание складываются из двух основных факторов – семьи и собственного опыта. Они здесь солидаризировались с американским детским психологом-эволюционистом и социологом Джеймсом Марком Болдуином, высказывавшим аналогичные идеи в своей книге «Духовное развитие детского индивидуума и человеческого рода» [2: с. 74–79].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арсталь, А.* Семья и её задачи: Книга для родителей и воспитателей / А. Арсталь. – Санкт-Петербург : А.Ф. Маркс, 1903. – 461 с.

2. *Болдуин, Дж.М.* Духовное развитие детского индивидуума и человеческого рода / Дж.М. Болдуин. – Москва : Либроком, 2011. – Т. 1. – 352 с.

3. *Вахтёров, В.П.* Основы новой педагогики / В.П. Вахтёров. – Москва : Изд-во т-ва И.Д. Сытина, 1913. – Т. 1. – 583 с.

4. *Григоревский, М.С.* Лекции по педагогической психологии, читанные народным учителям / М.С. Григоревский. – Нижний Новгород : Изд. Нижегородского Губернского Земства, 1914. – 267 с.

5. *Гюйо, М.* Безверие будущего. Социологическое исследование / М. Гюйо. – Санкт-Петербург : Тип. т-а «Общественная польза», 1908. – XL, 518 с.

6. Душевная жизнь детей. – Москва, 1910. – Вып. 3. – 218 с.

7. *Дьюи, Дж.* Школа и общество / Дж. Дьюи. – Москва, 1907. – 212 с.

8. *Кей, Э.* Век ребёнка / Э. Кей. – Москва : Изд. Д.П. Ефимова, 1905. – 326 с.

9. *Кенорецкий, Н.И.* Религиозное воспитание в средней школе / Н.И. Кенорецкий. – Киев, 1920 // Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. – Ф. 304. – Д. 2504. – 402 с.

10. *Компейре, Г.* Отрочество, его психология и педагогика / Г. Компейре. – Санкт-Петербург : Изд-во О.В. Богданова, 1910. – 116 с.

11. *Левоневский, А.* Мой ребёнок / А. Левоневский. – Петроград : Изд-во О.В. Богданова, 1914. – 216 с.

12. *Липский, А.* Психологические основы умственного и религиозно-нравственного воспитания в дошкольный период / А. Липский. – Нежин, 1905. – 48 с.

13. *Лозинский, Е.* Религия. Нравственность. Сексуальное воспитание / Е. Лозинский. – Санкт-Петербург, 1912. – Т. 1. – 287 с.

14. *Лай, В.А.* Экспериментальная дидактика: её основы с подробным описанием процессов воли и действия / В.А. Лай. – Санкт-Петербург : Изд-во Н.П. Карбасникова, 1905. – XVI, 467 с.

15. *Лотский, И.* Душа твоего ребёнка / И. Лотский. – Санкт-Петербург, 1912. – 116 с.

16. *Несмелов, В.И.* Наука о человеке / В.И. Несмелов. – Казань, 1905. – Т. 1. – 422 с.

17. *Нечаев, А.П.* Педагогика и педология / А.П. Нечаев. – Санкт-Петербург, 1904. – 186 с.

18. *Пишун, С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.

19. *Серебреников, В.С.* Психофизические исследования и их значение для психологии / В.С. Серебреников // Христианское чтение. – 1895. – № 3–4. – С. 288–311.

20. *Серебреников, В.С.* К вопросу об экспериментальной психологии / В.С. Серебреников // Христианское чтение. – 1895. – Т. 2. – С. 220–231.

21. *Серебреников, В.С.* Механическое воззрение на душевную жизнь перед судом современных строго-научных психологических сочинений / В.С. Серебреников // Христианское чтение. – 1897. – № 3. – С. 373–390.

22. *Сикорский, И.А.* Воспитание в возрасте первого детства / И.А. Сикорский. – Санкт-Петербург, 1884. – 143 с.

23. *Соколов, П.А.* История педагогических систем / П.А. Соколов. – Санкт-Петербург : Изд. О.В. Богдановой, 1913. – IV, 616 с.

24. *Спасский, Вл.* Наблюдения и выводы современной педологии, имеющие отношение к религиозному воспитанию, и их оценка / Вл. Спасский. – Санкт-Петербург : Изд-во Санкт-Петербургской духовной академии, 1916. – 82 с.

25. *Фишер, А.А.* Введение в опытную психологию / А.А. Фишер. – Санкт-Петербург : Тип. Академии наук, 1839. – 53 с.

26. *Холл, Ст.* Сборник статей по педагогике и педологии / Ст. Холл. – Москва, 1912. – 180 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-162-165

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЧЕЛОВЕКА В «ПОЗИТИВНОМ УЧЕНИИ» АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА И «ВСЕОБЩЕМ ЗНАНИИ» ХУН И

Хань Юй

Проводится сравнение философских подходов к проблеме человека видного православного философа XIX в. архиепископа Никанора (А.И. Бровковича) и китайского учёного начала XX в. буддийского монаха Хун И. Выявлено их стремление сочетать приверженность традиционным ценностным установкам и идеалам с заимствованием ряда положений западноевропейской философии. Показана принципиальная возможность сопоставления духовных и интеллектуальных феноменов русской и китайской культуры.

Ключевые слова: теизм, философская антропология, духовные академии, «позитивное учение», моральное сознание, универсализм, буддизм.

RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL LOOK AT THE MAN IN THE "POSITIVE TEACHING" OF ARCHBISHOP NICANOR AND THE "UNIVERSAL KNOWLEDGE" OF HUN YI

Han Yu

The author compares the philosophical approaches to the human problem of the prominent Orthodox philosopher of the XIX century, Archbishop Nikanor (A.I. Brovkovich), and the Chinese scholar of the Buddhist monk of the early XX century, Hong Yi. Their desire to combine adherence to traditional values and ideals with borrowing a number of provisions of Western European philosophy is revealed. The article shows the fundamental possibility of comparing the spiritual and intellectual phenomena of Russian and Chinese culture.

Keywords: theism, philosophical anthropology, spiritual academies, “positive teaching”, moral consciousness, universalism, Buddhism

В истории русской религиозной философии достойное место занимает православный духовно-академический теизм, который придерживался догматических положений русского официального православия, но, вместе с тем, реально развивал философскую теорию и, в частности, метафизику в её строгосистемном виде. Духовно-академическая философия представляла собой целую корпорацию нескольких десятков учёных-преподавателей, студентов, готовивших кандидатские сочинения, по своему профессиональному уровню не уступавших многим уже маститым философам. Эта научно-философская среда была по-настоящему увлечена философией, её творческие интересы, несомненно, направляли русскую интеллектуальную культуру в сторону идеалистической философии европейских университетов. Поэтому вполне естественным и закономерным явился факт обращения властей именно к преподавателям духовных академий восстановить полноценную философскую жизнь в российских университетах, которая была на время прервана императором Николаем I в 1850 г. из-за опасения радикализации политических настроений среди университетского студенчества по причине усвоения якобы революционного гегельянства. Спустя 13 лет это решение было пересмотрено, философия была восстановлена в университетах во всех своих правах, но уже трудно было найти соответствующего уровня преподавателей. Такие обнаружились как раз в духовных академиях, на которые не распространялись ограничения в области преподавания философии. Поэтому оттуда были направлены преподаватели, часто священники, ранее учившиеся или работавшие в академиях, – Ф.Ф. Сидонский, П.Д. Юркевич, М.М. Троицкий и др. Но православные философы-теисты столкнулись с очень низким уровнем философской подготовки студентов, молодёжи в пору 60-х гг. XIX в., когда призыв к отвлечённым рассуждениям, метафизическим штудиям большинством студентов рассматривался крайне негативно. Отчасти в этом было виновато и само царское правительство, ведь оно целенаправленно изгоняло в николаевскую эпоху философию из высшей школы, что в конечном счёте и привело к таким последствиям. Но внутри духовного сословия были выдающиеся администраторы, просветители, которые полагали, что снижение радикализации молодёжи реально осуществить через возрождение высокой интеллектуальной культуры, в том числе восстановление

Хань Юй – старший преподаватель Института педагогики Хэбэйского северного университета (КНР).
Han Yu – Senior Lecturer, Institute of Pedagogy at Hebei Northern University (PRC).
E-mail: 422176149@qq.com

© Хань Юй, 2021

традиции философского миросозерцания, метафизического поиска. Эти православные мыслители и практики полагали, что после эпохи гегельянства, с которым так жёстко боролась царская администрация, но в рамках которого требовалось максимальное напряжение ума, серьёзное интеллектуальное усилие, наступает эпоха позитивизма и вульгарного материализма, что свидетельствует о кризисе классического философского дискурса. Отстоять классические традиции философствования как раз и было призвано «позитивное учение» ректора Казанской духовной академии, а затем епископа Уфимского и Аксайского и архиепископа Одесского и Таврического *Никанора* (в миру – *Александра Ивановича Бровковича*) (1826–1890). Биограф и исследователь наследия арх. Никанора, представитель казанской духовно-академической школы Н. Беляев так риторически выражает обеспокоенность арх. Никанора в его «Беседах и поучениях» [9: с. 311] относительно места философии и психологии в системе российского образования того времени: «…Непонятно же, почему из программы исключено преподавание именно философии? И не только философии, но и психологии? Как образованный человек может о чём-то писать, за исключением частных специальностей, как можно изучать словесность, логику и разные отрасли Закона Божия, не имея никаких психологических понятий? Как можно понимать современные философские направления, большей частью совершенно разрушительные, как бороться с ними, как установиться между ними, не имея ни малейшего разумения в истории философии? Как юноше отстоять своё наследованное от отцов миросозерцание, на котором зиждется наследованный от отцов строй, – миросозерцание, которое расшатывают со всех сторон постоянные ветры различных учений, когда он и не слыхал, что такое философия истории?» [1: с. 146].

Интересно то, что многочисленные философские суждения арх. Никанора буквально «рассыпаны» во многих его проповедях, заметках, хотя основным источником его религиозной метафизики и философской антропологии остаётся его «Позитивная философия и сверхчувственное бытие». Этот труд насчитывает три тома, и он, работая над книгой, сам развивал своё философское сознание, что требовало немало усилий, но зато полученный результат сделал арх. Никанора одним из выдающихся русских мыслителей. Как писал по этому поводу тот же казанский автор Н. Беляев, «…работа над позитивной философией – это психологическая история развития самого автора, его восхождение от силы в силу» [1: с. 46]. Арх. Никанор ставил своей задачей выстроить систему православной «позитивной философии» как альтернативу западному позитивизму и примитивному материализму. Провозглашённый им метод построения своей позитивной философии предполагает использование новейших методов естественных и психологических наук. Его философская антропология соответственно должна использовать «багаж» научных открытий, касающихся душевной, духовной и физиологической природы человека, т.е. философская антропология должна быть выстроена «не иначе, как современным философским, возможно-позитивным, возможно-научным методом. Иначе труд наш не имеет ни малейшего научного значения для нашего времени» [8: с. III]. Таким образом, философский взгляд на человека, его природу должен учитывать разные аспекты знания – гуманитарные, естественно-научные, психологические. Сам арх. Никанор в силу своей философской одарённости вполне был способен к такому соединению разных отраслей знания о человеке в единое «позитивное учение». В некрологе по случаю его смерти, опубликованном в «Православном собеседнике», было отмечено следующее: «Учёный иерарх входит здесь в тонкий и глубокий анализ самых разнообразных метафизических, естественно-научных и разных других вопросов, теорий, гипотез и взглядов и повсюду обнаруживает в себе не только знатока дела, о котором берётся судить, но и по истине глубокого мыслителя. Верность однажды принятому методу исследования, обширная начитанность и основательное знакомство с наиболее важными творениями корифеев современной науки и философии, выдающаяся способность уловить и ясно представить себе сущность самой замысловатой и туманной доктрины, редкое умение подметить и оттенить слабые стороны воззрений, всесторонность выяснения ненаучности одних взглядов и разумности других, сила и искренность убеждения, живость изложения придают особенную цену глубоко интересному и весьма полезному труду знаменитого иерарха – философа» [12: с. 85–86]. К слову, в целом положительное мнение о труде арх. Никанора (хотя и с рядом критических замечаний) высказывал и выдающийся русский религиозный философ Вл. Соловьёв в двух своих статьях «Несколько слов о книге епископа Никанора "Позитивная философия и сверхчувственное бытие". Т. 2. СПб., 1876» [14: с. 109–119] и «Позднее слово о преждевременном деле» [15: с. 265–292, 500–522].

Основной тезис арх. Никанора применительно к философской антропологии может быть сформулирован следующим образом: разные области знания о человеке, включая естественные науки и богословие, в конечном итоге способны создать единую картину о нём в силу общности их гносеологических оснований, и в этом смысле духовное бытие и личное бессмертие человека доказываются тем же самым методом, как и бытие материи, составляющей объект так называемой положительной науки. Если бытие материи есть бытие реальное, то, значит,

реальным является и бытие бессмертного человеческого духа. Такие аналогии между миром объективной реальности, материи и миром духовным возможны в силу того, что всё реально существующее имеет единственную причину, которая может быть выражена через идею Абсолютного Блага.

Кстати говоря, в Китае на протяжении второй половины XIX в. тоже наблюдался аналогичный процесс ослабления тех многовековых традиций философствования, которыми была богата национальная культура. В страну проникали западные умозрительные модели, которые, не имея в Китае настоящей почвы, быстро вырождались в примитивные и упрощённые схемы, отражавшие позитивистские и вульгарно-материалистические европейские образцы. Всё это также вызывало отторжение у многих образованных жителей Поднебесной, не считавших нужным полностью перенимать плохие (примитивно-схематические) примеры западного философского сознания. На наш взгляд, вполне уместно сравнивать китайскую и русскую духовную культуру XIX в. Мы считаем совершенно справедливым мнение современного историка философии С.В. Пишуна о том, что «несмотря на существенную цивилизационную автономность России и Китая, общесоциальный и культурно-ситуационный контекст в этих странах имел некоторые черты общности. Система традиционных ценностей подвергалась деформации в результате экспансии иных теоретико-социальных моделей» [11: с. 45]. Среди выдающихся китайских мыслителей, критиковавших бездумное копирование позитивистских и примитивистских формул, особо выделяется фигура буддийского монаха *Хун И* (1880–1942). Он не был профессиональным философом, но, как и арх. Никанор, прекрасно разбирался во многих проблемах естественных наук и вопросах, связанных с социальной философией и философской антропологией. Его философия опиралась на национальную традицию, но при этом вовсе не отвергала высоких образцов западной философской мысли. Инновационность подходов Хун И в области искусства, социологии, научного поиска отмечал его биограф Цзи Мэн (см.: [15: с. 261–263]). Он организовал обучение истории современной западной философии в буддийских колледжах, считал важным и необходимым для модернизации Китая синтез китайской и западной науки, способствовал созданию нескольких философских факультетов и организации на них кафедр метафизики, логики, психологии и этики. Исследователи особо выделяют философско-антропологические поиски Хун И, базировавшиеся на его верности принципам и положениям буддизма, что сочетается с изысканиями в области эмпирической психологии. Как и выдающийся русский церковный администратор арх. Никанор (Бровкович), монах Хун И также был одним из самых знающих и квалифицированных представителей китайского буддийского менеджмента, знал, как управлять повседневными административными делами буддийской общины и организовывать различные духовные службы и религиозные церемонии в храмах. Он написал несколько философских трактатов, касающихся проблемы человека, в которых он стремился «осовременить» буддизм, согласовать его положения с фактами современного ему научного знания. Такая своеобразная религиозно-философская антропология Хун И базировалась на нескольких принципах. Во-первых, в своём трактате «Любовь» он считал важным подчеркнуть единство цели человеческой жизни, которую Хун И связывал со стремлением к добру и красоте. Человек ищет идеалы добра и красоты в мире, и этот его путь есть следствие укоренённой моральности в природе человека. Во-вторых, Хун И полагал, что в центре проблематики человека лежит соотношение эмоционального и рационально-рассудочного элементов его сознания, их соединение порождает эстетическое сознание в нас, что, в свою очередь, требует от философии как таковой опыта эстетического понимания истории и социального развития. В-третьих, своим выражением «Янчунь живет в горах» Хун И высказывал мысль о единстве человека и природы, чему он придавал опять же эстетическое измерение. Человека украшает естественное, совершенная красота в его понимании есть естественная красота. В-четвёртых, в своих антропологических поисках Хуи И писал о стремлении к единству внешнего материального мира с внутренним духовным миром человека. Ещё он писал о единстве всех поколений людей. Хун И говорил о том, что типичным правилом является «Старая и молодая песня дерева-платана», т.е. человечество здесь сравнивается с деревом-платаном, в котором живут прошлые и нынешнее поколения (см.: [16: с. 181]).

Нам представляется весьма перспективным сравнение русской религиозно-философской традиции и китайской философии. Первым о возможности такого сопоставления высказался профессор Киевской духовной академии М.А. Олесницкий, который признавал наличие в китайской философии учения о свободе воли, а также тот факт, что «сущность китайской нравственности выводится из общих метафизических воззрений китайцев» [10: с. 116]. В православных духовных академиях существовал живой интерес к китайской религиозной традиции [13: с. 19–21], о китайском неоконфуцианстве писал известный православный богослов-моралист И.Л. Янышев [19: с. 120]. Известный современный российский исследователь истории китайской философии А.И. Кобзев говорил о «моральной метафизике» в китайской интеллектуальной и духовной традиции [4]. Уже упоминавшийся нами выше исследователь С.В. Пишун в одной из своих книг го-

ворил о том, что в ситуации кризиса китайское культурное сознание стремится к универсализму, что «подразумевало интеллектуальное санкционирование системы исконных социальных и этических норм» [11: с. 44]. И далее, указывает этот автор, «…конечная цель этого стремления – создание "моральной религии", промежуточная – формирование "моральной метафизики"» [11: с. 44]. Мы полагаем, что усилия Хун И по построению его собственной философской системы тоже вели его к конструированию «моральной метафизики», отличительной чертой которой должно было стать соотнесение и корреляция физического и духовного, природного и нравственного начал. Человек есть существо целостное, причём эта его целостность отражает глобальную целостность самого бытия, его пронизанность различными энергиями, духовными и материальными силами. Интересны опыты Хун И по влиянию физического состояния человека на его моральное сознание. Так, он проводил на себе эксперименты с голоданием, доказывая его полезность для поддержания нравственного здоровья. Ещё привлекает к себе его «кардиогносия» или «философия сердца», сердце в его понимании содержит в себе духовные силы человека. Это чем-то напоминает религиозно-мистические поиски в статье «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» известного православного философа-теиста П.Д. Юркевича [18: с. 69–103], который был университетским учителем В.С. Соловьёва.

Хун И, увлекаясь изобразительным искусством, тщательно изучал западное искусство масляной живописи, в 1913 г. создал курс рисования обнажённых мужских моделей (в 1914 г. под его влиянием художник Лю Хайсу создал курс рисования женского тела). Также Хун И призывал учиться играть на западных музыкальных инструментах, в 1915 г. он первым написал «Введение в типы западных музыкальных инструментов», создав прецедент в преподавании фортепианной музыки [2]. Он полагал, что средства художественного искусства, в том числе имеющие европейское происхождение, полезны тем, что способны пробудить и усилить духовное начало в человеке, делая его более нравственно целостным, добрым, сострадающим и целеустремлённым. Он также считал, что красивая и приятная музыка обладает лечебным потенциалом [3]. Примечательно, что арх. Никанор в своих «Поучениях, беседах и речах» также неоднократно говорил о важности художественного творчества, высокого искусства для развития нравственного сознания в человеке.

Таким образом, нам кажется весьма перспективным сопоставление взглядов российского философа второй половины XIX в. арх. Никанора и китайского буддийского монаха Хун И, стремившихся на основе использования достижений западной философии, науки и искусства совершенствовать собственную культурную традицию, придать ей большую привлекательность и глубину. При этом оба мыслителя оставались традиционалистами в определении своих ценностных ориентиров, они сохраняли верность духовным основам своей цивилизации, выражая это в своих религиозно-философских трактатах, отдельных высказываниях и общественной деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Беляев, Н.* Краткие биографические сведения о преосвященном Никаноре / Н. Беляев. – Казань, 1899 // Национальный архив Республики Татарстан. – Ф. 10. – Оп. 2. – Д. 1611. – 262 л.

2. Буддийский монах Хун И. – URL: www.gerenjianli.com/Mingren/09/c3pm7boikt.htm1 (дата обращения 19.02.2021).

3. *Вань Чэн.* Буддийский монах Хун И / Вань Чэн. – Пекин : Изд-во Хуа-Чьяо, 2016. – С. 102–105.

4. *Кобзев, А.И.* Методология традиционной китайской философии / А.И. Кобзев // Народы Азии и Африки. – 1984. – № 7.

5. *Ли Шутонг.* Сердце и Дзен / Ли Шутонг. – Сиань : Изд-во Педагогического университета провинции Шэньси, 2013. – С. 59–61.

6. *Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. В 3 т. Т. 1 / Никанор (Бровкович). – Санкт-Петербург, 1875.

7. *Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. В 3 т. Т. 2 / Никанор (Бровкович). – Санкт-Петербург, 1876.

8. *Никанор (Бровкович).* Позитивная философия и сверхчувственное бытие: Критика на Критику чистого разума Канта. В 3 т. Т. 3 / Никанор (Бровкович). – Санкт-Петербург, 1888.

9. *Никанор (Бровкович).* Поучения, беседы и речи. В 5 т. Т. 4 / Никанор (Бровкович). – Одесса, 1891.

10. *Олесницкий, М.А.* Нравственность и нравственные учения китайцев / М.А. Олесницкий // Труды Киевской духовной академии. – 1883. – № 3.

11. *Пишун, С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.

12. Преосвященный Никанор (некролог) // Православный собеседник. – 1891. – Ч. 1.

13. Религиозные верования китайцев // Церковный вестник. – 1875. – № 47. – С. 19–21.

14. *Соловьёв, В.С.* Несколько слов о книге епископа Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» / В.С. Соловьёв // Православное обозрение. – 1877. – Т. 1. – С. 109–119.

15. *Соловьёв, В.С.* Позднее слово о преждевременном деле / В.С. Соловьёв // Православное обозрение. – 1879. – Ч.1. – С. 265–292; Ч. 3. – С. 500–522.

16. *Цзи Мэн.* Пересечение грусти и радости? Биография Мастера Хонги / Цзи Мэн. – Фучжоу : Образовательная пресса провинции Фуцзянь, 2010. – 298 с.

17. *Хун И.* Самосовершенствование китайцев / Хун И. – Шанхай : Гунжэнь, 2013. – 386 с.

18. *Юркевич, П.Д.* Философские произведения / П.Д. Юркевич. – Москва : Правда, 1990. – 670 с.

19. *Янышев, И.Л.* Православно-христианское учение о нравственности / И.Л. Янышев. – Санкт-Петербург, 1906. – XII, 462 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-166-171

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ «ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ТЕИЗМА» В.И. НЕСМЕЛОВА

А.А. Сулема

Статья посвящена рассмотрению специфики «философско-антропологического теизма» В.И. Несмелова. В частности, анализируется философская интерпретация мыслителем феномена человека, идея существования Безусловного бытия, обеспечивающего целостность и всеединство мира; а также особенности его теоантропоцентрической позиции.

Ключевые слова: духовно-академическая философия, философско-антропологический теизм, Безусловное бытие, эксцентричность, личность, Абсолют, теоантропоцентризм.

CONCEPTUAL FOUNDATIONS OF THE «PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL THEISM» OF V.I. NESMELOV

A.A.Sulema

The article is devoted to the consideration of the specific characteristics of the «philosophical and anthropological theism» of V.I. Nesmelov. Particularly, the philosophical interpretation of the human's phenomenon by the philosopher, the idea of existence of the Implicit being, which ensures the integrity and all-unity of the world, and also features of his theoanthropocentric position are analysed.

Keywords: spiritual and academic philosophy, philosophical and anthropological theism, Implicit being, eccentricity, personality, Absolute, theoanthropocentrism.

Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) – профессор Казанской духовной академии, автор труда «Наука о человеке», в котором представлена оригинальная антропологическая система. В.И. Несмелова можно отнести к основоположникам отечественной традиции религиозного экзистенциализма, предшественникам феномена так называемого антропологического поворота, который утвердился в философской антропологии XX в. В центре его философского интереса – личность как самостоятельная целостность, в которой заключена своя тайна, им движет стремление к единому охвату многообразной реальности человека. Одна из целей работы «Наука о человеке» Несмелову виделась в построении живого законченного мировоззрения. Этот замысел предполагал создание целостной системы, которая включала бы онтологию, гносеологию, антропологию, этику, богословие [9]. Н.А. Бердяев назвал метод философствования, которым пользовался Несмелов, «психолого-онтологическим», так как казанский мыслитель опирался на факты психической жизни человека, которые рассматривал бытийно [2]. Сам Несмелов в заключении первого тома «Науки о человеке» подчеркивал, что ключом к разгадке тайны человека выступает обращение к христианскому вероучению. К выдвижению этого положения приводит не «излюбленная логика понятий», а «психология живых фактов в реальном бытии человека» [10: т. 1, с. 387].

Еп. Антоний (Храповицкий), рецензируя первый том труда «Наука о человеке», отмечал, что книга Несмелова – это значительное событие в истории философии, поскольку она «представляет собой целое философское исследование автора, его глубоко пережитую, основную философскую идею, разветвленную в стройную систему христианской метафизики» [1: с. 504]. Н.А. Бердяев также подчеркивал значимость философско-антропологических построений Несмелова: «Наука о человеке – единственный в своем роде опыт философского построения религиозной антропологии» [2].

Особенность несмеловского метода философствования состоит в том, что первоначальным импульсом построения мировоззренческой концепции выступает не материальный мир, а человек, человеческое самосознание. Несмелов начинает строить свою антропологическую систему на гносеологических основаниях, стремясь «разгадать тайну человеческой личности», дать характеристику процесса познания и устранить механический взгляд на человека вообще и на его душевную жизнь в частности. Смысл жизни видится Несмелову в осуществ-

Сулема Альбина Александровна – ассистент кафедры теологии Департамента философии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

Sulema Albina Aleksandrovna – Assistant at the Department of Philosophy and Religious Studies, School of Humanities, Far Eastern Federal University (Vladivostok).

E-mail: sylema1989@mail.ru

© Сулема А.А., 2021

лении нравственного идеала, суть которого состоит в том, чтобы своей жизнью являть образ Безусловной Личности.

В сочинении Несмелова утверждается необходимость обращения к исследованию самого человека («познай самого себя»), к смыслу его существования, его нравственному измерению. С.В. Пишун подчеркивает общую направленность духовно-академической философии на исследование сущности человека: «Можно говорить о формировании в православной духовно-академической науке особого вида знания – так называемой "религиофилософии", пытавшейся объединить религиозные интуиции и рациональный дискурс. Ее объектом был сам феномен человека» [11: с. 90]. Характеризуя главную задачу труда «Наука о человеке», С.В. Пишун выделяет два аспекта: поиск разумного смысла человеческого существования и связь этого смысла с христианскими догматами [12: с. 254].

Главным мотивом антропологии В. Несмелова является стремление понять, что есть человек, познать истину человечности, попытаться решить «загадку человека», истоки которой он видит в двойственности человеческой природы. Эта дуальность связана с тем, что, с одной стороны, человек является частью материального мира, а с другой стороны, он осознает свою причастность безусловному бытию. Ощущение единства с идеальным миром, по Несмелову, выражается в наличии у человека таких не присущих ни одному живому существу на земле характеристик, как разум и свобода. Несмелов предвосхищает идеи европейских экзистенциалистов XX в. о незавершенности, открытости и противоречивости человеческой сущности. Но, стоит подчеркнуть, что человеческая личность рассматривается казанским философом в перспективе теистических идей, опирающихся на христианское богословие и святоотеческую традицию.

По Несмелову, разнородная двойственность дана мировому бытию и обсуждению не подлежит. Иначе обстоит дело, когда мы задаемся вопросом о возможности мыслить действительный дуализм бытия. «Мы опытно знаем, что мир разнороден, и опытно знаем, что он один», хотя одностороннее мышление представляет два мира – материальный и духовный [10: т. 2, с. 159]. Говоря о форме связи духа и тела, казанский мыслитель подчеркивает, что для духа тело не есть «материальная квартирка», истинную взаимосвязь духовного и телесного можно вывести на основании опытных данных о физической жизни духа. Сравнивая созревание зародыша человека и животного, Несмелов приходит к утверждению одновременного появления в мире духа и тела, причем, анализируя факт планомерного развития зародыша, он подчеркивает, что с самого начала появления зародышевого семени до становления полноценного духовно-телесного организма дух пребывает в теле. «Человеческий дух появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение, а напротив, он сам-то именно и создает для себя свое тело», – отмечает философ [10: т. 2, с. 161]. Дух сам себе создает телесный организм, физический организм есть произведение духа. Иными словами, философ устраняет проблему взаимодействия разнородных субстанций через постулирование между ними не пространственных, а динамических отношений. Тело является не носителем духа и формой его существования, а условием деятельности духа, который, в свою очередь, является «самостоятельной причиной своеобразных деятельностей в мире» [10: т. 2, с. 164]. Философ утверждает, что настоящая связь между духом и телом выражается не в пространственных отношениях, а во взаимодействии. Тело не есть помещение для духа, оно является «внешним по отношению к духу как данное условие существования человеческого духа, как созданное самим же духом орудие его произвольной деятельности, оно является своим духу и составляет собственное тело духа. Дана духу телесность, создается же духом телесный организм» [10: т. 2, с. 164].

В.И. Несмелов определяет понятие личности посредством понятий Абсолюта, Бога. Понятие личности, применимое и в отношении к Богу, и в отношении к человеку как образу и подобию Бога, играет важную роль в философии Несмелова.

Несмелов отстаивает следующие тезисы. Сознание «Я» свидетельствует о «действительном существовании человеческой личности в качестве метафизической сущности» [10: т. 1, с. 202]. Факт бытия человеческой личности как вещи в себе непосредственно дан в самосознании человеческом, а потому, если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно [10: т. 1, с. 213]. Можно согласиться с наблюдением Т. Борозенца, который отмечает, что Несмелов понятием личности подменяет и поглощает сущность [3]. По Несмелову, сущность личности заключается в сверхчувственном самосознании, для которого характерны такие категории, как идеальность, свобода, нравственность, познание, духовность, творчество. Н.К. Гаврюшин также упоминает об асоматической или спиритуалистической ориентации персонологии Несмелова. Действительно, в первом томе труда «Наука о человеке» Несмелов резко разводит понятия личности и материи, свободы и необходимости. Во втором же томе присутствует соматическая трактовка личности в связи с конкретной исторической личностью Христа. Н.К. Гаврюшин считает, что это можно рассматривать либо как эволюцию взглядов Несмелова, либо как противоречие в его системе [4: с. 293].

Как и большинство христианских мыслителей, Несмелов заимствует платоновское понимание дуальности человеческой природы, подчеркивая противоположность между материальным и идеальным миром. Он резко противопоставляет физический и духовный мир человека, практически доводя данное противопоставление до разделения в человеческой природе добра и зла: «Все, что есть в человеке доброго или злого, вырастает в самом человеке, доброе – из идеальной природы его личности, злое – из фактического подчинения его личности физическому миру» [10: т. 1, с. 354]. Несмелов подчеркивает, что именно благодаря душе человек укоренен в бытии, и настоящая жизнь наступит лишь тогда, когда человек выйдет за рамки физического мира.

Человек осознает, что он содержит в себе начала Безусловного мира, стремится к добру, но, видя несовершенства материального мира, пытается решить это противоречие и обращается к Богу. Религия возникает в человеке, а не сообщена отвне, «как живое сознание некоторой связи между ограниченным бытием и безусловным бытием Божества» [10: т. 1, с. 135]. Отправной мыслью Несмелова является признание факта действительного существования Бога и прирожденности идеи безусловного бытия человеческому сознанию.

Несмелов начинает построение системы с разбора проблемы происхождения в человеческом сознании идеи Бога. Большинство представителей духовно-академического теизма разделяли мысль о врожденности человеку идеи Божества. «Утверждение теистической точки зрения, состоящей в признании факта врожденности человеку идеи Бога и объясняющей этим происхождение религиозного сознания, присутствовало еще на первых этапах развития духовно-академической мысли»,– замечает И.А. Цвык [15: с. 143–144]. Несмелов также исходит из представления о прирожденности человеку идеи Бога. Человек не просто имеет в своем уме субъективную идею о Боге, но «идея Бога возникает из сознания человеком себя самого, как реального образа такой совершенной Личности, бытие которой совпадает с безусловным содержанием ее самосознания» [10: т. 1, с. 253]. Самим существованием своим «как живого образа Бога» человек свидетельствует о бытии Божием. Прот. В. Зеньковский отмечает по этому поводу: «Несмелов решительно различает идею Бога (непосредственно открывающуюся нам в самосознании) от понятия о Боге; отвергает он и мысль о "сверхчувственном опыте"» [7: с. 707]. В труде «Наука о человеке» Несмелов показывает, что идея о Боге не является выдуманной, но непосредственно дана человеку. «В мышлении безусловного бытия человек необходимо сознает и действительность отображения его в себе, и его действительную непринадлежность себе» [10: т. 1, с. 228]. Еп. Константин (Горянов), рассматривая философскую антропологию Несмелова, пишет: «В учении Несмелова о реальном отображении Бога в человеке – ключ ко всей его метафизике, его истолкования идей Спасения и Искупления» [8: с.14].

В.И. Несмелов отстаивает теистическую позицию в антропологии, утверждая, что личный Бог выступает источником эксцентричности человека и объяснением ее смысла. Испытывая страдания и неукоренность в материальном мире, человек обращается к духовной сфере и жаждет вознаграждения за границами материального мира. Человек осознает свое отношение к Богу как Первопричине мира. Мысль о безусловном бытии в человеке появляется от самого Бога. Человек, который обращается к действительной жизни по образу Бога, осуществляет религию и приобщается к подлинному бытию. Идея Бога как безусловного бытия является существенным моментом для формулировки Несмеловым сотериологической концепции, в рамках которой русский философ соединяет антропологию и онтологию. Несмелов говорит о том, что «человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, самим фактом своей реальной идеальности она утверждает объективное существование Бога как истинной личности» [10: т. 1, с. 239]. В учении о спасении человек рассматривается как духовное существо, свойство духовности указывает на существование Бога, а действенным механизмом спасения признается религия, служащая средством выявления духовных основ бытия (объективное значение религии), раскрытия и развития человеческого духа как отражения Безусловного (субъективное значение). Таким образом, бытие у Несмелова антропологизировано, но при этом антропология посредством теистических идей получает онтологическую окраску.

Несмелов онтологизирует человеческую телесность, устанавливает реальность бытия физического мира и человеческой личности, определяет место человека в материальном мире. Анализируя телесность человека с библейских позиций, Несмелов подчеркивает греховность человеческой природы и бренность физического тела, делая при этом упор на осуществление жизни не в пределах материального мира, а в стремлении к нравственному изменению жизни с перспективой перехода в безусловный мир» [13: с. 350–352].

Преодоление противоречия между сверхчувственной природой человека и его физическим существованием возможно еще в физическом мире благодаря нравственному образу жизни. Таким образом, проблематичность человеческого существования разрешима в нравственной воле человека. Осуществление нравственного идеала, явление образа Совершенной Личности – смысл человеческой жизни. Из-за невозможности осуществления этого

нравственного идеала, в связи с подчиненным положением души в отношении тела, теряется смысл жизни. Несмелов видит решение проблемы в смерти, так как это, с одной стороны, конец бессмысленной жизни, а с другой стороны, начало вечной жизни. После смерти дух каждого жившего когда-либо человека воскреснет и создаст себе новое тело: человеческие души «по данной им силе от Бога мгновенно разовьют свою собственную творческую деятельность и сами образуют себе свои будущие тела» [10: т. 2, с. 408]. Тела же живущих людей в момент апокалипсиса преобразятся. После воскресения всего живого исчезнут недуги физического и нравственного характера [10: т. 2, с. 411]. Нравственность – это ценность, которую может принести в мир только человек. Соглашаясь с мнением Канта, что «человека делает человеком не ум, а только моральность», Несмелов отмечает следующее: «Наука отражает природу в понятиях мысли, искусство подражает природе в символах чувств, а нравственная воля человека представляет собою поразительное чудо для мира, и поэтому одно только развитие нравственной жизни может выражать собою исключительное значение человека» [10: т. 1, с. 365]. Все человеческие поступки следует оценивать через призму нравственного идеала. «Быть нравственным существом для человека значит не что иное, как явить собою в мире истинный образ Бога» [10: т. 1, с. 366].

Учение Несмелова о человеке пронизано мировоззренческим оптимизмом. «Человек для него – личность свободная, разумная и по природе своей нравственная, ибо стремится к отражению в себе личности безусловной – своего духовного идеала», – отмечает современный исследователь философии Несмелова В.Н. Замилов [6: с. 83]. Истоки такого понимания личности следует усматривать в антропологии свят. Григория Нисского, система которого стала предметом исследования в кандидатском сочинении и магистерской диссертации Несмелова [5]. В философской системе Несмелова спиритуалистическая трактовка личности занимает центральное место, подобно системе св. Григория Нисского. По Несмелову, нравственные искания человека развиваются не в интересах физического мира, а в целях достижения богоподобия. Выражение «явить в мире Бога» значит не принимать физический мир за истинный; считать, что человек есть образ Божий; верить в истину христианства, как процесс спасения [9: с. 120]. Прот. В. Зеньковский отмечал: «Это очень интересное и оригинальное воззрение Несмелова связано, конечно, с метафизикой человека: так как личность может сознавать себя до конца лишь как образ Божий – то и "человек находит свою истинную жизнь лишь в жизни по образу Божию"» [7: с. 711].

Человек только тогда нравственен, когда критически относится к себе самому, осознает себя свободно-разумной личностью и все свои поступки соизмеряет не с условными целями жизни, а с безусловными. Несмелов предлагает религиозное понимание нравственной жизни, приходя к утверждению возможности спасения от этой невыносимой двойственности через спасительный закон всеобщего воскресения и преображения, через искупительный подвиг Иисуса Христа. «Идея богоподобия является и единственным основоположением морали, и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека» [7: с. 711].

«Наука о человеке» фактически пронизана идеей стремления человека к достижению богоподобия, тем самым нравственность в понимании Несмелова есть воплощение в жизни образа Иисуса Христа. Прот. В. Зеньковский подчеркивал: «Этика Несмелова вся светится образом Христа Спасителя – вне этого нравственное сознание только подчеркивает бессилие нашего существования с его глубокой двойственностью идеального познания и реальной подчиненности нашей слепым законам природы» [7: с. 712]. Таким образом, идея богоподобия – единственное основание нравственного развития человека. «С особенной ясностью эта истина о человеке, как образе Божием, возникает в нашем уме, когда он начинает исследовать нравственную жизнь своего сознания или свое нравственное сознание», – отмечал еп. Антоний (Храповицкий) [1: с. 501]. В «Науке о человеке» подчеркивается мысль о том, что нравственное сознание человека раскрывает образ истинного бытия совершенной личности.

Несмелов через обоснование христианской метафизики формулирует христианскую онтологию, рассматривая в едином ключе Бога, творение, человека. Казанский мыслитель отходит от традиционного объяснения взаимоотношений Бога и человека посредством движения «сверху вниз», когда Бог открывает себя людям. Он предлагает путь «снизу вверх», когда человек ищет Бога, открывает Его [14].

Несмелов переходит от рассмотрения человеческой личности к личности Бога, от самосознания человека к богопознанию. Рассматривая вопрос о сущности богопознания и о достоверности бытия Божия, казанский мыслитель стремится дать его рационалистическое обоснование. Философ отмечает, что ни наука, ни философия не дают никаких положительных суждений об объективном существовании Бога. Невозможность научного или философского позитивного суждения о бытии Бога Несмелов связывает с тем, что наука и философия стремятся «отыскать в мире Бога», но мир не подобен Богу и божественного в себе не содержит. Поэтому Несмелов считает необходимым психологи-

ческое исследование оснований, из которых возникает идея Абсолюта. Несмелов говорит о скудости психологических познаний человека («убогость состояния науки о духе»), соответственно и о сложности психологического доказательства бытия Бога: «Психологическое доказательство является единственным доказательством, которое прямым и действительно научным путем ведет человека к достоверному познанию о Боге» [10: т. 1, с. 331].

Анализируя имеющиеся доказательства существования Бога (в частности, доказательства Платона и Аристотеля или доказательства Канта и Фихте), Несмелов отмечает, что многие мыслители предлагали догматическое изложение нравственных идеалов человека, но к психологическому исследованию человеческой личности не обращались. «В результате так называемых доказательств бытия Божия в действительности оправдывается только потребность веры в Бога, а вовсе не доказывается истинность этой веры», – считает Несмелов [10: т. 1, с. 332–333]. Невозможность средствами научного и философского познания доказать истинность существования Бога приводит к атеизму, который, с точки зрения Несмелова, является не доктриной, а психическим настроением. Лишь с обращением к исследованию конечной основы сознания можно выяснить действительную природу человеческой личности. По мысли Несмелова, данные психологического анализа ясно показывают, что «идея Бога представляет собой не абстракцию мысли, а выражает подлинную действительность сверхчувственного бытия» [10: т. 1, с. 346]. В.А. Киносьян отмечает: «Аргументация В.И. Несмелова нацелена именно на то, чтобы показать, что все философские учения о религиозном сознании, богопознании, все доказательства бытия Бога имеют дело только с понятием Бога, а действительное богопознание должно содержать идею Бога, поскольку понятие выражает то, что хотя и находится в сознании, но "содержит" физический мир, идея же есть сознание-бытие» [9: с. 93–94].

Стоит подчеркнуть, что несмеловские рассуждения о феномене человека, истины человечности не вступают в противоречие с библейским мировоззрением. Несмелов подчеркивал религиозный характер своих теоретических построений, в отличие от многих представителей западной «университетской» философии конца XIX в., которые пытались философии придать нерелигиозный характер. Несмелов убежден, что только в Библии объясняется загадка человека и неразрывная связь человека с Богом.

Во втором томе труда «Наука о человеке» («Метафизика жизни и христианское откровение») В.И. Несмелов предлагает решение важнейшего вопроса о том, каким образом привести человека к Богу, как открыть ему путь богопознания. Одной из центральных идей в построении «живого законченного мировоззрения» в несмеловских рассуждениях становится бессмертие души. Главное противоречие человеческого существования заложено в загадке о человеке, осознание которой ведет к христианству, так как именно в христианстве решается окончательным образом тайна человеческой жизни. Истина о конечной судьбе мира и человека содержится в евангельском известии о Христе: «Как истинный Сын Божий и действительный Творец всего мира, действительно благоволил явиться в мире и принять на Себя крестную смерть для уничтожения греха, то эта смерть Его несомненно имеет искупительное значение в отношении всего грешного мира» [10: т. 2, с. 335]. Несмелов отмечает, что «мировой процесс должен быть религиозным процессом» [10: т. 2, с. 184]. По мысли Несмелова, суть «метафики жизни» есть раскрытие мирового бытия через феномен Христа.

Краеугольным камнем религиозной онтологии Несмелова становится своеобразный теоантропоцентризм. Несмелов исходит из представления о личностном Боге, отвергая греческое понимание Абсолюта как некоего статичного начала. Философ говорит о живой личности, сопереживающей человеку, активно участвующей в его жизни. Здесь необходимо сказать о сходстве теоантропоцентрических установок Несмелова и русских философов-софиологов, а также католических теологов-экзистенциалистов.

Антропология Несмелова является теистичной. Личный Бог выступает источником эксцентричности человека и объяснением ее смысла. И если в концепциях многих западных антропологов XX в. (например, Х. Плеснера, А. Гелена) противоречия человеческой жизни представляются принципиально неразрешимыми, подчеркнута обреченность человека, то для Несмелова проблема бытия человека разрешима в Боге, объективная действительность которого для русского философа очевидна. У Несмелова Бог – причина эксцентричности человека. Таким образом, в его философской концепции мы увидели попытку антропологизации бытия, представления человека как главной проблемы мирового целого. Казанский мыслитель доказывает проблематичность человеческого существования, проистекающую из его открытости и уникальности. Решение проблемы человеческого бытия Несмелов видит в онтологизации антропологии средствами христианского теизма, в рамках которого человек и мир предстают укорененными в Безусловном бытии. Антропологический поворот в философии XX в. обозначил проблему назначения человека, его сущности. В философии автора «Науки о человеке» мы находим попытку поиска человеком своей глубинности, духовности, душевных оснований.

Теитизируя антропологию, В.И. Несмелов одновременно антропологизирует теизм: Бог является

воплощением абсолютного и безусловного содержания мира, а человек есть отражение абсолютного начала бытия. Фактически Несмелов выражает мысль, близкую к тезису, позднее получившему развитие в контексте антропологического поворота в богословии XX в., согласно которому, говоря о Боге, необходимо одновременно говорить о человеке. Рассмотрение В.И. Несмеловым идеи Бога в контексте учения о человеке позволяет отнести русского философа к числу предшественников экзистенциалистски ориентированной теологической антропологии XX в.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Антоний (Храповицкий), еп.* Отзыв о сочинении В.И. Несмелова: «Наука о человеке. Т. 1. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» / еп. Антоний (Храповицкий) // Национальный архив Республики Татарстан (НАРТ). – Ф. 10. – Оп. 1. – № 9990.

2. *Бердяев, Н.А.* Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова «Наука о человеке») / Н.А. Бердяев // Русская мысль. – 1909. – № 9. – С. 54–72.

3. *Борозенец, Т., диак.* Персонализм Виктора Ивановича Несмелова / Т. Борозенец, диак. // Научный богословский портал «Богослов.ru». – URL: https://bogoslov.ru/article/5630260 (дата обращения 23.03.2021).

4. *Гаврюшин, Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты / Н.К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Нижегородская духовная семинария, 2011. – 672 с.

5. *Дворецкая, М.Я.* Особенности психологической антропологии св. Григория Нисского. Христианская библиотека / М.Я. Дворецкая. – URL: http://mystudies.narod.ru/library/_mix/dvoretskaya.htm (дата обращения 23.03.2021).

6. *Замилов, В.Н.* Антропология В.И. Несмелова в контексте русской философии / В.Н. Замилов // Вестник по русской философии и культуре. – 2006. –№ 15. – С. 73–83.

7. *Зеньковский, В.В.* Христианская философия / В.В. Зеньковский ; сост. и отв. ред. О.А. Платонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2010. – 1072 с.

8. *Константин (Горянов), архиеп.* Жизнь и религиозно-философская антропология В. Несмелова / Константин (Горянов), архиеп. // Архив журнала «Христианское чтение». – 1998. – № 16. – С. 5–25. – Санкт-Петербург, 2013. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/zhizn-i-religiozno-filosofskaya-antropologiya-viktora-nesmelova/viewer (дата обращения 23.03.2021).

9. *Киносьян, В.А.* Загадка человека (о философско-религиозном учении В.И. Несмелова) / В.А. Киносьян. – Казань, 2005. – 162 с.

10. *Несмелов, В.И.* Наука о человеке. В 2 т. / В.И. Несмелов. – Санкт-Петербург : Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. – 832 с.

11. *Пишун, С.В.* Антропология русского духовно-академического теизма XIX века / С.В. Пишун // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. – 2009. – № 3(23). – С. 86–90

12. *Пишун, С.В.* Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века / С.В. Пишун. – Москва : Прометей, 1996. – 431 с.

13. *Суворова, О.С.* Интерпретация и оценка феномена телесности человека в отечественной религиозной философии рубежа XIX и XX вв. / О.С. Суворова / Человек–Философия–Гуманизм : тезисы докладов и выступлений Первого Российского философского конгресса (4–7 июня 1997 г.). В 7 т. Т. 7. Философия и проблема человека. – Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 1997. – С. 350–352.

14. *Флоровский, Г.В., прот.* Пути русского богословия / Г.В. Флоровский, прот. – Москва : Институт русской цивилизации, 2009. – URL: http://www.vehi.net/florovsky/puti/ (дата обращения 23.03.2021).

15. *Цвык, И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в.: Историко-философский анализ : дис…. д-ра филос. наук / И.В. Цвык. – Москва, 2002. –373 с.

ПРОБЛЕМЫ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-172-176

ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ МИНИСТЕРСТВА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ И ПОЛИЦИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ПРОНИКНОВЕНИЮ КАТОЛИЧЕСКИХ МИССИОНЕРОВ ИЗ МАНЬЧЖУРИИ В ПРИАМУРЬЕ И ОТНОШЕНИЕ К РОССИЙСКИМ КАТОЛИКАМ НА ЮГЕ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА В 60-Е ГОДЫ XIX ВЕКА

А.Л. Анисимов

М.Н. Зинятова

В статье анализируется деятельность Министерства внутренних дел, полиции и пограничных властей по пресечению проникновения и деятельности католических миссионеров в Приамурье в середине XIX в., а также отношение органов внутренних дел Российской империи к российским католикам, проживавшим на юге Дальнего Востока в 60-е гг. XX в.

Ключевые слова: МВД, полиция, пограничные власти, Российская империя, Маньчжурия, католические миссионеры.

OPPOSITION OF THE MINISTRY OF INTERNAL AFFAIRS AND THE POLICE OF THE RUSSIAN EMPIRE TO THE PENETRATION OF CATHOLIC MISSIONARIES FROM MANCHURIA TO THE AMUR REGION AND THE ATTITUDE TOWARDS RUSSIAN CATHOLICS IN THE SOUTH OF THE FAR EAST IN THE 60S OF THE XIX CENTURY

A.L. Anisimov

M.N. Zinyatova

The article analyzes the activities of the Ministry of Internal Affairs, police and border authorities to prevent the penetration and activities of Catholic missionaries in the Amur region in the middle of the XIX century, as well as the attitude of the internal affairs authorities of the Russian Empire to Russian Catholics who lived in the south of the Far East in the 1960s of the XX century.

Keywords: Ministry of Internal Affairs, police, border authorities, Russian Empire, Manchuria, Catholic missionaries.

В середине XIX в. на Амуре появляются католические миссионеры, которые проникают из Маньчжурии (де ла Брюньер и Вено). Весной 1861 г. на Амур из Ляодуна пребывает экспедиция во главе с двумя римско-католическими миссионерами в сопровождении 6 служителей из китайцев-христиан католического исповедания. По Сунгари они спустились к Михайло-Семеновску, где встретились с военным губернатором Амурской области. Затем они отправились в Приморскую область. Один из миссионеров остался в Хабаровке, а другой (А. Франкле) на пароходе «Амур» отбыл в Николаевск, там он встретился с военным губернатором Приморской области П.В. Казакевичем, которому сообщил о цели своей поездки: сбор сведений о погибшем французском католическом миссионере де ла Брюньере – и просил оказать ему содействие в этом деле. Но, как оказалось впоследствии, Франкле важнее было остаться на зиму в Николаевске и совершать богослужения по обряду католической церкви.

Анисимов Александр Леонидович – доктор исторических наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин Дальневосточного юридического института МВД России (г. Хабаровск).

Anisimov Alexander Leonidovich – Doctor of Historical Science, Professor of the Department of Social, Humanities and Economic Sciences Disciplines at the Far Eastern Law Institute of the Ministry of Interior Affairs of Russia (Khabarovsk).

E-mail: anisimov0802@gmail.com

Зинятова Марина Николаевна – кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры социально-гуманитарных и экономических дисциплин Дальневосточного юридического института МВД России (г. Хабаровск).

Zinyatova Marina Nikolaevna – Candidate of Science (Philosophe), Associate Professor, Head of the Department of Social, Humanities and Economic Disciplines at the Far Eastern Law Institute of the Ministry of Interior Affairs of Russia (Khabarovsk).

E-mail: anisimov0802@gmail.com

© Анисимов А.Л., Зинятова М.Н., 2020

Из слов французского миссионера и его расспросов П.В. Казакевич догадался, что целью просителя было обращение коренных жителей края в католицизм. Зная образ действий католических миссионеров в Китае и учитывая то, что А. Франкле владел китайским и маньчжурским языками, одевался по-восточному и вел соответствующий образ жизни, губернатор понимал, что миссия католиков может быть весьма успешной. Это могло воспрепятствовать деятельности православных священников среди местного населения. П.В. Казакевич решил отклонить просьбу католического миссионера и объявил ему, что, несмотря на все свое желание, он не имеет возможности дать Франкле в Николаевске приличного помещения и не может позволить ему проповедовать слово Божие, так как в Приамурье были свои миссионеры, православные, которые получили особое разрешение на такую деятельность и имеют право обращать в христианскую религию язычников в своем округе. В то же время Казакевич заявил, что Франкле может обратиться в Иркутск к генерал-губернатору Восточной Сибири, от которого может получить положительный ответ на свою просьбу.

Получив отрицательный ответ, французский миссионер попросил разрешения возвратиться в Хабаровку, где его ждал другой миссионер, и перезимовать там. Исходя из того, что в районе Хабаровки туземное население было незначительным и потому здесь менее всего Франкле мог преуспеть в своей миссии, военный губернатор согласился на просьбу.

По сведениям военного губернатора, в Китае и Маньчжурии находилось много католических миссионеров, которые располагали огромными средствами, имели большой опыт ведения пропаганды среди местных жителей [2: с. 309–319; 3: л. 2–4; 1: л. 1–4, 7].

Генерал-губернатор Восточной Сибири М.С. Корсаков, получив сообщение П.В. Казакевича, доложил министру внутренних дел П.А. Валуеву о появлении в Приамурье католических миссионеров и о действиях местных властей в этой связи. Последний приказал довести до сведения местных властей, что нельзя допускать подобной пропаганды в России. Валуев отмечал, что католическое духовенство стремилось к расширению своего «исключительного вероучения». Попытка французских миссионеров должна быть отклонена и «распространение католицизма в Приморской области не допустимо ни под каким предлогом» [3: л. 8–9; 1: л. 7–8 об.].

В 1864 г. в Николаевске более двух месяцев проживал католический миссионер, приезд которого казался властям очень подозрительным. Размещался он в доме чиновника-католика, каковых в Приморской области было достаточно много, целью своего визита миссионер объявил знакомство с краем. Во время пребывания в Николаевске миссионер встречался со всеми местными католиками, но был предупреждён, что отправление богослужения и совершение треб ему не дозволялось, а полиции было дано поручение строго наблюдать за этим. Но, тем не менее, миссионер нарушал это запрещение и исполнял требы, хотя возможности уличить его в этом не было. Это было связано с тем, что католические священники имели сильное влияние на свою паству, и было трудно ожидать, что кто-либо из католиков стал бы доносчиком или свидетелем против своего священника. Другой миссионер находился в Хабаровке, где пробыл недолго и вскоре возвратился в Китай. Казакевич не сомневался, что католические миссионеры не стали бы тратить время на путешествия без цели религиозной или политической пропаганды. Но средства полицейского надзора были весьма недостаточными, полицейский надзор остался «пустой формальностью». Единственное средство избавиться от посещения католических миссионеров, считал губернатор, – «это приложение во всей строгости паспортной системы», при отсутствии паспортов их можно было бы не допускать в российские владения. Соответствующие предписания были даны пограничным властям [3: л. 14–16 и об.; 1: л. 15–16 об.].

Восточно-Сибирские власти попросили П.В. Казакевича и управляющего Амурской областью принять все меры для предупреждения всяких неблагоприятных попыток со стороны миссионеров и ограждения интересов православной церкви. Предлагалось напомнить всем местным, особенно пограничным властям, которые в это время входили в состав МВД, строго наблюдать за подобными миссионерами и не позволять им никаких противозаконных действий [1: л. 13–14; 3: л. 10–12 об., 14 и об.].

В этот же день П.В. Казакевич также дал предписание начальнику поста в Хабаровке, куда могли прибыть по Амуру иностранцы из Китая, спрашивать у них документы, удостоверявшие личность, а лиц, которые не имели паспортов, не допускать к дальнейшему следованию и предлагать им возвращаться назад. Этому правилу должны были подчиняться и иностранные миссионеры [3: л. 13].

Генерал-губернатор Восточной Сибири М.С. Корсаков, выполняя указания министра внутренних дел, 3 августа 1865 г. направил секретные письма новому военному губернатору Приморской области И.В. Фуругельму и военному губернатору Амурской области Н.В. Буссе, в которых было предписано не допускать ни под каким предлогом миссионеров в пределы области, тем более что при знании ими туземных языков и при нахождении в войсках бывших политических преступников они могли преследовать и другие цели. Фуругельму предписывалось не до-

пускать никаких сношений между политическими преступниками и иностранцами [3: л. 16; 1: л. 19 и об.].

Во исполнение предписаний генерал-губернатора 28 сентября Фуругельм направил своё предписание софийскому земскому исправнику не впускать в округ миссионеров и «в особенности не позволять им иметь какие-либо сношения с туземцами» [3: л. 18 и об.].

30 июля 1865 г. Департамент Духовных Дел иностранных исповеданий МВД Российской империи направил генерал-губернатору Восточной Сибири секретное предписание за № 124, полученное в Иркутске 4 сентября этого года, в котором сообщалось, что российский посланник в Пекине уведомил о своей встрече с католическим епископом Маньчжурии Веролем. Последний был убеждён, что католические миссионеры имели право проповедовать в Приамурье. Российский посланник пытался убедить Вероля в том, что «пока низовья Амура и Уссурийский край составляли часть Маньчжурии, то они входили в состав его Епархии, но что в настоящее время они уже не могут быть в его ведении», так как вошли в состав Российской империи, но безуспешно [1: л. 28 и об.]. В связи с этим министр внутренних дел просил генерал-губернатора собрать и доставить ему сведения о числе католиков в Амурском крае, действительно ли среди населения Уссурийского края находилось много католиков, были ли случаи принятия инородцами католической веры в результате деятельности прибывавших из-за границы миссионеров и продолжались ли такие обращения [1: л. 28 об. – 29]. Выполняя предписание министра внутренних дел, М.С. Корсаков отдал 14 сентября соответствующие распоряжения военным губернаторам Приморской и Амурской областей [1: л. 30 и об., 26–27]. Подобное задание получили и командиры частей, расположенных в Восточной Сибири.

Российские власти считали присутствие французских миссионеров в Приамурском крае «весьма вредным для края» по двум причинам. Во-первых, они знали местные языки и могли распространять между туземцами своё учение, что противоречило законам Российской империи [4: ст. 4; 5, ст. 104, 110]. Во-вторых, из-за значительного числа лиц – бывших политических преступников, которые находились в войсках, миссионеры могли преследовать и другие, нерелигиозные, цели, которые противоречили интересам российского правительства.

13 декабря 1867 г. директор Азиатского департамента МИДа сообщил М.С. Корсакову, что товарищ (заместитель) министра иностранных дел Вестман уведомил П.А. Валуева «о необходимости принятия мер к отклонению на будущее время приезда в наши пределы иностранных миссионеров». На этом основании Корсаков предписал подчинённым принять это указание МИДа «к непременному руководству». 23 февраля 1868 г. об этом были извещены губернаторы Амурской, Приморской и Забайкальской областей [1: л. 49 и об.].

Полицейское наблюдение за действиями иностранных миссионеров из-за разбросанности населения на огромном пространстве юга Дальнего Востока было «весьма затруднительным». Запрет на посещение иностранными миссионерами Приамурья, согласно существовавшим законам, был невозможен [1: л. 50 и об.].

Проникновение католических миссионеров в Приамурье из Цинской империи в середине XIX в. с целью ведения религиозной пропаганды среди местных жителей вызывало беспокойство Петербурга, администрации Восточной Сибири, как губернской так и областной. В силу того, что Франция в середине XIX в. являлась противником России, участвовала в Крымской войне на стороне Англии, а англо-французская эскадра действовала на Тихом океане против русских судов и портов, появление французских католических миссионеров в только что присоединенном, незаселенном и неосвоенном крае рассматривалось и центральными, и региональными властями Российской империи крайне отрицательно. Они опасались, что миссионеры в своих действиях преследовали не только религиозные, но и военно-политические цели: проводили оценку оборонно-экономического потенциала дальневосточной окраины Российской империи, поиск враждебно настроенных к России подданных из числа российских католиков с целью использования их в вероятной новой войне против России. А на юге российского Дальнего Востока находилось значительное количество сосланных сюда за государственные и политические преступления католиков.

В связи с этими событиями в Петербурге сочли нужным получить точные сведения о количестве российских католиков на Дальнем Востоке с целью их контроля и обеспечения их потребностей в совершении религиозных обрядов российскими католическими священниками.

В Памятной записке, представленной майором Петровым генерал-губернатору Восточной Сибири М.С. Корсакову 7 октября 1865 г., отмечалось, что в линейных батальонах Восточной Сибири находилось нижних чинов римско-католического вероисповедания из числа политических преступников 61 чел., из числа штаб и обер-офицеров – 2 чел. в Амурском казачьем войске, во 2-м линейном батальоне – 5 чел. Сведений об этой категории военнослужащих в линейных батальонах Приморской об-

ласти в штабе Восточно-Сибирского военного округа не было [1: л. 23].

Настоятель Иркутской римско-католической церкви Шверницкий 30 сентября также получил задание от окружного начальства штаба Восточно-Сибирского военного округа побывать в Амурской и Приморской областях и представить список католиков, находившихся в Приамурском крае, что он и сделал 2 октября [1: л. 30 и об. 26–27], после приезда из вышеуказанных областей. Настоятель Иркутской Римско-католической церкви ежегодно посещал Приамурский край для исполнения церковных треб.

По его неполным сведениям (он мог сообщить только о тех католиках, которые были у него на исповеди и приобщились к святым таинствам), в регионе насчитывалось следующее количество католиков.

В Амурской области, не считая г. Благовещенска, военнослужащих-католиков имелось, включая казаков, 49 чел. (в том числе 41 чел. мужского и 8 чел. женского пола); среди гражданских лиц (чиновники, поселенцы, мещане и временно проживающие) – 28 чел. (25 мужчин и 3 женщины). В городе Благовещенске военных, включая казаков, – 106 чел. (91 чел. мужского и 6 чел. женского пола); гражданских лиц – 38 чел. (31 чел. мужского и 7 чел. женского пола). Всего в Амурской области проживал 221 католик.

В Приморской области, не считая г. Николаевска, среди военнослужащих насчитывалось католиков 75 чел. (68 мужчин и 7 женщин), среди гражданских лиц – 20 чел. (11 мужчин и 9 женщин). В г. Николаевске число военнослужащих католиков, включая казаков и моряков, составляло 119 чел. (106 мужчин и 13 женщин); среди гражданских лиц, включая чиновников, поселенцев, мещан, временно проживающих и купцов, – 56 чел. (42 мужчины и 14 женщин).

Всего в Приморской области проживало 270 католиков, а в обеих областях – 491.

Кроме того, по мнению ксёндза Шверницкого, в Уссурийской крае и в портах, на судах, находившихся в плавании, также имелось много католиков. Часть католиков отсутствовали на месте, когда там был Шверницкий [1: л. 26–27, 43 об.].

Собрав необходимые сведения, М.С. Корсаков 29 октября 1865 г. отправил секретное отношение министру внутренних дел (№ 303), в котором сообщил, что в Амурской области находился 221 католик, в том числе 188 мужчин и 33 женщины; в Приморской области – 270 католиков (227 мужчин и 43 женщины). В Уссурийском крае, по данным Корсакова, католиков было «весьма незначительно». Ксёндз Шверницкий ежегодно посещал Приамурский край для исполнения там духовных треб [1: л. 31].

В 1866 г. военные губернаторы Амурской и Приморской областей вновь представили генерал-губернатору Восточной Сибири сведения о проживавших во вверенных им территориях католиках. По данным генерал-майора Н.В. Буссе, в Амурской области на 15 марта 1866 г. проживало 168 католиков (156 мужчин и 12 женщин) [1: л. 33, 43]. По сведениям военного губернатора Приморской области контр-адмирала И.В. Фуругельма, в войсках области насчитывалось 323 католика, преимущественно нижних чинов, в том числе в Уссурийском крае – 73 чел. [1: л. 44].

15 ноября 1867 г. М.С. Корсаков вновь сообщает министру внутренних дел Валуеву о количестве католиков в Приамурском крае. По его сведениям, в Амурской области проживало 168 католиков (156 мужчин и 12 женщин), в Приморской области – 323 католика, в том числе в Уссурийском крае – 73 [1: л. 48 и об.].

Чтобы российские католики имели возможность отправлять требы и не обращаться за этим к иностранным миссионерам, министерство иностранных дел высказалось за то, чтобы начальство Восточной Сибири позаботилось об отправлении, «хотя бы по временам», в Приморье и Приамурье католических священников, которые пользовались доверием российского правительства, для удовлетворения духовных треб местного населения. Это средство, по мнению заместителя министра иностранных дел Вестмана, отклонило бы нужду в заграничных миссионерах, действия которых могли бы дать повод к международным конфликтам. А этого Петербург старался «всеми мерами избегать» [1: л. 50]. Эти указания правительства 23 февраля 1868 г. Председатель Совета по управлению Восточной Сибирью генерал-лейтенант Шелашников направил военным губернаторам Забайкальской, Амурской и Приморской областей «для сведения и непременного руководства» [1: л. 51].

Таким образом, появление католических миссионеров в Приамурье в середине XIX в. для ведения религиозной пропаганды среди местных жителей вызывало беспокойство администрации Восточной Сибири и Министерства внутренних дел. Они опасались, что эта пропаганда могла, с одной стороны, помешать деятельности православных миссионеров в крае и распространению православия, а с другой, католические миссионеры могли преследовать и другие цели: политические (например, ведение антирусской пропаганды) и военные (разведка), что угрожало безопасности только что присоединённого и почти беззащитного юга Дальнего Востока.

Поэтому правительство и власти Восточно-Сибирского генерал-губернаторства принимали все меры, чтобы запретить деятельность иностранных католических миссионеров. Но это делалось не в

ущерб интересам российских католиков, чьи культовые потребности должны были удовлетворяться российскими католическими священнослужителями, лояльными режиму, которых командировали сюда специально из Иркутска. С середины 60-х гг. XIX в. российские власти взяли под строгий учет всех католиков, проживавших на юге Дальнего Востока, и попытались установить за ними контроль, используя для этого верных России местных руководителей католический церкви. Все это позволило нейтрализовать деятельность иностранных миссионеров и сохранить лояльность России местных католиков, в первую очередь военнослужащих, многие из которых являлись высланными сюда из западных областей политическими преступниками, предотвратив использование их иностранными державами для сбора разведывательных данных о военно-экономическом и политическом положении российского Дальнего Востока.

ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Иркутской области (ГАИО). – Ф. 24. – Оп. 11/1. – К. 8. – Д. 131.

2. *Мичи, А.* Путешествие по Амуру и Восточной Сибири А. Мичи. С прибавлением статей из путешествий Г. Раде, Р. Маака и др. / А. Мичи ; пер. с нем. – Санкт-Петербург, Москва : М.О. Вольф, 1868. – VI, 351 с.

3. Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). – Ф. 87. – Оп. 1. – Д. 983.

4. Свод законов Российской империи, издания 1857 года. – Санкт-Петербург : Тип. Второго Департамента его императорского величества Канцелярии, 1857. – Т. XI, Ч. I. – 264 с.

5. Свод законов Российской империи, издания 1857 года. – Санкт-Петербург : Тип. Второго Департамента его императорского величества Канцелярии, 1857. – Т. XIV. – 222, 64, 100, 201, 177, 127 с.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-177-184

РЕАЛИЗАЦИЯ ПАРТИЙНО-ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В ОБЛАСТИ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ ХАБАРОВСКОГО КРАЯ (1947–1956)

С.В. Сливко

О.А. Новоселова

В статье рассмотрена деятельность Хабаровского краевого отделения Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний в 1947–1956 гг., приведена ее периодизация, дана характеристика периодов, раскрыты успехи и трудности в работе, формы и содержание работы просветителей, взаимодействие отделения с различными институтами советского общества, изучен вклад в повышение образовательного и культурного уровня жителей советского Дальнего Востока.

Ключевые слова: СССР, ВКП (б), КПСС, просвещение, общество «Знание» СССР, Российское общество «Знание», Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний, Хабаровский край.

IMPLEMENTATION OF THE PARTY – STATE POLICY IN THE FIELD OF EDUCATION IN THE KHABAROVSK TERRITORY (1947–1956)

S.V. Slivko

O.A. Novoselova

The article examines the activities of the Khabarovsk Regional Branch of the All-Union Society for the Dissemination of political and scientific knowledge in 1947-1956. Its periodization and characteristics of the periods are given, as well as the successes and difficulties in the work, the forms and content of the work of educators, the interaction of the department with various institutions of Soviet society are revealed. The contribution to the improvement of the educational and cultural level of the inhabitants of the Soviet Far East is studied.

Keywords: USSR, VKP (b), Communist Party of the Soviet Union, education, Society «Knowledge» of the USSR, Russian Society «Knowledge», All-Union Society for the Dissemination of Political and Scientific Knowledge, Khabarovsk Territory.

В ноябре 2020 г. группа депутатов Государственной Думы и Совета Федерации РФ внесла в Госдуму поправки в федеральный закон «Об образовании», согласно которым предусматривается введение в закон понятия «просветительская деятельность», а также механизмы ее государственного регулирования. В случае принятия поправок новые нормы вступят в силу с 1 июня 2021 г. Законопроект был неоднозначно встречен в обществе и вызвал широкую дискуссию в средствах массовой информации. В поддержку законопроекта высказался на страницах «Российской газеты» экс-министр культуры М.Е. Швыдкой: «Суть поправок достаточно проста – просветители должны доводить до школьной и студенческой молодежи лишь проверенные и достоверные знания, а также быть защищенными от любых иностранных влияний, в том числе и финансовых, которые могут внести сумятицу в неокрепшие сердца и души подрастающих поколений» [1]. Однако сам автор статьи далее признал, что «предлагаемые поправки порождают весьма серьезные проблемы, которые, как мне кажется, требуют внимательного отношения со стороны авторов этого законопроекта и всех, кто причастен к его принятию» [1]. Ключевой аспект критики законопроекта состоит в том, что принятые поправки позволят государственным органам широко вмешиваться в просветительскую деятельность и принимать решения, которые способны не только нарушить конституционные права просве-

Сливко Станислав Вадимович – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры отечественной и всеобщей истории Педагогического института Тихоокеанского государственного университета (г. Хабаровск).

Slivko Stanislav Vadimovich – Candidate of Historical Sciences, Senior Lecturer of the Department of National and Universal History at Pedagogical Institute of the Pacific National University (Khabarovsk).

E-mail: tov.slivko@mail.ru

Новоселова Ольга Анатольевна – учитель истории МБОУ СОШ № 38 г. Хабаровска.

Novoselova Olga Anatolyevna – Teacher of History of Secondary school № 38 (Khabarovsk).

E-mail: helganovoselova@yandex.ru

© Сливко С.В., Новоселова О.А., 2020

тителей, но и чрезвычайно затруднить осуществление любой просветительской деятельности из-за бюрократизации этой сферы и фактического введения цензуры [2].

На наш взгляд, любые шаги государства по регулированию сферы образования и просвещения должны предприниматься взвешенно, осторожно, после широкого публичного обсуждения законодательных новаций, с непосредственным участием профессиональных сообществ в выработке ключевых решений и основываться на серьезном изучении исторического опыта. Без этих необходимых условий неизбежен конфликт интересов и нарастание социальной напряженности. Особенно это касается регионов России, где имеются сложившиеся традиции просветительства, учитывающие своеобразие их развития. Хабаровский край является одним из таких регионов. Однако на настоящий момент в научной литературе история просветительской деятельности в послевоенное время, история взаимодействия государственных органов власти и просветительского сообщества рассмотрена фрагментарно, в рамках общих работ по истории региона и специальных исследований по истории культуры, образования, общественно-политической жизни. Исключение составляют статьи И.В. Никитиной, в которых исследовано становление отделения Всесоюзного общества «Знание» в Амурской области на рубеже 1940–1950-х гг., и О.П. Федирко, рассмотревшей деятельность общества «Знание» по распространению научно-атеистических идей на Дальнем Востоке СССР [5; 6].

Органы государственной власти неоднократно заявляли о намерении использовать богатый опыт организации просветительства, накопленный в СССР. 11 декабря 2015 г. указом Президента Российской Федерации В.В. Путина была создана Общероссийская общественно-государственная просветительская организация «Российское общество «Знание», которая стала преемником Всероссийского общества по распространению политических и научных знаний (ВОРПНЗ, с 1963 г. – Всесоюзное общество «Знание») [3; 4]. В настоящей статье освещен начальный этап становления ВОРПНЗ в Хабаровском крае, в рамках которого осуществлялась партийно-государственная просветительская политика.

В первые послевоенные годы важнейшими задачами для государства и партии стало восстановление народного хозяйства, а также недопущение военных конфликтов с бывшими союзниками по антигитлеровской коалиции и преодоление монополии США на владение ядерным оружием. Поставленные задачи решались посредством реформ, международных мер, но необходима была организация, которая сумела бы гарантировать просветительское и пропагандистское сопровождение мероприятий внешней и внутренней политики. Образование Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний позволяло решать эти проблемы.

Подобную организацию нельзя было успешно создать с нуля, а потому на момент учреждения ВОРПНЗ ей были переданы оборудование, имущество и, самое главное, функции Всесоюзного лекционного бюро, созданного в 1943 г. при Комитете по делам Высшей школы при СНК СССР. Основной задачей лекционного бюро являлась организация публичных платных лекций в г. Москве и по всей стране о международном положении, текущих военно-политических событиях, по историческим, военно-историческим и другим вопросам. Бюро просуществовало 4 года, за которые было организовано чтение более чем 10 000 лекций по этим темам. Другой организацией, чьи функции были переданы ВОРПНЗ, стал Союз воинствующих безбожников, материальные средства Союза также передали в ведение ВОРПНЗ.

Таким образом, ВОРПНЗ объединило в себе функции просветительской, политической и атеистической пропаганды, что нашло отражение в Уставе ВОРПНЗ, первая статья которого определяла: «Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний является добровольной общественной политико-просветительской организацией и имеет своей целью распространение политических и научных знаний среди населения страны» [6].

Концепция деятельности ВОРПНЗ полностью сформулирована уже в «Обращении…» и сводится к следующим положениям: 1) систематической и широкой работе по поднятию культуры трудящихся; 2) усилению работы по коммунистическому воспитанию советского народа; 3) борьбе против космополитизма [7].

Цель работы ВОРПНЗ – организация «широкой пропаганды научных и политических знаний путем проведения публичных лекций в области международной политики, советской экономики, науки, культуры, литературы и искусства, а также путем издания и распространения стенограмм лекций» [7]. Столь широкое поле деятельности привело к созданию усложненной структуры организации, так как возникла необходимость сочетать участие в лекторской пропаганде большого круга энтузиастов на местах и одновременного обеспечения приемлемого научного уровня содержания лекционного материала. Общество состояло из четырех типов членов: почетных членов (избирались съездом ВОРПНЗ за «особо ценные услуги делу распространения политических и научных знаний в СССР»), действительных членов (участники Общества, «принимающие личное активное участие посредством составления и чтения лекций, составления популяр-

ных книг и пр.»), членов-коллективов (общественные и государственные организации, принимающие участие в деятельности и создании Общества) и членов-соревнователей (лица, участвующие в работе Общества, но не создающие собственные лекции и работающие по готовым текстам).

Из числа действительных членов образовывались секции по отдельным отраслям знаний для более качественной разработки тем и вопросов в соответствии с задачами ВОРПНЗ. Количество секций в региональных отделениях не было фиксированным и зависело от актуальности определенной сферы знаний применительно к местным особенностям и количества специалистов, профессионально работающих в этих сферах.

В уставе ВОРПНЗ также была зафиксирована обязанность членов вносить вступительные и членские взносы, которые являлись значительной опорой для финансового благосостояния организации наряду с отчислениями общественных организаций и лиц. Отдельно необходимо отметить доходы организации от лекторской деятельности – как за сами платные лекции, так и за продажу стенограмм лекций, 75 % прибыли от которых поступало в фонд Общества. Кроме этого, организуемые с 1948 г. Обществом публичные лекции и научно-просветительские мероприятия освобождались от всех видов налогов. В 1948 г. Обществу переходит руководство изданием научно-популярного журнала «Наука и жизнь», который ввел постоянную рубрику «Во Всесоюзном обществе по распространению политических и научных знаний», в которой освещалась работа ВОРПНЗ и публиковались материалы отдельных лекций.

Создание ВОРПНЗ позволило объединить в единую организацию ученых, общественных деятелей и представителей интеллигенции с целью выполнения общественного и государственного заказа на научные и политические знания.

На территории Хабаровского края отделение ВОРПНЗ было организовано 4 сентября 1947 г. Его историю в рассматриваемый нами период целесообразно разделить на следующие этапы:

1) 1947–1949 гг. – период становления организации в крае;

2) 1949–1953 гг. – период расширения и качественного совершенствования деятельности краевой организации;

3) 1953–1956 гг. – период работы краевого отделения Общества в условиях борьбы за власть, развенчания «культа личности» И.В. Сталина и переосмысления господствующих концепций общественно-политических наук.

Структура краевого отделения была заимствована у Всесоюзной ячейки Общества – были избраны председатель отделения и два заместителя (Павленко Т.А., Дыхно А.М., Петров А.К.). По отраслям знаний, представители которых вступили в краевое отделение, были организованы 5 секций: общественных наук, научно-техническая, естественно-научная, военных знаний, литературы и искусства. Для первоначального развёртывания деятельности у краевого исполкома было запрошено 20 000 руб., из которых 10 000 руб. предполагалось истратить на обустройство лекционного зала на 250 чел., 2000 руб. на обустройство комнаты для оргкомитета, 6000 руб. на мебель для кабинета оргкомитета и 2000 руб. на канцелярские расходы [9].

Как отмечалось в постановлении Хабаровского краевого комитета ВКП (б) об итогах деятельности Общества, за 9 месяцев деятельности Хабаровское краевое отделение провело «некоторую работу», выразившуюся в прочтении 695 лекций. Однако отмечались и существенные недостатки, среди которых – малая вовлеченность в работу Общества интеллигенции, недостаточное количество членов-соревнователей, узкий территориальный охват (лекции читались преимущественно на территории Хабаровска, Благовещенска и близлежащих районов). Особенное внимание было обращено на несоответствие тематики лекций хозяйственному профилю региона – лекциями были не охвачены угольная и рыбная промышленность края, весьма незначительное количество лекций было прочитано по проблемам сельского хозяйства. Большая часть членов регионального отделения приходилась на г. Хабаровск, в то время как Камчатская и Нижнеамурская области, а также сельскохозяйственные районы края не имели на своей территории структур ВОРПНЗ.

Большое внимание было уделено содержанию лекций. Партийные органы отмечали «преклонение перед буржуазными учеными», фактические ошибки и недостаточность ссылок на теоретиков марксизма-ленинизма. Единственной формой просветительской работы краевой организации в этот период являлось чтений лекций, что также подверглось критике, и правлению было предложено использовать для коммунистического воспитания трудящихся и мобилизации масс на выполнение пятилетки в четыре года другие формы: радиопередачи, внедрение в лекционную пропаганду демонстрации слайдов и киноматериалов, издание стенограмм и текстов лекций, сотрудничество с газетами. Несмотря на широкую критику, работа краевого отделения ВОРПНЗ за 1947 г. была признана удовлетворительной [10].

Уже в 1948 г. деятельность Общества в регионе приобрела массовый характер. Только за этот год членами отделения были прочитаны 1477 лекций с охватом аудитории 122 077 чел. 658 лекций были прочитаны на периферии (охват 42 600 чел.). Увеличилось и количество членов – к 1 января 1949 г. в

Хабаровском краевом отделении ВОРПНЗ состояли на учете 307 действительных членов, 247 членов-соревнователей и 11 членов-коллективов. Из 307 действительных членов 14 являлись докторами наук и профессорами, 101 – кандидатами наук, доцентами и старшими научными сотрудниками, 75 – общественно-политическими деятелями. Увеличилось количество секций – наиболее многочисленной была общественно-политическая (70 чел.), затем научно-техническая (42 чел.), естественно-научная (20 чел.), литературы и искусства (27 чел.), медицинская (22 чел.). Из секции лесного и сельского хозяйства выделились секции лесного хозяйства (8 чел.) и сельского хозяйства (18 чел.), были созданы новые секции – педагогики и психологии (7 чел.), политической экономии (13 чел.) и государства и права (9 чел.). Соответственно за год лекций на научно-техническую тематику было прочитано 243, общественно-политическую – 597, естественно-научную – 351, по проблемам литературы и искусства – 184 [11].

Были предприняты меры по переводу лекций на языки народов, проживавших на территории Дальнего Востока, – в Еврейской автономной области были прочитаны 15 лекций на иврите, в Чукотском национальном округе – 28 лекций для малых народов (чукчи, эвенки и народы Крайнего Севера). Разрабатывались и проводились циклы лекций, посвящённых памятным датам и событиям страны – об И.В. Мичурине и его учении, к юбилею В.Г. Белинского, 30-летию ВЛКСМ и др. Для приближения лекционной деятельности к непосредственным местам работы трудовых коллективов на предприятиях открывались лектории, первым из которых стал лекторий при заводе им. Горького, начавший работу в сентябре 1948 г. [12].

К 1949 г. развертывание работы краевого отделения ВОРПНЗ на территории Хабаровского края было в целом завершено. Окончательно оформилась структура, были созданы четыре областных отделения (ЕАО, Нижне-Амурская область, Камчатская область и Чукотский национальный округ), двенадцать районных и два городских (Хабаровск и Комсомольск-на-Амуре). Количество членов увеличилось до 856 (14 членов-коллективов, 557 действительных членов и 285 членов-соревнователей). Помимо лекционной работы члены отделения приняли участие в 106 радиопередачах. 76 лекций и статей по проведенным лекциям были напечатаны в региональных газетах и журналах, были изданы 2 стенограммы. Новым опытом для организации стало открытие при Доме пионеров Хабаровска «Родительского университета», где представители Общества читали лекции и проводили консультации по воспитанию, психологии, педагогике и медицине. В районе им. Лазо и Кур-Урмийском районе впервые были проведены Дни сельской интеллигенции.

Следующий этап деятельности организации продолжился до 1953 г. Цель отделения в этот период сформулирована в документах Общества следующим образом: занять «место в многогранной работе, которую проводят большевистская партия и Советское правительство, осуществляя указание товарища Сталина "сделать всех рабочих и крестьян культурными и образованными"» [13]. Число прочитанных лекций возросло с 7459 в 1950 г. (с охватом 658 000 чел.) до 9020 в 1952 г. (охват аудитории – 975 513 чел.). Большинство лекций читается по общественно-политическим темам. В 1952 г. по международным отношениям было прочитано 3619 лекций, по экономике – 791, по философии – 504, по истории ВКП (б) – 564. Такое распределение лекций по тематике было вызвано необходимостью разъяснения внешнеполитического курса СССР в связи с «холодной войной» и происходившей в непосредственной близости от дальневосточных границ Корейской войной, выходом работы И.В. Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР» и развернувшейся дискуссией о теоретическом обосновании пути развития социалистической экономики, проведением XIX съезда КПСС.

Именно на этом этапе районные, областные и городские отделения начинают составлять собственные тексты лекций, что говорит о повышении качества лекторов-членов отделений. За период 1949–1953 гг. на территории края было разработано более 1800 лекций помимо уже имеющихся и присылаемых из ВОРПНЗ. Это позволило раскрыть в лекционной деятельности многие проблемы, имевшие значение для дальневосточного региона, осуществить тесное взаимодействие научной и просветительской деятельности, донести до широкой аудитории слушателей актуальные знания и полезную информацию. Продолжили создаваться первичные лекторские организации на базе крупных промышленных и сельскохозяйственных предприятий. К 1953 г. в состав краевого отделения, кроме первичных организаций, входили 3 областных, 1 окружное, 2 городских и 35 районных отделений [14].

Последний выделенный нами этап – 1953–1956 гг., когда произошли серьезные изменения в политике государства в связи с борьбой за власть в руководящих партийно-государственных органах. Эти события отразились как на тематике лекционной работы и ее содержании, так и косвенно на организационной работе и структуре ВОРПНЗ. С целью расширения деятельности Общества и вовлечения в нее большего количества членов было упразднено деление членского состава организации на действительных членов и членов-соревнователей, а также снижены членские и вступительные взносы (с 50 до 20 руб. и с 25 до 10 руб.) [15]. В тематической сетке лекционной работы большое внимание

получила научно-атеистическая пропаганда, сельскохозяйственным секциям было поручено подготовить материалы по сопровождению сева кукурузы и освоения целины, а среди лекций секции международных отношений появились работы на тему «О мирном сосуществовании двух систем». Появились и новые формы работы, такие как вечера вопросов и ответов, устные журналы и кинолектории (до этого киноматериалы использовались только как иллюстративный материал). Большое влияние на работу Общества оказал XX съезд КПСС и доклад «О культе личности» Н.С. Хрущева. В связи с положениями этого доклада необходимо было «критически пересмотреть имеющиеся тексты лекций по общественно-политической тематике» на предмет наличия «идеалистических взглядов на соотношение роли масс и личности в истории».

В 1953–1956 гг. нарастает борьба за качество лекционных материалов и повышение квалификации лекторского состава. Также предпринималась работа по активизации работы членов ВОРПНЗ, поскольку имелись определенные проблемы с инертностью членов Общества. Например, в Усть-Большерецком отделении из 60 членов только 15 читали лекции [16]. Продолжился рост количества прочитанных лекций и их слушателей. В 1956 г. было прочитано 12 805 лекций (из них 6061 – бесплатная) с охватом аудитории 991 488 слушателей. На территории края действовало 64 лектория, а краевое отделение включало 2499 индивидуальных членов [17].

В Общество вступали люди с активной гражданской позицией, успешно совмещающие профессиональную деятельность с лекторско-пропагандисткой работой: историк М.Г. Штейн, писатель Н.Д. Наволочкин, биолог А.А. Цымек, геолог А.А. Леонтович, философ М.С. Кветной и многие другие.

Большую роль в определении направлений деятельности Хабаровского краевого отделения ВОРПНЗ играли территориальный и географический факторы – все это влияло на темы лекций, их язык и иногда на форму их проведения. Хабаровский край в период 1947–1956 гг. территориально претерпел определенные изменения, каждое из которых отражалось как на структуре организации, в которую включались или из которой исключались отделения, так и на тематической составляющей – после выхода из состава края Чукотского национального округа (1953) и Камчатской области (1956) стал неактуальным вопрос о переводе лекций и их проведении на языках народов Крайнего Севера [18].

Краевое отделение организовывало лекции по широкому кругу проблем. Особое место среди них занимали лекции по темам, продиктованным политикой государства и партии. Уже в первые годы организовывались лекции и консультации, посвященные выборам в Верховный Суд СССР, 70-летию И.В. Сталина, трибунам стахановского опыта. Проводились лекции и циклы лекционных мероприятий, посвященные памятным и знаменательным датам (Пушкинские чтения, цикл лекций о Военно-морском флоте СССР, его истории и традициях), подготавливались материалы о Дальнем Востоке – «США – организатор интервенции на Дальнем Востоке», «О передовых людях края», «Что дала советская власть народам Крайнего Севера», «Наш край: отдельные города и области». Важным достижением стала работа с аудиторией Крайнего Севера на языках коренных народов, специально для этого переводились, издавались и проводились лекции на общественно-политические и естественно-научные темы с учетом дальневосточной специфики.

Обществом проводились циклы лекций по трудовому праву, целям и задачам четвертой пятилетки, специальные циклы лекций для родителей по вопросам воспитания детей в семье. Другой частью социального направления были лекции для женщин – о воспитании детей, здоровье матери и ребенка, личной гигиене и бесплодии, лекции для молодежи – о комсомольском движении, жизни и деятельности И.В. Сталина, о любви и дружбе.

Деятельность краевого отделения ВОРПНЗ не ограничивалась лекторской деятельностью. Были открыты постоянные консультации по вопросам труда, медицины, работы с книгой и истории ВКП (б). При поддержке Общества проводились краевые семинары учителей биологии и лекторов по научно-атеистической пропаганде, вечера интеллигенции, в том числе в сельских районах края.

Успехом можно считать и разнообразный профессиональный состав членов отделения – среди лекторов присутствовали историки, юристы, педагоги, физики, военные специалисты, писатели, музыканты, журналисты, агрономы, инженеры, медики, представители железнодорожного транспорта и пр. Такой широкий охват обусловил большое количество секций – к 1955 г. в краевом отделении их насчитывалось 22 [19].

На протяжении практически всего изучаемого периода деятельность краевого отделения ВОРПНЗ партийным руководством края оценивалась удовлетворительно. Все отмечавшиеся проблемы и неудачи отделения можно разделить на два вида – организационные и содержательные.

К организационным относятся уже упомянутая инертность членов Общества, которых на уровне крайкома обязывали проводить минимум 1 лекцию в месяц, задолженности по членским и вступительным взносам, которые приводили к излишней дотационности отделения. Как следует из протоколов заседания правления краевого отделения, оно не находило свою работу полностью удовлетвори-

тельной и критиковало правление секций за отсутствие планов и утвержденных тем лекций. Сами члены правления редко участвовали в лекционной работе. Мало вовлекались представители сельской инженерно-технической интеллигенции, большее количество лекций все еще приходилось на крупные города, и только к 1956 г. соотношение числа проведенных мероприятий в сельской и городской местности стало выравниваться. При этом большая часть лекций профессионального характера читалась не на сельскохозяйственных объектах, а на предприятиях промышленности. Несмотря на специализацию края, весь период 1947–1956 гг. отделение критикуется за малое количество лекций на предприятиях рыбной промышленности по соответствующей тематике.

Особенно подвергались критике за низкий уровень организационной работы Вяземское и Верхнебуреинское районные отделения, а также отделения Камчатки и ЕАО. И если на уровне краевого отделения его пленум и правление критиковали представителей районных организаций, то краевые власти за низкий уровень лекторской пропаганды на периферии критиковали краевое отделение. Стремясь исправить ситуацию, представители правления выезжали в районные, городские и областные отделения для помощи и контроля ситуации на местах. Отдельной проблемой являлось частое несоответствие председателей районных ячеек занимаемым должностям. Районные отделения ссылались на недостаток канцелярских товаров и техники для печати, копирования текстов лекций и отсутствие «живой» (не через телеграф и почту) связи [20].

Ревизионные комиссии, работавшие в отделении, указывали на беспорядочный документооборот, вызванный частой сменой ответственных секретарей и бухгалтеров, особенно в районных организациях. Вместе с правлением ВОРПНЗ комиссия не раз указывала на дебиторскую задолженность, которая на 1 января 1953 г. составляла 135 000 руб. Отсутствовала система поощрения активных членов отделений. Проблемой оставалась и выдача членских билетов, которая производилась несвоевременно. Встречались случаи, когда люди, подавшие заявление на вступление в Общество в 1948–1950 гг., не знали о своем статусе и подавали документы повторно.

Несмотря на попытки внедрения постоянных лекториев для лекторов с целью повышения их квалификации и качества проводимых лекций, дальше единичных мероприятий инициатива не прошла, в то время как эта сторона работы Общества неоднократно подвергалась критике крайкома партии.

К проблемам содержания лекционных материалов не раз обращались как представители правления краевого отделения, так и краевая партийная организация. Кроме невыполнения планов по количеству лекций на определенную тематику (особенно сильно проявлялось в сельскохозяйственной секции и секции рыбной промышленности), постоянно критиковалось качество лекций за несоответствие составу аудитории, хаотичность, несоответствие заявленной теме, фактические ошибки и наличие «элементов прямого извращения марксистко-ленинской теории» [21]. Существовала практика представления под видом лекций «наспех перепечатанных статей и брошюр» [22]. Эти проблемы сохранялись на протяжении всего рассмотренного периода, однако путей решения, кроме апробирования лекций на заседаниях секций, предложено не было. Недостаточный уровень организационной работы на уровне секций не позволял апробировать все лекционные материалы.

За период 1947–1956 гг. сменились несколько идеологических кампаний, среди которых выделяют кампанию по борьбе с космополитизмом, антирелигиозную кампанию и развернутую после XX съезда КПСС кампанию по борьбе с «культом личности». Все они отразились на развитии советского общества. ВОРПНЗ и его Хабаровское краевое отделение как организация, имеющая, в том числе, пропагандистскую функцию, привлекалось к выполнению директив этих кампаний.

Кампания по борьбе с космополитизмом в деятельности Общества проявилась как в тематике лекций, так и в критике содержания лекций, напрямую с этим вопросом не связанных. Краевым комитетом партии в лекциях усматривалось преклонение перед буржуазной наукой и учеными одновременно с замалчиванием заслуг и успехов советской науки, а также отсутствие или недостаточность ссылок на учение марксизма-ленинизма. Кроме этого, критике подвергались лекции на общественно-политические и исторические темы, в которых не разоблачался американский империализм.

Антирелигиозная кампания в Хабаровском отделении стала набирать оборот с 1953 г., несмотря на то, что на малое количество лекций на научно-атеистическую тему обращали внимание еще 1951 г. [23]. Только за один год, с 1953 по 1954, количество лекций по теме увеличилось с 329 до 867. Применялись меры по улучшению качества лекций, так как существовала практика, когда «вместо пропаганды естественнонаучных знаний и идейной борьбы – оскорбительные выпады против духовенства и верующих, что несовместимо с линией партии и государства и противоречит Конституции СССР, которая гарантирует свободу совести» [24]. Критике подвергались материалы, где для доказательства атеистических воззрений не привлекались данные специалистов – физиков, химиков, биологов, геологов, медиков и историков.

Однако, сравнивая количество проведенных лекций на научно-атеистическую тему с остальными направлениями, мы приходим к выводу, что доля конкретно антирелигиозных лекций не превышала 10 % от количества прочитанных за год лекций, в то время как количество лекций по международным отношениям доходило до 40 % [25].

Последняя масштабная идеологическая кампания рассматриваемого периода была направлена против «культа личности», и, несмотря на то, что интересующий нас отрезок времени заканчивается 1956 г. – годом начала кампании, она за короткий период сумела повлиять как на тематику лекций, так и на их содержательную сторону. На XX съезде КПСС подчеркивалась «необходимость преодоления элементов догматизма в лекционной пропаганде», откуда 2-й пленум краевого отделения вывел задачу организации – «пропаганду историко-партийных, философских, международных и других знаний». Посредством этого предполагалось «вести непримиримую борьбу с элементами антиисторизма, с субъективистско-идеалистическими взглядами на роль личности в истории, борьбу с культом личности» [26]. Для этого был проведен пересмотр уже имеющихся лекций на общественно-политические темы. Необходимо отметить, что прямо о роли И.В. Сталина нигде не упоминали в негативном ключе, но стали нивелировать в лекциях его работу как теоретика марксизма-ленинизма. Глава секции философии на одном из заседаний заметил: «Что такое марксизм как наука, мы в своих лекциях часто ограничивались тем определением, которое дано товарищем Сталиным в труде "Вопросы языкознания" без всякой связи с тем определением, которое дано в 1914 г. В.И. Лениным в статье "Карл Маркс". Вместо того, чтобы показать, что положения товарища Сталина продолжают это классовое определение, которое дано В.И. Лениным, – оно вообще отодвинуто на задний план» [27].

Для «преодоления последствий «культа личности» были предприняты следующие меры: «систематическая пропаганда великого Ленинского теоретического наследства» и развертывание пропаганды марксизма-ленинизма «как целостного учения, включающего диалектический и исторический материализм, политэкономию, историю и тактику социалистических революций, историю и практику строительства социализма и коммунизма. Все эти меры подкреплялись появлением в тематических планах лекций «О многообразии форм перехода к социализму», «О роли народных масс и личности в истории», «Победа коммунистической партии против культа личности», «В.И. Ленин как основатель и вождь коммунистической партии» и пр. [28].

Для продуктивной работы краевого отделения необходимо было налаживать сеть контактов с общественными организациями, организациями культуры и образования. Также Общество было включено в партийно-государственную систему в рамках решения «важнейших задач коммунистического строительства» и удовлетворения «растущих духовных запросов советского общества».

Как региональное отделение организация взаимодействовала напрямую с ВОРПНЗ, на него распространялись директивы и постановления, принятые во Всесоюзном обществе. Руководители секций и их активные члены принимали участие в профильных заседаниях всесоюзного уровня. На отдельных пленумах и отчетных конференциях ВОРПНЗ обсуждались отчеты региональных отделений, где Хабаровское краевое отделение критиковали за растущую дебиторскую задолженность, невыполнение плана по проведению лекций за год и превышение правлением полномочий, которое «допустило нарушение принципа демократии, предоставив городским собраниям членов Общества г. Хабаровска право избрания большего числа делегатов, чем было установлено нормой для остальных организаций Общества» [29]. Также критике подвергалось отсутствие апробации лекций на уровне секций и краевого отделения. Для решения проблем качества лекций и лекционного материала на базе ВОРПНЗ устраивались семинары по отдельным отраслям знаний, куда приглашались и представители Хабаровского краевого отделения.

На уровне региональной власти краевое отделение тесно сотрудничало с Хабаровским краевым комитетом КПСС и краевым исполнительным комитетом советов. Именно партийно-государственные органы оказывали наибольшее влияние на деятельность организации, так же как постановлением Совета министров СССР был учрежден ВОРПНЗ, постановлением Хабаровского крайкома ВКП (б) была одобрена инициатива интеллигенции, ученых и деятелей культуры края о создании краевого отделения ВОРПНЗ. На заседаниях бюро и пленумах Хабаровского краевого комитета ВКП (б) деятельность Общества неоднократно обсуждалась, звучала критика и рекомендации по совершенствованию его деятельности. На краевом уровне отмечалось, что «комитеты ВКП(б), кроме краевого, недооценивают роль и влияние Общества, поэтому слабо осуществляют руководство и контроль за его работой». С целью решения подобных проблем крайоно, обкомы, окружкомы, горкомы и райкомы обязали участвовать в организации и проведении лекций и циклов лекций, оказывать помощь в подборе кадров, вовлечь в ряды Общества весь теоретически подготовленный состав руководства партийных и советских работников [30].

Начиная с первых лет работы Общества в регионе было налажено взаимодействие с организациями сферы культуры, образования. Совместно с краевой филармонией был организован литературно-музыкальный лекторий, на базе которого проводились мероприятия в честь выдающихся деятелей культуры. По инициативе отделения вместе с радиокомитетом была открыта «Трибуна стахановского отчета на лесозаготовках». Совместные мероприятия проводились с краевой научной библиотекой, в которой находилась постоянная лекторская площадка. Представители Общества принимали участие в «Лектории производственных сил края», организованного редакцией газеты «Тихоокеанская звезда». С 1949 г. в летние периоды отделение брало шефство над пароходами «Сталин», «Киров», «Гоголь» и осуществляло чтение лекций для пассажиров во время рейсов. Совместно с Хабаровским краевым управлением Главкинопроката и Хабаровским домом офицеров Советской Армии был открыт кинолекторий. Во время каникул для школьников проводилась неделя детской книги. Взаимодействуя с комсомольской организацией, отделение не только привлекало их к вступлению в ВОРПНЗ, но и организовывало циклы лекций, консультации для молодежи.

Хабаровское краевое отделение ВОРПНЗ в период 1947–1956 гг. прошло путь от создания и становления организации до ее активной деятельности с плодотворно функционирующими отделениями и первичными организациями на всей территории края. Провозглашая своей целью широкую пропаганду политических и научных знаний, ВОРПНЗ и его Хабаровское краевое отделение добились значительных успехов. Охват аудитории к концу рассматриваемого периода приближался к 1 миллиону слушателей лекций в год, а количество прочитанных лекций превышало 10 000 в год. Организация объединяла в своем составе представителей разных профессий, что позволяло охватывать широкий спектр тем и отраслей знания.

Несмотря на широкую критику краевого отделения в организационных вопросах, повсеместно признавалась его положительная роль в процессе воспитания советских граждан, повышении их образовательного и культурного уровня. Взаимодействуя с партийными и государственными органами власти на всех уровнях, организовывая совместные мероприятия на базе организаций культуры и образования, краевое отделение ВОРПНЗ достигло массовости и популярности, когда принадлежность к нему означала высокий уровень социального положения и ответственности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Швыдкой, М.Е.* Без пафоса / М.Е. Швыдкой // Российская газета. – 2021. – № 38 (8389). – 24 января.

2. *Козлова, Д.* Конец эпохи просвещения / Д. Козлова // Новая газета. – 2021. – № 5. – 20 января

3. О создании Общероссийской общественно-государственной просветительской организации «Российское общество "Знание"» : указ Президента Российской Федерации от 11.12.2015 № 617. – URL : http://www.kremlin.ru/acts/bank/40274 (дата обращения 20.02.2021).

4. Устав общероссийской общественно-государственной просветительской организации «Российское общество "Знание"». – URL : https://www.znanierussia.ru/about/Documents/Устав%20РОЗ.pdf (дата обращения 20.02.2021).

5. *Никитина, И.В.* Деятельность Амурского областного отделения общества «Знание» на этапе становления (1948 – начало 1950-х гг.) / И.В. Никитина // Общество: история, философия, культура. – 2020. – № 7 (75).

6. *Федирко, О.П.* Деятельность Всероссийского общества «Знание» по распространению научно-атеистических идей на Дальнем Востоке СССР / О.П. Федирко // Религия в истории народов России и Центральной Азии : материалы II Междунар. науч. конф. – 2014. – С. 99–102.

7. *Пинаева, Д.А.* Партийное руководство научно-просветительской деятельностью в СССР (на примере Всесоюзного общества «Знание») / Д.А. Пинаева // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. В 3 ч. Ч. III. – Тамбов : Грамота, 2015. – № 11 (61). – С. 113–119.

8. Общество «Знание». Исторический опыт и уроки для современного просветительства (к 70-летию создания Общества «Знание»). – Москва : Российское общество «Знание», 2017. – 336 с.

9. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 1. – Л. 2–5.

10. ГАХК. – Ф. П-35. – Оп. 22. – Д. 51. – Л. 5–7.

11. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 3–17.

12. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 4. – Л. 6–9.

13. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 20. – Л. 8.

14. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 43. – Л. 18.

15. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 56. – Л. 105.

16. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 71. – Л. 4.

17. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 95. – Л. 3.

18. Административно-территориальное устройство Хабаровского края 1938–2009 : справочник. – Хабаровск : РИОТИП, 2009. – С. 22–23.

19. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 81. – Л. 6.

20. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 19. – Л. 52.

21. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 70. – Л. 19.

22. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 71. – Л. 32.

23. *Бакшеева, Е.Б.* Политика Совета по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР в 1943–1965 гг.: ее особенности и проявления на Дальнем Востоке РСФСР / Е.Б. Бакшеева // DIXI 2012. Вып. 3. – Хабаровск : РИЦ ХГАЭП, 2012. – С. 14

24. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 68. – Л. 4.

25. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 81. – Л. 6.

26. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 88. – Л. 5.

27. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 88. – Л. 40.

28. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 89. – Л. 3, 52.

29. ГАХК. – Ф.Р-1615. – Оп. 1. – Д. 38. – Л. 95.

30. ГАХК. – Ф.П-35. – Оп. 22. – Д. 54. – Л. 11–14.

DOI: 10.31079/1992-2868-2021-18-2-185-189

А.М. ПОЗДНЕЕВ – ДИРЕКТОР ВОСТОЧНОГО ИНСТИТУТА И ВЛАДИВОСТОКСКОЙ МУЖСКОЙ ГИМНАЗИИ

О.А. Трубич

В статье раскрывается важный этап в работе Алексея Матвеевича Позднеева, первого директора Восточного института и руководителя Владивостокской мужской гимназии. Анализируются условия функционирования этих учебных заведений, организационно-бытовые трудности. Автор исследует проблему на основе материалов центральных и региональных архивов.

Ключевые слова: российский Дальний Восток, Восточный институт, Владивостокская мужская гимназия, государственная политика в области образования.

A.M. POZDNEEV – THE DIRECTOR OF THE ORIENTAL INSTITUTE AND OF THE VLADIVOSTOK MEN'S GYMNASIUM

O.A. Trubich

The article reveals an important stage in the work of Alexey Matveyevich Pozdneev, the first director of Oriental Institute and head of the Vladivostok men's gymnasium. The conditions of functioning of these educational institutions, organizational and everyday difficulties are analyzed. The author explores the problem based on the materials of the central and regional archives.

Keywords: Russian Far East, Oriental Institute, Vladivostok Men's Gymnasium, State policy in the field of education.

Российский Дальний Восток всегда был особой территорией. Его освоение и заселение долгое время ощущало влияние сопредельных азиатских государств, таких как Китай, Япония, Корея. Нередко взаимное непонимание выливалось в военные конфликты. Вплоть до XX в. регион испытывал острый дефицит востоковедов. Удаленность от центра, отсутствие четкой стратегии государственного лингвострановедческого образования, ориентированного на Восток, не позволяли открывать высшие учебные заведения, формировать научные учреждения. Немногочисленные промышленно-торговые предприятия обеспечивались специалистами, окончившими вузы в центральной России. Одновременно редкие экспедиции столичных учреждений Академии наук и Русского географического общества, как правило, ограничивались сбором различных коллекций, не уделяя должного внимания задачам формирования научных знаний о соседних государствах Азиатско-Тихоокеанского региона.

Изменение ситуации началось в конце XIX в. и было детерминировано несколькими факторами, прежде всего – строительством Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД), являвшейся веткой Транссибирской магистрали. Прокладка, последующая эксплуатация КВЖД потребовали огромного количества лингвистов-востоковедов. В них нуждалась и сама дорога, и большое количество обслуживавших ее торговых и финансовых предприятий. Для организации жизни новых территорий в целом, обустройства границ, развития отношений с соседними государствами важным аспектом государственной политики стала подготовка специалистов, владеющих китайским, японским, корейским, монгольским языками, знающих географию, экономику, политику, законодательство, особенности жизненного уклада, быта соответствующих стран и народов. С этой целью во Владивостоке 21 октября 1899 г. был открыт Восточный институт. Его главная задача заключалась в том, чтобы «подготовлять учащихся в нем лиц к службе в административных и торгово-промышленных учреждениях восточноазиатской России и прилежащих к ней государств» [3: с. 52]. С учетом комплекса внешних и внутренних факторов развития дальневосточной окраины первый вуз представлял сосредоточение интеллектуального потенциала, в перспективе имевшего возможность на практике применять свои знания и умения.

Главную роль в реализации государственной политики России на местах в различных областях высшего, среднего и начального образования играл директорский корпус. На Дальнем Востоке станов-

Трубич Ольга Анатольевна – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры образования в области романо-германских языков филиала ДВФУ в г. Уссурийске (Школа педагогики).

Trubich Olga Anatolyevna – Ph.D. in History, Senior Lecturer of the Department of Education in the field of Romano-Germanic Languages of FEFU branch in Ussuriysk (School of Education).

E-mail: trubich@mail.ru

© Трубич О.А., 2020

ление высшего востоковедческого образования было связано с именем первого директора Восточного института Алексея Матвеевича Позднеева. Его научная и преподавательская карьера началась в 1876 г. После успешного окончания китайско-монгольско-маньчжурского отделения Санкт-Петербургского университета по решению руководства вуза молодого лингвиста оставили на восточном факультете для подготовки диссертации. Важным этапом в его карьере, оказавшим значительное влияние на формирование научных взглядов, стала экспедиция в Западную Монголию (1876–1879). Приобретенные там коллекции рукописей и книг, дневниковые записи в дальнейшем послужили материалом для многих научных работ. В 1881 г. А.М. Позднеев, защитив магистерскую диссертацию, получил штатную должность доцента Санкт-Петербургского университета. В 1883 г. он защитил докторскую диссертацию, с 1884 г. работал ординарным профессором на кафедре монгольской словесности вышеназванного вуза [АВ ИВР РАН[1]. Ф. 44. Оп. 1. Д. 85. Л. 1]. Молодой ученый, преподавая восточные языки, первым в России начал читать лекции по истории монгольской литературы. Он «был знатоком разговорного и литературного монгольского языка, монгольской истории и литературы, автором фундаментальных исследований в этой области. Его работы внесли весомый вклад в ориенталистику» [8: с. 52]. Педагогические эксперименты новатора были весьма успешными: он первым внедрил технические аудиолингвальные средства в обучение языкам, ввел в учебный процесс тексты на бытовые, юридические темы, документы административного, гражданского, уголовного делопроизводства на монгольском языке.

Одновременно педагог приобретал организационно-управленческий опыт, выполняя на протяжении 6 лет обязанности секретаря факультета восточных языков и неоднократно замещая декана. По мнению востоковеда П.Е. Скачкова, «А.М. Позднеев показал себя человеком чрезмерно строгим, но прямым» [11: с. 234]. Руководящие должности сформировали у него навыки администратора, организатора, общественного деятеля.

Работу Восточного института А.М. Позднеев организовал в соответствии с «Положением о Восточном институте» и «Инструкцией в дополнение к Положению о Восточном институте в городе Владивостоке». Эти документы определяли обязанности всех должностных лиц вуза, а также и компетенцию Конференции, которая стала главным центром учебно-методической работы института. Управление вузом вверялось директору, который на основании п. 10 «Положения о Восточном институте» назначался именным высочайшим указом Правительствующему сенату из лиц, получивших образование на китайско-маньчжурско-монгольском разряде факультета восточных языков императорского Санкт-Петербургского университета и имевших ученую степень по одному из предметов, преподаваемых в вузе [РГИА2. Ф. 560. Оп. 28. Д. 813. Л. 28].

Именно этим требованиям отвечал профессор А.М. Позднеев, доктор калмыцкой и монгольской словесности, единственный в России специалист по маньчжурскому языку [9: с. 52]. Кандидатура профессора не вызывала сомнений у высших чиновников, так как ко времени открытия вуза на Дальнем Востоке России в Министерстве народного просвещения А.М. Позднеев имел авторитет и репутацию человека с организаторскими способностями. 9 июля 1899 г. император Николай II подписал указ о его назначении директором Восточного института [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп.1. Д. 51. Л. 2].

На А.М. Позднеева возлагалась ответственность за организацию учебного процесса, выполнение учебных планов и программ, благоустройство вуза, его финансирование и т.д. Нельзя не отметить факторы, которые осложняли деятельность руководителя нового востоковедческого вуза. Во-первых, в целях экономии государственных средств и из-за сравнительно небольшого контингента учащихся в Восточном институте директор высшего учебного заведения одновременно управлял двумя учебными заведениями разного уровня: непосредственно вузом и Владивостокской мужской гимназией. На этом настоял министр финансов С.Ю. Витте [РГИА ДВ[3]. Ф. 226. Оп. 1. Д. 73. Л. 4–4 об., 14 об–15, 33 об.]. Во-вторых, в составе Восточного института, кроме студентов, до 1913 г. проходили обучение офицеры-слушатели. Поскольку цели, задачи, содержание, формы и методы преподавания для разных категорий учащихся отличались, то учебный процесс выстраивался с учетом требований, особенностей контингента, придавая особую специфику управлению новым востоковедческим вузом. В-третьих, институт находился на огромном расстоянии от Министерства народного просвещения и столицы. Так, в период Русско-японской войны (1904–1905) вуз оказался не только, по сути, в прифронтовой полосе, но и информационно изолированным. Решение этих сложных задач ложилось на руководителя института и гимназии.

Во Владивосток А.М. Позднеев прибыл 15 сентября 1899 г., предварительно побывав в Хабаровске на приёме у Приамурского генерал-губернатора

[1] Архив востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук.

[2] Российский государственный исторический архив.

[3] Российский государственный исторический архив Дальнего Востока.

Н.И. Гродекова [1: с. 3]. Директор обсудил важные вопросы, связанные со своевременным открытием института и началом занятий. Поскольку здание для института находилось еще на стадии строительства, необходимо было в кратчайшие сроки переоборудовать кабинеты интерната мужской гимназии в учебные классы для будущего вуза. Получив согласие Н.И. Гродекова на временное размещение института в гимназии, А.М. Позднеев «…купил, заказал необходимую для аудиторий и общежития мебель, посуду, белье, выписал книги» [2: с. 133]. Благодаря целенаправленной деятельности директор за месяц провел огромную работу, о чем свидетельствует его краткий доклад из Владивостока, зарегистрированный канцелярией Министерства народного просвещения 18 октября 1899 г. В нем сообщалось, что «к открытию Восточного Института всё готово. Первое высшее учебное заведение восточной Сибири будет открыто 21 октября 1899 г.» [2: с. 134].

Особое место в административно-управленческой деятельности А.М. Позднеева занимал кадровый вопрос. Кроме преподавательского состава, им был укомплектован штат хозяйственной части и делопроизводства, приняты на работу бухгалтер, эконом, институтский врач [10: с. 3]. Много усилий директор потратил на издание журнала «Известия Восточного Института», формирование учебно-методической базы преподаваемых дисциплин. Так, за два года профессорско-преподавательским составом были разработаны совершенно новые программы по всем дисциплинам, составлены и изданы десятки учебных пособий и хрестоматий.

А.М. Позднеев большое значение уделял созданию вузовской библиотеки. До приезда во Владивосток он обратился к столичным организациям с просьбой помочь Восточному институту необходимой литературой [РГИА. Ф. 560. Оп. 8. Д. 29336. Л. 62]. Директор ориентировал и молодых преподавателей на необходимость приобретения изданий по китайскому, корейскому, японскому, монгольскому языкам и т.д. Уже к концу первого учебного 1900 года фонд библиотеки превышал 16 000 экземпляров книг. Важным подспорьем для проведения занятий А.М. Позднеев считал торгово-промышленный музей. Благодаря вниманию и заботам директора в 1902 г. общее количество различных экспонатов музея достигало 3329 названий, 11 065 отдельных предметов коллекции [12: с.141].

Налаженная хозяйственная работа обеспечивала благоприятные условия для организации учебного процесса и жизнедеятельности вуза в целом. Поэтому уже через год, 1 сентября 1900 г., занятия начались в новом корпусе. Для института отводился один этаж с пятью аудиториями вместимостью по сорок человек в каждой, преподавательской комнатой площадью 5,5 кв. м, рекреационным залом для студентов [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 328. Л. 1]. Однако со временем рост численности студентов вызвал необходимость дополнительного аудиторного фонда.

Директор приступил к изучению проектов перепланировки и их реализации по мере возможности. В результате в 1901 г. появились три новые аудитории за счет переустройства [4: с. 87]. И все же это не решало проблемы дефицита классных комнат. Из-за нехватки учебных кабинетов в 1902–1903 гг. администрация вуза была вынуждена отвести помещение музея для занятий, предварительно разместив все коллекции музея в аудиториях, коридорах, под лестницами. Проблема обострялась еще тем, что находившийся при институте интернат, рассчитанный на 30 мест для казенных студентов, не имел отдельного здания, и комната для студентов помещалась в кабинете, где находилась библиотека гимназии. Такие условия вынуждали учащихся проводить целый день в аудиториях, рекреационном зале, что мешало учебному процессу [6: с. XXX].

Отработав в Санкт-Петербургском университете свыше двадцати лет, А.М. Позднеев наладил профессиональные контакты с коллегами по вузу и с представителями Министерства народного просвещения. Ежегодно во время летних каникул, уезжая в столицу, он встречался с высшими чиновниками народного просвещения, привлекал их внимание к первостепенным нуждам Восточного института [АВ ИВР РАН. Ф. 44. Оп. 3. Д. 6. Л. 57]. В частности, летом 1901 г. при встрече с министром П.С. Ванновским он решил вопрос о финансировании ремонта студенческого интерната, на что министерство выделило сумму в размере 3,5 тыс. руб. [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 328. Л. 2 об.] Несмотря на проведенную работу, в отчете за 1902 г. директор указывал, что «помещение студенческого интерната не удовлетворяло своему назначению из-за тесноты и недостатка воздуха» [РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 328. Л. 3]. Вплоть до 1903 г. А.М. Позднеев в отчетах, на приемах у министра народного просвещения неоднократно поднимал вопрос «о неудобстве здания». Единственным выходом из ситуации являлось возведение отдельного здания для интерната, но решение проблемы было найдено несколько позднее.

Перед руководством Восточного института стоял комплекс задач, связанных как с внутренним, так и с внешним благоустройством здания учебного заведения. В 1901–1902 гг. часть из них удалось реализовать. Например, были приведены в порядок двор и тротуары, отремонтирована крыша, внутреннее помещение (побелка, покраска полов, укладка паркета в актовом зале и др.) [5: с. 87; 6: с. XXXIII].

Четыре года пребывания А.М. Позднеева в должности директора (с 1899 по 1903 г.) вместили в себя очень сложный этап становления Восточного института – от набора первых студентов в 1899 г. и до их первого выпуска в 1903 г. Ему пришлось создавать учебное заведение, которое не имело ни сформированной материально-технической, ни научной базы. Заслуги А.М. Позднеева не остались незамеченными. Так, 12 ноября 1902 г. вышел Указ императора Николая II о назначении директору Восточного института А.М. Позднееву «к получаемому им содержанию прибавки в размере 2000 руб. в год за участие в составлении проекта Восточного института, чтение лекций по двум кафедрам, организацию изданий "Известий Восточного института", увеличение библиотечного фонда вуза до 44 000 томов» [РГИА. Ф. 744. Оп. 1. Д. 194. Л. 44].

По случаю четырехлетия Восточного института Приамурский генерал-губернатор Н.П. Линевич отмечал, что благодаря стараниям А.М. Позднеева вуз «набрал силу» [7: с. 73]. Умение масштабно мыслить, целеустремленность, работоспособность, инициативность первого директора во многом способствовали развитию Восточного института.

Как отмечалось выше, на директора вуза возлагалось управление средним учебным заведением – Владивостокской мужской гимназией. Особенность гимназической системы заключалась в том, что она состояла из множества элементов, включавших министра народного просвещения, директора, педагогов, классных наставников, священнослужителя, гимназического врача, гимназистов, уставы, учебные программы и планы, учебники, формы и методы организации учебного процесса, распорядок дня, режим питания, педагогические, родительские и попечительские советы и др. Немаловажная роль отводилась директору, ключевой фигуре в деятельности гимназии. Документы Российского государственного исторического архива Дальнего Востока дают представление о широком спектре вопросов, которые приходилось решать А.М. Позднееву как директору гимназии: кадровые, административные, финансовые, хозяйственные. Будничная, повседневная работа директора была связана с организацией и инициированием десятков конкретных мероприятий.

Высшим органом руководства в гимназии являлся педагогический совет. Анализ протоколов заседаний педсовета, которые сохранились в фондах РГИА ДВ, позволяет сделать вывод, что коллегиальный орган управления занимался различными аспектами учебно-воспитательного процесса, начиная с зачисления учеников в гимназию, решения текущих дел в течение учебного года, завершая выпуском учащихся и выдачей аттестатов. Кроме того, педсовет принимал решения о поощрении и наказании учащихся. Причинами для взысканий считались «курение табака на улице, шалость, неаккуратное посещение уроков без уважительных причин, недостаточно серьезное отношение к своим обязанностям» и др. [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 15. Л. 4, 6, 8]. После окончания каждой учебной четверти на заседаниях обсуждались результаты успеваемости учеников и их поведение. Следует отметить, что это было не простой формальностью с целью констатации фактов. Каждый случай детально изучался с выяснением причин неудовлетворительной учебы и поведения учеников [РГИА ДВ. Ф. 226. Оп. 1. Д. 73. Л. 4 об.]. Кроме этого, на повестку дня выносились вопросы, связанные с материальным обеспечением гимназии, которая нуждалась в оснащении (столы, стулья, доски, канцелярские принадлежности, дрова для отопления школьного помещения и т.д.) [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 6. Л. 60].

Председателем педагогического совета являлся директор гимназии, без его участия не принимались решения в сфере текущего функционирования и развития гимназии. Взаимодействие на этом уровне между А.М. Позднеевым и коллегами позволяло принять управленческие решения, грамотно организовать учебный процесс, сделать его эффективным.

Учеба во Владивостокской мужской гимназии была платной, но не все семьи имели финансовые возможности. После тщательного изучения поданных заявлений на имя директора А.М. Позднеев выносил на обсуждение педсовета вопросы об освобождении отдельных учащихся от платы [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 15. Л. 2, 61].

Основанием для выполнения управленческих задач являлись циркуляры, письма из Министерства народного просвещения, с содержанием которых А.М. Позднеев знакомил педагогический совет гимназии [РГИА ДВ. Ф. 226. Оп. 1. Д. 73. Л. 44 об.]. Тем самым прослеживается роль директора как связующего звена между вышестоящими органами и педагогическим коллективом в организации выполнения распоряжений сверху. В частности, 27 марта 1901 г. на основании циркуляра «О вакационных ученических экскурсиях» педсовет во главе с директором разработал программу по организации летнего отдыха гимназистов: учеников младших познакомить с окрестностями города и природой; для средней группы организовать экскурсии на заводы; для старшеклассников – поездки в поселок Шкотово и монастырь возле поселка Шмакова [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 6. Л. 39; Оп. 2. Д. 29. Л. 7–8]. В апреле 1900 г. директор доводил до сведения педагогического коллектива решение Министерства народного просвещения об отмене «успешным ученикам переводных экзаменов, а перевод только по годовым отметкам» [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 6. Л. 39], «О введении письменных домашних работ по

русскому языку в 5 классе гимназий» [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 29. Л. 7–8]. Циркуляры поступали из других ведомств. Например, циркуляр от 20 июля 1902 г. из Министерства внутренних дел сообщал о необходимости выдачи выпускникам полной выписки из кондуита в случае их поступления в вузы ведомства Министерства народного просвещения [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 2. Д. 29. Л. 2].

Имели место и конфликтные ситуации, которые директор лично рассматривал, принимал меры корректирующего, регулирующего характера, способные нормализовать ситуацию и ликвидировать нежелательные последствия. Например, 18 декабря 1902 г. ученики 7-го класса отказались выполнить письменный перевод с латинского на русский язык. Свою позицию они объяснили несогласием с тем, что результаты подобных работ оценивались более высоко, чем устные ответы. В силу сложности письменных заданий ученики получали плохие отметки. По мнению учителя, предполагаемая работа была легкой, не требовала особых объяснений, но ученики, не вникнув, отказались ее писать. В субботу, назначенный день, ученики не пришли в гимназию. Директор разобрался в этом инциденте и приказом по гимназии обязал учащихся выполнить письменное задание во внеучебное время, т.е. в воскресенье [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 6. Л.15–16].

Директор гимназии А.М. Позднеев показал себя как администратор, управленец, который мог принимать рациональные, обоснованные, эффективные решения для достижения поставленных целей. Важно отметить, что, будучи занятым делами высшего учебного заведения, А.М. Позднеев так же погружался в водоворот дел гимназии, вел служебную переписку с Приамурским генерал-губернатором, окружным инспектором училищ Приамурского края, готовил отчеты, прошения и т.д. В них он подробно излагал суть вопросов, детально раскрывая их и обосновывая предложения по развитию учебного процесса в гимназии. Так, в начале 1900 учебного года А.М. Позднеев, ознакомившись с представлением окружного инспектора училищ Приамурского края о наполняемости учащихся по классам, аргументировал причину создания дополнительных параллельных классов – превышение предельной численности обучающихся в первых и подготовительных классах. По его мнению, «…их открытие являлось неотъемлемым залогом успешности преподавания». В этом случае необходимо было расширить штат за счет приема на работу учителей русского и древнего языков, повысить оплату за обучение до 40 руб. [РГИА ДВ. Ф. 138. Оп. 1. Д. 6. Л. 103–104]. Решение было принято в пользу А.М. Позднеева. Его предложение поддержали окружной инспектор училищ Приамурского края и Приамурский генерал-губернатор.

Таким образом, первому директору Восточного института А.М. Позднееву пришлось управлять сразу двумя учебными заведениями с разным уровнем подготовки. Одновременно в рамках вуза и гимназии он находил решение огромного спектра задач и воплощал их в реальность. Благодаря опыту и знанию деятельности вуза и гимназии «изнутри» А.М. Позднеев сумел выстроить взаимодействие и общение между учащимися и педагогами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Владивосток. – 1899. – № 46.

2. *Еланцева, О.П.* «Совершенно новое учреждение и неизведанное дело»: к истории становления Восточного института во Владивостоке / О.П. Еланцева // Гуманитарный вектор. – 2012. – № 2. – С. 132–142.

3. Известия Восточного Института. – Т. I. – Владивосток, 1900. – 256 с.

4. Известия Восточного Института. – Т. II. – Вып. 2. – Владивосток, 1901. – 318 с.

5. Известия Восточного Института. – Т. III. – Вып. 3. – Владивосток, 1901. – 632 с.

6. Известия Восточного Института. – Т. V. – Владивосток, 1903. – 542 с.

7. История Дальневосточного государственного университета в документах и материалах. 1899–1939 гг. – 2 изд., испр. – Владивосток : Дальнаука, 2004. – 617 с.

8. *Полянская, О.Н.* Монголоведение в университетах России в XIX – начале XX в. Восточный институт во Владивостоке / О.Н. Полянская // Гуманитарный вектор. – 2011. – № 3 (27). – С. 48–52.

9. *Полянская, О.Н.* Восточный институт (Владивосток) – центр практического монголоведения в России начала XX в. / О.Н. Полянская // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. – 2016. – № 2. – С. 4–10.

10. Правительственный вестник. – 1901. – № 263.

11. *Скачков, П.Е.* Очерки истории русского китаеведения / П.Е. Скачков. – Москва : Наука, 1977. – 505 с.

12. *Трубич, О.А.* К истории становления и развития торгово-промышленного музея Восточного института (конец XIX – начало XX в.) / О.А. Трубич // Шестые архивные научные чтения им. В.И. Чернышевой «Дальний Восток России: от прошлого к будущему» : материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Хабаровск, 2020. – 668 с.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

ПОРЯДОК ПРЕДСТАВЛЕНИЯ МАТЕРИАЛОВ В НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ «СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ» И ТРЕБОВАНИЯ К НИМ

1. В журнале печатаются рукописи, как правило, не публиковавшиеся ранее.

2. Все поступившие в редакцию статьи проходят рецензирование.

3. Рассмотрение работ аспирантов и соискателей кандидатской степени осуществляется только при наличии отзыва научного руководителя и рекомендации кафедры по месту их обучения.

4. Для аспирантов и соискателей публикация статей бесплатно

5. Статьи должны быть в объёме от 0,5 до 1 п. л. (20 000 – 40 000 знаков). В них может быть, как правило, размещено не более трех иллюстраций, графиков или схем.

6. Требования к рукописи, представляемой в редакционную коллегию.

6.1. Направляемые в редакционную коллегию материалы должны быть представлены в электронном и распечатанном видах. На распечатке должны быть указаны имена файлов. Текстовый редактор – Word. Материалы должны быть подписаны автором на титульном листе около фамилии.

6.2. Титульный лист статьи содержит комплекс элементов, расположенных на странице в следующем порядке. В верхней части страницы располагается заглавие статьи, которое печатается прописными буквами жирным шрифтом. Фамилии авторов следуют после заголовка и печатаются строчными буквами, иные сведения при этом не указываются.

6.3. Ссылки на источники даются в виде алфавитного списка литературы с нумерацией после текста. Сначала идут источники на русском языке, затем на иностранных. В самом тексте (после цитирования) информация об источнике печатается в квадратных скобках с указанием номера по списку. Библиографическое описание источника в списке литературы (фамилии и инициалы авторов печатаются курсивом) составляется в соответствии с действующими нормами ГОСТ 7.1–2003. Шрифт и межстрочный интервал те же, что и в статье.

6.4. Поля страницы: верхнее – 2 см; нижнее – 2 см; левое – 3 см; правое – 1 см; размер бумаги – А4 (210×297 мм); шрифт – «Times New Roman» № 14; межстрочный интервал – 1,5.

6.5. Примечания в тексте статьи приводятся в постраничных ссылках и должны иметь сквозную нумерацию.

7. Материалы, не имеющие научного аппарата или неправильно оформленные, не соответствующие указанным выше правилам, не рассматриваются. Рукописи не возвращаются.

8. К рукописи должны прилагаться следующие сведения об авторе: Ф.И.О., ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий адрес, домашний адрес, рабочий телефон, домашний телефон, факс, e-mail.

9. К статье прилагается краткая аннотация, ключевые слова (не более 15), а также профессиональный перевод на английский язык аннотации, ключевых слов и названия статьи.

10. Материалы следует направлять по юридическому адресу журнала: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС), к. 262. Редакция журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке». Электронная почта: journal@festu.khv.ru. Материалы, присланные ценными письмами и бандеролями, не принимаются.

К СВЕДЕНИЮ ПОДПИСЧИКОВ

Наш журнал распространяется по подписке и поступает в розничную продажу.

Стоимость одного номера – 450 руб. (с учетом НДС). Подписка оформляется банковским или почтовым переводом (образец купона прилагается). Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Почтовые расходы включены в стоимость подписки. Подписку на журнал также можно оформить по каталогу АО «Почта России». Подписной индекс – ПП959.

Просим высылать копии платежного документа и адрес для рассылки по адресу: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47, Дальневосточный государственный университет путей сообщения (ДВГУПС). Редакция журнала «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке».

Извещение **Кассир**	Дальневосточный государственный университет путей сообщения УФК по Хабаровскому краю (наименование получателя платежа) 2724018158 № 40503810500001000191 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) ГРКЦ ГУ ЦБ РФ по Хабаровскому краю (наименование банка получателя платежа) **БИК** 040813001 № 06109339920 (номер Л/кс) № 272401001 (номер КПП) Подписка на журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» на 2021 год (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого: _____ руб. _____ коп.
Квитанция **Кассир**	Дальневосточный государственный университет путей сообщения УФК по Хабаровскому краю (наименование получателя платежа) 2724018158 № 40503810500001000191 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) ГРКЦ ГУ ЦБ РФ по Хабаровскому краю (наименование банка получателя платежа) **БИК** 040813001 № 06109339920 (номер Л/кс) № 272401001 (номер КПП) Подписка на журнал «Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке» на 2021 год (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого: _____ руб. _____ коп.

AUTHORS GUIDELINES

1.The journal publishes materials which have not been published before.

2. The articles submitted to the editorial board undergo a reviewing procedure.

3. Manuscripts of articles and other materials are to be recommended by the faculties of higher schools, laboratories and other structural divisions of scientific research institutions, research-methodological or academic conferences and seminars. Works by post-graduate students are accepted for publishing with references from their academic adviser.

4. The volume of the article should not exceed 1 publication base (40 000 printable characters). No more than three illustrations, diagrams or schemes can be placed within the article.

5. The following are the requirements for manuscripts submitted to the editorial board.

5.1. The materials submitted to the editorial board must be presented in electronic and in print format (diskettes 3.5» and two copies of the original text (files)). If there are two or more diskettes, their numbers and files should be labeled on the diskettes. The names of files must be specified in the printed copy. The text-based editor is Word. The materials should be signed by the author on the title page near the name of the author.

5.2. The title page of the article must contain the complex of the elements located on the page in the following order. At the top of the page the title of the article is printed in capital letters bold font. Surnames of the authors follow the heading and are printed by lower case letters. No other data is to be specified.

5.3. References should follow the body of the text in alphabetical order, first the sources in Russian language, then the sources in foreign languages. References to the cited sources, and notes should be incorporated in the text of the article, after the quotation in square brackets, with the number from the list of references. Bibliographical description of the source in the list of references is implemented in accordance with the rules of GOST 7.1-2003. Font and line spacing, is the same as in the article.

5.4. Margins: top – 2 cm; bottom – 2 cm; left – 3 cm; right – 1 cm; the size of a paper – A4 (210×297 mm); font «Times New Roman» № 14; line spacing – 1.5.

5.5. Notes and quotations incorporated in the body of the text should be numbered consecutively.

6. Materials without substantiated research support or not corresponding to the rules mentioned higher will not be considered. Manuscripts will not be returned.

7. The following data about the author should be attached to the manuscript: first name, middle name initial, last name, academic degree, academic title, place of employment, postal address, work address, home address, office phone number, home telephone number, fax, e-mail.

8. A short abstract of the article in Russian and English, the title of the article in English and the list of key words (no more than 15) are to be attached.

9. Please address the materials to the following address: 47, Seryshev Str., Khabarovsk, 680021, Far Eastern State Transportation University (FESTU) Editorial board of the journal «The Humanities and Social Studies in the Far East».

E-mail: journal@festu.khv.ru
<mailto:journal@festu.khv.ru>

Научное издание

СОЦИАЛЬНЫЕ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Научно-теоретический журнал
Том XVIII
Выпуск 2, 2021

Под общей научной редакцией Ю.М. Сердюкова

Редактор *Т.М. Яковенко*
Технический редактор *И.А. Нильмаер*

План 2021 г. Поз. 12.6. Подписано в печать 22.06.2021 г. Дата выхода 30.06.2021 г.
Усл. печ. л. 22,6. Зак. 100. Тираж 500 экз. (1-й завод 1–70 экз.). Цена 450 р.

Отпечатано в издательстве ДВГУПС.
Адрес издательства и типографии: 680021, г. Хабаровск, ул. Серышева, 47.