

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИНИОН РАН)

**СОЦИАЛЬНЫЕ
И
ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ**

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ И ЗАРУБЕЖНАЯ
ЛИТЕРАТУРА**

ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ 3

ФИЛОСОФИЯ

2025 – 4

Издается с 1991 года
Выходит 4 раза в год
индекс серии 3.2

Учредитель
Институт научной информации
по общественным наукам
Российской академии наук

Редакционная коллегия серии «Философия»

С.В. Мельник – д-р филос. наук, главный редактор (ИНИОН РАН),
Д.В. Ефременко – д-р полит. наук (ВШЭ), *К.М. Антонов* – д-р филос. наук (ПСТГУ), *В.Г. Буданов* – д-р филос. наук (ИФ РАН),
В.В. Винокуров – д-р филос. наук (МГУ), *О.А. Ефремов* – канд. филос. наук (МГУ), *О.А. Жукова* – д-р филос. наук (НИУ ВШЭ),
Ю.А. Кимелев – д-р филос. наук (ИНИОН РАН), *Д.П. Козолупенко* – д-р филос. наук (МГУ), *А.П. Козырев* – канд. филос. наук (МГУ),
А.И. Криман – научный сотрудник (ИНИОН РАН), *О.В. Кулешова* – канд. филол. наук (ИНИОН РАН), *В.Д. Лаза* – д-р филос. наук (МГЛУ),
О.В. Летов – канд. филос. наук (ИНИОН РАН), *М.М. Мчедлова* – д-р полит. наук (РУДН, Институт социологии ФНИСЦ РАН), *Н.Л. Полякова* – д-р социол. наук, канд. филос. наук (МГУ), *С.В. Погорельская* – канд. полит. наук (ИНИОН РАН),
В.А. Яковлев – д-р филос. наук (МГУ)

Ответственный редактор – *Криман А.И.*
Редактор-составитель – *Костылев В.А.*

Регистрационное свидетельство ПИ № ФС 77-80874 от 21.04.2021

Информационно-аналитический журнал «Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия = Social Sciences and Humanities. Domestic and Foreign Literature. Series 3: Philosophy» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

ISSN 2219-8555
DOI: 10.31249/rphil/2025.04.00

СОДЕРЖАНИЕ

РЕТРОСПЕКТИВА И ПРОСПЕКЦИЯ

Межуев Б.В. Сталинизм в контексте теории номенклатуры или «нового класса»	7
Зaborских Т.П., Миловац Ж.В. Проблема Другого в филосо- фии XX в.: от феноменологии к этике	24

ГРАНИ САКРАЛЬНОГО

Звонова Е.Е. Антропоморфные животные как альтернатива зооморфному человеку: мировоззренческий потенциал рус- ского и христианского космизма	32
Генераленко Г.Г. Религиозная вера как фактор формирования копинг-стратегии	40

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Козолупенко Д.П. Не быть посторонним: «Шведские речи» А. Камю	51
Цибизова И.М. Пример научного сотрудничества в Союзном Государстве России и Беларуси	70
Глухов С.В. Классический идеал рациональности в прошлом и настоящем в трудах В.П. Визгина (Обзор)	90
Летов О.В. Объективность и истина в постпозитивистской фи- лософии науки (Обзор)	109

ДИАЛОГИ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ

Мельник С.В., Пустошкин Е.А. Психология религии и «инте- гральная духовность». Рец. на кн.: Уилбер К. Религия бу- дущего. Всеобъемлющий потенциал великих традиций ду- ховной мудрости	121
---	-----

Мельник С.В. Диалог через красоту. Рец. на кн.: Лонгхерст К. Изобразительное искусство для межрелигиозного диалога	131
Погорельская С.В. Неисправимый оптимист. Рец. на кн.: Ха- бермас Ю., Мюллер-Доом С., Иос Р. «Должно стать не- множко лучше...»	137
Погорельская С.В. Ницше во множественном числе. Рец. на кн.: Философии Ницше. Контексты и рецепции	141
Григорьева Е.С. Переосмыслия кинематографа: от трансцен- дентального стиля к «медленному кино». Рец. на кн.: Шре- дер П. Трансцендентальный стиль в кино. Одзу, Бresson, Дрейер	146
Григорьева Е.С. Как стоит рассказывать школьникам об исти- не? Рец. на кн.: Звонова Е., Махортых Е. «Что есть исти- на?» Попытки разобраться	149

CONTENTS

RETROSPECTIVE AND PROSPECTION

Mezhuev B.V. Stalinism in the context of the theory of the no-menklature or the “new class”	7
Zaborskikh T.P., Milovats Zh.V. The Problem of the Other in 20 th-Century Philosophy: From Phenomenology to Ethics	24

THE FACETS OF THE SACRED

Zvonova E.E. Anthropomorphic animals as an alternative to zoomorphic human: the worldview potential of Russian and Christian cosmism	32
Generalenko G.G. Religious faith as a factor in the formation of coping strategy	40

PHILOSOPHY AND THE CONTEMPORARY WORLD

Kozolupenko D.P. Not to be a stranger: “Swedish Speeches” by A. Camus	51
Tsibizova I.M. An example of scientific cooperation in the Union State of Russia and Belarus	70
Glukhov S.V. The classical ideal of rationality in the past and present in the works of V.P. Vizgin (Review)	90
Letov O.V. Objectivity and truth in post-positivist philosophy of science (Review)	109

DIALOGUES WITH CONTEMPORANEITY

Melnik S.V., Pustoshkin E.A. Psychology of religion and «integral spirituality». Book review: Wilber K. The religion of tomorrow: a vision for the future of the great traditions-more inclusive, more comprehensive, more complete	121
---	-----

Melnik S.V. Dialogue through beauty. Book review: Longhurst C. Pictorial art for interreligious dialogue	131
Pogorelskaya S.V. Incorrigible optimist. Book review: Haber- mas Y., Muller-Doom S., Ios R. “Es musste etwas besser wer- den ...”	137
Pogorelskaya S.V. Nietzsche in the plural. Book review: Nietz- sches Philosophien – Kontexte und Rezeptionen	141
Grigoryeva E.S. Rethinking cinema: from transcendental style to “slow cinema”. Book review: Schroeder P. Transcendental style in cinema. Ozu, Bresson, Dreyer.....	146
Grigoryeva E.S. How Should We Teach Schoolchildren About Truth? Review of the book: Zvonova E., Makhortykh E. “What is Truth?”: Attempts to Understand	149

РЕТРОСПЕКТИВА И ПРОСПЕКЦИЯ

УДК 321.64

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.01

МЕЖУЕВ Б.В.* СТАЛИНИЗМ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ НОМЕНКЛАТУРЫ ИЛИ «НОВОГО КЛАССА»

Аннотация. Статья является попыткой ответа на вопрос, какую роль для осмысления феномена сталинизма сегодня могут сыграть теории Милована Джиласа и Михаила Восленского. В статье доказывается, что теория «номенклатуры» Восленского, в отличие в том числе от концепции «нового класса» Джиласа, фиксирует свое внимание на переломе 1930-х годов – от ленинского типа правления к правлению сталинскому. Показывается, что Восленский совершенно справедливо считает именно 1930-е годы временем утверждения диктатуры номенклатуры и ее переворота против той группы «профессиональных революционеров», которые пришли к власти в 1917 г. и кого автор «Номенклатуры» не считает отдельным классом. В статье доказывается, что эта невнятность в отношении классовой спецификации соперников номенклатуры и ее предшественников, правлению которых положил конец сталинский террор, является главной теоретической слабостью построений Восленского. В статье предлагается свой вариант ответа на вопрос о классовом происхождении ленинской гвардии, и с этой целью рекомендуется использовать известный в западной социологии термин «интеллигентский класс», под которым следует понимать класс людей, работающих с новым знанием – производящих это знание, распространяющих его в обществе и использующих его для технологических и социальных инноваций. Делается вывод, что конфликт интеллигентского класса и номенклатуры определял всю динамику советского общества: от 1920-х годов вплоть до эпохи перестройки.

* Межуев Борис Вадимович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела философии ИИОН РАН; borismezhuev@yandex.ru

Ключевые слова: интеллигентуальный класс; номенклатура; новый класс; бюрократия; структурно-функциональный метод; классовая теория.

MEZHUEV B.V. STALINISM IN THE CONTEXT OF THE THEORY OF THE NOMENKLATURE OR THE ‘NEW CLASS’

Abstract. The article is an attempt to answer the question of what role the theories of Milovan Djilas and Mikhail Voslensky can play in understanding the phenomenon of Stalinism today. The article proves that the theory of Voslensky's “nomenclature”, in contrast to, among other things, the concept of the “new class” of Djilas, fixes its attention on the turning point of the 1930 s – from the Leninist type of government to the Stalinist rule. It is shown that Voslensky quite rightly considers the 1930 s to be the time of the establishment of the dictatorship of the nomenklatura and its coup against that group of “professional revolutionaries” who came to power in 1917 and whom the author of the “Nomenklatura” does not consider a separate class. The article proves that this vagueness in relation to the class specification of the rivals of the nomenklatura and its predecessors, whose rule was put an end to the Stalinist terror, is the main theoretical weakness of Voslensky's constructions. The article offers its own version of the answer to the question of the class origin of the Leninist guard. For this purpose, it is recommended to use the term “intellectual class”, well-known in Western sociology, which should be understood as a class of people working with new knowledge – producing this knowledge, spreading it in society and using it for technological and social innovations. It is concluded that the conflict between the intellectual class and the nomenclature determined the entire dynamics of Soviet society: from the 1920 s up to the era of perestroika.

Keywords: intellectual class; nomenclature; new class; bureaucracy; structure-functional method; class theory.

Для цитирования: Межуев Б.В. Сталинизм в контексте теории номенклатуры или «нового класса» // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 7–23. – DOI: 10.31249/phil/2025.04.01

Прежде чем говорить о сталинизме и о том, в какой мере происхождение этого строя объясняет так называемая теория нового класса, впервые высказанная югославским диссидентом Милованом Джиласом, а впоследствии развитая его советским после-

дователем Михаилом Восленским, автором книги «Номенклатура» 1980 г., я бы хотел привести одну историю из собственного прошлого. В конце концов, обе книги – и «Новый класс» Джиласа, и «Номенклатура» – во многом строятся на личном опыте, полны примеров из жизни их авторов, и действительно, и это не случайно, феномен, который они описывают, гораздо легче постигается в жизненных проявлениях, чем в объективных социологических описаниях.

Так вот, несколько лет назад мне довелось быть заместителем главного редактора одной крупной газеты, через несколько лет работы там сменился начальник, и к управлению пришел один молодой человек, весьма исполнительный, работоспособный и неглупый. Отличительной его чертой было то, что он совершенно не собирался делать себе имя в журналистике или медиабизнесе, ему было все равно, будут ли о нем говорить, как о профессионале в газетном деле, останется ли его имя в списках выдающихся главных редакторов современности. Он как бы знал, что время «великих» во всех смыслах людей давно прошло, наступило время людей «незаметных». Точнее, «великими» в наше время могут быть только блогеры, люди, отвечающие только за самих себя, задача всех остальных, включая самого моего собеседника, состоит не в увеличении личной известности, но исключительно в выполнении предписаний вышестоящего начальника. Чем данный человек с успехом и занимался, и что было потом продолжено его преемником. Иными словами, логика номенклатуры вытеснила для него логику меритократического поведения, признаюсь, до этого момента для меня единственно мыслимую. Как дитя перестройки, которая моментально обрушила номенклатурные иерархии в культуре и в отдельных областях науки (более, чем где-либо – в философии), мне казалось естественным на любой позиции, связанной с медиабизнесом, стремиться максимально выделиться, сделать известным и популярным как свое имя, так и тот проект, который я в тот момент вел. Мне просто казалось странным как-то иначе воспринимать свою деятельность. Не все всегда удавалось и далеко не все я объективно делать умел, но дело сейчас не в моих способностях, а в самом столкновении логики меритократического поведения, типичной для поколения перестройки, и логики поведения номенклатурного, свойственной поколению, шедшему за нами, к которому и принадлежал мой новый коллега.

Было бы нелепо противопоставлять обе эти логики с этической точки зрения, т.е. считать какую-то одну сугубо правильной, а другую – ущербной. Каждая из них разрушительна в том случае, если вытесняет другую из всех сфер жизни. Если, условно говоря, в сфере государственного строительства будет доминировать логика меритократического поведения, т.е. тот набор установок, который характеризует политика, в этом случае государство просто перестанет функционировать, как это, кстати, и произошло в финале перестройки. Но если логика номенклатурного поведения начинает доминировать в экономике и культуре, то в этом случае побеждает то, что можно назвать словом «застой», или же стагнация. Есть в обществе сферы, где конфликт этих двух логик может быть так или иначе смягчен – это те сферы, где всем ясно, кто творец, кто актор, а кто организатор производства. Например, такой сферой является спорт, ты можешь быть каким угодно начальником в спорте, но все-таки для того, чтобы добиться выдающихся рекордов, нужно уметь прыгать, бегать или забивать голы. Никакой начальник за тебя это сделать не сможет. Однако есть сферы, где подобного рода различие между меритократией и номенклатурой произвести весьма трудно, и в этих сферах конфликт между ними неизбежен и даже благоприятен для развития. Такой сферой является, в частности, наука: очень трудно разобраться непосвященному человеку, кто является настоящим ученым, а кто бюрократом от науки, кто настоящим творцом, а кто в лучшем случае – создателем оптимальных условий для творчества. И поэтому именно интеллектуальный класс, более чем кто-либо, заинтересован в дебюрократизации общества, и поэтому ему бывает всякий раз очень трудно реально добиться этой дебюрократизации, от которой ему самому оказывается очень сложно освободиться.

Прежде чем перейти к размышлению о сталинизме и его генезисе, я бы хотел сразу зафиксировать эту контроверзу: номенклатура/интеллектуальный класс, как важнейшую для понимания всей внутренней динамики советского общества. Интеллектуальный класс по самой своей природе противоположен номенклатуре именно по той причине, что более всех от нее страдает – начальники от науки очень часто подменяют собой подлинных ученых и разобраться, кто есть кто на самом деле, внешнему, непосвященному человеку иногда бывает просто невозможно. Поэтому интеллектуальный класс обычно всегда настроен антиноменклатурно, а бюрократия в свою очередь испытывает очень часто классовую ненависть к интеллектуальному классу, к которой зачастую при-

мешиваются привходящие этнические или же квази-патриотические мотивы («все умники – евреи», или же «все интеллигенты – агенты Сороса»).

К этому следует добавить и еще один важный момент. Согласно структурно-функциональной теории Т. Парсонса, который в этом смысле развивал идеи М. Вебера, идеально-типическая бюрократия в отличие от политического сообщества не занимается целеполаганием, ее управление – это управление как бы без взятно декларируемых целей. Каким же образом управляет бюрократия? Она управляет за счет снятия рисков, за счет смягчения напряжений. Бюрократ всякий раз действует вынужденно, по обстоятельствам, подчиняясь логике событий и ни в коем случае не навязывая свою собственную ценностно-ориентированную программу действий. В этом смысле бюрократизация общества – это в первую очередь его деполитизация, устранение фигур, факторов и проблем, в силу которых политизация оказывается неизбежной.

Вот именно с этой точки зрения я и предлагаю посмотреть на концепцию Милована Джиласа и Михаила Восленского, в особенности на вторую, поскольку Восленский, в отличие от Джиласа, описывал советское общество, причем, что очень важно, пытался в своих терминах осмыслить важный для нас переход – от ленинизма к сталинизму.

* * *

Как мы покажем в дальнейшем, анализ Восленского чрезвычайно неудовлетворителен, и его выводы можно использовать лишь в качестве отправной точки в дискуссии о советском обществе. Весь его знаменитый трактат о номенклатуре наполнен разного рода моралистическими инвективами против описываемого им класса, который, согласно его анализу, и «эксплуататорский», и «паразитический», и в то же время угрожающий всему человечеству. На самом деле книга Восленского – отнюдь не объективный научный трактат, но антисоветский памфlet, в массе своей примечательный только тем, что содержит наблюдения и оценки человека, не внешнего для номенклатуры, а плоть от плоти ее представителя.

Михаил Восленский – известный ученый-германист, типичный представитель описываемого им класса. Поначалу его карьера развивалась бурно. В 1946 г. в возрасте 25 лет он стал переводчиком на Нюрнбергском процессе, а потом занимал ту же должность

в Союзническом комитете по Германии. Впоследствии он работал в ряде международных организаций, уверенно продвигаясь вверх по карьерной лестнице. Но с началом хрущевской оттепели что-то пошло не так в траектории его жизни, и ему, как и многим другим номенклатурным неудачникам, пришлось уйти в науку. Возможно, какую-то негативную роль в его движении наверх сыграл тот факт, что он по каким-то причинам уклонился от фронта и практически всю войну работал школьным учителем в Подмосковье. Нельзя исключить, что именно карьерная неудача стала основанием сильной обиды на Советскую власть. В 1972 г., когда Восленскому перевалило за 50, он, находясь в командировке в Германии, решил не возвращаться в Россию. В 1976-м его лишили советского гражданства, которое вернули уже в эпоху перестройки. До самой смерти в 1997 г. он жил в ФРГ, где возглавлял Институт по изучению советской современности. С политической эмиграцией, в том числе с ее третьей волной, Восленский не сблизился, бывшие диссиденты относились к нему с оправданным подозрением как к карьеристу-перебежчику. По слухам, ученого это отчуждение от эмигрантской среды совершенно не волновало, общаться он предпочитал с западными людьми, в первую очередь немцами, а не бывшими соотечественниками.

Главным трудом жизни этого ученого стала «Номенклатура» – произведение, написанное Восленским в 1980 г. и затем выпущенное в самиздат. Первое ее официальное издание состоялось в 1984 г. в США, и надо сказать, что книга стала очень быстро известна в Советском Союзе. Могу сказать, что я лично читал какие-то фрагменты «Номенклатуры» еще на первом курсе университета, кажется в 1988 г., когда книгу, еще запрещенную в стране, принес домой отец. Идея, что виной всех несчастий советской жизни является классовое господство номенклатуры, быстро вошла в сознание демократической интеллигенции, которая пришла к подсказанному в том числе самим Восленским выводу, что лучший способ одолеть номенклатуру будет состоять в том, чтобы вывести из-под ее контроля определенные сектора народного хозяйства, произвести рыночную либерализацию и осуществить приватизацию. Потом, правда, выяснилось, что все эти меры не столько ударяют по номенклатуре, сколько позволяют ей конвертировать власть в собственность. Поэтому, как справедливо вспоминал в 1992 г. Вадим Цымбурский, «классическая “Номенклатура” Михаила Восленского, появившись в московских книжных магазинах осенью после путча, выглядела безнадежно устаревшей, поскольку в те же осен-

ние месяцы стало ясно: та же советская система может существовать без партийного ядра. Существовать как чистая диктатура: на треть управлеченческая, на треть милицейская, на треть ресурсно распределительная. Диктатура, способная работать на себя самое, не прибегая к дублированию своего аппарата аппаратом диктатуры партийной¹. Действительно, книга вышла в черной обложке в московском издательстве «Советская Россия», и ее появление знаменовало собой окончательную победу ельцинской демократии над горбачевской «перестройкой», которую Восленский продолжал в том же издании обличать как попытку номенклатуры сохранить свое классовое господство.

Что же, тем не менее, делало и делает эту книгу небесполезной для анализа советского общества? Восленский довольно точно фиксировал этот перелом – от ранней ленинской диктатуры к сталинской модели. Сталинский террор, который Восленский постоянно называет именно «ежовщиной», связывался им со сменой правящего класса: если в ленинской Советской России власть находилась в руках той группы, которую Восленский именует «профессиональными революционерами», то при Сталине власть взяла именно «номенклатуру», которую на 80% составляли выходцы из крестьянства. Восленский указывал на это обстоятельство, желая подчеркнуть тот факт, что как правило люди из номенклатуры не имели отношения к рабочему классу. Это, действительно, существенный момент для понимания генезиса сталинизма, как и в целом того, что Восленский вслед за Джиласом считал «правящим классом» реального социализма. «Почитайте, – писал автор “Номенклатуры”, – появляющиеся то и дело в советской печати однотипные некрологи номенклатурных чинов старшего поколения. Вы увидите: подавляющее большинство из них – выходцы из крестьян. Каково бывает соотношение рабочих и крестьян в номенклатуре, видно из такого примера: в 1946 году в Минской области было 855 руководящих работников, в том числе из крестьян 709, т.е. почти 80%, а из рабочих – всего 58 человек»². В принципе, на крестьянское, т.е. мелкобуржуазное происхождение коммунистической бюрократии указывал первый ее внутренний критик – Лев

¹ Цымбурский В.Л. Кто вы, генерал Панаев? // Век XX и мир. – 1992. – № 5. – С. 56–60.

² Цит. по изданию: Восленский М.С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – Москва: Советская Россия: МП «Октябрь», 1991. – С. 14–141.

Троцкий. Однако в отличие от Джиласа с Восленским, Троцкий отказывался считать советскую номенклатуру самостоятельным классом – для него бюрократически переродившийся при Сталине, термидорианский СССР все равно оставался пролетарским по своей объективной природе государством. Восленский же пришел к выводу, что сам Маркс, доживи он до времен Сталина, причислил бы СССР с его господством номенклатуры к «азиатскому способу производства», к восточной деспотии, как она была описана немецким социологом Карлом Витфогелем примерно в то время, когда Джилас всколыхнул европейскую общественность своим тезисом о «новом классе».

Восленский обратил внимание на то, что в рамках господства номенклатуры решающее преимущество в любых внутренних конфликтах оставалось за Секретариатом партии, а не за Политбюро, хотя иерархически вроде бы последнее должно было доминировать. Иными словами, побеждает всегда тот, кто обладает контролем над партийным аппаратом, а вовсе не политически значимые фигуры и уж точно не яркие и заслуженные имена. Те, кто подобно Троцкому, Маленкову или Шелепину упускают контроль над партийным аппаратом, обречены на поражение, даже если в их руках армия, правительство или даже спецслужбы. Еще одно важное замечание Восленского – номенклатура по своей логике враждебна как научным открытиям, так и рациональной экономической политике. Причина все та же – стремление защититься от напряжений, которые неизбежны в случае научных прорывов или же рискованных экономических операций. Любое открытие – это всегда пересмотр устоявшихся научных reputаций, в том числе престижа номенклатурных работников, с другой стороны – самая простая оптимизация производства неизбежно затрагивает интересы работников предприятия, что делает опасным любую реструктуризацию производства. Поэтому в целях номенклатурного спокойствия выгоднее обойтись без рывков как в области научных исследований, так и в сфере технологии. Понятно, что здесь сразу в голову приходит Йозеф Шумпетер с его идеей «капитализма» как постоянной деструкции – т.е. ровно того явления, от которой номенклатура постоянно пытается защититься.

Вообще, в книге много точных и метких замечаний и наблюдений, касающихся нравов и облика представителей правящей элиты СССР. Однако, как только Восленский переходит к теории, то сразу же оказывается перед целым рядом проблем, в первую очередь связанных с определением того феномена, которому по-

священа книга. Что такое номенклатура? И чем она отличается от бюрократии в западном смысле слова? Книга на самом деле не дает нам какого-то внятного ответа на этот вопрос. Восленский не предлагает фактически никакого определения описываемому явлению, кроме чистой тавтологии типа: «управляющие – это те, кто управляет». «Номенклатура – это “управляющие”, – пишет он. – Функции управления – стержень номенклатуры»¹. Далее проводится якобы что-то проясняющее сопоставление с буржуазией, которая вначале обретает экономическую власть, а уж потом конвертирует ее в политическое господство. Номенклатура, понятное дело, поступает прямо противоположным образом: «она существует в первую очередь именно политическое руководство обществом, а руководство материальным производством является для нее уже второй задачей». Возникает вопрос, тот самый, который имплицитно был заложен в процитированном выше замечании Цымбурского о быстром «устаревании» Восленского в 1991 г.: чем в таком случае социализм сталинского или брежневского периода отличается от обычной коррумпированной авторитарной власти, работающей на личное обогащение? Очевидно, что в советском строе и в том числе в сталинской системе было еще что-то, что отличало ее от просто диктатуры Маркоса или Дювалье. Столь же понятно, что из самой по себе эгоистической логики классового господства номенклатуры эти особенности реального социализма не проистекали.

Джилас в своем анализе «нового класса» исходил из более глубокой догадки, которую слишком спешно отверг Восленский. Он считал, что появление «нового класса» было обусловлено определенной ставкой, которую революционный марксизм делал на ускоренную индустриализацию. По мнению Джиласа, только большевики в России и их единомышленники в Восточной Европе совмещали в своей программе приоритеты «революции» и «индустриализации», представители других социалистических движений, напротив, хотели освободить трудящихся от тягот промышленного строя. Именно поэтому «новый класс» бюрократов взял на себя миссию индустриального обновления страны, для чего потребовалось создать новую модель управления – с прямым подчине-

¹ Восленский М.С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – Москва: Советская Россия: МП «Октябрь», 1991. – С. 112.

нием экономики политике¹. Восленский отверг эту гипотезу, посчитав ее релевантной исключительно для Югославии, отчасти для России, но не для множества других социалистических стран, в которых правящая номенклатура прекрасно обходится без всякой индустриализации. И поэтому ему пришлось отвечать на вопрос, чем исследуемая им «номенклатура», в основном крестьянская по происхождению, отличается от того слоя, которому она пришла на смену, т.е. от партийцев-революционеров, приведенных к власти Лениным.

Восленский не жалеет жестких слов и по поводу ленинской гвардии, называет ее «мафией», не задаваясь, правда, вопросом, можно ли приложить то же жесткое выражение к европейским революционерам XIX в. и к их тайным и открытым организациям. Любопытно другое: Восленский утверждает, что ленинские «профессиональные революционеры» не составляли класса и не принадлежали ни к какому классу: «Организация профессиональных революционеров с самого начала ставилась Лениным вне тогдашнего общества и должна была представлять собой самостоятельный социальный организм, руководствовавшийся своими правилами <...> Никакой роли в производстве и обществе возникшая группа не играла и никакого места для нее в данной системе производства и общественной структуре не было»². Получается, что номенклатура, какой бы зловещей она ни была в представлении Восленского, уничтожила некую паразитическую группу, заняв ее место. Может даже сложиться такое впечатление, что сталинский номенклатурный переворот носил по-своему прогрессивный характер, он как бы заземлял правящий класс, возвращал ему утраченную социальную функцию. Все это, конечно, выглядит более чем туманно, и никакой последовательной теории не представляет.

Попробуем гипотезу Восленского пересказать несколько иными словами, а для этого еще обратимся к так называемой ленинской гвардии и большевизму в целом. Кем были эти люди?

¹ «Современный коммунизм, – пишет Джилас, – возник, как идея, одновременно с возникновением современной промышленности. Он отмирает или терпит поражение в тех странах, где промышленное развитие уже достигло своих основных целей. Он процветает в тех странах, где этого еще не произошло. Историческая роль коммунизма в промышленно неразвитых странах определила ход и характер той революции, которую ему надлежало совершить». См.: Джилас М. Новый класс. – Нью-Йорк: Фредерик А. Прегер, 1961. – С. 27.

² Восленский М.С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – Москва: Советская Россия: МП «Октябрь», 1991. – С. 58.

Они происходили из разных этнических групп и разных сословий, но почти все они имели некое отношение к научной деятельности, просто как исповедовавшие марксизм интеллигенты. Большая часть из членов Политбюро первых лет его существования – литераторы. Практически все имели теоретические труды в разных областях знания. Многие окончили высшие учебные заведения, но не смогли или не захотели устроиться в высшей школе или же в юридической практике, и потому были вынуждены зарабатывать на жизнь литературным трудом или кормиться из партийной кассы. То есть перед нами – русские интеллигенты, которые, правда, стали считать себя выразителями интересов пролетариата. Известная двусмысленность, заложенная Марксом в понятие «пролетариат», на самом деле создает теоретическую сложность – можно ли причислить к пролетариату людей умственного труда, работающих по найму? Например, учителей, врачей и инженеров. Были в русском марксизме теоретики, настаивавшие на том, что принадлежность к пролетариату в теории Маркса зависит лишь от владения средствами производства, и в этом смысле инженеры – даже высокооплачиваемые – являются точно такими же пролетариями, как и фабрично-заводские рабочие. Но, честно говоря, это звучало неубедительно, поскольку в обыденном сознании доминировало представление о рабочем классе, как о людях именно мускульного труда, работающих по найму в специализированных цехах по производству тех или иных материальных благ. Кстати, соотнесение класса с фактом владения собственностью требует переосмысливания. Рабочие и крестьяне могут иметь собственность (в виде, допустим, долевого участия в производстве), а могут ее не иметь: различие между ними обусловлено не этим, а тем, что крестьяне живут в деревнях и заняты производством в первую очередь продуктов питания, а рабочие живут в городах и производят материальные товары. Предприниматели тоже не просто чем-то владеют, но производят прибыль, платя за нее риском для своего благосостояния. Конкурентный капитализм в том и состоит, чтобы не позволить предпринимателю застраховаться от риска и извлекать прибыль за счет монополии на тот или иной вид ресурса.

Русская интеллигенция могла сколько угодно молиться на народ, просвещать народ, бороться за его интересы, но реально в своем противостоянии дворянству и сословному чиновничеству – борьбе, заполнившей собой весь XIX в. – ей было некомфортно опираться на крестьянство. Все фантазии о подчинении интелли-

гента крестьянству, столь характерные для интеллигенции Серебряного века, имели в себе какую-то примесь то ли чудачества, то ли социального кенозиса, самоумаления вплоть до откровенно мазохистских фантазий. В этом смысле революционный марксизм был решением проблемы – и теоретическим, и практическим: в пролетариате интеллектуальный класс, низы которого и составила на самом деле социал-демократия, обнаруживал как очень мощного союзника по политической борьбе, так и определенный механизм социальной трансформации человека деревни – из работника, погруженного в неизменный ритуал воспроизведения природных циклов, в работника, творящего новую, природно не обусловленную реальность. Отсюда и возникает эта марксистская греза о диктатуре пролетариата – диктатуре интеллектуального класса с ее максимальной интенсификацией научно-технического прогресса ради перехода к бесклассовому обществу без элитных иерархий и принудительного труда. Иными словами, «профессиональные революционеры» Восленского – это именно представители интеллектуального класса (термин, который мы в данном случае заимствуем у социолога Дэниэла Белла), действующие от имени пролетариата и в какой-то мере реально опирающиеся на его поддержку. Восленский был, конечно, прав в том, что «диктатура пролетариата» в раннем СССР была ничем иным, как «диктатурой над пролетариатом». О чем он не договаривал, так это о том, чья была эта «диктатура». И была ли у нее реальная мотивировка? И тут прав, конечно, Джилас, который обусловливает появление «нового класса» требованием обеспечить индустриальный прорыв своих стран, но не под капиталистическими, а под социалистическими лозунгами. Проще говоря, «новый класс» по Джиласу – это не совсем «номенклатура» по Восленскому, это, скорее, те самые «профессиональные революционеры», которых оттесняет «номенклатура». Чем же обусловлено это оттеснение, чем объясняется переход от ленинской модели к сталинизму? Объясняется оно стремлением застраховаться от рисков, которые несет с собой власть идеологически мотивированных представителей интеллектуального класса. Например, от риска революционной войны, чем грозила реализация троцкистской программы перманентной революции. Или же от риска партийной демократизации, на чем настаивали децисты и представители рабочей оппозиции. Кстати, Восленский проницательно отмечает противоречивую роль термина «перестраховка» в бюрократическом дискурсе – термин вроде бы пренебрежительный, но тем не менее схватывающий в точно-

сти главный мотив деятельности идеально-типического представителя номенклатуры¹.

* * *

Антагонизм интеллектуального класса² и номенклатуры становится главной темой многочисленных фильмов и книг как в эпоху оттепели, так и в период застоя. Восленский совершенно прав в том, что он видит именно в обозначении этого ранее скрывавшегося конфликта причину «нападок хрущевского руководства на роман Владимира Дудинцева “Не хлебом единым”», который можно было бы назвать первой ласточкой будущего реванша интеллектуального класса над классом-антагонистом³.

Что Восленский совершенно не принимает во внимание, так это тот факт, что победа номенклатуры в СССР никогда не была абсолютной и тотальной. СССР оставался идеократическим государством, и на роль идеологии претендовала радикальная версия западного Просвещения в лице марксизма. И дело было не только в том, что идеология сама по себе требовала не просто индустриализации страны, но опережения капиталистического мира в области научно-технического прогресса, и не только в том, что догмы марксизма нуждались в постоянном уточнении и реинтерпретации в контексте современного развития. Основная причина, по которой номенклатура была вынуждена считаться с влиянием интеллектуального класса, особенно в период так называемого застоя, состояла в том, что СССР оставался лидером коммунистического движения всего мира, и это лидерство ему приходилось оспаривать в постоянном соперничестве с маоизмом, троцкизмом и евромарксизмом, что требовало реального погружения в суть господствующего идеологического течения во всех его аспектах и, соответст-

¹ Как пишет Восленский, «вся так называемая “подготовка кандидатуры” проводится по принципу работы страховых компаний, путем перестраховки распределящих между собой компаний. Характерно, что сами термины «перестраховка», «перестраховщик» прочно вошли в жаргон советской номенклатуры и, хотя употребляются в уничижительном смысле, ясно показывают направленность мышления». См.: Восленский М.С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – Москва: Советская Россия: МП «Октябрь», 1991. – С. 129.

² Классическая работа на тему интеллектуалов как нового класса современного общества: Gouldner A. The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class. – New York: Seabury Press, 1979. – 121 р.

³ Восленский М.С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – Москва: Советская Россия: МП «Октябрь», 1991. – С. 209–210.

венно, некоторой интеллектуальной инфраструктуры, поддержание которой ложилось на плечи советской интеллигенции. Номенклатура не претендовала на культурную гегемонию в советском обществе, и после Сталина она довольно легко отдала культурное лидерство «интеллигенции»¹. Правда, она постоянно пыталась «интеллигенцию» направлять и контролировать, чем неизменно вызывала ее раздражение. Однако при этом довольно спокойно относилась к постоянным нападкам и насмешкам со стороны интеллигенции в свой адрес. Восленский говорит, что в советские годы выходило множество фильмов и книг о мудрых партийных руководителях, умело направляющих общество в сторону разумно понимаемого социализма. Между тем легко заметить, что в большинстве фильмов подобного рода правильная партийная номенклатура – различные прогрессивные секретари парткомов, как в пьесах Александра Гельмана, – была представлена в виде именно интеллигентов, случайно оказавшихся на административной работе, а отрицательными персонажами в этих произведениях выступали как раз довольно реалистически изображенные бюрократы с характерным для них типом поведения – банями, охотой, выпивкой, любовью к наживе. Номенклатура в советские годы была очень странным правящим классом, классом, который постоянно стыдился своего классового поведения. В первую очередь именно этот классовый стыд и стал причиной «перестройки» – в процессе которой интеллектуальный класс сделал отчаянную и абсолютно провалившуюся попытку утвердить свое лидерство. Вот эту сцепку интеллектуального класса и номенклатуры, их взаимозависимость при взаимной ненависти, вне которой невозможно, на мой взгляд, адекватно понять советское общество, и не схватывает концепция Михаила Восленского.

Нынешний период истории России можно назвать историческим минимумом влияния интеллектуального класса. Он потерпел историческое поражение, причем три раза подряд. После своего большевистского рывка он проиграл борьбу за власть номенклатурным выходцам из крестьянства в 1930-е годы, затем – он не сумел продумать условия своего реванша и сделал ставку на обвальный рынок и номенклатурную приватизацию и тем самым подорвал материальную базу своего влияния, не говоря уже об

¹ См. об этом: Межуев Б.В. Российские элиты: стратегия самоизоляции // Четверть века после СССР: люди, общество, реформы. – Москва: Издательство Московского университета, 2015. – С. 404–434.

идеологических основаниях своего лидерства. В 1990-е и нулевые годы интеллектуальный класс смог частично компенсировать свои потери за счет ресурсов глобализации, расширения международных связей и контактов, зарубежных грантов, ИТ экономики, развития Интернета и пр. Однако эта вполне закономерная заинтересованность в углублении процесса глобализации вступила в кардинальное противоречие с императивами безопасности, приоритетными для той части номенклатуры, что была связана с силовыми структурами. Этот конфликт силовой бюрократии и космополитического по своим приоритетам сегмента интеллектуального класса, разумеется, не мог не завершиться поражением последнего, тем более что интеллектуальный класс к этому моменту уже утратил всякую связь с народом, не говоря уже о сохранении какой-либо культурной гегемонии над ним. Если силовая номенклатура смогла представить свои установки как общенациональные, то интеллектуальный класс нес на себе вину за перестройку и последующий крах государства и обнищание значительной части населения. К началу нулевых ему уже никто не верил. И сегодня номенклатура уже не стесняется самой себя, напротив, она уже вполне готова навязывать обществу свои вкусы, демонстрировать преимущества своего образа жизни, своих представлений о семье, патриотизме, церковности и т.д. Заметим, что подобная гораздо более полноценная гегемония номенклатуры, какая наблюдается в современной России, не требует полного копирования советской модели и, в частности, полного огосударствления российской экономики. Между тем это общество, как и советское, оказывается лишено внутренней динамики, обеспечиваемой прежде всего за счет политической конкуренции, поскольку основным принципом его управления снова оказывается устранение рисков. И поэтому система для своей наладки требует разного рода радикальных сценариев, хотя бы для тестирования ее внутренней прочности и последующей отладки в духе кризис-менеджмента.

Но вернемся к эпохе сталинизма. Теория Восленского позволяет нам сделать вывод, что этот строй возник в первую очередь как реакция на ту радикальную перестройку общества, которую предложил в 1920-е годы большевизм. Эта реакция была окрашена в том числе в квазинациональные тона, но, при всем своем террористическом размахе, она не достигла характера подлинной контрреформации. Но тем не менее интеллектуальному классу, классу, наступавшему весь XIX в., был именно в 1930-е

реально сломан хребет – последующие его попытки реванша были лишены той идейной силы, того утопического напора, которыми были отмечены 1920-е годы. При этом интеллектуальный класс, уже в 1970-е заклеймленный как «образованщина», не мог не понимать, что несет огромную долю ответственности за то направление, которое избрала русская революция, что именно его классовая нетерпимость и радикализм стали предпосылкой того номенклатурного переворота, который в конце концов привел интеллектуальный класс к его историческому поражению.

В целом, теория Джиласа-Восленского, на наш взгляд, предлагает первый шаг к пониманию того, чем являлся сталинизм, а также позволяет ответить на вопрос о генезисе этого явления и его возможной реинкарнации. В плане генезиса Джилас и Восленский в каком-то мере взаимодополняют друг друга, если Джилас в большей мере подчеркивает преемственность сталинизма ленинизму и не усматривает особой разницы между ленинской большевистской гвардией и сталинским «новым классом», то Восленский, напротив, указывает на то, что переход от ленинской к сталинской модели фактически носил характер революции и был отмечен самым страшным в истории Европы террором¹. Вне всякого сомнения, Восленский ближе к истине, однако у обоих авторов есть главный недостаток: в их книгах мы имеем описание диктатуры некоего выделенного им класса, но не имеем картины классовой борьбы. Они смутно подозревают, что коммунистической номенклатуре на протяжении всей ее истории кто-то непрерывно бросал вызов, но не могут решиться назвать этого таинственного противника по имени, поскольку разделяют общее для

¹ Джилас всячески преуменьшает значение внутрипартийного террора, причем настолько вопиюще, что даже называет коммунистическую революцию «первой, после которой революционеры и их союзники, особенно же группа, пришедшая к власти, оказываются уцелевшими. В прежних революциях такие группы неизменно погибали. Коммунистическая революция – первая, проведение которой пошло на пользу самим революционерам». См.: Джилас М. Новый класс. – Нью-Йорк: Фредерик А. Прегер, 1961. – С. 42. Тот особый смысловой акцент, который Восленский делает на «ежовщине», как насилиственном сломе прежней модели господства, несомненно, представляет собой скрытую полемику с Джиласом, не понимавшим, что ленинская партия, то есть слой профессиональных революционеров, захвативший власть в 1917 г., был ликвидирован как класс в годы Большого террора. Другое дело, что Восленский в рамках его собственного классового анализа не дает нам внятного объяснения, кто такие «профессиональные революционеры» и за что они заслужили такую ненависть «номенклатуры».

большинства марксистов предубеждение, что интеллигенция классом не является, но представляет собой то ли прослойку между классами, то ли сообщество политизированных людей с исключительно бескорыстными целями, то ли, наконец, работников умственного труда с разными политическими устремлениями. Чтобы помыслить интеллигенцию классом, т.е. особым, интеллектуальным, классом с особыми интересами, особыми запросами и требованиями к обществу, нужно отказаться от соотнесения класса с собственностью, с фактором владения средствами производства, на что ни Джилас, ни Восленский не отваживаются. И потому их анализ коммунистического общества оказывается столь односторонним и даже пристрастным. Будем надеяться, однако, что усилия этих теоретиков не пропадут даром и будут использованы будущими исследователями для создания комплексной картины истории социалистического эксперимента в целом и его сталинской фазы в частности.

Список литературы

1. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting. – New York: Basic Books, 1973. – 507 p.
2. Gouldner A. The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class. – New York: Seabury Press, 1979. – 121 p.
3. Восленский М.С. Номенклатура. Господствующий класс Советского Союза. – Москва: Советская Россия: МП «Октябрь», 1991. – 624 с.
4. Джилас М. Новый класс. – Нью-Йорк: Издательство Фредерик А. Прегер, 1961. – 243 с.
5. Межуев Б.В. Российские элиты: стратегия самоизоляции // Четверть века после СССР: люди, общество, реформы. – Москва: Издательство Московского университета, 2015. – С. 404–434.
6. Цымбурский В.Л. Кто вы, генерал Панаев? // Век XX и мир. – 1992. – № 5. – С. 56–60.

УДК 165.24

DOI: 10.31249/raphil/2025.04.02

ЗАБОРСКИХ Т.П.* МИЛОВАЦ Ж.В.** ПРОБЛЕМА ДРУГОГО В ФИЛОСОФИИ XX В.: ОТ ФЕНОМЕНОЛОГИИ К ЭТИКЕ

Аннотация. Статья посвящена анализу проблемы Другого в философии XX в. Рассматриваются ключевые концепции Эдмунда Гуссерля, Мартина Хайдеггера, Мартина Бубера, Жана-Поля Сартра и Эмманюэля Левинаса, в работах которых постепенно прослеживается сдвиг от гносеологического и онтологического осмыслиения Другого к этическому измерению. Показано, что у Гуссерля Другой мыслится как alter ego, конститутирующее интерсубъективность; у Хайдеггера – как элемент онтологической структуры *Dasein*; у Бубера – как условие становления Я в опыте «Я – Ты»; у Сартра – как угроза свободе, превращающая меня в объект; у Левинаса – как абсолютная инаковость, задающая этическое измерение бытия. Делается вывод, что философия XX в. знаменует переход от метафизики к этике как «первой философии», где встреча с Другим становится событием, формирующим истину и субъектность.

Ключевые слова: Другой; инаковость; интерсубъективность; *Dasein*; Я – Ты; взгляд; ответственность; этика; XX век; феноменология.

ZABORSKIH T.P., MILOVATS Zh.V. THE PROBLEM OF THE OTHER IN 20 th-CENTURY PHILOSOPHY: FROM PHENOMENOLOGY TO ETHICS

Abstract. The article explores the concept of the Other in 20 th-century philosophy, focusing on the ideas of Edmund Husserl, Martin

* Заборских Тамара Петровна, кандидат философских наук, доцент, Российской академии музыки имени Гнесиных

** Миловац Жанна Викторовна, кандидат философских наук, доцент, Институт общественной информации по общественным наукам Российской академии наук; tanez97@gmail.com

Heidegger, Martin Buber, Jean-Paul Sartre, and Emmanuel Levinas. It traces a gradual shift from epistemological and ontological approaches to the ethical dimension of encountering the Other. Husserl conceptualizes the Other as an alter ego that constitutes intersubjectivity; Heidegger sees the Other as an inherent element of Dasein; Buber presents the Other as essential for the emergence of the self in the “I – Thou” relation; Sartre views the Other as a threat to freedom, objectifying the self; Levinas defines the Other as absolute alterity that grounds ethics. The article argues that 20 th-century philosophy marks a transition from metaphysics to ethics as “first philosophy,” where the encounter with the Other becomes an event shaping both truth and subjectivity.

Keywords: Other; alterity; intersubjectivity; Dasein; I – Thou; gaze; responsibility; ethics; 20 th century; phenomenology.

Для цитирования: Заборских Т.П., Миловац Ж.В. Проблема Другого в философии XX в.: от феноменологии к этике // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 24–31. – DOI: 10.31249/phil/2025.04.02

Одной из главных тем философии XX–XXI вв. стал вопрос о Другом. Именно вокруг него выстраивались феноменология, философия диалога, экзистенциализм и многие другие направления. Интерес к этой теме вызван не только развитием самой мысли, но и опытом эпохи: войны, тоталитарные режимы, кризисы идентичности ясно показали, что отношение к Другому – не отвлеченная абстракция, а вопрос, от которого зависит понимание человека и самой истины его существования.

Методологическую основу для анализа проблемы заложил Эдмунд Гуссерль. Так, в Картезианских медитациях он писал: «Чужое представляет собой то, что дано в опыте как первично неосуществимое и не как самоданное¹». Другими словами, в отличие от собственного сознания, чужое никогда не переживается напрямую: оно открывается только через телесные проявления, жесты, речь. В этом смысле Другой предстает как alter ego, «иное Я», позволяя осмыслить то, что Гуссерль называл интерсубъективностью – взаимосвязанностью сознаний. Однако здесь он мыслится скорее как познавательная задача – как возможно постижение чужого сознания. Между тем реальная встреча с Другим показывает его

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. – Москва: Академический проект, 2020. – С. 148.

преобразующую силу, которая у Гуссерля остается на периферии анализа.

В «Идеях I» философ подчеркивал, что субъект конституируется в опыте вместе с общностью живых существ¹. Другой, таким образом, изначально включен в структуру опыта, даже если это не осознается. Но каким образом он может быть дан в моем сознании? Я воспринимаю телесность Другого и его речь, но не имею доступа к самому потоку его переживаний. Для объяснения этой парадоксальной данности Гуссерль вводит понятие аппрезентации – опосредованного схватывания того, что не дано напрямую². Я переношу на тело Другого структуру собственной воплощенности, поэтому воспринимаю его не как «одушевленный предмет», а как сознательное существо. При этом внутренний мир Другого остается скрытым. Парадокс состоит в том, что он дан лишь косвенно, но с несомненной очевидностью: я сразу воспринимаю его как сознание.

Гуссерль подчеркивал, что опыт Другого неотделим от опыта мира. Мир всегда структурирован интерсубъективно, он есть «мир для всех³». Следовательно, истина возможна только в горизонте со-бытия, где Другой выступает не дополнением, а внутренним условием опыта. Однако возникает опасность редукции Другого к проекции моего Я. Гуссерль осознавал это и утверждал, что опыт Другого – не аналогия, а особая форма восприятия, укорененная в телесной данности. Другой всегда рядом, но остается недостижимым в своей полноте. Именно эта недоступность и подтверждает его инаковость.

Таким образом, феноменология Гуссерля, фиксирует ключевой парадокс: Другой никогда не сводится к объекту познания, он – событие сознания, источник объективности и условие самой истины. Если у Гуссерля Другой мыслится прежде всего как проблема познания чужого сознания, то Мартин Хайдеггер совершает методологический поворот: он отказывается от анализа категорий «сознание» и «внутренний опыт», сосредотачиваясь на онтологической структуре человеческого существования. Центральным по-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: пер. с нем. – Москва: Мысль, 1977. – С. 265.

² Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. – Москва: Академический проект, 2020. – С. 170.

³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: пер. с нем. – Москва: Владимир Даль, 2004. – С. 351.

нятием его философии становится Dasein – «здесь-бытие», понимаемое как «бытие-в-мире» (In-der-Welt-sein¹). Человек, по Хайдеггеру, не является субъектом, замкнутым в себе, напротив, его бытие всегда уже вплетено в мир и в отношения с другими. Именно здесь возникает категория Mitsein – «бытие-с». Хайдеггер подчеркивает, что со-бытие не есть внешнее дополнение к индивидуальному существованию, а изначальная характеристика Dasein². Даже стремясь к уединению, человек никогда не бывает «одним»: его существование структурировано присутствием других. Другой, таким образом, не становится объектом познания, а представляет собой конститутивный элемент самой онтологии.

Однако формы «бытия-с» различны. Наиболее распространенный модус Хайдеггер называет das Man – «Они», или безличное. В этой форме Другой растворяется в анонимности: «говорят», «считают», «делают». Здесь не происходит встречи с уникальной личностью, вместо нее господствует обезличенное «Они». Это состояние показывает опасность утраты аутентичного общения, но одновременно выявляет глубинное условие человеческого существования: я неизбежно существую среди других.

Ключевой категорией, через которую Хайдеггер различает подлинное и неподлинное отношение к Другому, является Sorge – «забота». Забота, по его мысли, составляет сущность Dasein. Но она может проявляться в разных формах: либо как подменяющая – когда я действую за Другого, лишая его свободы, либо как подлинная – когда я помогаю ему раскрыть собственные возможности. Только второй вариант выражает аутентичное бытие-с, где Другой не растворяется в «Они», а предстает в своей индивидуальности. Связь проблемы Другого с истиной у Хайдеггера также принципиальна. Истина понимается не как соответствие знания объекту, а как раскрытие (aletheia), «несокрытость» бытия³. Подлинное общение становится событием истины: в нем Другой открывается как уникальное существо, а я открываю себя в обращении к нему.

Таким образом, Хайдеггер переводит проблему Другого из сферы эпистемологии в онтологию. Другой у него не объект ис-

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 49.

² Там же. – С. 68.

³ Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – С. 117.

следования и не «альтер эго», а изначальный горизонт человеческого бытия. При этом «бытие-с» обладает двойственным характером: в неподлинной форме оно ведет к обезличиванию и растворению в «Они», а в подлинной – становится пространством раскрытия истины. Таким образом, встреча с Другим у Хайдеггера мыслится как экзистенциальное испытание, от исхода которого зависит подлинность человеческого существования. Философия диалога, представленная Мартином Бубером, знаменует собой новый этап в осмыслении Другого. В своей известной работе Я и Ты он утверждает: «становясь Ты, человек становится Я»¹. Эта формула отражает принципиальный сдвиг: субъектность, по Буберу, формируется не в изоляции, а в отношении. Другой здесь выступает не как объект познания и не как аналог моего сознания, а как условие самого становления Я.

Фактически, опыт «Я – Ты» у Бубера является событием подлинного существования, в котором исчезает дистанция между субъектом и объектом. В этом отношении человек вступает в живую коммуникацию, где Другой не редуцируется ни к роли «альтер эго», ни к анонимному «Они». Более того, отношение «Я – Ты» носит сакральный характер: через Ты человек соприкасается с вечным и абсолютным измерением бытия. Однако в концепции Бубера есть ограничение – акцент на гармонии и сопричастности. Реальный опыт общения часто включает напряжение, конфликт и травму, которые остаются за пределами его анализа.

Кардинально иной ракурс открывает Жан-Поль Сартр. В «Бытии и ничто» он рассматривает феномен «взгляда» Другого и пишет: «...взгляд Другого заставляет меня быть по ту сторону моего бытия в этом мире»². Под взглядом я перестаю быть чистым субъектом и становлюсь объектом чужого восприятия. Это лишает меня автономии и фиксирует мое существование извне. Сартр подчеркивает, что именно в этом опыте проявляется двойственная природа Другого: он открывает мое бытие, но одновременно ограничивает мою свободу. Особенно яркое выражение эта мысль получила развитие в пьесе «За закрытыми дверями» с ее знаменитой

¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – С. 31.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с франц. В.И. Колядко. – Москва: Республика, 2000. – С. 284.

формулой: «Ад – это другие¹». Несмотря на парадоксальность, фраза отражает ключевой момент: Другой способен лишить меня самости, превратить в объект его оценки и тем самым сделать мое существование уязвимым. Надо сказать при этом, что у Бубера Другой является источником подлинного существования и условием становления Я, тогда как у Сартра он предстает угрозой, ограничивающей свободу. Эти позиции противоположны, но вместе они показывают, что встреча с Другим никогда не сводится к простому познавательному жесту: она всегда событие, которое либо утверждает мою субъектность, либо ставит ее под сомнение.

Особо важное место в этой дискуссии занимает Эмманюэль Левинас. Его мысль знаменует поворот от онтологии и теории познания к этике. Если у Гуссерля Другой мыслится как *alter ego*, данное в аппрезентации, а у Хайдеггера – как элемент структуры *Dasein*, то у Левинаса он предстает как абсолютная инаковость, как трансценденция, которая не сводится ни к моему опыту, ни к универсальной схеме бытия.

Для Левинаса встреча с Другим – это событие, нарушающее замкнутость Я и разрушающее иллюзию самодостаточности. Она не есть акт познания, а прежде всего этическое столкновение. В нем я уже не сторонний наблюдатель, а вовлеченный участник, на котором лежит ответственность. Лицо Другого обращается ко мне с требованием, первичным по отношению ко всем рациональным системам. Как пишет философ: «...его изначальное выражение, первое слово: “не убий²”». Это не внешняя заповедь, а непосредственный опыт, из которого прорастает сама возможность человеческого существования.

Ответственность у Левинаса имеет фундаментальный характер: она не является следствием выбора или свободного решения, а предшествует свободе и определяет ее. Субъект возникает как субъект именно через обращение Другого, через принятие на себя ответственности. Это означает, что Я никогда не может быть самодостаточным: его идентичность формируется только во встрече с инакостью.

Важно также отметить, что идея асимметрии приобретает очень важное значение в философии Левинаса. В отличие от диа-

¹ Сартр Ж.-П. За закрытыми дверями / пер. с франц. – Москва: Художественная литература, 1988. – 128 с.

² Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – С. 204.

лога Бубера, где отношение «Я – Ты» строится как взаимное и симметричное, Левинас подчеркивает, что связь с Другим никогда не бывает равной. Я всегда обязан Другому больше, чем он мне. Эта неравномерность не есть недостаток, а выражение самой сути этического отношения: именно в асимметрии раскрывается абсолютная инаковость Другого. Через эту перспективу Левинас предлагает новое понимание времени. Если у Хайдеггера подлинность *Dasein* раскрывается в предвосхищении собственной смерти, то у Левинаса будущее связано с Другим. Оно открывается не через обращение к собственной конечности, а через обращение к чужому, который выводит меня за пределы самого себя. Встреча с Другим разрывает круг замкнутости и открывает пространство будущего как времени ответственности. Левинас называет этику «первой философией». Его утверждение «Этика является метафизикой¹» выражает фундаментальный переворот: философия начинается не с анализа бытия или познания, а с безусловного отношения к Другому. Истина при этом перестает мыслиться как соответствие или раскрытие сущего и становится способностью откликнуться на обращение инаковости.

Таким образом, Левинас радикализирует проблему Другого: он отказывается от ее редукции к условиям сознания или онтологическим структурам и утверждает инаковость как абсолютную. Другой не может быть объяснен, вписан в систему или нейтрализован в горизонте субъекта. Он предстает как трансцендентный вызов, который не позволяет мне замкнуться в себе и который делает меня ответственным. В этом состоит сущность его философии – этическая трансформация субъекта через встречу с Другим.

Размышления о Другом в философии XX в. демонстрируют постепенный сдвиг от гносеологических и онтологических вопросов к этическому измерению. Эдмунд Гуссерль ставит проблему в рамках феноменологии: Другой дан опосредованно, через аппрезентацию, и тем самым становится условием интерсубъективности и объективности мира. Мартин Хайдеггер переносит акцент в онтологию: «быть-в-мире» неразрывно связано с «бытием-с», а встреча с Другим мыслится как испытание подлинности. В философии диалога Мартина Бубера Другой предстает источником формирования Я в опыте «Я – Ты», тогда как Жан-Поль Сартр ви-

¹ Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – С. 387.

дит в нем угрозу моей свободе и превращение меня в объект чужого взгляда.

Эмманюэль Левинас радикализирует проблему, отвергая редукцию инаковости к когнитивным или онтологическим схемам. Для него Другой – это абсолютная трансценденция, которая не вписывается в горизонты Я. Встреча с Другим становится событием этики, где субъект конституируется через ответственность, предшествующую свободе. Асимметричность этого отношения и его императивность задают новое понимание истины: истина есть не соответствие или раскрытие, а ответ на призыв Другого.

Таким образом, философия XX в. показывает: встреча с Другим – это уже не просто вопрос познания или описание структуры бытия. Это событие, в котором человек заново открывает границы истины, испытывает пределы своей свободы и формирует собственную субъектность. Такой поворот знаменует отказ от традиционной метафизики и рождение новой парадигмы, где этика становится исходным основанием мысли – «первой философией». В этом свете Другой предстает не как объект и не как условие, а как абсолютное измерение человеческого существования, в котором раскрываются смысл и истина бытия.

Список литературы

1. Бубер М. Два образа веры / пер. с нем.; под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – Москва: Республика, 1995. – 464 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В.И. Молчанова. – Москва: Академический проект, 2020. – 229 с.
3. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1: пер. с нем. – Москва: Мысль, 1977. – 398 с.
4. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: пер. с нем. – Москва: Владимир Даль, 2004. – 399 с.
5. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 416 с.
6. Левинас Э. Время и Другой: пер. с франц. – Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 265 с.
7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / пер. с франц. В.И. Колядко. – Москва: Республика, 2000. – 639 с.
8. Сартр Ж.-П. За закрытыми дверями: пер. с франц. – Москва: Художественная литература, 1988. – 128 с.
9. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 с.

ГРАНИ САКРАЛЬНОГО

УДК 130.2

DOI: 10.31249/phil/2025.04.03

ЗВОНОВА Е.Е.* АНТРОПОМОРФНЫЕ ЖИВОТНЫЕ КАК АЛЬТЕРНАТИВА ЗООМОРФНОМУ ЧЕЛОВЕКУ: МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОГО И ХРИСТИАНСКОГО КОСМИЗМА

Аннотация. Статья раскрывает потенциал русского и христианского космизма для решения актуальных проблем, связанных с онтологическим статусом человека и животных, этикой животных. Обосновывается, что христианский антропоцентризм и продолжающее его видение человеческой природы в русском космизме не имеют своим обязательным следствием спешисизм. Показывается, что нет необходимости зооморфизировать человека для человеческого отношения к животным, оптика христианства и русского космизма скорее дает основания для антроморфизации животных.

Ключевые слова: русский космизм, этика животных, антропоцентризм, спешисизм, христианство, антропоморфные животные, искусство, философская антропология.

ZVONOVA E.E. ANTHROPOMORPHIC ANIMALS AS AN ALTERNATIVE TO ZOOMORPHIC HUMAN: THE WORLDVIEW POTENTIAL OF RUSSIAN AND CHRISTIAN COSMISM

Abstract. The article reveals the potential of Russian and Christian cosmism to solve pressing problems related to the ontological

* Екатерина Евгеньевна Звонова – кандидат философских наук, доцент института социальных наук, Первый Московский государственный медицинский университет имени И.М. Сеченова Министерства здравоохранения Российской Федерации (Сеченовский Университет), доцент кафедры управления образовательными системами им. Т.И. Шамовой, Московский государственный педагогический университет.

status of humans and animals, animal ethics. It is substantiated that Christian anthropocentrism and the continuing vision of human nature in Russian cosmism do not have as their obligatory consequence speciesism. It is shown that there is no need to zoomorphize a person for human relation to animals, the optics of Christianity and Russian cosmism rather gives grounds for the anthromorphization of animals.

Keywords: russian cosmism, animal ethics, anthropocentrism, speciesism, Christianity, anthropomorphic animals, art, philosophical anthropology.

Для цитирования: Звонова Е.Е. Антропоморфные животные как альтернатива зооморфному человеку: мировоззренческий потенциал русского и христианского космизма // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 32–39. – DOI: 10.31249/rphil/2025.04.03

Русский космизм – направление мысли, отличительными особенностями которого являются «метафизическая практикоориентированность» и обилие идей, чей эвристический характер не всегда был очевиден на момент формирования соответствующего течения, но актуален в наше время. Так, оптика русского космизма оказывается весьма востребованной применительно к проблемам онтологического статуса животных, соотношения животной и человеческой природы, решение которых имеет значительные этические и практические следствия.

Острота соответствующих проблем во многом обусловлена тем, что утилитарное отношение к животным, долгое время преобладавшее среди представителей исторически христианских культур, более не представляется морально оправданным и соответствующим принципам экологического мышления. В христианстве человек, созданный по образу и подобию Бога, оказывается Его «заместителем», «вторым» после своего Создателя и Прообраза. Именно человеку было заповедано владеть землей. Стремясь демаркироваться от язычников во времена идейной конкуренции с таковыми, христиане были склонны делать акцент на принципиальном отличии людей от животных, которые, согласно языческим традициям, нередко являлись объектом почитания.

В силу отмеченных факторов культуры, которые на протяжении веков являлись христианскими, как правило, характеризуются антропоцентризмом: их секуляризация приводит к тому, что именно человек ставится во главу угла, нередко надеясь безус-

ловным ценностным преимуществом перед животными, занимая «опустевшее» место Бога. Подобная ситуация дает основание для того, чтобы критиковать христианский антропоцентризм, усматривая в нем основание для спешисизма¹ и широкого круга экологических проблем.

Негативные последствия определенной интерпретации гла-венства человека среди прочих живых существ чреваты различными формами протеста против сложившейся ситуации, включая достаточно радикальные. Чтобы сохранить человечность по отношению к животным, люди порой готовы отказаться от человечности как видового статуса.

Показателен пример французской художницы Марион Лаваль-Жанте, реализовавшей биоарт-перформанс «Да живет лошадь во мне»². Женщина ввела в свое тело лошадиный иммуноглобулин (для предотвращения анафилактического шока ей пришлось несколько месяцев принимать лошадиные гликопротеины) и ходила по студии рядом с настоящей лошадью, используя приспособления, имитирующие лошадиные конечности. Стремясь на протяжении хотя бы какого-то времени переживать «нечеловеческий» опыт, Лаваль-Жанте, по сути, способствовала «размытию» границ, отделяющей человека от животных.

Соответствующее изменение мировоззренческой оптики, зооморфизацию человека также имеет неоднозначные последствия и зачастую воспринимается как отрицание «нормального» положения вещей. В частности, упомянутый творческий эксперимент может быть повергнут критике с позиций христианской антропологии и этики.

Есть ли способ сохранить человеческое отношение к животным, не переставая быть людьми? Является ли превозношение над ними, чреватое эксплуатацией и экологическими проблемами, необходимым следствием антропоцентризма, в частности христианского антропоцентризма? С нашей точки зрения, ответ на первый из этих вопросов положительный, на второй – отрицательный. Это демонстрирует мировоззрение русского космизма, унаследовавшее

¹ Коростиченко Е.И. Этика отношения к животным и критика христианского антропоцентризма в философии Питера Сингера // Философия. Культурология. Политология. – 2022. – № 4. – С. 4–21.

² Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // Наука телевидения. – 2023. – № 3. – С. 21–41.

Антропоморфные животные как альтернатива зооморфному человеку: мировоззренческий потенциал русского и христианского космизма

многие паттерны православной традиции, но не предполагающее обязательной формальной причастности к ней.

Далее мы рассмотрим христианские, прежде всего православные, корни космизма. При этом граница между стихийным христианским космизмом и русским космизмом, зародившимся как интерпретация христианства, но допускающим и секулярную трактовку, порой оказывается весьма зыбкой.

Православие изначально является наиболее «космичной» христианской конфессией. Это во многом закономерно, поскольку его центром практические все время своего существования была Византийская империя, культура которой унаследовала «космоцентричные» мотивы античной философии. Так, Григорий Нисский говорил о космосе «Чудесно сочиненный гимн». Показательны суждения православного философа и защитницы прав животных Т.М. Горичевой: «В православии (особенно в русском) космизм является неотъемлемой частью мироощущения и мировоззрения»¹.

Космизм православной традиции распространяется и на отношение к животным. Для этого в христианской картине реальности при всем ее антропоцентризме и тенденциях к трансцендентности, «неотмирности» («Царство Мое не от мира сего») имеется достаточно оснований.

Грехопадение человека повлекло за собой искажение изначально совершенного порядка бытия. Последствия коснулись в том числе и животных. По сути они страдают за действие, которого не совершали, несут ответственность за чужой свободный, но ошибочный выбор своего «руководителя». Самим им не заповедано выбирать, они детерминированы собственной природой (Адам определил ее наречением им имен). Непредназначенность к самоопределению выводит животных из области моральной ответственности. Их нельзя, в отличие от людей, упрекать в недолжном исполнении своего предназначения.

Соответственно, хотя человек действительно поставлен над творением и тварью, его избранность не означает «лучшести», скорее наоборот. Наличие статуса хозяина тварного мира не предполагает наличия права эксплуатировать тех, кто уже пострадал от человеческого произвола. Более уместно, с нашей точки зрения, было бы говорить о нравственной обязанности искупления вины

¹ Горичева Т. Блажен иже и скоты милует. – Любляна: kudLogos., 2010. – С. 11.

перед животными, для исполнения которой человек должен соответствовать своей человеческой роли, а не становиться животным.

Если соответствующее христианским ценностям преодоление границы между человеком и животным возможно (и даже желательно), то более, по-видимому, на пути причастности животных к человечности, нежели человека к животности. Животные порой превосходят людей в надлежащих последним нравственных достоинствах, что подтверждается и христианской традицией. Здесь вспоминаются, например, Валаамова ослица, звери, которые отказывались вредить мученикам или даже защищали их, животные, стремившиеся к святым отшельникам, обоняя, по выражению Исаака Сирина, «запах рая». Причастность к человеку, «очеловечивание» за счет общения с ним, по мнению некоторых богословов, дают домашним животным «путевку в вечную жизнь»¹. При этом антроморфизацией животных возможна лишь если есть тот, кому возможно уподобление, т.е. человек как человек.

Русский космизм концентрировал и особым, «национальным» образом концептуализировал «стихийный» космизм православия, являясь, согласно замыслу его основателя Н.Ф. Федорова, «Новой Пасхой» для верующих и неверующих. Сущностный проект русского космизма – тотальная регуляция, «космизация» природного хаоса, предполагающая преодоление смерти как наиболее неприемлемого проявления естества. «Регулятором природы», разумеется, выступает человек, и смысл его деятельности не в гордынном превозношении над ней, а в реализации ее внутреннего стремления к самосовершенствованию.

Основополагающий концепт русского космизма – активная эволюция². Согласно активно-эволюционной логике, природа создает человека, чтобы он воссоздал ее, превратив «слепые» естественные явления в нечто положительное с позиций разума и нравственной воли, т.е. ключевых характеристик человека. Таким образом, человек как естественное существо появился, чтобы естество стало очеловеченным. Здесь невольно вспоминается высказы-

¹ Храмов А.В. Все псы попадают в рай: воскресение животных и проблема теодицеи в западном богословии // Христианское чтение. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. – 2022. – № 2. – С. 65–80.

² Звонова Е.Е., Наумов А.В. О ценности исследования антропологического детерминизма А.Л. Чижевского в связи с идеей активной эволюции // Социология. – 2022. – № 2. – С. 318–323.

Антропоморфные животные как альтернатива зооморфному человеку: мировоззренческий потенциал русского космизма

вание Афанасия Великого о том, что Бог вочеловечился, чтобы человек обожился. Напрашивающиеся коннотации, с одной стороны, подчеркивают роль человека как господина земли, с другой – дают основание для отрицания права эксплуатировать природу и других живых существ: невозможно представить себе Бога-эксплуататора.

Было бы удивительно, если бы космистский настрой на очеловечивание естественного устройства мира не распространялся и на братьев наших меньших. Особенно ярко соответствующую тенденцию воплотили образы антропоморфных животных, которые характерны для искусства русского космизма.

Среди представителей «космистского» изобразительного искусства тему преображения, «очеловечивания» животных наиболее полно раскрыл П.Н. Филонов («Животные», «Коровницы», «Масленица и вывод из зимы в лето» и т.п.): «Превозможение низшей природы, выход за пределы животности поданы здесь выражением¹ лиц и глаз меньшой твари, являющим тайну психеи, сокровенной жизни души»².

Поэт Н.А. Заболоцкий, следуя примеру своего учителя П.Н. Филонова, создает образы антропоморфных и автотрофных животных, которые решают специфически человеческую задачу регуляции естественных процессов: «Там кони, химии друзья, / Хлебали щи из ста молекул. / Иные, в воздухе вися, / Смотрели, кто с небес приехал. / Корова в формулах и лентах / Пекла пирог из элементов, / А перед нею в банке рос / Большой химический овес». Темы родственного отношения к животным характерны также для творчества С.А. Есенина, В.В. Маяковского, Велимира Хлебникова³.

В известном произведении Даниила Андреева «Роза мира» есть глава «Отношение к животному царству»⁴; автор полагает, что по мере развития человека возрастает и его долг по отношению к «ниже стоящим» (хочется сказать: «подопечным»). Даниил

¹ Заболоцкий Н.А. Вешних дней лаборатория. – Москва: Молодая гвардия, 1987. – С. 129.

² Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. – Москва: Водолей, 2021. – С. 661.

³ Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX веков: от поэтики к миропониманию. – Москва: Академический проект: Парадигма, 2016. – 890 с.

⁴ Андреев Д.Л. Роза Мира. – Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2024. – С. 282–305.

Андреев был убежден в необходимости создания целой науки – зоопедагогики, способствующей гармонизации между человеком и животными: «Подход к животным станет нов, / Когда ключом любви и знания / Перевернется до основ / Наука зоовоспитания». / Членораздельнейшую речь / Развив для них усилием вдумчивым, / Цивилизацию стеречь / Поручим зайцам, зебрам, сумчатым»¹.

Антропоморфные животные в христианской традиции и русском космизме воплощают альтернативу зооморфному человеку, подобному тому, что продемонстрировала Марион Лаваль-Жанте. Они наглядно представляют «обратный» способ решения волновавших художнику проблем, не предполагающий радикального разрыва с существующей культурной традицией. Именно поэтому их исследование особенно актуально в контексте современности.

Итак, подведем итоги. Было показано, что христианское видение человеческой природы может привести к спешисизму лишь при определенной его интерпретации, против которой можно найти аргументы в самой христианской традиции. Русский космизм, продолжая стихийный космизм православия, еще более усиливает мировоззренческие основания для гуманного отношения к животным при сохранении главенствующего положения человека в мире – фактического и онтологического. Соответствующую интерпретацию отражает, в частности, искусство русского космизма. Соответственно, нет необходимости в зооморфизации человека для предотвращения спешисизма и экологическим проблем. Скорее стоит говорить об уместности антропоморфизации животных.

Список литературы

1. Андреев Д.Л. Железная мистерия: поэма / предисл. и примеч. В. Грушецкого. – Москва: Молодая гвардия, 1990. – 322 с.
2. Андреев Д.Л. Роза Мира. – Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2024. – 768 с.
3. Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. – Москва: Водолей, 2021. – 700 с.
4. Горичева Т. Блажен иже и скоты милует. – Любляна: kudLogos., 2010. – 252 с.
5. Заболоцкий Н.А. Вешних дней лаборатория. – Москва: Молодая гвардия, 1987. – 175 с.

¹ Андреев Д.Л. Железная мистерия: Поэма / предисл. и примеч. В. Грушецкого. – Москва: Молодая гвардия, 1990. – С. 278.

*Антропоморфные животные как альтернатива зооморфному человеку:
мировоззренческий потенциал русского и христианского космизма*

6. Звонова Е.Е., Наумов А.В. О ценности исследования антропологического детерминизма А.Л. Чижевского в связи с идеей активной эволюции // Социология. – 2022. – № 2. – С. 318–323.
7. Коростиченко Е.И. Этика отношения к животным и критика христианского антропоцентризма в философии Питера Сингера // Философия. Культурология. Политология. – 2022. – № 4. – С. 4–21.
8. Криман А.И. Постгуманизм и современное искусство: пересборка антропоцентристского дискурса в пространстве визуального // Наука телевидения. – 2023. – № 3. – С. 21–41.
9. Семенова С.Г. Русская литература XIX–XX веков: от поэтики к миропониманию. – Москва: Академический проект: Парадигма, 2016. – 890 с.
10. Храмов А.В. Все псы попадают в рай: воскресение животных и проблема теодицеи в западном богословии // Христианское чтение. Научный журнал Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви. – 2022. – № 2. – С. 65–80.

УДК 159.9.019

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.04

ГЕНЕРАЛЕНКО Г.Г.* РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ КОПИНГ-СТРАТЕГИИ

Аннотация. Данная статья посвящена вопросам формирования и функционирования копинг-стратегий, построенных на религиозной вере в критических ситуациях. Подробно рассмотрены работы выдающихся исследователей в данной области, проведен сравнительный анализ некоторых концепций копинг-стратегий, а также представлений о критических ситуациях, приводящих к необходимости психологической защиты. Также в статье рассматриваются эмпирические данные, иллюстрирующие рассмотренные концепции: анализ клинических случаев и результаты социологических исследований с применением опросника Brief RCOPE как в России, так и за рубежом.

Ключевые слова: копинг-стратегия; совладание; переживание; защита; критическая ситуация; стресс; тревога.

GENERALENKO G.G. RELIGIOUS FAITH AS A FACTOR IN THE FORMATION OF COPING STRATEGY

Abstract. This article focuses on the formation and functioning of coping strategies and which they are based on religious faith in critical situations. The works of outstanding researchers in this field are examined in detail, a comparative analysis of some coping strategies was conducted, and an analysis was conducted on the perception of critical situations that lead to the need for psychological protection. The article discusses empirical data that illustrate the concepts discussed: analysis of clinical cases and the results of sociological studies using the RCOPE short questionnaire in Russia and abroad.

Keywords: coping strategies; coping; experience; protection; critical situation; stress; anxiety.

* Генераленко Георгина Геннадьевна – магистрант философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Для цитирования: Генераленко Г.Г. Религиозная вера как фактор формирования копинг-стратегии // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 40–50. – DOI: 10.31249/phil/2025.04.04

В настоящее время имеет актуальность исследование копинг-стратегий, в том числе религиозного копинга. Объясняется это тем, что теория копинг-стратегий подробно рассматривает существующие способы совладания с кризисными ситуациями, с которыми в настоящее время сталкивается практически каждый. У каждого человека есть свои способы защиты, однако не всегда они могут стать решением проблемы: помимо того, что они могут быть просто неэффективны (к примеру, таким является постоянное игнорирование источника стресса), реакция на тревожную, стрессовую ситуацию, без контроля, особенно при наличии предрасположенности индивида к девиантному поведению, может быть опасной не только для него, но и для общества. Одним из безопасных способов выхода из такого рода кризиса может стать психоанализ или терапия. Исследования копинг-стратегий в настоящее время проводятся в различных социогуманитарных областях: в социологии, психологии, философии и т.д. Цель данного исследования заключается в выявлении роли религиозной веры для построения копинг-стратегии на теоретическом и эмпирическом материале.

Теория копинг-стратегий была разработана выдающимся психологом Ричардом Лазарусом в середине XIX в. Копинг-стратегии¹ (от англ. to cope with – справляться с чем-либо, совладать) – осознанно используемые человеком приемы совладания с трудными ситуациями, состояниями и порождающими их условиями. Существуют различные подходы к пониманию копинга. Одни исследователи включают в это понятие и осознанные, преобразующие ситуацию стратегии, и механизмы психологической защиты, а другие различают совладание и защиту как специфичные формы поведения². Важно понимать, что до появления термина «копинг-стратегия» в науке существовали другие названия для этого явле-

¹ Зинченко Ю.П., Шилко Р.С. Копинг-стратегии // Психология общения: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Бодалёва. – Москва: Когито-центр, 2011. – С. 656.

² Битюцкая Е.В. Современные подходы к изучению совладания с трудными жизненными ситуациями // Вестник Московского университета. Серия 14: Психология. – 2011. – № 1. – С. 101.

ния. К примеру, отечественный исследователь, Федор Ефимович Василюк, описывая процесс переживания, отмечает: «...о том, как ему удастся преодолеть страдание, выдержать испытание, выйти из кризиса и восстановить душевное равновесие, словом, психологически справиться с ситуацией. Речь идет о некотором активном, результативном внутреннем процессе, реально преобразующем психологическую ситуацию, о переживании-деятельности»¹. Он описывает в этом моменте именно принцип действия копинг-стратегии, называя ее «переживание-действием». Зигмунд Фрейд, обсуждая защиту (при этом крепко связывая это понятие с понятием вытеснения), дает ей широкую трактовку. Он описывает термин «защитный процесс» следующим образом: «...должен быть общим обозначением для всех технических приемов, которыми пользуется Я в своих конфликтах, при известных обстоятельствах ведущих к неврозу...»². В 1997 г. была выпущена работа Кеннета И. Паргамента – почетного профессора психологии в Университете Боллинг-Грин (штат Огайо, США), полностью посвященная религиозному копингу. Он говорит о том, что «несмотря на множество формулировок, в центре понимания копинга находится столкновение человека с ситуацией» (Although the language is varied, each description focuses on the place where the individual meets a situation)³. Таким образом, необходимо учитывать рассогласованность терминов, используемых разными исследователями для обозначения одних и тех же процессов. Это же замечание справедливо и для определения центральной причины, по которой возникает необходимость в формировании копинг-стратегии (или же совладания, способа защиты, или переживания).

Динамика процесса реакции на стресс включает структуру стресса и структуру защиты. В структуру стресса входят, с одной стороны, стрессор, с другой стороны, индивидуальная наследственная предрасположенность к возникновению физической патологии (personal diatheses) и психическая уязвимость индивида, которые взятые вместе представляют «мишень» атаки стрессора. В структуру защиты входят социальные ресурсы, которые может

¹ Василюк Ф.Е. Психология переживания. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 16.

² Фрейд З. Торможение, симптом и тревога // Фрейд З. Истерия и страх / пер. с нем. А.М. Боковикова. – Москва: ООО «Фирма СТД», 2006. – С. 301.

³ Pargament K.I. The psychology of religion and coping: Theory, research, practice. – New York; London: Guilford Press, 1997. – P. 54.

привлечь индивид для защиты и индивидуальная стратегия адаптации к обстоятельствам или копинг-стратегия. Суммирующий эффект первых двух факторов определяет риск потери здоровья, а суммирующий эффект двух вторых определяет способность сопротивления стрессу. Общий суммирующий эффект стресса и копинга определит конечный результат для здоровья¹.

Описывая причину, по которой возникает необходимость в переживании, Ф.Е. Василюк выделяет четыре основных понятия, которыми описываются критические жизненные ситуации. Это: стресс, фрустрация, конфликт и кризис. Фактически эти ситуации являются причиной, по которой запускается процесс переживания². Другие исследователи выделяют иные причины, исходя из собственных концепций. Так, Ролло Мэй выделяет в центр концепции тревогу, которую определяет как «опасение в ситуации, когда под угрозой оказывается ценность, которая, по ощущению человека, жизненно важна для существования его личности»³. По его мнению, именно тревога становится катализатором, центром «критической ситуации». Бенджамин Килборн в центр схожей концепции ставит стыд, который, по его мнению, является реакцией на травму, которая состоит из трех частей: травматического события, травматического переживания и отклика другого человека на данное травматическое переживание⁴. В качестве фактора, который вызывает негативное влияние на психику человека, многие исследователи отмечают стресс (в их числе и Ричард Лазарус, один из основателей теории копинг-стратегий). Р. Лазарус вводит представление о психологическом стрессе, который, в отличие от физиологической высокостереотипизированной стрессовой реакции на вредность, является реакцией, опосредованной оценкой угрозы и защитными процессами⁵. Концепции стресса, как основно-

¹ Holahan C.J., Ragan J.D., Moos R.H. Stress // Encyclopedia of Applied Psychology. Vol. 3 / ed. by C.D. Spielberger. – Florida: University of South Florida, 2004. – P. 486.

² Василюк Ф.Е. Психология переживания. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 31.

³ Мэй Р. Смысл тревоги / пер. с англ. М.И. Завалова, А.И. Сибуриной. – Москва: Независимая фирма «Класс», 2001. – С. 171.

⁴ Килборн Б. Травма, стыд и страдание / пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. – Москва: Институт Общегуманитарных Исследований, 2019. – С. 31.

⁵ Василюк Ф.Е. Психология переживания. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 34.

го катализатора критической ситуации придерживается также автор теории стресса Г. Селье: «стресс есть неспецифический ответ организма на любое предъявленное ему требование»¹. В такой трактовке стресс становится основополагающей переменной психического состояния индивида. Учитывая перечисленные выше подходы к пониманию источника негативной составляющей в психике, из-за которой возникает необходимость в стратегии переживания, необходимо отметить, что во многом эти концепции имеют сходную структуру и пересечения в том числе потому, что изначально тяготеют к одной терминологии. Об этом говорит Ф.Е. Василюк, разбирая проблему критической ситуации: «исследователи, которые изучают одну из этих тем, любую критическую ситуацию подводят под излюбленную категорию, так что для психоаналитика всякая такая ситуация является ситуацией конфликта, для последователей Г. Селье – ситуацией стресса и т.д.»². Это объясняет многообразие концепций, которые объясняют причины возникновения критических ситуаций, а также их сходность.

Особенностью этих концепций является то, что многие исследователи отмечают и позитивные и негативные характеристики избранного чувства. Так, Мэй подразделяет тревогу на «нормальную» и «невротическую»³, Зигмунд Фрейд, описывая страх, так же разделяет его на две четкие формы: «реальный» страх и страх «невротический»⁴. Если мы обратимся к концепции стыда Б. Килборна, то заметим, что он проводит аналогичное разделение относительно форм стыда: он разделяет его на «ядовитый» и «очеловеченный»⁵. Основной целью такого разделения является стремление выделить деструктивный, разрушающий элемент в психологической структуре индивида. Именно потому, что не всегда стресс, страх, или тревога являются разрушающими для индивида, необходимо разделять все эти чувства на позитивные и негатив-

¹ Селье Г. Стресс без дистресса / пер. с англ. А.Н. Лука, И.С. Хорола; под ред. Е.М. Крепса. – Москва: Прогресс, 1979. – С. 27.

² Василюк Ф.Е. Психология переживания. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 31.

³ Мэй Р. Смысл тревоги. / пер. с англ. М.И. Завалова, А.И. Сибуриной – Москва: Независимая фирма «Класс», 2001. – С. 175.

⁴ Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / пер. с нем. Г.В. Барышниковой. – Москва: Наука, 1991. – С. 254.

⁵ Килборн Б. Травма, стыд и страдание / пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. – Москва: Институт Общегуманитарных Исследований, 2019. – С. 31.

ные. Важно также отметить, что далее, упоминая любые из этих чувств, приводящих к критической ситуации, мы будем говорить только об негативных частях, не затрагивая те, которые являются здоровым проявлением в психике.

Поскольку в большинстве случаев копинг-стратегия возникает у человека стихийно, неконтролируемо, существуют как позитивные, так и негативные способы справиться с трудной ситуацией. Ролло Мэй отмечает следующее: «Грань между “нормальным” и “невротическим” начинает проявляться там, где активность становится компульсивной, – когда человек вынужден совершить действие, но не по собственному желанию, а скорее потому, что оно привычным образом устраниет тревогу»¹. К таким методам совладания с тревогой относится алкоголизм, злоупотребление наркотиками и другие деструктивные привычки. Похожий механизм компульсивной деятельности связан не только с асоциальными привычками, но и с любым безудержным занятием. Такие случаи могут послужить прямым примером негативного совладания. Ф.Е. Василюк считает закономерным возникновение негативных проявлений психологической защиты: «Неудивительно, что цели психологической защиты если и достигаются, то ценой объективной дезинтеграции поведения, ценой уступок, регрессии, самообмана или даже невроза»². Также необходимо отметить, что критическая ситуация – понятие относительное, не имеющее четких границ, что объясняется тем, что каждый индивид имеет свои особенности психики: для одного человека некая критическая ситуация может оказаться простой, не требующей отдельного длительного процесса переживания, для другого же построение копинг-стратегии оказывается необходимо. На это указывает и отечественный исследователь Дмитрий Алексеевич Леонтьев: «нельзя не учитывать, что у каждого – своя психологическая конституция, глубоко индивидуальная, кто-то может вынести больше, кто-то меньше»³.

Эрих Фромм, говоря об исцелении души, отмечает: «психоаналитическое врачевание души нацелено на то, чтобы помочь па-

¹ Мэй Р. Смысл тревоги / пер. с англ. М.И. Завалова, А.И. Сибуриной – Москва: Независимая фирма «Класс», 2001. – С. 301.

² Василюк Ф.Е. Психология переживания. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – С. 56.

³ Леонтьев Д.А. Экзистенциальная тревога и как с ней бороться // Московский психотерапевтический журнал. – 2003. – № 2. – С. 117.

циенту в достижении установки, которую можно назвать религиозной, в гуманистическом, а не авторитарном смысле слова»¹. В таком смысле для него религия может выступить способом излечения души, если рассматривать ее максимально широко: возвращаясь к необходимости человека в системе для ориентации, именно религия может послужить точкой отсчета для выстраивания этой системы. Сходной точки зрения придерживается и Л. Хоффман: в вопросе религии как аспекта психического здоровья человека, она отмечает, что религия может рассматриваться как один из самых мощных источников для развития согласованной системы смыслов (coherent meaning system), которая, как полагают, является важным аспектом здоровой жизни². Ролло Мэй считает, что истинную религию стоит понимать как фундаментальное утверждение смысла жизни, и этим тезисом он обращает внимание к роли религии для избавления от тревоги, и соответственно, для построения копинг-стратегии: «Религия как раз и является той силой, которая помогает превратить невротическую тревогу в нормальное творческое беспокойство»³. Таким образом, точек зрения на вопрос влияния религии на защитный процесс психики, много, однако большая часть исследователей соглашается с тем, что религия может выступать в качестве основания для построения процесса совладания.

Рассматривая роль религиозной веры в формировании копинг-стратегии, важно понимать, что религиозная вера не является единственным возможным ядром, вокруг которого выстраиваются копинг-стратегии, поскольку существуют иные способы психологического облегчения, выхода из критической ситуации. Более того, религиозное совладание тоже имеет как позитивный характер, так и негативный. Кеннет Паргамент, в ходе разработки опросника Brief RCOPE (Brief Religious Coping Measure) – краткая версия его методики «Религиозный копинг», который должен был оценить уровень религиозного совладания в массах, выделяет позитивное и негативное религиозное совладание, называя их краткими аббре-

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия / пер. с англ. А. Дванова. – Москва: ACT, 2010. – С. 64.

² Хоффман Л. Феноменологический подход в психологии религии / пер. с англ. К.М. Антонова, Д.А. Горевого // Современная западная психология религии: хрестоматия / под ред. А.М. Двойнина. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 292.

³ Мэй Р. Искусство психологического консультирования / пер. с англ. Т.К. Кругловой. – Москва: Независимая фирма «Класс», 1999. – С. 85.

виатурами: “PRC” – the positive religious coping subscale и “NRC” – the negative religious coping subscale. Эти шкалы показывают восприятие Бога респондентами, находящимися в тяжелой жизненной ситуации¹. В работе российских исследователей (Шаньков Ф.М. и соавторы), осуществлявших перевод опросника B-RCOPE и его адаптацию для российской действительности, это разделение характеризуется следующим образом: «Субшкала позитивное религиозное совладание отображает надежные доверительные отношения человека с трансцендентными высшими силами, чувство духовной связанности с другими, доброжелательное отношение к миру. Субшкала негативное религиозное совладание содержательно выражает некоторые “подводные камни” и препятствия в религиозной жизни, духовное напряжение субъекта, терзания в отношении себя, других людей и трансцендентных высших сил»².

Эмпирический анализ, как позитивного, так и негативного религиозного совладания можно представить двумя типами исследований: анализом клинических случаев, который глубинно рассматривает ситуации, произошедшие с отдельными индивидами, и анализом данных, предоставленных результатами проведенных опросов, в том числе на базе уже упомянутого B-RCOPE. В качестве примера клинического случая религиозного совладания Кеннет Паргамент приводит случай Кэти Хьюз. Это молодая девушка, которая только окончила колледж, состояла в отношениях с молодым человеком и была полностью уверена в себе и своем жизненном пути. В него входили замужество, рождение детей и карьера в социальной сфере. Однако девушка попала в тяжелую автомобильную аварию, получив как множество физических травм, так и травмы черепа, что исключало для нее возможность иметь детей и построить карьеру социального работника. Такая ситуация заставила ее искать новые цели в жизни, в процессе поиска которых она молится Богу. Постепенно она начинала чувствовать отклик: сначала только посып «Просто поправляйся – а остальное приложится», однако со временем, которое вело к ее физическому выздоровлению, она получила от Бога более конкретный посып,

¹ Pargament K.I., Feuille M., Burdzy D. The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping // Religions. – 2011. – N 2. – P. 57.

² Краткий опросник религиозного совладания B-RCOPE: русскоязычная адаптация на клинической и популяционной выборках / Шаньков Ф.М., Золотарева А.А., Гедевани Е.В. [и др.] // Вопросы психологии. – 2022. – Т. 68, № 5. – С. 145.

который привел ее к организации группы поддержки и написанию книги. Как отмечала сама девушка, она поняла, зачем ей Бог все-таки оставил жизнь, что она была частью плана и была готова исполнить свою роль в силу своих возможностей¹. Данный пример можно расценивать как иллюстрацию позитивного религиозного совладания. Исследование с помощью опросника B-RCOPE было проведено Паргаментом на двух выборках респондентов, испытавших серьезные жизненные стрессоры: 540 студентов колледжа, переживших серьезные жизненные испытания и 551 госпитализированный человек среднего и пожилого возраста, страдающий медицинскими заболеваниями². Респонденты второй выборки показали более высокий уровень религиозного реагирования. Полученные результаты показали, что использование позитивных религиозных методов преодоления стресса было связано с меньшим количеством психосоматических симптомов и большим духовным ростом после преодоления стресса, а негативное отношение к религии коррелировало с большим количеством признаков психологического стресса и симптомов, ухудшением качества жизни и большей черствостью по отношению к другим людям. Люди также сообщали о более частом использовании позитивных, чем негативных религиозных методов преодоления. Основываясь на результатах проведенного исследования как в России, так и за рубежом, можно сделать вывод о востребованности религиозных способов совладания среди различных возрастных и социальных групп. Важно, что были исследованы как люди, относящие себя к религиозным, так и не исповедующие какую-либо веру. Исследование К. Паргамента не делало отдельный акцент на людях с психическими заболеваниями, сосредоточившись на тех, кто пережил трудную жизненную ситуацию, в то время как в российском исследовании был проведен подобный анализ. Однако если подходить к рассмотрению вопроса религиозного копинга максимально широко, можно сделать следующие выводы. Во-первых, использование религиозных способов совладания может быть как связано, так и не связано с религиозным самоопределением индивида. Во-вторых, используются как позитивные способы религиозного совладания, так и негативные. В-третьих, основываясь на уже проведенных исследо-

¹ Pargament K.I. The psychology of religion and coping: Theory, research, practice. – New York; London: Guilford Press, 1997. – P. 236.

² Pargament K.I., Feuille M., Burdzy D. The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping // Religions. – 2011. – N 2. – P. 55.

ваниях, опросах (в краткой и полной версиях опросника B-RCOPE) становится очевидно, что поле исследования открыто и имеет широкие возможности для дальнейшего исследования.

Данное поле исследования имеет широкие перспективы для будущего развития и изучения. На данный момент нет подробного эмпирического материала, с помощью которого можно было бы оценить роль религиозного совладания в отдельных религиях, поскольку все приведенные выше исследования были сделаны на базе преимущественно респондентов-христиан, или не относящих себя к какому-либо вероисповеданию. Так же большая часть исследований посвящена респондентам оказавшимся в крайне трудных жизненных обстоятельствах, таких как потеря близкого человека, трудноизлечимая болезнь и т.п., однако учитывая тот факт, что человек сталкивается с переживанием практически постоянно, и в менее трудных ситуациях, есть также необходимость исследовать корреляцию между «сложностью» критической ситуации и уровнем позитивного и негативного религиозного совладания. Интересно также то, что в настоящее время существуют центры психологической помощи, в том числе центры помощи людям с алкогольной и наркотической зависимостями, непосредственно связанные с церковью, которые в своей деятельности ориентируют людей, очевидно попавших в критическую ситуацию, на религиозное учение. Респонденты исследований, рассмотренных выше, не были сразу ориентированы на религиозное совладание, в связи с этим возникает научный интерес в сравнении уровня позитивного и негативного религиозного совладания на различных выборках.

Список литературы

1. Битюцкая Е.В. Современные подходы к изучению совладания с трудными жизненными ситуациями // Вестник Московского университета. Серия 14: Психология. – 2011. – № 1. – С. 100–111.
2. Василюк Ф.Е. Психология переживания. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 240 с.
3. Зинченко Ю.П., Шилко Р.С. Копинг-стратегии // Психология общения: Энциклопедический словарь / под ред. А.А. Бодалёва. – Москва: Когито-центр, 2011. – С. 656–657.
4. Килборн Б. Травма, стыд и страдание / пер. с англ. В.В. Старовойтова; под ред. В.В. Старовойтова. – Москва: Институт Общегуманитарных Исследований, 2019. – 334 с.
5. Краткий опросник религиозного совладания B-RCOPE: русскоязычная адаптация на клинической и популяционной выборках / Шаньков Ф.М., Золотарев-

- ва А.А., Гедевани Е.В. [и др.] // Вопросы психологии. – 2022. – Т. 68. № 5. – С. 143–154.
6. Леонтьев Д.А. Экзистенциальная тревога и как с ней бороться // Московский психотерапевтический журнал. – 2003. – № 2. – С. 107–119.
 7. Мэй Р. Искусство психологического консультирования / пер. с англ. Т.К. Кругловой. – Москва: Независимая фирма «Класс», 1999. – 91 с.
 8. Мэй Р. Смысл тревоги. / пер. с англ. М.И. Завалова, А.И. Сибуриной. – Москва: Независимая фирма «Класс», 2001. – 384 с.
 9. Селье Г. Стресс без дистресса / пер. с англ. А.Н. Лука, И.С. Хорола; под ред. Е.М. Крепса. – Москва: Прогресс, 1979. – 128 с.
 10. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / пер. с нем. Г.В. Барышниковой. – Москва: Наука, 1991. – 456 с.
 11. Фрейд З. Торможение, симптом и тревога // Фрейд З. Истерия и страх / пер. с нем. А.М. Боковикова. – Москва: ООО «Фирма СТД», 2006. – 320 с.
 12. Фромм Э. Психоанализ и религия / пер. с англ. А. Дванова. – Москва: АСТ, 2010. – 153 с.
 13. Хоффман Л. Феноменологический подход в психологии религии / пер. с англ. К.М. Антонова, Д.А. Горевого // Современная западная психология религии: хрестоматия / под ред. А.М. Двойнина. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2017. – С. 286–306.
 14. Holahan C.J., Ragan J.D., Moos R.H. Stress // Encyclopedia of Applied Psychology. Vol. 3. / ed. by C.D. Spielberger. – Florida: University of South Florida, 2004. – P. 485–494.
 15. Pargament K.I. The psychology of religion and coping: Theory, research, practice. – New York; London: Guilford Press, 1997. – 548 p.
 16. Pargament K.I., Feuille M., Burdzy D. The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping // Religions. – 2011. – N 2. – P. 51–76.

ФИЛОСОФИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

УДК 1(091)

DOI: 10.31249/tpphil/2025.04.05

КОЗОЛУПЕНКО Д.П.* НЕ БЫТЬ ПОСТОРОННИМ: «ШВЕДСКИЕ РЕЧИ» А. КАМЮ

Аннотация. Рассматривая в «Шведских речах» роль писателя и художника, А. Камю утверждает, что основу ее сегодня должна составлять невозможность быть Посторонним для своего времени и своего народа, невозможность творить «искусство ради искусства» и в то же время – внутренняя раздвоенность, связанная с непреодолимым в таком случае и одновременно недостижимым реализмом. Сделанный им вывод противоречит той картине Постороннего, которая хорошо известна читателю из его философских и литературных произведений (таких, как «Миф о Сизифе», «Бунтующий человек», «Калигула», «Посторонний», «Недоразумение» и др.) и в то же время прекрасно согласуется с отдельными репликами персонажей этих произведений.

Ключевые слова: философская антропология; заброшенность; нигилизм; ангажированность; реализм; идеализм; философия искусства.

KOZOLUPENKO D.P. NOT TO BE A STRANGER: “SWEDISH SPEECHES” BY A. CAMUS

Abstract. Considering the role of a writer and an artist in the Swedish Speeches, A. Camus argues that its basis today should be the impossibility of being an outsider to his time and his people, the impossibility of creating “art for art's sake” and at the same time the internal duality associated with an insurmountable and at the same time unattainable realism. His conclusion contradicts the picture of the Stranger,

* © Козолупенко Дарья Павловна – доктор философских наук, профессор кафедры философии образования философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

which is well known to the reader from his philosophical and literary works (such as “The Myth of Sisyphus”, “The Rebel”, “Caligula”, “The Stranger”, “The Misunderstanding”, etc.) and at the same time perfectly agrees with the individual lines of the characters in these works.

Keywords: philosophical anthropology; abandonment; nihilism; engagement; realism; idealism; philosophy of art.

Для цитирования: Козолупенко Д.П. Не быть Посторонним: «Шведские речи» А. Камю // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 51–69. – DOI: 10.31249/phil/2025.04.05

Фигура Альбера Камю стоит особняком. Прозванный «совестью Запада» не только благодаря присужденной ему в 1957 г. Нобелевской премии в области литературы с формулировкой «за огромный вклад в литературу, высветивший значение человеческой совести», но и потому, что его действия (а не только слова) свидетельствовали о том, что на сделку с совестью он себе идти не позволял. Член движения Сопротивления, активный борец за права угнетенных, как в Алжире, так и во Франции, не боявшийся открыто высказывать свои политические и социальные взгляды и считавший, что писатель не может быть человеком бездействующим. Единственный из западноевропейских мыслителей, кто в августе 1945 г. открыто высказал свое возмущение по поводу сброшенных на Японию бомб. Он был тем, кто сотрудничал с ЮНЕСКО – но ровно до того момента, когда ЮНЕСКО включил в свои руководящие ряды испанца, сторонника диктатуры Франко. Литератор, драматург, актер, режиссер, философ, политический и общественный деятель – во всех ролях он был верен себе и яростно боролся за человека, независимо от того, кем был этот человек: арабским батраком¹, известным русским писателем² или римским императором³.

¹ Здесь в первую очередь имеется в виду отсылка к знаменитому выступлению А. Камю в суде по делу Годена в 1939 г., но можно найти и иные эпизоды в его жизни и деятельности, подтверждающие правоту данного тезиса: начиная с исключения А. Камю из коммунистической партии Франции за связи с Алжирской народной партией в 1936 г. – и заканчивая его активной поддержкой французской общины Алжира после 1954 г., вызвавшей резкое неприятие части французского общества, в том числе и изначально дружественно настроенной к нему.

² В 1955 г. он выступил по радио с речью «За Достоевского».

³ Здесь – отсылка к пьесе А. Камю «Калигула».

С учетом всего сказанного и сделанного им за свою непростую жизнь, хочется согласиться с выводом Татьяны Шабаевой, сказавшей в одной из публикаций: «Был ли Камю “совестью Запада”? Вопрос этот бессмыслен. Он был человеком, проделавшим для Запада – в привычной Западу суховатой, алгоритмической манере – работу Достоевского. Он нырнул “до дна”, удостоверил, что оно есть, и что ограниченность человеческого существования – не главное. “Есть больше оснований восхищаться людьми, чем презирать их”, – итог “Чумы”. Приятно? Приятно, черт побери, даже с учетом того, что и презирать, и восхищаться будут сами люди, кои несовершены. Но, во всяком случае, разница признана существующей. А значит, Сизифу снова пришла пора бороться за вершину»¹.

Конечно, не все в равной мере сегодня согласны с эмоциональным и в высшей степени положительным тоном этого вывода. Не все признают его «главной силой культурного поля современности»². Однако, советуют ли современные исследователи «забыть» одного из самых популярных во Франции и самых читаемых в мире французских авторов с тем, чтобы избавиться от его слишком привычного и в какой-то мере даже мифологизированного образа, как Оливье Глоаг³, или же сетуют на то, что начиная с 1970-х годов Камю мало читали всерьез, подобно оппоненту О. Глоага Артуру Гроссу⁴, так или иначе они наталкивают нас на мысль, что произведения Камю стоило бы сегодня перечитать и переосмыслить. Хотя бы для того, чтобы понять, как так случилось, что «будучи глубоко антибуржуазным писателем, Камю снискал признание благополучных и благоустроенных буржуа, но в то же время его не признают и резко критикуют те, к кому он был, кажется, ближе всего – левая прогрессивная интеллигенция»⁵, а те,

¹ Шабаева Т. Борьба интеллекта с превосходящей его реальностью // Литературная газета. – 2013. – № 44 (6437), 06.11. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://lgz.ru/article/borba-intellekta-s-prevoskhodyashchey-ego-realnostyu/> (дата обращения 30.09.2025).

² Долгов К.М. От Киркегора до Камю. – Москва: Искусство, 1991. – С. 344; Gloag O. Oublier Camus. – Paris: La Fabrique, 2023. – 160 р.

³ Gloag O. Oublier Camus. – Paris: La Fabrique, 2023. – 160 р.

⁴ См. Grohs A. O revisionismo sobre a figura do escritor e pensador francês // A Terra é Redonda. – 2024. – 02.03. – [Электронный ресурс]. – URL: <https://aterraerredonda.com.br/albert-camus/> (дата обращения 30.09.2025)

⁵ Особенно ярко это неприятие проявилось в 1950-е годы после выхода работы А. Камю «Бунтующий человек» и его выступлений по поводу Алжирской войны.

для кого он писал в первую очередь – французская молодежь, – знают его едва ли не менее всего, и почему при всей своей известности и популярности Альбер Камю так и «не стал «своим» ни в капиталистических, ни в социалистических странах: везде он был «посторонним», «чужим», носителем «опасных» идей, взглядов и настроений»¹.

Тема Постороннего – одна из центральных в философии и литературе А. Камю. Чувство заброшенности и чуждости, которое обнаруживается как абсурдность мира, из которого исчез Бог и для которого человек сам по себе стал Посторонним; отношение к другому, как к постороннему и общее безразличие к его судьбе – вплоть до безразличия к его смерти; внутренний раскол, в котором к самому себе человек относится как к постороннему – все это прописывается в произведениях А. Камю столь подробно и убедительно, что может создаться впечатление, будто автор настаивает на неизбежности позиции максимальной отчужденности и что «горькая констатация»², увиденная им в восклицании Ивана Карамазова «все дозволено!», стала своеобразным лейтмотивом человеческой жизни, альтернативой которому мог бы быть только лейтмотив Бога.

Однако, ряд положений А. Камю и в особенности его «Шведские речи» говорят о другом. В них настойчиво прослеживается заданная еще в «Мифе о Сизифе» моральная установка, являющаяся, по мнению философа, «отличительной чертой современного мироощущения»³, и делается акцент на ошибочности пути «современного нигилизма»⁴. В «Мифе о Сизифе» Камю утверждает, что «современное мироощущение отличается от классического тем, что живет моральными проблемами, а не метафизикой»⁵. В этом разделе его работы данное положение вводится как простое эмпирическое наблюдение или констатация факта. Но Камю поясняет его еще раньше, чем вводит, в самых первых строках

¹ Долгов К.М. От Киркегора до Камю. – Москва: Искусство, 1991. – С. 344.

² Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 60–61.

³ Там же. – С. 81.

⁴ Камю А. Речь от 10 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 360.

⁵ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 81.

этого же произведения замечая: «Я никогда не видел, чтобы кто-либо умирал за онтологический аргумент. Галилей отдавал должное научной истине, но с необычайной легкостью от нее отрекся, как только она стала опасной для его жизни. В каком-то смысле он был прав. Такая истина не стоила костра. Земля ли вертится вокруг Солнца, Солнце ли вокруг Земли – не все ли равно? Словом, вопрос это пустой. И в то же время я вижу, как умирает множество людей, ибо, по их мнению, жизнь не стоит того, чтобы ее прожить <...> Поэтому вопрос о смысле жизни я считаю самым неотложным из всех вопросов. Как на него ответить?»¹

По сути, все произведения А. Камю можно рассматривать как один развернутый ответ на этот вопрос. Его произведения часто поднимают тему поиска Абсолюта и безбожности: начиная с Калигулы, «занявшего место судьбы»² и поставившего себя на место бога, приняв его «тупое и непостижимое обличье»³ – и заканчивая героями Ф.М. Достоевского, учеником которого считал себя А. Камю. Все его персонажи тщетно взывают к небесам в надежде обрести смысл жизни в ином, превышающем их самих основании, но не получают от них ответа. В отсутствие такого ответа жизнь представляется им всего лишь нескончаемой чередой бессмысленных действий: «“Пробуждение утром, трамвай, четыре часа работы в кабинете или на заводе, ужин, сон – понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же распорядке”, изо дня в день вплоть до пенсии, а там уж и до могилы рукой подать. И вот однажды случайно в мозгу вдруг проскальзывает: а зачем это унылое круговращение, стоит ли тянуть и впредь эту постылую ля姆ку?»⁴ Задавший этот вопрос человек ощущает себя как Посторонний:

- миру, который катится по проложенной непонятно для чего колее;
- другим, которые в его восприятии столь же безличны и безразличны, как и мир;

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 24–25.

² Там же.

³ Камю А. Калигула // Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – Москва: АСТ, 2018. – С. 342.

⁴ Великовский С. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. – Москва: Художественная литература, 1979. – С. 35.

➤ самому себе, превратившемуся в какой-то безликий механизм и одновременно бездушное и желающее признания других чудовище.

Роман «Посторонний» Камю изначально планировал назвать «Счастливым человеком» либо «Безразличным». Как будто ставя знак равенства между этими названиями и продолжая мысль, высказанную его Калигулой – о том, что в отсутствие милосердного бога лишь безразличие может быть синонимом счастья, что «счастье – невыносимое освобождение, несравненное уединение человека, окидывающего взглядом всю свою жизнь, необъятная радость безнаказанного убийцы, неумолимая логика, которая перемалывает человеческие жизни»¹. Но счастлив ли он? Счастлив ли хоть один персонаж А. Камю, несмотря на то, что многие из них констатируют, подобно Калигуле и Ивану Карамазову, что «все дозволено»? Даже если бы реплики самих героев не убедили нас в обратном, Камю отвечает на этот вопрос однозначно, обращая наше внимание на то, что «“все дозволено” – не крик освобождения и радости, а горькая констатация»², высказанная человеком, у которого отныне «есть множество истин, но нет Истины»^{3,4} и нет опоры ни в самом себе, ни в других, ни в Другом.

Для человека, оказавшегося в такой ситуации, весьма характерна фраза, сказанная в самом начале романа «Посторонний» его главным героем: «Сегодня умерла мама. Или, может, вчера, не помню»⁵. Для человека, живущего всего лишь «по распорядку», «все дозволено» именно потому, что мир в целом стал ему «навсегда безразличен»⁶ – и это безразличие распространяется на все и

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 380.

² Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 60.

³ Великовский С. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. – Москва: Художественная литература, 1979. – С. 36.

⁴ Данное высказывание дано в работе С. Великовского как цитата, в кавычках, и, хотя автор цитаты и произведение не указаны прямо, можно предположить, что в данном случае речь идет о рассуждении Блеза Паскаля, а именно о статье IV из его «Мыслей», на которую С. Великовский ссылается и которую цитирует в сходном контексте чуть ранее

⁵ Камю А. Посторонний // Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – Москва: Изд-во АСТ, 2018. – С. 5.

⁶ Там же. – С. 112.

всех без исключения. «Вот и прошло воскресенье, маму похоронили, завтра я пойду на работу, и, в сущности, ничего не изменилось»¹, – говорит он. А в ответ на вопрос о любви замечает, что «это пустые слова, они ничего не значат, но, пожалуй, не люблю»².

Вседозволенность и безразличие оказываются двумя сторонами одной медали – и Альбер Камю мастерски показывает это. Однако все его герои, реализуя именно модель поведения Постороннего, неистово бунтуют против нее, о чем говорит и стилистика письма (многочисленные восклицательные и вопросительные знаки в их речи), и постоянные сомнения и даже мольбы о внимании. Они не являются ни «счастливыми людьми», ни «безразличными», хотя и ощущают себя Посторонними во всех смыслах. Или именно потому, что ощущают себя таковыми? В «Недоразумении» А. Камю ответит на этот вопрос устами одного из своих персонажей: «не может человек быть счастлив в изгнании или в забвении. Нельзя всегда быть посторонним»³.

В «Шведских речах» А. Камю поясняет, что «оставить за собой право на бесчестье и кануть в бездну современного нигилизма»⁴, став посторонним собственному времени и людям, «претерпевающим историю»⁵ одновременно с тобой, – значит совершить ошибку. Напротив, чем бездушнее и бессмысленнее кажется нам мир и время, в котором мы живем, тем более важной становится задача «воздорить в самом себе и вокруг себя, основываясь лишь на собственном неверии, хоть малую часть того, что составляет достоинство жизни и смерти»⁶. Но что его составляет?

В очерке, посвященном наследию А. Камю, Самарий Великовский заметил, что «Сизиф у Камю пока что слишком заворожен молчащими небесами, чтобы думать о себе подобных на земле. На горе, где каторжник богов, изнемогая, переваливает свой камень,

¹ Камю А. Посторонний // Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – Москва: Изд-во АСТ, 2018. – С. 26.

² Там же. – С. 37.

³ Камю А. Недоразумение // Камю А. Собрание сочинений: в пяти томах. Том 2. – Харьков: Фолио, 1997. – С. 124.

⁴ Камю А. Речь от 10 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 360.

⁵ Там же. – С. 359.

⁶ Там же.

пока полное безлюдье...»¹ – и добавил, что не следует понимать как обмоловку это дважды повторенное «пока». Действительно, и Калигула, и Мерсо, и Сизиф подчеркнуто одиноки и как будто даже кичатся своим одиночеством, как одинок и главный герой «Недоразумения», и многие другие значимые для А. Камю персонажи.

В поисках высшего смысла и в стремлении к нему и абсурдный человек, и человек бунтующий ставят себя и поиск истины выше мира и других людей, тем самым оказываясь вне их круга. Отсюда – и безразличие в интонациях даже в том случае, когда речь идет о самых близких людях (матери, любимой и т.д.). Но именно безразличие и высокая (идеальная) уединенность – это то, что, с точки зрения А. Камю, не может позволить себе человек, оказавшийся в исторической ситуации «обессмысливания мира»². В особенности, если он – художник.

В докладе «Художник и его время», сделанном 14 декабря 1957 г. в Швеции, он говорил, что если ранее «художнику всегда было обеспечено безопасное место на трибунах»³, где «он пел для себя самого, в пространство, или же в лучшем случае песни его ободряли»⁴ тех, кто греб в это время на галерах или сражался на арене, то «теперь все по-другому: художник сам оказался на арене»⁵ и «обязан сегодня плыть на галере современности»⁶, гребя вместе со всеми, а не взирая отстраненно на гребущих где-то внизу, попивая коктейль и размышляя о бытии. В этом рассуждении появляется и согласие, и полемика с теорией «ангажированной литературы» Ж.-П. Сартра. «Сегодня <...> художник, хочет он то-

¹ Великовский С. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы традиционного гуманизма во Франции. – Москва: Художественная литература, 1979. – С. 61.

² Здесь – отсылка к цитате А. Камю: «Не знаю, есть ли у этого мира пре-восходящий его смысл. Знаю только, что он мне неизвестен, что в данный момент он для меня непостижим». Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 51.

³ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362.

⁴ Там же. – С. 362–363.

⁵ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362–363.

⁶ Там же.

го или нет, берет на себя определенные обязательства»¹, – говорит Камю. «Если вы начали писать, то вы, вольно или невольно, ангажированы»², – пишет Сартр. «Слово “обязательство” кажется мне здесь более верным, нежели слово “ангажированность”»³, замечает Камю, в целом соглашаясь с основными тезисами своего оппонента касательно того, что если автор «говорит, он стреляет»⁴ – и крайне важно понимать не только в кого и зачем нацелены его выстрелы, но и кого он хочет с их помощью защитить, на чью сторону встать. Ибо сторону все равно необходимо выбирать и оставаться в стороне уже не получится. Пищий, художник не может и не должен более быть Посторонним – иначе искусство его станет ненужной роскошью и предательством человека.

Как бы споря с Сартром в подборе терминологии, Камю еще более усиливает исходный тезис. Ангажированность не устраивает его по причине заложенного в данном слове оттенка произвольности. В самом деле, можно ангажировать даму на танец, можно заключить договор (ангажемент) с артистами цирка или театра о выступлении на определенной сцене в определенные дни, можно, наконец, говорить о социальной или политической ангажированности, когда некое медийное лицо приглашают ненавязчиво (или навязчиво, в зависимости от типа и цели нанимателя) рекламировать определенную позицию, демонстрировать приверженность к определенным идеям и сроки, объем и форма такой рекламы оговаривается и фиксируется документально в соответствующем договоре – во всех этих случаях ангажируемый связывается с теми, кто его ангажирует, договорными отношениями. Идейно же он может быть вовсе с ними не связан и через некоторое время никто не запретит ему заключить новый ангажемент с совсем иными людьми. Его ответственность ограничивается контрактом и не выходит за его рамки. И в то же время он волен отказаться от любого из этих ангажементов. Он, как это было характерно для художни-

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362–363.

² Сартр Ж.-П. Что такое литература? – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – С. 64.

³ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362.

⁴ Сартр Ж.-П. Что такое литература? – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – С. 24.

ков ранее, находится как бы слегка в стороне, слегка «над» всей ситуацией договора, хотя и видимо выступает как один из его участников. Иными словами, он не «гребет на галерах», а лишь изображает гребущего, отдохшая в перерывах между актами пьесы и глядя на происходящее откуда-то с верхней палубы корабля. Изображая своего, вовлеченного в ту же жизнь и в те же переживания, что и его наниматели, он на самом деле остается Посторонним. И эта проблема не решается ответом на вопрос «для кого люди пишут?»¹, заданный Сартром, так как речь идет не столько об ином «нанимателе», сколько об изменившейся позиции «нанимаемого».

Строго говоря, ситуация, описываемая в «Шведских речах» А. Камю, вообще не может быть рассмотрена как «наём». Во-первых, с точки зрения Камю, «речь идет не о добровольном участии художника в чем бы то ни было, а скорее об обязательной воинской повинности»². Во-вторых, в этой ситуации мы не вправе ни выбирать своего нанимателя, ни отказаться от него вовсе. Что означает также, что мы не сможем принять отстраненную позицию и «никогда больше не сможем оказаться в одиночестве»³, всегда стараясь «говорить по мере сил и возможностей за тех, кто не в состоянии это сделать»⁴. Теряя свободу в отношении нанимателя (с которым нас связывают одни и те же переживания, то же «море, дожди, нужда, желание, борьба со смертью»⁵ – идейное (в изначальном платоновском смысле) родство, а не договорные условия, и потому изменить ему означает для нас также изменить себя и изменить себе) и относительного самого слова (так как фигуры умолчания звучат подчас громче речи и также отражают нашу позицию), мы теряем и статус Постороннего. Должны терять. Но позиция Постороннего привычна художнику, ведь «воспевать звезды, посиживая на палубе галеры, в то время как в трюме из последних сил гребут измученные каторжники»⁶ приятнее и проще, нежели спускаться в этот трюм – и издавна было привилегией

¹ Сартр Ж.-П. Что такое литература? – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – С. 64–274.

² Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362.

³ Там же. – С. 373.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 367.

⁶ Там же. – С. 364.

художника. А потому и статус Постороннего утратить не так просто – и два направления современного А. Камю искусства – «искусство для искусства» и «реализм» – с двух разных сторон блистательно демонстрируют это.

Расценивая ложь «искусства ради искусства» и ложь реализма как «два противоположных по форме, но одинаковых по сущности и полученному результату вида предательства человека»¹, А. Камю рассматривает характерные черты разных видов современного искусства и в то же время задается вопросом, как возможно сегодня быть художником.

Первый вариант уклонения от ответственной позиции настоящего художника, чья «роль неотделима от тяжких человеческих страданий»² и чья профессия – «честь, ибо это занятие обязывает, и обязывает не только писать»³, но и «нести <...> крест несчастья и факел надежды»⁴ – это вариант «сфабрикованного искусства» или «искусства ради искусства».

В противоположность настоящим художникам, для которых основным понятием является понятие «обязательство»⁵, «фабриканты искусства» создают «искусство для искусства, на знамени которого начертан призыв к безответственности. Искусство для искусства, утеша художника-одиночки, – это именно искусственное искусство абстрактного, искусственного общества. И его логичное завершение – искусство светских салонов или же чисто формальное искусство, питающееся претенциозными выдумками и абстракциями, которое приводит к полному разрушению всякой реальности»⁶. К абстрактному искусству, в котором представлен некоторый мир, но мир столь далекий от реальных переживаний и ситуаций сего дня, замкнутый в грязе отдельного художника или

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362–402.

² Камю А. Речь от 10 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 359.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 359–360.

⁵ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362.

⁶ Там же. – С. 365.

представляющий из себя «пустячную забаву»¹, игру ума, не имеющую отношения к действительности, которое приводит художника не к ангажированности, но к разрыву сначала с реальностью, затем с обществом и наконец – с самим собой.

Постепенно такой «художник, даже высокопочитаемый, погружается в одиночество или, по крайней мере, отторгается от своего народа, который теперь будет знать его лишь по большой прессе или радио, создающими для широких масс его упрощенный, для всех удобный образ»². Образ, который будет иметь с ним все меньше общего и усиливать чувство разрыва с самим собой и с теми, для кого он был создан, поскольку в итоге «миллионы людей станут гордиться тем, что знают и понимают такого-то великого художника нашего времени, поскольку в газетах они вычитали, что он разводит у себя дома канареек или женится не реже чем раз в полгода»³. И в этом образе он перестанет узнавать себя и будет испытывать по отношению к нему лишь раздражение.

Искусство, созданное ради искусства, тем самым уничтожает само себя и заодно своего творца, слава которого будет состоять «в том, что его обожают или презирают, не читая»⁴, в результате чего слова его останутся так и не услышанными, а тем, для кого он их писал, «известен будет не он сам, а некто, носящий его имя, и этот некто в конце концов отречется от него, а быть может, однажды и убьет в нем истинного творца»⁵. Следующий принципу «искусства для искусства» тем самым неизбежно превращается в Постороннего – ибо изначально ставит себя вне общества, над переживаниями реальных людей, созерцая вымышленные галеры с вымышленной же палубы для пассажиров первого класса.

Как реакция на этот вид безразличия, создаваемый под знаменем возвышенности, возникает так называемое «протестное искусство», отрицающее официально признанные ценности. Идущее вроде бы от тех, кто видит оторванность «искусства ради искусства» от тех, от чьего имени должен говорить художник, и пытающееся восстановить разорванную связь, это основанное на бунте искусство превращается в итоге в свою противоположность: в раз-

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 364.

² Там же. – С. 366.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. – С. 365–366.

новидность того, с чем оно изначально призвано было бороться. «Тема проклятого поэта, родившаяся в буржуазном обществе («Чаттертон»¹ – лучшая тому иллюстрация), вылилась в предрассудок, который в конце концов стал диктовать следующий принцип: нельзя сделаться великим художником, не протестуя против своей эпохи, какова бы она ни была. Вполне законный в самом начале, принцип этот, утверждавший, что истинный художник не должен иметь ничего общего с миром чистогана, стал ложным с того момента, как начал гласить: художник может быть таковым, лишь восставая против всего на свете»². Бунт ради бунта приводит к потере основания, к забыванию того, ради чего он был поднят, и приводит к тому же разрыву с миром и народом, что и «искусство ради искусства». Художник, как и в первом случае, исходя из собственных представлений о дурном и хорошем, в итоге может «создать лишь чисто формальные или абстрактные произведения, интересные как эксперимент, но лишенные живительной силы, свойственной настоящему, подлинному искусству, чья цель – объединять людей»³.

Таким образом, и возвышенное, в некотором роде соглашательское и возвеличивающее искусство, и протестное искусство равно исходят не из реальности, а из оторванных от реальности представлений художника о том, какова эта реальность и какой ей надлежит быть, заботясь более о себе и своем образе, нежели о том, какое действие окажут их слова на людей и могут ли они послужить для них тем основанием, которое позволит ответить утвердительно на вопрос, стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой.

Поэтому возникает второй вариант ответа на вопрос «как можно сегодня быть художником», рассматриваемый А. Камю, тем не менее, не как выход из сложившейся ситуации «посторонности», но как вторая попытка уклонения от ответственной позиции художника, в которой он только и может перестать быть Посторонним. Эта попытка называется «реализм» и состоит в стремлении «отрицать право художника на одиночество»⁴ и созда-

¹ Драма А. де Винни, написанная в 1835 г. и посвященная одиночеству и страданиям английского поэта XVII в. Чаттертона в мире стяжательства

² Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 366–367.

³ Там же. – С. 367.

⁴ Там же.

ние собственных иллюзорных миров, выдаваемых за реальность, и утверждения «в качестве предмета творчества не собственные его мечты, а реальность, переживаемую в страданиях другими, <...> от имени и во имя большинства»¹ которых он был призван теперь говорить.

Эта задача прямо перекликается с указанной А. Камю необходимостью дать голос безгласым и исходить не из собственных представлений о возможном и должном, но из «той реальности, которая знакома каждому из нас <...> будем реалистами»². Казалось бы, здесь следовало поставить точку. Однако сразу за этим призывом А. Камю показывает, что реализм в искусстве (да и не только в искусстве) фактически невозможен. Реализм предполагает отсутствие избирательности взгляда, который характеризует человеческое восприятие в принципе и искусство – в особенности. Отсутствие точки зрения как в прямом, так и в переносном смысле. В переносном смысле это предполагает позицию неангажированности, независимости как объективности и принципиального не-примыкания ни к какому идеологическому или теоретическому лагерю. Что противоречит позиции и задаче художника, декларируемой А. Камю изначально. В прямом смысле это связано с тем, что «дом, видимый ниоткуда»³, т.е. не под определенным углом, заданным моим положением в пространстве и ограничивающим полноту моего восприятия, строго говоря, *не* реален. Он представляет собой не предмет реального мира, являющийся нам в восприятии то с одной, то с другой стороны, но «ортогональную проекцию этих и всех возможных перспектив»⁴ и как таковой может существовать только в пространстве мыслимого. Именно поэтому «даже лучшая из фотографий в конечном счете не воспроизводит мир достаточно верно, она недостаточно реалистична»⁵, как недостаточно реалистичен будет и документальный фильм, снятый идеальной камерой на протяжении всей жизни человека.

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 367.

² Там же.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – Санкт-Петербург: Ювен-та: Наука, 1999. – С. 101.

⁴ Там же.

⁵ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 368.

Избирательность взгляда непреодолима и, кроме того, она дополняется невозможностью охватить все то множество связей, из которых складывается наше понимание реального объекта и наше отношение к нему. Дом – это всегда больше, чем дом, так как в нашем взгляде на нем даются с помощью мысленного достраивания не только иные проекции, создавая единое, никогда не данное нам непосредственно, целое, но и множество взаимосвязей, не имеющих к дому как к объекту непосредственного отношения, но не менее значимых для восприятия его как реального объекта, чем сам факт его наличия здесь и сейчас: дорожка, по которой мы бежали к нему, торопясь из школы, ожидающая за окном мама, ворчливый сосед, живущий за дверью с тремя замками, соседский ребенок, дворовая кошка, дерево, проросшее у самого окна и т.д. Те, кто давно не живут в нем, и те, кто, никогда не жили, но от кого и к кому мы уходили из этого дома.

Отражает ли это фотография, может ли она отразить это все? Нет. Изображение, которое могло бы охватить реальность во всей ее полноте, «под силу лишь одному художнику-реалисту – Господу Богу, если он существует»¹. Поэтому художники, «стремящиеся описывать реальность, и только ее одну, оказываются в трагическом тупике. Они должны быть реалистами, но не могут стать ими. Они хотят подчинить свое искусство реальной действительности, а ее невозможно описать, не прибегая к выбору, который подчиняет ее своеобразию искусства»². И дело не только в том, что наше зрение ограничено пространственными и временными рамками. Не менее важно и то, что абсолютный реализм в данной трактовке предполагает фактическое отсутствие ангажированности, так как «взгляд ниоткуда» должен быть максимально бесстрастным, взглядом «с ничьей стороны». Что снова сближает позицию смотрящего с позицией Постороннего и явно противоречит призванию художника в понимании А. Камю.

Возможно, эта позиция уместна для Бога (хотя и здесь все совсем не однозначно, но А. Камю допускает это), но для человека «чтобы видеть, нужно иметь причину»³ и потому, как бы ни пытался художник или ученый быть лицом «реалистом» или, напротив, приверженцем «искусства для искусства», его взгляд всегда

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 368.

² Там же.

³ Джангиров К. Осенний волк. – Москва: Звонница-МГ, 1994. – С. 126.

будет сформирован в зависимости от этой причины, а его творчество это всегда «душа, превращенная в объект»¹. Душа же пристрастна и необъективна, что означает, в свою очередь, что даже максимально оторванный от реальности или, напротив, стремящийся быть максимально реалистичным художник всегда будет ангажированным. Вопрос лишь в том, отдает ли он себе в этом отчет, понимает ли он, от чьего имени он говорит и кого могут поразить его слова, как поражает мишень выстрел из пистолета. Иными словами, стреляет ли он «так, как это делает мужчина, т.е. метя в мишень»² или же «так, как ребенок – наугад, зажмурив глаза, ради одного только удовольствия услышать выстрелы»³. Как бы то ни было, в обоих случаях ангажированность и необходимость обязательств перед теми, от лица кого говорит художник, очевидна. Что означает, что реализм в принципе невозможен.

Это блестяще демонстрирует А. Камю, приходящий к выводу, что «нельзя быть реалистом, когда невозможен сам реализм»⁴. В качестве доказательства этого положения он рассматривает «декрет» социалистического реализма, в котором само введение прилагательного подрывает значение существительного. Камю замечает, что этот вид реализма «действительно искренне признает, что невозможно отображать реальность, не делая в ней выбора, и отвергает теорию реализма в том виде, в каком она была сформулирована в XIX в. Остается лишь найти новый принцип выбора, по которому отныне и будет организован мир. И он находит его, но не в реальности, которая нас окружает, а в реальности, которая еще только будет, иначе говоря, в грядущем. Для того чтобы верно показать то, что есть, нужно изобразить то, что будет. Другими словами, настоящим объектом социалистического реализма является как раз то, что не имеет никакого отношения к реальности»⁵. Таким образом, под видом реализма здесь выступает тот же самый принцип установления возможного и должно го с позиции попивающего коктейль на верхней палубе, оценивающего и судящего Постороннего, который изначально был характерен и для «искус-

¹ Сартр Ж.-П. Что такое литература? – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – С. 32.

² Там же. – С. 24.

³ Там же. – С. 24.

⁴ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 369.

⁵ Там же.

ства для искусства» и для «протестного искусства» как для двух видов идеализма. «И в конечном счете это искусство будет социалистическим ровно в той мере, в какой оно не будет реалистическим», оно «становится просто-напросто новым видом идеализма, таким же бесплодным для истинного художника, как и идеализм буржуазный. Реальность откровенно ставится во главу угла, но лишь затем, чтобы ее легче было уничтожить. Искусство сводится к нулю. Оно служит и, служа, рабски прислуживает. Все, кто предусмотрительно остережется описывать реальную действительность, будут возведены в ранг реалистов и прославлены. Прочие подвергнутся жестокой цензуре под аплодисменты первых. Известность, которая в буржуазном обществе заключалась в том, что вас вовсе не читали или читали, не понимая, при тоталитарном режиме будет состоять в том, чтобы помешать быть прочитанными другим писателем. И здесь в который раз истинное искусство будет изуродовано, обречено на немоту, а всеобщее единение станет невозможным по милости именно тех, кто так страстно призывал к нему»¹. Поэтому ложь реализма представляется А. Камю даже более опасной для искусства, чем ложь искусства для искусства.

В обоих случаях художник ставит себя над реальностью, но в первом он честно заявляет о своем особом статусе и о том, что он не разделяет положения и страданий тех, о ком он пишет, тогда как во втором он говорит именно от их лица, находясь при этом все в той же отстраненно-оценивающей позиции. В обоих случаях он судит и выносит приговор. Но «цель искусства состоит, напротив, вовсе не в том, чтобы диктовать законы или царить над умами; его цель прежде всего в том, чтобы понять <...> Он не судит, он оправдывает. Он – вечный адвокат живого человека именно потому, что тот живой»².

Возможно, именно поэтому в произведениях А. Камю постоянно присутствует не только стремление к Абсолюту и поиск Истины (несмотря на понимание недостижимости как первого, так и второго), не только ощущение бессмыслинности собственного существования и существования других в отсутствие этого смысла – но и бунт против окончательности такого вывода, бунт, выражаю-

¹ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 369.

² Там же. – С. 373.

щийся в нежелании и невозможности для человека становиться Посторонним.

В этом смысле упреки, высказанные недавно Оливье Глоа-ком в его работе о Камю¹, не вполне состоятельны. Он пишет о неисторичности, необъективности позиции А. Камю. Оставим в стороне дебаты по поводу того, действительно ли это так. Для нас существеннее другой момент: Камю никого не обманывает, так как он изначально позиционирует себя не как историка. Его отношение к реальности, как мы видели, очень специфичное, личное вовлеченное. Оно сродни отношению А. де Сент-Экзюпери, который писал, что «быть человеком – это и значит чувствовать, что ты за все в ответе. Сгорать от стыда за нищету, хотя она как будто существует и не по твоей вине. Гордиться победой, которую одержали товарищи. И знать, что, укладывая камень, помогаешь строить мир»².

А. Камю показывает в своих «Шведских речах», что нам приходится выбирать между объективностью и человечностью и что на самом деле это странный выбор, так как объективность в данном случае оказывается подменой: и в случае «искусства для искусства», и в случае «протестного искусства», и в случае «реализма» она более чем субъективна и гораздо сильнее оторвана от реальности, чем взгляд «ангажированного» художника. Неудивительно поэтому, что он сам выбирает человечность и «искренне встает на защиту из любви к ближнему, а не из любви к тому отдаленному, туманному будущему, которое топчет уже существующий гуманизм, низводя его до судебного кодекса»³, и не из абстрактного понимания абстрактной истины. И, пожалуй, он просто не может позволить себе быть объективным в общепринятом смысле этого слова, ибо угроза стать Посторонним для него слишком явна на этом пути.

Список литературы

1. Великовский С. В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. – Москва: Художественная литература, 1979. – 295 с.
2. Джангиров К. Осенний волк. – Москва: Звонница-МГ, 1994. – 160 с.

¹ Gloag O. Oublier Camus. – Paris: La Fabrique, 2023. – 160 p.

² Сент-Экзюпери А. Сочинения. – Москва: Художественная литература, 1964. – С. 199.

³ Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 373.

Не быть Посторонним: «Шведские речи» А. Камю

3. Долгов К.М. От Киркегора до Камю. – Москва: Искусство, 1991. – 389 с.
4. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. С. 23–92.
5. Камю А. Калигула // Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – Москва: ACT, 2018. – С. 283–381.
6. Камю А. Посторонний // Камю А. Посторонний. Миф о Сизифе. Калигула. – Москва: ACT, 2018. – С. 5–124.
7. Камю А. Недоразумение // Камю А. Собрание сочинений: в пяти томах. Том 2. – Харьков: Фолио, 1997. – С. 113–161.
8. Камю А. Речь от 10 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 358–361.
9. Камю А. Доклад, сделанный 14 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 362–402
10. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – Санкт-Петербург: Ювента: Наука, 1999. – 608 с.
11. Сартр Ж.-П. Что такое литература? – Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. – 466 с.
12. Сент-Экзюпери А. Сочинения. – Москва: Художественная литература, 1964. – 695 с.
13. Gloag O. Oublier Camus. – Paris: La Fabrique, 2023. – 160 p.

УДК 1

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.06

ЦИБИЗОВА И.М.* ПРИМЕР НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В СОЮЗНОМ ГОСУДАРСТВЕ РОССИИ И БЕЛАРУСИ

Аннотация. В статье рассматривается деятельность сектора философии религии и религиоведения Института философии Беларуси сквозь призму российско-белорусского сотрудничества.

Ключевые слова: многоаспектность религиозного дискурса; научное сотрудничество; онтология религии; религиоведение; феноменология мифа; феноменология религии; Элиаде М.

TSIBIZOVA I.M. AN EXAMPLE OF SCIENTIFIC COOPERATION IN THE UNION STATE OF RUSSIA AND BELARUS

Abstract. The article examines the activities of the sector of philosophy of religion and religious studies of the Institute of Philosophy of Belarus through the prism of Russian-Belarusian cooperation.

Keywords: multidimensionality of religious discourse; Eliade M.; ontology of religion; phenomenology of myth; phenomenology of religion; religious studies; scientific cooperation.

Для цитирования: Цибизова И.М. Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларуси // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 70–89. – DOI: 10.31249/rphil/2025.04.06

Сектор философии религии и религиоведения (заведующая – кандидат философских наук, доцент Н.А. Никонович) создан в Институте философии (ИФ) Национальной академии наук (НАН)

* Цибизова Ирина Михайловна – кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; itsibizova@mail.ru

Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларуси

Беларуси только 3 января 2024 г.¹, но он опирается на добрые, заложенные плодотворной предыдущей работой традиции.

Одной из таких традиций является осмысление творчества наиболее влиятельного и самого цитируемого в мире румынского философа и религиоведа Мирчи Элиаде, в котором активно участвуют ученые Союзного государства России и Беларуси.

27 апреля 2022 г. ИФ организовал Международный круглый стол «Феноменология мифа и религии М. Элиаде и тенденции развития современного религиоведения: к 115-летию со дня рождения выдающегося мыслителя»². Это мероприятие вытекло из логики научного развития и собрало ведущих специалистов по творчеству румынско-американского феноменолога из Союзного государства, которые рассматривают его с разных, иногда неожиданных ракурсов.

В приветственном слове академика-секретаря Отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси, академика А.А. Ковалени, озвученном заместителем директора по научной работе Института философии НАН Беларуси А.Ю. Дудчиком, творчество Элиаде характеризовалось как основание оригинальной религиозно-философской концепции, исток многих направлений общемировых исследований религии и мифологии. Директор Института философии НАН Беларуси А.А. Лазаревич отметил знаковость события как первого посвященного создателю Чикагской школы сравнительного религиоведения, одного из наиболее влиятельных религиоведов ХХ в., этнографа и писателя в ИФ и в республике – для научного сообщества. Религиоведческий дискурс ныне, по его словам, актуален для осмысления духовного самоопределения индивида в трансформирующихся условиях, сохранения культурной, этнической памяти и наследия, выработки стратегий развития культурной, религиозной жизни³.

¹ В Институте философии НАН Беларуси создан сектор философии религии и религиоведения // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-03-27/> (дата обращения: 17.03.2025).

² Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде. Международный круглый стол // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2022-04-27/> (дата обращения: 17.03.2025).

³ Никонович Н.А. Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде // Философские исследования. – 2022. – Вып. 9. – С. 413.

Академик НАН Е.М. Бабосов отметил в глубоком гуманистическом творчестве Элиаде синтез множества центров мироздания и человека в нем, сопряжение человеческого и божественного, сакрального и профанного, вечного и переходящего, земного и небесного, бытия и небытия, абсолютного и относительного¹.

Главный редактор научно-теоретического журнала «Религиоведение» доктор философских наук А.П. Забияко (Амурский государственный университет) поделился опытом собственного знакомства с идеями М. Элиаде, отметив взаимосвязь воззрений мыслителя с основными вехами его жизненного пути². Доктор философских наук, профессор философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова И.П. Даудов, используя методологию П.Г. Богатырева, указал основные социальные функции мифа, выделив основную – «разрушение» линейного индивидуального времени во имя реактуализации «Великого времени» первоначала всего сущего. Старший научный сотрудник ИФ РАН, доктор философских наук Т.С. Самарина, определив религию как когнитивную способность человека, предложила искать точки соприкосновения или пересекающиеся области между феноменологией религии и когнитивным религиоведением³. Старший научный сотрудник, заведующий отделом философии ИНИОН РАН, доктор философских наук С.В. Мельник представил доклад «Сравнительное религиоведение и межрелигиозный диалог», сосредоточившись на вкладе румынского феноменолога в эту отрасль и потенциал ее использования для развития межрелигиозного диалога как средства сближения стран и народов⁴. Помощник ректора, специалист по учебно-методической работе фа-

¹ Никонович Н.А. Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде // Философские исследования. – 2022. – Вып. 9. – С. 414.

² Никонович Н. Феноменология мифа и религии // Навука. – 2022. – № 20 (2903). – С. 6.

³ Никонович Н.А. Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде // Философские исследования. – 2022. – Вып. 9. – С. 415.

⁴ Сотрудник Болгарской исламской академии выступил на круглом столе в Минске // Болгарская исламская академия. Мусульманская религиозная организация. Духовная образовательная организация высшего образования. [Электронный ресурс]. – URL: <https://bolgar.academy/sotrudnik-bolgarskoj-islamskoj-akademii-vystupil-na-kruglom-stole-v-minske/?ysclid=m8cb2fhk1f107891174> (дата обращения: 17.03.2025)

культета философии, богословия, религиоведения Русской христианской гуманитарной академии, магистр религиоведения К.А. Можайская в сообщении «Феноменология смерти в западноевропейском эзотеризме» рассмотрела смерть как принципиально ускользающий феномен, контакт двух реальностей: наличной и трансцендентной, – конец одного образа жизни и начало другого, символ перехода из одного состояния в другое, паттерн для всех значимых перемен в жизни человека¹. Организатор круглого стола, кандидат философских наук, доцент Н.А. Никонович интерпретировала онто-феноменологический проект М. Элиаде, предложив использовать термин «интроверстема» (внутренняя эпистема) для интерпретации предложенной этим мыслителем модели мифо-религиозного опыта с его структурными константами как феноменологическими, так и субстанциальными². Этот доклад можно расценить как новый этап осмыслиения творчества румынского религиоведа белорусским ученым, в 2014 г. защитившим диссертацию «Теория мифа М. Элиаде: (философско-культурологическое значение)»³. Актуализация знания о своеобразной системе основателя Чикагской школы сравнительного религиоведения осуществлялась в монографии «Теоретический анализ философии мифа М. Элиаде: основные идеи и когнитивный потенциал»⁴, в которой были определены пути синтеза идей феноменолога с концепциями К.-Г. Юнга и С. Грофа и предложена новая концептуальная модель мифо-религиозного опыта: метауровень – концептуальные основания теории, уровень концептуальных обобщений; субуровни – эпистемология, онтология и феноменология мифологического и религиозного опыта⁵, а также в выступлениях и статьях, в том чис-

¹ Никонович Н.А. Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде // Философские исследования. – 2022. – Вып. 9. – С. 416.

² Там же. – С. 417.

³ Никонович Н.А. Теория мифа М. Элиаде: (философско-культурологическое значение): диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, специальность 09.00.13: Философская антропология, философия культуры // Electronic Library. National Library of Belarus. [Электронный ресурс]. – URL: <https://elib.nlb.by/elib/Record/BY-NLB-br0001189900?sid=34164114> (дата обращения: 18.03.2025).

⁴ Никонович Н.А. Теоретический анализ философии мифа М. Элиаде: основные идеи и когнитивный потенциал. – Минск: Беларуская навука, 2018. – 151 с.

⁵ Там же.

ле «М. Элиаде и проблемы религиозной онтологии»¹, «Эпистемологическая конфигуративность религиозно-мифологического дискурса как объект философско-культурологического анализа (М. Элиаде и Дж. Кэмпбелл)»².

Заведующая новообразованным сектором Н.А. Никонович обладает опытом международного сотрудничества. Ею были опубликованы статьи в научных журналах Российской Федерации³, США⁴, Испании и Колумбии⁵. В настоящий момент ею осуществляется руководство международным проектом «Белорусско-кубинское сотрудничество в сфере социально-гуманитарных, философских наук», 2023–2025 гг.

Традиция была продолжена изданием «Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов»⁶, в подготовке статей которого приняли участие ведущие религиоведы Содружества независимых государств. Сборник стал свидетельством того, что работы М. Элиаде

¹ Никонович Н.А. Элиаде и проблемы религиозной онтологии // Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы Международной научной конференции и X научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», Минск, 17–18 мая 2016: в 2 ч. Ч. 2. – Минск: БГУ, 2016. – С. 638–641.

² Никонович Н.А. Эпистемологическая конфигуративность религиозно-мифологического дискурса как объект философско-культурологического анализа (М. Элиаде и Дж. Кэмпбелл) // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Сер. 1: Філософія, палітологія, сацыялогія. – 2020. – № 2. – С. 50–60.

³ Никонович Н.А. Проблемы онтологии и эпистемологии мифо-религиозного опыта: синтез идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 90–98; Никонович Н.А. Концептуализация и спецификация понятия эпистемы в религиоведческом дискурсе: теоретико-методологический анализ // Философские науки. – 2022. – № 65 (3). – С. 138–152. – URL: <https://www.phisci.info/jour/article/view/3555/3286> (дата обращения: 25.03.2025).

⁴ Nikonovich N. Modern transpersonal theory: thematic configurations and cognitive-epistemological potential // Epis Journal of Psychoanalysis, Phenomenology & Critical Theory. – 2018. – Vol. 1. – P. 301–315.

⁵ Nikonovich N. El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica // Andulí: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales. – 2011. – N 10. – P. 121–126; Nikonovich N. El proyecto de la ontología religiosa de M. Eliade y problema de síntesis de los paradigmas // Pensamiento Americano. – 2016. – Vol. 8, N 16. – P. 45–57.

⁶ Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов / под ред. Н.А. Никонович. – Минск: Беларуская навука, 2025. – 225 с.

Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларусь

не только не утратили своей актуальности, но и требуют переосмысления новыми поколениями ученых и философов¹.

Е.М. Бабосов в статье «Боговоплощенность и человекомерность окружающей реальности – глубинная сущность творчества М. Элиаде»² осмысливает как основополагающую системообразующую концепцию румынского философа глубокое пространственное и временное единство, неразрывную связь Творца всего сущего и человеческих измерений реальности. Доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларусь, заслуженный деятель культуры Республики Беларусь В.А. Салеев в статье «Философия культуры М. Элиаде»³ сфокусировался на генезисе представлений об архетипах и их современном понимании, предложенных феноменологом онтологии времени и циклической парадигме, соотношении сакрального и профанного в общественном и индивидуальном сознании. Научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН И.М. Цибизова использовала статью «Жизнь и творчество М. Элиаде как антидот от культуры отмены»⁴ для размышлений о причинах, по которым М. Элиаде стал «неудобным» для ряда религиоведов, а также о глубоком гуманистическом потенциале его творчества для различия национального при глубоком уважении к другому (позитивного) и националистического (недопустимого), а также позитивного универсального космополитического подхода и недопустимого такового глобалистского униформированного⁵. Доктор философских наук, профессор Республиканского института высшей школы М.А. Можейко продемонстрировала, как сквозь призму модели

¹ Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов / под ред. Н.А. Никонович. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 7

² Бабосов Е.М. Боговоплощенность и человекомерность окружающей реальности – глубинная сущность творчества М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 8–15.

³ Салеев В.А. Философия культуры М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 16–25.

⁴ Цибизова И.М. Жизнь и творчество М. Элиаде как антидот от культуры отмены // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 26–35.

⁵ Там же. – С. 26.

мифа М. Элиаде рассматривать архетипы европейской культуры, связанные с архаическим сознанием и интерпретирующие возникновение мира как плод божественных прародителей: Земли и Неба¹. Доктор философских наук, доктор культурологии, профессор, преподающий в обеих странах Союзного государства – Санкт-Петербургском университете МВД России и Белорусском государственном университете культуры и искусств П.Г. Мартысюк интерпретирует циклическую направленность – Вечное возвращение – в творчестве феноменолога как механизмы установления связи с божественным в мифоритуальном комплексе и придания конструктивной духовной направленности в современной культуре². Российский религиовед Н.И. Петев осуществил сравнительное рассмотрение мифологии/ритуальных действий и игры для выявления гетерономности и автономности, а также возможности тождества этих сфер³. Иеромонах Варлаам (А.А. Горохов), проректор по научной и учебно-методической работе, заведующий кафедрой библеистики и лингвистических дисциплин Тобольской духовной семинарии, выделив основные паттерны религиоведения Элиаде, а именно сакрализацию истории, монотеистический переворот, взаимоотношения христианства и религии «современного» человека, а также христианства и парадигмы о вечном возвращении, осветил его взгляды на основные концепты яхвизма и христианства⁴. Н.А. Никонович, осмысливая классические парадигмы феноменологии религии, в том числе Ф. Хайлера, Р. Отто, Г. ван дер Леува, М. Мюллера, К. Тиле и др., освещает специфику онто-

¹ Можейко М.А. Архаические космогонии и архетипы европейской культуры: Эвристический потенциал модели мифа М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 35–47.

² Мартысюк П.Г. Циклическая концепция мифа в учении М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 47–55.

³ Петев Н.И. Игровой аспект мифологии: Сравнительный характер игры с мифом и ритуальным действием // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 55–69.

⁴ Варлаам (Горохов А.А.) иеромонах. Яхвизм и христианство в религиоведении М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 90–96.

Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларусь

феноменологического подхода М. Элиаде¹. Кандидат политологических наук, доцент Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) С.П. Донцев выделил этапы формирования религиозной политики России и Беларуси в кон. XIX – нач. XX вв., в общественно-политическом контексте этой эволюции, одновременно рассмотрев корреляцию вызовов и угроз национальной безопасности с регуляцией деятельности². Доктор философских наук, доцент, эксперт Общественного фонда «Казахстанский институт развития человеческих ресурсов», член республиканской информационно-разъяснительной группы по профилактике религиозного экстремизма Комитета по делам религий Республики Казахстан Г.Ж. Джуманова показала деструктивную сущность радикальной идеологии религиозного фундаментализма и мифологизации, ведущей к радикализации, экстремизации сознания и поведения³.

К подготовительной работе по созданию сектора религиоведения можно также отнести выступление Н.А. Никонович на круглом столе «Феномены мировой культуры (к юбилеям Ф. Кафки и А. Камю)», в рамках которого было продемонстрировано философское и культурное значение наследия выдающихся мыслителей Франца Кафки (140 лет со дня рождения) и Альбера Камю (110 лет со дня рождения), рассмотрены основополагающие идеи их творческих систем для осмыслиения актуальных проблем современности⁴. Круглый стол был организован старшим научным сотрудником

¹ Никонович Н.А. Онто-феноменологический проект М. Элиаде в контексте методологической конфигуративности западной феноменологии религии // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 97–107.

² Донцев С.П. Концепция «традиционных религий» в религиозной политике России и Беларуси // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 199–209.

³ Джуманова Г.Ж. Деструктивный смысл радикальной идеологии // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 209–217.

⁴ Круглый стол «Феномены мировой культуры (к юбилеям Ф. Кафки и А. Камю)» // Философия. ВY. / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2023-10-12/> (дата обращения: 21.03.2025); В Институте прошел круглый стол к юбилеям Ф. Кафки и А. Камю // Философия. ВY / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2023-10-12-2/> (дата обращения: 21.03.2025).

Института философии НАН Беларуси, кандидатом филологических наук, доцентом И.И. Морозовой.

Дальнейшим развитием сотрудничества религиоведов стран СНГ стала работа секции «Концептуальное и проблемное поле, современные парадигмы религиоведения и философии религии» в рамках VII Международной научной конференции «Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов», проведенной ИФ философии НАН Беларуси 16–17 ноября 2023 г¹. Были освещены актуальные проблемы, касающиеся теории религиоведения и их практического применения, как то роли религии в решении социальных проблем на примере ислама², сохранения национальных устоев белорусов в условиях кризисов (А.А. Головач), функций ритуалов в религиозной коммуникации (А.В. Данилов), использования религиозными фундаменталистами невежества как угрозы гуманитарной безопасности (Г.Ж. Джуманова), влияния религии на социокультурные процессы в условиях глобализации, условий и характера религиозного обращения последователей ислама в Беларуси (С.Г. Карасёва, Е.В. Шкурова), синcretизма рационального и иррационального религиозного знания в европейской культуре (Е.А. Круподеря), философской сущности проблемы религиозной безопасности (Д.В. Куницкий), патриотической миссии православия (А.И. Лойко), рассмотрения постсекулярной религиозности как нового типа дискурса (О.В. Мащитько), методологических проблем современного религиоведения (Н.А. Никонович), онтологического аспекта проблемы религиозных ценностей в современной Беларуси (В.А. Одиноченко), проблематики секуляризации в рамках парадигмы массовой культуры (Н.И. Петев), потенциала сотрудничества религии и науки (И.М. Цибизова), типов религиозной менталь-

¹ VII Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов» // Философия. ВY / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2023-11-16-17/> (дата обращения: 21.03.2025).

² Озджан А. Роль религии в решении социальных проблем // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов: материалы Седьмой междунар. науч. конф. (16–17 ноября 2023 г., г. Минск): в 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2023. – С. 165–168.

ности как субстрата национальных философских традиций Испании и России (Л.Е. Яковлева)¹.

Работа в данном направлении была продолжена на следующей восьмой конференции «Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности», приуроченной к 300-летию со дня рождения Иммануила Канта (1724–1804), в рамках которой действовала секция «Религия в секулярном и постсекулярном обществе: от Просвещения к современности»². Секцию знаково провели Н.А. Никонович с белорусской стороны и Л.Е. Яковлева – с российской. Среди обсуждаемых актуальных, как в теоретико-философском, так и практическом плане тем можно выделить специфику компенсаторного механизма института дальневосточных религий (П.А. Барахвостов), позитивные и негативные последствия современного «религиозного ренессанса» (Г.Ж. Джуманова), динамику религиозных процессов в современном белорусском обществе (Т.В. Зайковская), особенности современного паломничества (Д.М. Зайцев), философские основания охранительно-патриотического подхода к политике духовно-нравственной безопасности (Д.В. Куницкий), судьбы христианства в исторические эпохи переоценки ценностей (А.И. Лойко), обращение к вере в Бога как форма реализации индивидуального проекта человека в контексте постконфликтного общества 1980-х годов. (А.С. Луньков), концепцию религиозного символа в постсекулярную эпоху (О.В. Мащитько, С.М. Мащитько), концепцию метарелигиоведения как метатеории и методологии религиоведческого знания (Н.А. Никонович), проблему места религии в постстейстическом белорусском обществе (В.А. Одиноченко), религиозную идентичность в контексте цифровой трансформации общества (Ю.П. Сепеда), периодизацию развития сербского православия с перспективы теории культурных войн (И.М. Цибизова), роль римско-католической церкви в формировании национального самосознания.

¹ См. подробнее: Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности: материалы Восьмой междунар. науч. конф. (21–22 ноября 2024 г., г. Минск): в 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2024. – С. 165–223.

² VIII Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности» // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2024-11-21-22/> (дата обращения: 22.03.2025).

ния Беларуси (А.С. Цмыг), философию религии М. Самбрано (Л.Е. Яковлева)¹.

На базе сектора регулярно проводится семинар «Теоретические проблемы современного религиоведения». На первом заседании 17 июля 2924 г. был обсужден доклад заведующей сектором Н.А. Никонович «Генезис, становление и развитие западноевропейского религиоведения XIX–XXI веков», в котором интерпретировался ряд концепций, сформировавших базу современного религиоведения, в том числе М. Мюллера и К. Тиле, рассматривались методологические основы развития наук о религии, многомерность концептуально-теоретического осмысления феномена религиозности и религиозного опыта, специфика феноменологии и нео-феноменологии религии².

Центральной темой следующего семинара 25 сентября 2025 г. стало выступление докторанта Института философии НАН Беларуси, кандидата политических наук, доцента П.А. Барахвостова с докладом на тему «Компенсаторная функция религиозных институтов в общественной системе», предложившего новый методологический подход, основанный на неоинституционализме с использованием теории институциональных матриц. Была продемонстрирована компенсаторная функция православия, католицизма и синcretизма для различных обществ³.

Доклад докторанта Белорусского государственного университета культуры и искусств, кандидата культурологии, доцента Т.В. Карнажицкой на тему «Эстетический канон в культовой практике православного христианства: ресурсы актуализации религиозности» был представлен на семинаре 12 ноября 2024 г. Поскольку религиозность в белорусском обществе выполняет важную

¹ Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности: материалы Восьмой междунар. науч. конф. (21–22 ноября 2024 г., г. Минск): в 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2024. – С. 187–247.

² На базе сектора философии религии и религиоведения начал работу семинар «Теоретические проблемы современного религиоведения» // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-07-17/> (дата обращения: 24.03.2025).

³ На семинаре в Институте философии обсудили компенсаторную функцию религиозных институтов // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-09-25/> (дата обращения: 24.03.2025).

социально-культурную функцию формирования мировоззренческо-гуманитарных констант национальной культуры и обеспечения реализации социально-культурной идентификации личности, было предложено использовать этот фактор обеспечения гарантии гуманитарной безопасности общества¹.

На семинар 12 декабря 2024 г. был приглашен протоиерей О. Голубев, кандидат исторических наук, доцент кафедры богословия Института теологии им. свв. Мефодия и Кирилла БГУ с докладом на тему «Проблемы биоэтики в христианской интерпретации», в котором подчеркивалась необходимость для Православной церкви, несущей человеку ценностные ориентиры Святого Писания, ответить на вопросы, касающиеся искусственного оплодотворения, прерывания беременности, контрацепции, генной инженерии, клонирования, проблемам пола и брака, различных методов лечения и трансплантации, паллиативного лечения и эвтаназии. Нужно очертить границы дозволенного в попытке человека получить полный контроль над своей жизнью и судьбой, сравнимый с божественным вмешательством. В социальной концепции РПЦ (2000) изложены основы отношения к этим биоэтическим проблемам, однако необходимо сформулировать четкую позицию по отношению к этим вызовам современности. С докладами также выступили заведующая отделом социальной экологии и биоэтики Н.Е. Захарова («Вопросы гуманитарной экспертизы перспектив конструирования человека») и руководитель Республиканского центра биоэтики, докторант Института философии НАН Беларуси В.Н. Сокольчик («Открытые проблемы современной биоэтики и их регулирование в белорусском законодательстве»)².

На семинаре 26 февраля 2025 г. выступал профессор кафедры философии культуры БГУ, кандидат философских наук, доцент А.А. Легчилин с докладом «Философия Средневековья как специфический тип теоретизирования», показавший особенности западноевропейской средневековой философской мысли, проблемати-

¹ Эстетический канон в культовой практике православного христианства обсудили на семинаре в Институте философии // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-11-12/> (дата обращения: 24.03.2025).

² Проблемы биоэтики в христианской интерпретации обсудили на религиоведческом семинаре в Институте философии // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-12-18/> (дата обращения: 24.03.2025).

зировавший концепт «христианская философия» и проинтерпретировавший основные связанные с ним проблемы: подчиненность авторитету, роль традиции, особенности «школьной философии» иезуитов, образ мышления, философская терминология, метод, «субъект» философии, философия и теология, вопросы трансцендентного и имманентного, разума и веры, а также место средневековой философии в западноевропейской истории философии¹. Также в рамках семинара состоялась презентация сборника научных трудов «Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения» заведующей сектором философии религии и религиоведения Н.А. Никонович.

Представители ИФ НАН приняли участие IX Международной научной конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития», организованной Белорусской православной церковью и Минской духовной академией имени святителя Кирилла Туровского 14 ноября 2024 г. Секцию «Актуальные проблемы религиозной философии» провели заведующая сектором Н.А. Никонович и доктор богословия, заведующий кафедрой библеистики и богословия Минской духовной академии, иерей Виктор Кулага. Обсуждались проблемы и особенности религиозной философии Н.А. Бердяева (Н.А. Никонович), христианские мотивы в творчестве Якуба Коласа (В.А. Максимович), особенности феномена небытия в пространстве универсального мышления (В.Ф. Мартынов), богословский персонализм XX–XXI вв., постметафизические подходы к христианству на примере «слабой теологии» Дж. Капуто и Дж. Ваттимо, проблема страданий в философии С. Кьеркегора, учение о Логосе в трудах С.Н. Трубецкого, этические проблемы в трансплантологии и ряд других вопросов².

Вкладом в развитие сотрудничества ИФ НАН с Православной церковью, взаимодействие философии с религией стала проведенная 20 февраля 2025 г. заведующей сектором философии ре-

¹ Проблему философии Средневековья как специфического типа теоретирования обсудили на семинаре в институте философии // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2025-02-26/> (дата обращения: 24.03.2025).

² Представители Института философии приняли участие в конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия» // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-11-14/> (дата обращения: 24.03.2025).

лигии и религиоведения Н.А. Никонович совместно с иереем Виктором Кулагой, доктором богословия, заведующим кафедрой библейстики и богословия МинДА, секция «Богословие. Философия. Наука» на Международной научно-практической конференции «V Чтения памяти протоиерея Иоанна Григоровича (1792–1852): историка, филолога, археографа», приуроченной к 900-летию Спасо-Евфросиниевского женского монастыря в Полоцке, 800-летию Свято-Елисеевского Лавришевского мужского монастыря и 555-летию явления Жировицкой иконы Божией Матери¹. В докладе Н.А. Никонович «Теологическая концепция П. Тиллиха в пространстве философско-онтологического измерения культуры» был презентирован анализ теологической концепции культуры этого протестантского богослова, представителя диалектической теологии, предложена интерпретация концепта «мужество быть» как своеобразный религиозный ответ на экзистенциальные поиски современной культуры, а также продемонстрирована актуальность системы теолога, интегрирующей философию религии, философию культуры и экзистенциальную философию.

5 марта 2024 г. при участии Института философии НАН Беларуси, Учебного комитета Русской православной церкви, Института теологии Белорусского государственного университета, Минской и Сретенской духовных академий прошла IV Международная научно-богословская конференция «Бог – человек – мир» на тему «Человек в поисках смысла». В рамках конференции работала секция «Человек в социуме: духовно-нравственные кризисы современного общества» в здании Минской духовной академии. Секцию провели заведующая сектором Н.А. Никонович и доктор теологии, доцент Минской духовной академии, протоиерей Сергий Лепин. Дискуссия философов, религиоведов и богословов стала своеобразной домной для сплавления их опыта при обсуждении широкого спектра актуальных вопросов: роль трансплантации религиозных институтов в преодолении духовно-нравственного кризиса (П.А. Баражостов), в обеспечении духовно-нравственной безопасности современного общества (Е.В. Давлатова), экзистенциальный аспект поиска человеком гармонии (В.Ф. Мартынов),

¹ Заведующая сектором философии религии и религиоведения приняла участие в конференции в Минской духовной академии // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/tu/news/event-2025-02-20-2/> (дата обращения: 24.03.2025).

взаимосвязь осмысленности жизни и психологического благополучия (А.С. Мартысевич), функции веры в многоуровневой структуре самосознания личности (И.И. Морозова), интерпретации личности и ее языковой модели в понимании А.Ф. Лосева (игумен Ермоген (Панасюк)), понимание митрополитом Навпакским и Свято-Власиевским Иерофеем (Влахосом) реляций философии и богословия (protoиерей Сергий Лепин), особенности современного язычества (Д.В. Куницкий)¹.

Таким образом, сектор философии религии и религиоведения выполняет свои задачи по изучению новейших тенденций в контексте приоритетных методологических подходов и плюрализма методологий; исследованию ключевых, знаковых религиоведческих концепций и парадигм, сформировавших парадигмальный дискурс религиоведения и сопряженных с ним дисциплин; концептуальному анализу фундаментальных дискурсов философского и религиоведческого знания XX–XXI вв.; экспликации роли современного религиоведения в моделировании новых культурных и духовных стратегий; рассмотрению основополагающих концепций отечественного и зарубежного религиоведения; созданию многомерной концепции гуманитарного знания, включающей в себя фундаментальные теории религиоведческой науки, прояснение их общих теоретических основ; комплексному исследованию системы гуманитарной, религиозной безопасности Республики Беларусь в контексте современных вызовов и угроз, а также развитию многовекторного международного, белорусско-российского сотрудничества, развитию сотрудничества в рамках межконфессионального и межрелигиозного диалога с Белорусской православной церковью и другими конфессиями Республики Беларусь². А также – и это один из важнейших аспектов – связи философского и религиоведческого знания с практикой.

Сотрудничество в области религиоведения и философии религии позволяет не только обмениваться мнениями по наиболее

¹ Институт философии принял участие в организации IV Международной научно-богословской конференции «Бог – человек – мир» // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-03-05-2/> (дата обращения: 24.03.2025).

² Сектор философии религии и религиоведения // Философия. ВУ / Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/departments/opc/prts/> (дата обращения: 26.03.2025).

Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларусь

актуальным для философов и религиоведов Союзного государства вопросам, но и обладает значительным генеративным потенциалом. Обмен идеями не ограничивается таковым в себе, хотя и сам по себе полезен. Заставляя проявляться объективную и субъективную стороны парадигм его участников¹, он порождает новые концепции и гипотезы, становящиеся новым знанием, которое имеет не только научное, но и практическое значение, например, если связано с такими актуальными вопросами, как проблемы национальной, в том числе религиозной безопасности², сохранением и развитием духовности, интерпретации Православной церкви как транслятора культурного кода нации, потенциала сотрудничества религии и философии в преодолении угрожающего человечеству духовного кризиса в своем стремлении к идеалу.

Отдел философии ИНИОН РАН вносит в это сотрудничество посильный вклад.

Стоит особо выделить тесное и плодотворное сотрудничество с Русской православной церковью и Белорусской православной церковью (дочерним экзархатом Московского патриархата), поскольку и философия и религия по большому счету стремятся к выполнению одной и той же задачи, подходя к ней с разных сторон и разными методами. И заключается она в развитии человеческой духовности.

¹ Интерпретацией и развитием разработанной Т. Куном концепции парадигмы и смены парадигм занимается старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, кандидат философских наук, доцент Куиш Александр Леонтьевич. – На философском семинаре обсудили тему парадигмы как формы функционирования и развития научного знания // Философия. ВУ. / Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2023-09-27/> (дата обращения: 18.03.2025). – Вслед за ним мы будем рассматривать не только общепринятые в научном сообществе парадигмы, но и парадигмы отдельных исследователей.

² Разработкой проблем религиозной безопасности в ИФ НАН Беларуси занимается научный сотрудник сектора религиоведения Дмитрий Валерьевич Кунецкий, принимавший участие в работе круглого стола «Союзное государство: современные вызовы и вопросы безопасности». – Безопасность Союзного государства: вызовы и угрозы // Sputnik Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://sputnik.by/20250221/bezopasnost-soyuznogo-gosudarstva--vyzovy-i-ugrozy-1093836421.html> (дата обращения: 19.03.2025).

Список литературы

1. Бабосов Е.М. Боговоплощенность и человекомерность окружающей реальности – глубинная сущность творчества М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 8–15.
2. Варлаам (Горохов А.А.) иеромонах. Яхвизм и христианство в религиоведении М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 90–96.
3. Джуманова Г.Ж. Деструктивный смысл радикальной идеологии // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 209–217.
4. Донцов С.П. Концепция «традиционных религий» в религиозной политике России и Беларуси // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 199–209.
5. Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов: материалы Седьмой междунар. науч. конф. (16–17 ноября 2023 г., г. Минск) в 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2023. – 386 с.
6. Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности: материалы Восьмой междунар. науч. конф. (21–22 ноября 2024 г., г. Минск): в 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2024. – 370 с.
7. Мартысюк П.Г. Циклическая концепция мифа в учении М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 47–55.
8. Можейко М.А. Архаические космогонии и архетипы европейской культуры: Эвристический потенциал модели мифа М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 35–47.
9. Никонович Н.А. Концептуализация и спецификация понятия эпистемы в религиоведческом дискурсе: теоретико-методологический анализ // Философские науки. – 2022. – № 65 (3). – С. 138–152. – URL: <https://www.phisci.info/jour/article/view/3555/3286> (дата обращения: 25.03.2025).
10. Никонович Н.А. Онто-феноменологический проект М. Элиаде в контексте методологической конфигуративности западной феноменологии религии // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 97–107.
11. Никонович Н.А. Проблемы онтологии и эпистемологии мифо-религиозного опыта: синтез идей М. Элиаде, К.-Г. Юнга и С. Грофа // Религиоведение. – 2017. – № 1. – С. 90–98.
12. Никонович Н.А. Теоретический анализ философии мифа М. Элиаде: основные идеи и когнитивный потенциал. – Минск: Беларусская наука, 2018. – 151 с.

Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларусь

13. Никонович Н.А. Теория мифа М. Элиаде: (философско-культурологическое значение): диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук, специальность 09.00.13: Философская антропология, философия культуры // Electronic Library. National Library of Belarus. – URL: <https://elib.nlb.by/elib/Record/BY-NLB-br0001189900?sid=34164114> (дата обращения: 18.03.2025).
14. Никонович Н. Феноменология мифа и религии // Навука. – 2022. – № 20 (2903). – С. 6.
15. Никонович Н.А. Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде // Философские исследования. – 2022. – Вып. 9. – С. 413–418.
16. Никонович Н.А. Элиаде и проблемы религиозной онтологии // Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы Международной научной конференции и X Научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», Минск, 17–18 мая 2016: в 2 ч. Ч. 2. – Минск: БГУ, 2016. – С. 638–641.
17. Никонович Н.А. Эпистемологическая конфигуративность религиозно-мифологического дискурса как объект философско-культурологического анализа (М. Элиаде и Дж. Кэмбелл) // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Сер. 1: Філасофія, паліталогія, сацыялогія. – 2020. – № 2. – С. 50–60.
18. Озджан А. Роль религии в решении социальных проблем // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов: материалы Седьмой междунар. науч. конф. (16–17 ноября 2023 г., г. Минск): в 2 т. Т. 2 / под ред. А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск: Четыре четверти, 2023. – С. 165–168.
19. Петев Н.И. Игровой аспект мифологии: Сравнительный характер игры с мифом и ритуальным действием // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 55–69.
20. Салеев В.А. Философия культуры М. Элиаде // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 16–25.
21. Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов / под ред. Н.А. Никонович. – Минск: Беларусская наука, 2025.–225 с.
22. Цибизова И.М. Жизнь и творчество М. Элиаде как антидот от культуры отмечены // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения: сборник научных трудов. – Минск: Беларусская наука, 2025. – С. 26–35.
23. Nikonovich N. El paradigma del mito-ontológico de Mircea Eliade y su significación metodológica // Anduli: Rev. Andaluza de Ciencias Sociales. – 2011. – N 10. – P. 121–126.
24. Nikonovich N. El proyecto de la ontología religiosa de M. Eliade y problema de síntesis de los paradigmas // Pensamiento Americano. – 2016. – Vol. 8, N 16. – P. 45–57.

25. Nikonovich N. Modern transpersonal theory: thematic configurations and cognitive-epistemological potential // *Epis Journal of Psychoanalysis, Phenomenology & Critical Theory*. – 2018. – Vol. 1. – P. 301–315.

Источники

1. Безопасность Союзного государства: вызовы и угрозы // *Sputnik* Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://sputnik.by/20250221/bezopasnost-soyuzno-go-gosudarstva--vyzovy-i-ugrozy-1093836421.html> (дата обращения: 19.03.2025).
2. В Институте философии НАН Беларуси создан сектор философии религии и религиоведения // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-03-27/> (дата обращения: 17.03.2025).
3. Заведующая сектором философии религии и религиоведения приняла участие в конференции в Минской духовной академии // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2025-02-20-2/> (дата обращения: 24.03.2025).
4. Институт философии принял участие в организации IV Международной научно-богословской конференции «Бог – человек – мир» // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-03-05-2/> (дата обращения: 24.03.2025).
5. На базе сектора философии религии и религиоведения начал работу семинар «Теоретические проблемы современного религиоведения» // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-07-17/> (дата обращения: 24.03.2025).
6. На семинаре в Институте философии обсудили компенсаторную функцию религиозных институтов // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-09-25/> (дата обращения: 24.03.2025).
7. На философском семинаре обсудили тему парадигмы как формы функционирования и развития научного знания // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2023-09-27/> (дата обращения: 18.03.2025).
8. Никонович Н.А. Теоретический анализ философии мифа М. Элиаде: основные идеи и когнитивный потенциал // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/publication/nikonovich-eliade/> (дата обращения: 17.03.2025).
9. Представители Института философии приняли участие в конференции «Церковная наука в начале третьего тысячелетия» // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-11-14/> (дата обращения: 24.03.2025).
10. Проблему философии Средневековья как специфического типа теоретизирования обсудили на семинаре в институте философии // *Философия*. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларуси. [Электронный ре-

Пример научного сотрудничества в союзном государстве России и Беларусь

- сурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2025-02-26/> (дата обращения: 24.03.2025).
11. Проблемы биоэтики в христианской интерпретации обсудили на религиоведческом семинаре в Институте философии // Философия. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/news/event-2024-12-18/> (дата обращения: 24.03.2025).
 12. Сектор философии религии и религиоведения // Философия. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/departments/ops/prts/> (дата обращения: 26.03.2025).
 13. Сотрудник Болгарской исламской академии выступил на круглом столе в Минске // Болгарская исламская академия. Мусульманская религиозная организация. Духовная образовательная организация высшего образования. [Электронный ресурс]. – URL: <https://bolgar.academy/sotrudnik-bolgarskoj-islamskoj-akademii-vystupil-na-kruglom-stole-v-minske/?ysclid=m8cb2fhk1f107891174> (дата обращения: 17.03.2025).
 14. Философское и религиоведческое наследие выдающегося мыслителя: К 115-летию со дня рождения М. Элиаде. Международный круглый стол // Философия. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2022-04-27/> (дата обращения: 17.03.2025).
 15. VII Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларусь: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов» // Философия. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларусь. [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2023-11-16-17/> (дата обращения: 21.03.2025).
 16. VIII Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларусь: от Просвещения к Современности» // Философия. ВУ. Институт философии Национальной академии наук Беларусь [Электронный ресурс]. – URL: <https://philosophy.by/ru/event/event-2024-11-21-22/> (дата обращения: 22.03.2025).

УДК 168

DOI: DOI: 10.31249/гphil/2025.04.07

ГЛУХОВ С.В.* КЛАССИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ В ТРУДАХ В.П. ВИЗГИНА (Обзор)

Аннотация. Идеал рациональности является краеугольным камнем науки в любой ее исторический период. Осознание лежащих в основе научного знания парадигм, методологий познания и картин мира служит средством его практического применения, а также фундаментом для теоретических разработок в конкретных научных дисциплинах. Для экспертной оценки проблематики классического научного идеала и его места в современной науке были выбраны труды отечественного ученого Виктора Павловича Визгина (род. 1940). Он известен как эпистемолог и историк науки, в сферу научных интересов которого также входят литература, искусство, культура и религия. Он является автором ряда монографий, сборников и более чем 300 статей. В 2000 г. им была защищена докторская диссертация по философии. Цель статьи – емкий, но полный анализ всех основных сочинений В.П. Визгина, выявление их теоретического содержания и оригинальная трактовка идей и концепций автора. Таким образом, актуальность темы гарантирована, с одной стороны, авторитетом изучаемого автора, а с другой – общенаучной значимостью проблемы идеала рациональности. В мою задачу входит установление истоков и происхождения классического идеала рациональности, его временных и концептуальных рамок, современной релевантности и перспектив для науки XXI в.

Ключевые слова: рациональность; наука; классический идеал рациональности; классическая наука; Модерн; неклассическая наука; В.П. Визгин; Р. Декарт; И. Кант, Г. Лейбниц; Ф. Бэкон.

* Глухов Сергей Викторович – младший научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН; sglukhov@mail.ru

GLUKHOV S.V. THE CLASSICAL IDEAL OF RATIONALITY IN THE PAST AND PRESENT IN THE WORKS OF V.P. VIZGIN (Review)

Annotation. The ideal of rationality is the cornerstone of science in any historical period. Awareness of the paradigms, methodologies of cognition and worldviews underlying scientific knowledge serves as a means of its practical application, as well as the foundation for theoretical developments in specific scientific disciplines. For an expert assessment of the problems of the classical scientific ideal and its place in modern science, the works of the Russian scientist Viktor Pavlovich Vizgin (born 1940) were selected. He is known as an epistemologist and historian of science, whose research interests also include literature, art, culture, and religion. He is the author of a number of monographs, collections and more than 300 articles. In 2000, he defended his doctoral thesis in philosophy. The purpose of the article is a comprehensive but complete analysis of all the main works of V.P. Vizgin, revealing their theoretical content and an original interpretation of the author's ideas and concepts. Thus, the relevance of the topic is guaranteed, on the one hand, by the authority of the author being studied, and on the other, by the general scientific significance of the problem of the ideal of rationality. My task is to establish the origins and origins of the classical ideal of rationality, its time and conceptual framework, modern relevance and prospects for science in the 21 st century.

Keywords: rationality; science; classical ideal of rationality; classical science; Modernity; non-classical science; V.P. Vizgin; R. Descartes; I. Kant, G. Leibniz; F. Bacon.

Для цитирования: Глухов С.В. Классический идеал рациональности в прошлом и настоящем в трудах В.П. Визгина (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия. – 2025. – № 4 – С. 90–108. – DOI: 10.31249/tpphil/2025.04.07

Истоки классического идеала рациональности

«Классический идеал рациональности» (также «классическая рациональность» или «классическая наука») – принятое в академическом сообществе обозначение сложившейся в Западной Европе особой методологии научного познания и стандартизированной картины мира, а также надежных методик сбора и обработки эмпирических данных, полученных опытным путем или путем

эксперимента. Истоки и хронологические рамки этого историко-культурного феномена являются предметом спора среди ученых. Одни рассматривают классическую рациональность как уникальное явление Нового времени, другие включают в нее также античную науку (древнегреческую и древнеримскую), науку эпохи Ренессанса и Позднего Средневековья. Полемику вызывает также хронология новоевропейского периода в Европе. Возможной причиной этих колебаний является диффузный характер новоевропейской культуры, соединившей в себе как научные, так и религиозные устремления, а также магико-герметические (эзотерические) спекуляции и возрождение античных идеалов познания. К активным деятелям классической науки этого периода относят некоторых философов (Г. Лейбниц, Р. Декарт, И. Кант), религиозных мыслителей (Дж. Бруно, У. Оккам) и собственно ученых и эпистемологов (Фр. Бэкон, Р. Бойль, Г. Галилей, И. Ньютон). Согласно сложившемуся сегодня консенсусу, окончательно классический идеал рациональности сформировался только в XIX в., когда были наконец преодолены религиозные и эзотерические «предрассудки» в мышлении западноевропейского ученого. Проблема верхней границы исторического развития классической науки также дебатируется. Как правило, ее ограничивают концом XIX или началом XX в. Однако некоторые историки и эпистемологи (в частности, В.А. Лекторский) считают «классическую науку» современным явлением.

Ситуацию начала эпохи Модерна (или Нового времени) в европейском регионе Визгин представляет как постепенно вырождающийся «союз религии и механистической науки, совместными усилиями оттеснивших с авансцены культуры эзотерическую традицию Ренессанса» [Визгин, 2020а, с. 189]. Последняя также внесла свой вклад в генезис новой науки. Она наделяется сверхзадачей, носящий эрзац-религиозный характер – совершенствование человека и общества на основе неуклонного прогресса знаний и их практического применения. В канун Модерна доминируют явно синтетические формулы (наука+религия+философия+эзотерика), но его апофеозом становится в конечном счете дифференциация указанных культурных феноменов.

Наука и образование в средневековый период, предшествующий европейскому Модерну, наделяются божественными санкциями, что сообщало им «вечный» характер. Научной парадигмой того времени можно назвать по-христиански понятый и модифицированный аристотелизм. Требование нового порядка

такого же масштаба – главный императив Модерна, которым руководствуются смелые новаторы из числа ученых, философов, эзотериков-герметистов и религиозных реформаторов.

Чтобы найти такой масштаб и выйти из состояния беспорядка, вызванного деградацией средневековой схоластики как методологического и (квази) научного идеала познания, деятели науки поставили перед собой цель создать новый метод. Предполагалось, что в конечном счете он будет применен не только в социогуманистических и естественных науках, но также и во всех сферах человеческой деятельности. Предыдущий метод был признан непродуктивным. Поэтому неудивительно, что учение о методе лежит в основе рассуждений Ф. Бэкона и Р. Декарта и др.

Первый этап эпохи Модерна (XVI–XVIII вв.) отличается стремительным накоплением эмпирических знаний в естественных науках (физике, астрономии, географии, геологии, биологии), а также широким распространением книгопечатания и книготорговли. От знания ждали «не столько просветления души, созерцательной настроенности ума, риторической и софистической ловкости, сколько реальных достижений – победы над болезнями, помохи в делах, улучшения материального благосостояния и т.п.» [Визгин, 2020а, с. 191–192]. Обещалась окончательная победа над хаотичной стихийностью природы и овладение всеми ее возможностями и ресурсами. Такого рода программные заявления делались и представителями эзотерического «крыла» модернистского интеллектуального движения.

В охваченных Реформацией европейских странах были особенно сильны ожидания конца света и второго пришествия Иисуса Христа. Это ожидание, подчеркивает Визгин, было типичной психологической приметой времени. Царящий в мире беспорядок, вызванный религиозными войнами и фанатизмом инквизиции, казался ужасающим. Необходимость примирения различных сил – интеллектуальных, природных, социальных – как будто диктовалась самим ходом истории. Христиане трактовали требование нового порядка как божественную волю и возможность полноценной синергии человека с его Творцом. Вновь оказалось возможным возвратиться в состояние «райской невинности» адамического человечества, не разрушая при этом созданные ранее блага.

Однако самым удачным из всех проектов этого времени оказался именно научный синтез. Подхватив реформаторский импульс, основатели новой науки решили опереться на рациональ-

ный метод и этику в духе античных стоиков, которая предполагала сохранение верности католической церкви и своему королю как наместнику Бога. Так, Декарт сознательно ограничивал свой проект рамками «естественного света» разума, развивая его прежде всего в границах научно-философского дискурса. По этой причине его образ (и образ всего картезианства), как отмечает Визгин, не может не двоиться. С одной стороны, мы видим в нем приверженца новой механистической науки, с другой же – он предстает перед нами как теолог и мистик реформаторского склада. Мир, в котором мы живем, видится ему огромным часовым механизмом, который в то же время поет гимн Божией Славе.

Не стоит удивляться тому, что в построении этого проекта особую роль играют библейские тексты. Так, Бэкон подчеркивал в пророчестве Даниила «предвидение великих географических открытий, раскрывших перед изумленным человеком многообразие Земли и населявших ее народов» [Визгин, 2020а, с. 194]. В этом пророчестве Бэкон прочитал предсказание о наступающем грандиозном преумножении знаний.

Канун Нового времени характеризуется серией религиозных конфликтов между христианами, протестантами и представителями «оккультных наук», подпитываемых возрождением античности. В этих условиях избавлением от социальной напряженности было бы оправдание всех мировоззренческих интенций новых интеллектуальных классов формирующейся европейской цивилизации. Предложенная Бэком, Декартом и др. эпистемологами концепция открывала путь не к эсхатологическому сценарию и не к триумфу эгоистической индивидуации, а к раскрытию могущества и воли Творца в его творении – прежде всего через строгую научную методологию и реализацию рационально-практического идеала. Это было новое, а не античное «царство человека» на земле, усиленное гуманистическим и религиозным пафосом.

Тем не менее самый мощный порыв универсализма исходил скорее от архаически мыслящих христиан и герметистов. Но их синтез был лишь мутной «алхимической смесью» из религиозности, науки и философии. Историческая победа рационалистической парадигмы была продиктована ее успешностью в познании сущности природных процессов и овладении ими. Главной целью было развитие наук, организация производства научных открытий и упрощенная коммуникация между учеными. В конце концов религия и философия были принесены в жертву новой научно-эпистемологической рациональности.

Экспериментализм и эмпиризм (индуктивизм) представляли собой ту форму интеллектуальных и практических склонностей, которая полностью отвечала пуританскому менталитету жителей европейского континента. Даже сами теологи сознавали это родство. «Разум считался задетым грехопадением и впавшим в результате в непомерную гордыню, загораживая своими грубыми схемами реальность вещей» [Визгин, 2020а, с. 211], – пишет Визгин. Таким образом, теологически фундированный индуктивизм вел ученых к умеренному скептицизму даже по отношению к собственным теориям. Это признание привело их к волонтаристской картине мира, где весь мир и все его феномены мыслятся определенными абсолютной свободой, а также непостижимой Божьей волей. Согласно теологической доктрине, Бог творит мир из ничего, не имея никаких предзаданных, образцов или идеальных форм (эйдосов). Мысль об организованном иерархическом порядке бытия (линия, идущая от Аристотеля и Фомы Аквинского) просто отвергается. В соответствии с такой установкой, «Бог дан не столько в величественном, устойчивом и разумном порядке мира, сколько в живом опыте личности, в ее внутренней активности, направленной на мир и его преобразование» [Визгин, 2020а, с. 213]. Бог дан практически – как воля, а не теоретически, как разум. Философскую кодификацию этого дуализма можно обнаружить в картезианстве и кантианстве. Бога возможно ограничить лишь условно: так, по Р. Бойлю, Божья воля направляется сама собой и законом противоречия (Бог не может придать противоположные характеристики одной и той же вещи). Адекватным языком описания такого Бога становится язык политического абсолютизма, установившегося тогда по всей Европе.

Схоластическая теология понимала человеческую жизнь как «опосредованное церковной традицией бытие в присутствии Бога» [Визгин, 2020а, с. 219]. В мире действуют лишь целевые причины, постигаемые с помощью умозрения. С другой стороны, возрожденческий спиритуализм предпочитал холистскую картину мира, которая нередко срывалась в пантеизм, – «человек живет в духе». В отличие от этих установок, творцы научного мировоззрения видели жизнь в исполнении воли Бога. Своим последним основанием законы природы, искомые наукой, имеют «безосновность» Бога. В этом смысле они иррациональны и случайны, и установить их можно только при условии обращения к эксперименту. Мы не в состоянии описать природу такой, какая она есть (в себе), но это и

не является целью познания. Не случайно, что новая наука перешла от метафизического субъекта (Бог или природа) к субъекту трансцендентальному, имеющему дело не столько с бытием как таковым, но с видимостью природы и собственным *cogito*.

Одним из следствий поворота к волонтиаризму становится особое отношение к чуду. Возможность чуда теперь рассматривали в двух аспектах: либо оно является частью естественного, но еще не познанного порядка; либо между ним и натуральными феноменами поставлена невидимая граница, которая требует отграничить одно от другого. Напротив, с точки зрения спиритуализма природа наполнена чудесами, исходящими от «души мира» (пантеистическая позиция) или от автономно действующих вещей – камней, трав, звезд, животных и т.д. Обретя определенные навыки, маг способен обращать эти причинную силу вещей себе на пользу. Стремление спасти чудо, опираясь на упорядоченность природы, вело к новому стабильному и объективному порядку – механистическому. В науке чудо или отбрасывалось вовсе, или фиксировалось в жестких рамках логически и эмпирически верифицируемых событий. Таким образом, она оказалась верным союзником в борьбе христианской религии и церкви против магизма.

В то же время интерес, который питает магия к механистическим искусствам, лег в основу ее мировоззренческого синтеза. Механика включалась в магические науки представителями этой традиции (Т. Кампанеллой, Р. Флуддом и др.). Законы механического движения и его возможная калибровка с помощью приборов или иных средств (например, воли экспериментатора), легла в основу натуралистического магизма. Занятия математикой способствовали успехам в нумерологии. Вместе с тем герметические философы оспаривали физикалистский механоцентризм Ньютона, Декарта и др. ученых. И все же новая герметическая антропология в духе Пико делла Мирандолы, рассматривающая человека как покорителя и главного действующего субъекта всей природы, позволяет увидеть преемственность между ученым и магом. Однако в отличие от магических сект и тайных обществ, научное знание в академическом мире распространялось широко и доступным путем. Несмотря на это, многие научные идеологии того времени были членами тайных обществ. Визгин отмечает, что маг-ученый «постепенно превращается, как бы отмываясь от черноты своего магизма, в скромного ученого-экспериментатора» [Визгин, 2020а, с. 255]. Для Бэкона горделивые фантазии магов представлялись как «второе грехопадение» человека, вместе с которым он может

утратить плодоносный для его спасения контакт с природой. В итоге магия проигрывает науке и уходит в культурное подполье. Тем не менее герметический импульс приводит к повороту воли человека в сторону практической реализации и уводит его от пассивного созерцания вечного божественного порядка. Кроме того, наука избавляется от сравнений с магией и легитимизируется в глазах церкви.

Новое время – эпоха, когда вновь возрождается понятие «универсального проекта», включающего в себя культурное, социальное и природное единство. В это понятие, согласно Визгину, входит три компонента: «осознанное, подотчетное разуму целеполагание, целостность проектируемого в нем и обращенность в будущее, которое мыслится подконтрольным актуально данному разуму» [Визгин, 2005а, с. 81]. Античность и Средневековье также имели свои проекты. Они обладали свойственным только им единством присущего им многообразия, которое может быть описано как их смысл и содержание. Если социокультурное целое Античности следует определить как космоцентризм, а целое Средневековья – как теоцентризм, то Новое время может быть определено как антропоцентризм. В античном космосе все процессы носили циклический характер и управлялись неизменными законами мирового разума. В Средневековье обнаружилась невиданная ранее перспектива спасения. История, таким образом, оказалась распахнута в будущее. Это означало открытость бытия человека – не только в его собственный мир, но и в мир Другого (природу и трансцендентную реальность). В основании Модерна лежит симбиоз античного и христианского наследий. Западный человек, покрывая с объективирующей его мир традицией, решается взять ответственность и собственную судьбу в свои руки. Если человек античности пытался творчески подражать природе, учиться у нее, развивая искусство и науку, то христианин подражает Христу, апостолам и святым, во всем надеясь на Бога. Что же касается человека Модерна, в конце концов он становится творцом своего мира. Идея спасения постепенно заменяется идеей земного счастья, средства достижения которого – наука и основанная на ней техника.

Наиболее близкой античной идеологией для Нового времени был атомизм. У Платона и Аристотеля беспорядок всегда преодо-

левается порядком (детерминистская позиция), а форма торжествует над бесформенной материей. У атомистов (Демокрит, Эпикур и др.), несмотря на признаваемое равноправие всех начал, природа не несет в себе никакой целесообразности. Суть спора состояла в следующем: «соотносится ли вещь, человек, любое существо со смыслом целого, в которое оно включено, или же нет, поскольку нет и самого целого как единства, а значит, нет и его смысла?» [Визгин, 2020а, с. 323]. Соответственно этому, платоники и перипатетики учили о единственности космоса, а атомисты – о множественности и бесконечности миров (читай смыслов). Основой мировоззрения атомистов был специфически постулируемый механицизм: существуют только пустота, атомы и их вечное движение. Такая картина мира родственна новоевропейской, с тем исключением, что последняя все же возвышалась благодаря ценностно-духовному отношению к природе, которая мыслилась хоть и изменчивой, но однородной и изотропной (это условие является обязательным для начала процесса познания). Через реактуализацию концепции множественности миров у Джордано Бруно и других деятелей эпохи Возрождения новоевропейская наука пришла к представлению о лабильности центра притяжения в пределах неиерархической Вселенной, из которого она может быть реально воспринята, помыслена и реконструирована. Стоит заметить, что в XIX в. классическая рациональность начинает трансформироваться, приобретая скорее платонико-аристотелевский вид.

Визгин отвергает марксистскую историософию науки, которая выводит генезис новоевропейской рациональности только из экономических факторов. Наука нового типа возникла в XVI в. – еще до буржуазных революций. Неустойчивость этой эпохи марксисты, как правило, объясняли лиминальностью рыночных отношений как таковых. Однако ориентация на науку была выбором самого продуктивного способа преодолеть хаос и найти подходящую культурную форму для всеобщего консенсуса. И только после этого общество смогло решить свои экономические и политические проблемы.

Классическая рациональность как феномен

Европейскую науку, сложившуюся в результате интеллектуальных революций XVI–XVII вв., можно рассматривать с разных точек зрения. С одной стороны, это особая методология познания,

ориентированная на эксперимент и эмпирический сбор данных и конструирования на их основе более или менее правдоподобных теорий (гипотез), которые подвергаются тщательной перепроверке при наличии новых фактов. Эмпирическая нацеленность науки помогла эпистемологам того времени описать четкий и понятный алгоритм познания, содержащий прежде всего аналитический момент: теории (гипотезы) считались априори фрагментарными и неполными из-за потенциальной возможности фальсификации в случае обнаружения новых данных или построения других теорий на базе уже имеющихся. С другой стороны, новая наука обладала собственной картиной мира, в основании которой лежало миропонимание практикующих ученых (а не методологов). В качестве оной выдвигалась эмпирически наглядная механика тел и живых организмов. Механические теории и законы разрабатывались Лейбницием, Декартом, Ньютоном и др. В то же время нельзя сказать, что темп накопления фактов в естественных и гуманитарных науках был одинаковым. В этой исторической гонке быстрее развивались именно первые. Математическое и аналитическое исчисление также приобрели немыслимый ранее статус. Таким образом, под научным стандартом этого времени понималось в первую очередь математизированное экспериментальное естествознание.

При использовании такого унифицирующего взгляда на новоевропейскую науку можно упустить из внимания то многообразие подходов и методологий, а также вариативность вышеобозначенного стандарта, которые ей в действительности свойственны. Новая наука приобретает относительную цельность лишь в позитивистский период (XIX в.). До того она скорее представляла собой ряд новаторских научно-исследовательских программ, объединенных рационалистической направленностью и верою в собственный прогресс. Кроме того, эти проекты включали в себя обработанные с помощью ratio и приведенные к научной форме религиозно-метафизические концепции.

Для Лейбница и Декарта основу знания составляет отождествление Бога со сверхмировым разумом. Они пребывали в уверенности, что между верой и рациональностью нет противоречий, которые невозможно было бы преодолеть. И Лейбниц, и Декарт подчеркивают роль рациональной мысли, прежде всего логики и математики, а также опыта в познании. С одной стороны, механи-

цизм выступает для них базовой системой мира: принципы механики аналогичны началам природы (но не идентичны им). Все виды движения сводятся к перемещению и взаимодействию тел в едином пространстве при изоморфности времени. Материя мыслится как непрерывная. Она лишена качественной пустоты, и ее наполняют бесчисленные феномены (атомы). С другой стороны, логико-математическое выведение этих принципов ограничено своим эмпирическим горизонтом: только то, что лежит по ту сторону явления, относится, как ни странно, к его сути. В связи с этим Декарт обосновывает дуализм двух мировых субстанций – протяженной и мыслящей. Материя не может мыслить сама себя, тогда как разум может, но лишь при условии дифференциации когитальных (относящихся к *cogito*) и нонкогитальных элементов в структуре Эго. Человек доходит до сомнения во всем, что, во-первых, дано ему в опыте, а во-вторых, мешает его самопознанию (т.е. непосредственному выходу к *cogito*) – страсти души, эмоции, воля. Таким образом, Декарт обнаруживает разрыв и пустоту не только внутри феномена, но внутри души человека. В этой системе Богу отводится миссия удерживать обе мировые субстанции от рассеивания во множественности своих манифестаций. Только в таком случае материя может быть помыслена, а разум – обрести подлинные научные знания. В глубинах самопознания человек осознает, что естественный свет вложен в его разум самим Богом, выступающим гарантом истинности результатов его применения [Визгин, 2020б, с. 16], а также жизни вообще (как ее Творец). Поскольку Бог не может обмануть человека, на таком уровне разум выступает в своей изначальной способности к здравомыслию. Благодаря ей ученый может наконец-то перейти к познанию и конструированию истин с помощью логики, математических расчетов и построения геометрических фигур. За исключением истин откровения, доступных лишь «свету веры». Что же касается Лейбница, в целом он остается картезианцем, но делает особый акцент на преемственности феноменов в пространстве и времени. Чтобы сохранять свое содержание, они должны иметь достаточное основание не в мире как таковом, а в сверхмировом разуме, т.е. в Боге.

Визгин замечает, что новая наука в основном формируется в протестантской Европе – Германии, Британии и Франции. Однако для разных регионов характерно свое видение этого проекта. «Французская философия этого времени, осознавая себя хранительницей картезианского духа, опиралась главным образом на такие науки, как механика и математика» [Визгин, 2020б, с. 31].

Среди французских ученых, помимо Декарта, можно выделить Г. Галилея и Х. Гюйгенса. Картезианство также принесло с собой «рационализм» (в узком смысле): в результате интроспективного размышления разумом могут быть выведены элементарные истины (аксиомы) и методики познания. Немецкая мысль также была сверхрационалистической. О Лейбнице уже говорилось выше. С именем И. Канта связана так называемая философия априоризма. Трансцендентальные (или «синтетические») истины даны разуму «априори» (т.е. до опыта) и отождествлены им с истинами математики и механического естествознания. Вместе с тем, согласно кантианству, природа всегда остается «вещью-в-себе» и не может быть познана окончательно, в своей причинности – даже с помощью истин разума.

Переходя далее к британской науке, необходимо отметить ее своеобразный статус. С одной стороны, Ньютон и его школа ищут истину в математике, пытаясь облечь в формулы все разнообразие механических движений и взаимодействий физических тел. В то же время другая партия британской науки, представленная фигурами Фр. Бэкона, Р. Бойля и др., разрабатывала иной подход. Признавая достижимость познания всех природных процессов, она ставит под сомнение универсальность истин и логико-математических схем, полученных таким путем. Начиная с Бэкона, эта методология отвергает дедуктивизм кантиано-картизианской философии и противопоставляет ему индуктивный идеал познания. Последний во все не являлся калькой аристотелевского «наведения». Греческий мыслитель допускал полную индукцию, которая позволяет свести весь опыт к элементам конкретного множества, относительно которых делается вывод, причем вполне достоверный. Неисчерпаемость опыта, как считали бэкониты, порождает неограниченность теоретизирования и выдвижения новых гипотез даже из уже имеющихся перед ученым фактов. Британская эпистемология не порывала полностью с христианскими ценностями и доктами: важнейшей задачей науки, в понимании Бэкона, было раскрытие всемогущества Творца в природе. Тем не менее он старался разделить божественные и естественные истины, чего никогда не делали схоластики, с благородной целью определения специфики самой природы, как будто бы не затронутой божественным вмешательством.

Научные программы XVI–XVIII вв., подчеркивает Визгин, в ходе своего генезиса материализовались как конкретное научное

знание в физике, математике и астрономии. Возникла парадоксальная ситуация: «особенное научное знание выступило в качестве всеобщей научной парадигмы» [Визгин, 2020б, с. 285]. Историю формирования биологии, геологии, географии, а также гуманитарных наук в сопоставлении с аналогичной историей физики и астрономии можно назвать «затянувшейся». Отдельно Визгин рассматривает революцию в химической науке. Здесь традиция mechanокорпускулярной натуральной философии оказалась неприемлемой. Высокая культура экспериментализма и математического моделирования не дала своих плодов на почве научной химии – в той мере, в какой на них рассчитывали. Механическое описание взаимодействия химических элементов не могло удовлетворить таких гениев этой науки, как А. Лавуазье и уже упомянутый Р. Бойль. Дело в том, что количественный язык механики не нуждался в идеи иерархии одних тел над другими. Для химической же науки введение понятия «элемента», как устойчивого, постоянного и имеющего характерные свойства, стало новой парадигмой, которая не совсем вписывалась в научные стандарты своего времени. Лавуазье и Бойль черпали вдохновение не столько в механике, сколько в донаучной традиции: так, система элементов, находящихся в особых отношениях друг к другу (зависимости, несовместимости, противоположности) отталкивалась от квализитистской метафизики Аристотеля и трансмутационной алхимии.

Переход к XIX в. на Западе принес окончательный, как тогда казалось, триумф абстрактно-научного метода над традиционными способами мышления – религиозным, мифопоэтическим и философским. Это означало, что отныне разум становится «позитивным» (термин О. Конта), отбрасывая все, что может помешать ему в конструировании релевантных реальности схем познания. Происходит первый в истории науки «поворот к языку», инспирированный гумбольдтианством (В. Гумбольдтом и его последователями), в связи с чем разворачивается новая силлогистика, которая теперь только формально зависит от индуктивистского идеала. Математизация, механизация и секуляризация знания усиливаются. На основе принципов механики формируются первые научные теории в биологии, геологии и географии. На первый план выходят детерминистские законы внешней или внутренней каузации. Смена геологических форм и биологических видов подчинялась закономерному и поэтапному процессу возрастания (прогресса), а концепция униформизма не допускала возврата к предыдущим историческим состояниям и взрывных скачков в развитии. Живые

организмы (в том числе человек) казались максимально приспособленными благодаря адаптации к своей экогеографической среде. К концу XIX в. появляются и первые теории в гуманитарных науках (истории, социологии, психологии, экономике, культурной антропологии), опирающиеся на естественнонаучный образец своего времени.

Однако Визгин видит контуры позитивистского переворота уже в научных программах XVI–XVIII вв. Таким образом он утверждает преемственность науки классического периода. Радикализм кантиано-картезианской мысли он сравнивает с радикализмом якобинской диктатуры: последовательный механицизм «вел к редукционистской картине мира, в которой бесконечно качественное наполнение сводилось к геометрическо-количественному началу» [Визгин, 2020б, с. 17]. Общее, схематичное и абстрактное получают все привилегии перед единичным и конкретным, причем не только в науке, но и во всей культуре. На почве учения Картезия и др. идеологов новой науки в конце концов складывается рационалистический идеализм (но в равной степени и рационалистический материализм). Основными требованиями для разумного мышления выступают утилитаризм и универсальная значимость суждений, независимых от случайностей и деталей своего происхождения. Так возникает нормативный кодекс всеобщности, необходимости и объективности научных выводов. Картизанство, как последовательный рационализм, «проповедует приоритет разума по отношению к сфере чувств и инстинктов» [Визгин, 2020б, с. 28]. Не последнюю роль в этом сыграли не только французская революция, но и движение просветителей (Вольтер, Д. Дидро). В этот период Запад окончательно утверждается как колониальный «господин мира», несущий другим народам «свет знания», которого они лишены по своей природе.

Классический идеал рациональности сегодня

Канун XX в. отмечен глубочайшим кризисом культуры и науки на Западе, который сопровождается рождением тоталитаризма, двумя мировыми войнами и длится, по мнению Визгина, до сих пор. В эпистемологии происходит второй («неопозитивистский») поворот к языку: вместо анализа общенаучной картины мира и методологии познания философы науки перепрофилируют свои исследования на поиски идеального научного языка. На пер-

вом этапе эпистемологи еще рассматривают язык научных теорий как обеспечененный фактуально (опытом и эмпирическими данными); впоследствии он начинает обосновываться как автономный абсолют, способный высказываться «истинно» и «логично» независимо от фактов. Логицизм и аналитизм в философии науки достигают предела.

Ставится под сомнение естественнонаучная парадигма, в том числе в гуманитарных науках. В биологии неодарвинизм и генетика (неоменделизм) отбрасывают каузальные факторы изменения биологических организмов, выдвигая на первый план внутренние мутационные процессы, не связанные непосредственно с адаптацией к среде (и уже никак не связанные с «планом развития»). Похожую трансформацию испытывают геологическая и географическая науки. В гуманитарных дисциплинах человек больше не выступает как безвольный продукт общества, культуры, расы, экологических условий существования и физиологических параметров собственного тела. Неокантианство (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), американская культурная антропология (Фр. Боас, Р. Лоуи, Р. Бенедикт), австрийская экономическая школа (К. Менгер, Л. Мизес, Фр. Хайек), историческая школа «Анналов» (Л. Февр, М. Блок) и философия жизни (В. Дильтея, Фр. Ницше, А. Бергсон) формируют и утверждают новые подходы к феноменам человека, общества и культуры, свободные от нормативизма и механического детерминизма.

Постепенно происходит смена всеобщей научной парадигмы и научной картины мира. Как и ранее, она базируется на наиболее авторитетных исследованиях в физике и астрономии. Квантовая механика и теория относительности Эйнштейна оказываются удобным плацдармом для смещения методологического акцента классической рациональности: так, свойственная ей проблематика субъекта и объекта, заданная картезианским принципом *cogito*, уступает место принципу «суперпозиции» субъекта, который может быть описан и как системно зависимый от объекта и других субъектов, и как уникальный в своем роде (безусловный). Началом пересмотра стал проведенный физиками эксперимент с фотоном света, световой волной и наблюдателем (т.е. собственно экспериментатором), после которого было доказано, что любое тело имеет неизвестные свойства до того момента, пока не обнаруживается его связь с наблюдателем; и, более того, оно находится в суперпозиции по отношению к любому другому телу, включая наблюдателя, поскольку, в зависимости от его позиции, тело де-

монстрирует как природу фотона (т.е. свою собственную, атомарную), так и природу волны (как ряда организованных атомов).

В конце концов результаты этого эксперимента были экстраполированы не только на всю область физики, но и на другие феноменальные области, доступные познанию, – общество, культуру, язык и т.д. Визгин отмечает, что между различными уровнями упорядоченности в квантовой физике (субъективной, объективной, интерсубъективной) существуют разрывы, а потому специфические свойства одного уровня невыводимы из другого. При таком подходе даже само понятие закона природы кажется сомнительным. Ведь закон предполагает точную повторяемость явлений, тогда как опыт фиксирует лишь уникальную («сингулярную») ситуацию, где связь между феноменами устанавливается лишь при их непосредственном наблюдении. Основанием такой регулярности ранее служили законы механики о траектории тела как его причинно обусловленного движения в пространстве и времени.

Протест против объективности классического идеала рациональности в итоге позволил отказаться от натурализма и сциентизма, неотделимых от него, и наконец пробиться к человекоразмерным смыслам. Казалось бы, кризис преодолен? Визгин в этом не уверен. Базис квантовой физики составляют структуры возможностного типа, описываемые языком математической статистики и вероятности. Но в основе реальной научной онтологии лежит, напротив, абсолютная действительность. Отсюда возникает резонный вопрос: «не отделена ли высшая актуально данная действительность трансцендентного бытия от нас и нашего обыденного мира бездной возможностей?» [Визгин, 2004, с. 422]. Иными словами, возможно ли еще познание в мире, где царит неопределенность? Ответ на эти вопросы, как считает Визгин, дает история. Всплеск насилия и тоталитаризма, каких еще не знало человечество, скорее всего и стали его реакций на неопределенность окружающего мира. Кроме того, видимый прогресс наук не может заслонить продолжающийся с конца XIX в. до наших дней упадок эпистемологии. От неопозитивизма в течение XX в. она переходит к постмодернистской критике (М. Фуко, Ж. Деррида), где целью познания становится уже не истина и не эмпирический факт, а лишь игра, которая только внешне может напоминать научный поиск. Современные тенденции в философии науки свидетельствуют о том, что этот казус был в конце концов осознан и тщатель-

но отрефлексирован, в результате чего возникли движения постпозитивизма и нового реализма.

Визгин не сомневается, что человек постмодерна на самом деле стремится к новым смыслообразующим горизонтам, не отказываясь при этом от науки. Исходя из вышесказанного, было бы ошибочным утверждение о завершенности проекта Модерн, который парадоксальным образом сохраняет концептуальную свежесть даже после утраты своего положения и исчерпания своих идейных основ. Это стало возможно по нескольким причинам. Во-первых, констатация кризисного состояния культуры. В посттоталитарном мире, где, согласно всем оптимистическим прогнозам, должны были бы найти свое решение основные политические и экономические проблемы, вспыхнули новые социальные конфликты (миграция, неоколониализм, перенаселение), а цивилизация достигла, как кажется, предела своего технического и научного развития, обнаружив себя у края экологической катастрофы. Во-вторых, человек перестал воспринимать науку и основанную на ней технику как спасение. Не последнюю роль в этом сыграла постмодернистская критика, но главным фактором стало разочарование новым идеалом познания, который пришел на смену классической картины мира и методологии. Однако никакая альтернативная парадигма (например, постнеклассическая и неоклассическая) так и не была создана. Современная культурная ситуация аналогична той, которая сложилась в канун Нового времени. Вновь происходит борьба глобальных проектов, предлагающих диалог с традицией, – научной, религиозной, философской и мифopoэтической. Сегодня культура и наука могут пойти по разным путям – подлинного диалога, реакционного поворота к традиции, или довершить свой коллапс, вернувшись в состояние варварства. Визгин полагает, что первый из этих путей самый перспективный: невозможно перечеркнуть достижения неклассической науки, которые были ответом в том числе на кризис традиционного («позитивного») мышления. С другой стороны, более универсальные программы классического типа, такие как бэконианство, в этой ситуации культурной неопределенности могли бы стать новым ориентиром для науки. Наконец должны быть разрешены противоречия между наукой и религией: человеку, погруженному в релятивизм истории и эмпирическое существование, «нужны абсолютные координаты для компенсации своей неустойчивой позиции в мире» [Визгин, 2025, с. 19]. Можно вспомнить, что в картезианстве на Абсолют возложена миссия сдерживания стихийности природы, на которую

человек, пытавшийся сделать это с помощью науки и техники, оказался не способен. Но возврат к религии не будет искусственным: он возможен лишь как свободный выбор человека [Визгин, 2005б, с. 257], и потому это лишь одна из существующих для него перспектив, из которых он волен избирать свое будущее.

Выводы

Благодаря всестороннему подходу В.П. Визгина можно увидеть классический идеал рациональности как сложный феномен: в его истоках и происхождении из преднауки античного типа, религиозной и эзотерической традиций, философских рефлексий; в его исторической роли для науки, многообразии идей и мировоззренческих колебаниях; в его значении для сегодняшней науки и перспективах возрождения. Интерналистская позиция, рассматривающая классическую рациональность через призму собственной истории, довольно поверхностна. Нельзя сказать, что между новоевропейской наукой и другими системами знания (преднаукой, философией и религией) лежит пропасть. Классическая рациональность обязана своим появлением не только накоплению критической массы эмпирических фактов, но тем синтетическим формулам (наука+ненаучное знание), которые она вкладывала в свое содержание. Наука не просто преодолевает другие формы знания. Она вбирает их в себя и обращается к ним в тех случаях, когда она не в состоянии решить поставленную перед ней проблему.

Как уже говорилось выше, временные рамки классической рациональности не определены четко в историософии науки. Ряд авторов относит первые научно-исследовательские программы Нового времени скорее к «философии» (уничижительная характеристика) или даже к «метафизике». Но это не совсем верно.

Действительно, новая наука утверждается лишь в позитивистский период. Это придает фрагментарность ее историческому становлению. Тем не менее преемственность классического идеала просматривается не столько в самом дискурсе первых творцов науки, сколько в тех целях и задачах, которые они ставили перед собой, – прогресс знаний и практическая ориентация ученого.

Новоевропейская наука находится в прямой связи с окружающей ее культурой. Она зависит от политических режимов Западной Европы, ее экономического благосостояния и развития, а также религиозного влияния. В различных европейских странах

формируются своеобразные подходы как к методологии научного познания, так и к науке вообще.

Прогресс научной рациональности не был линейным. Позитивизм трудно назвать более совершенным идеалом знания, равно как и неклассическую науку. Некоторые научные дисциплины имели свой темп развития (химия и гуманитарные науки) и, таким образом, не вписывались в единый поступательный процесс развития научной парадигмы этого времени.

Современное состояние науки, в свою очередь, не говорит о том, что классический идеал познания более не актуален. Наоборот, когда уже казалось, что кризис в науке и культуре окончательно преодолен, обнаружились глубокие изъяны новой парадигмы. Не все осознают кризис, но для остальных он может стать хорошей возможностью, чтобы перестроить идеальный фундамент науки, вновь найдя опору в традиции, которая помогла бы ей в решении как своих собственных, так и общечеловеческих проблем.

Список литературы

1. Визгин В.П. Антропоцентрический универсальный проект Нового Времени // Теоретическая культурология. – Москва: Академический проект, 2005а. – С. 80–102.
2. Визгин В.П. Вера и разум: заметки к теме // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество. – Москва: Академический проект, 2005б. – С. 255–278.
3. Визгин В.П. На пути к Другому: от школы подозрения к философии доверия. – Москва: Издательский дом ЯСК, 2004. – 800 с.
4. Визгин В.П. Наука в ее истории: взгляд философа. – Москва: Издательский дом ЯСК, 2020а. – 696 с.
5. Визгин В.П. От пирамид к сельве: западная мысль в поисках идентичности. – Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2020б. – 592 с.
6. Визгин В.П. Эпистемологический дневник. – Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2025. – 268 с.

УДК: 168. 001. 6

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.08

ЛЕТОВ О.В.* ОБЪЕКТИВНОСТЬ И ИСТИНА В ПОСТПОЗИТИВИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ (Обзор)

Аннотация. Аналитический обзор опирается на работы Ф. Стаменковича и других авторов и ставит своей целью освещение понимания проблемы научной объективности в современной англоязычной эпистемологии науки. Суть объективности заключается в наличии компонентов, независимых от субъективного влияния человека. Основным критерием объективности служит истинность или ошибочность предложенной гипотезы. Из-за своей значимости для науки понимание объективности необходимо как для трактовки самой науки, так и для ее отношений с обществом. Объективность связана со многими вопросами философии науки: реализмом; выбором теории и научным изменением; тем или иным способом интерпретации фактов, и это лишь некоторые из них. Описание науки как деятельности по установлению фактов и основанной на фактах не противоречит утверждению, что, как правило, нет (научного) факта, независимого от любого (экспериментального, теоретического и т.д.) предположения. Факт следует отличать от ценности. Хотя некоторые философы ставят под сомнение это различие, оно, тем не менее, остается необходимым как в науке, так и в повседневной жизни. Связь между научными теориями, гипотезами или моделями с одной стороны, и эмпирическими фактами с другой, является не простой и однозначной, а сложной и опосредованной. Экспериментальные факты, используемые в науке, не устанавливаются напрямую через ощущения: скорее, они часто не наблюдаются невооруженными чувствами и/или устанавливаются посредством сложных процедур измерения и экспериментирования, которые требуют знания лежащих в их основе теорий. Современная постмодернистская трактовка объек-

* Летов Олег Владимирович – кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник отдела Философии ИНИОН РАН; mramor59@mail.ru

тивности сводится к pragmatistскому утверждению, согласно которому истинно то, что в данном случае полезно (в социальном, политическом, экономическом и т.п. аспектах). Существует реальная опасность того, что сосредоточение внимания только на пределах возможностей научного исследования, на таких вопросах, как теоретическая нагруженность наблюдений, может привести к «научному пессимизму», эпистемическому релятивизму и недоверию к науке.

Ключевые слова: объективность; факты; теоретическая нагруженность; недоопределенность; реализм; ценности; аперспективный взгляд; верность фактам; постпозитивизм; неопозитивизм.

LETOV O.V. OBJECTIVITY AND TRUTH IN POST-POSITIVIST PHILOSOPHY OF SCIENCE (Review)

Abstract. The analytical review is based on the research of Ph. Stamenkovich and other authors and aims to sanctify the understanding of the problem of scientific objectivity in modern English-language epistemology of science. The essence of objectivity lies in the presence of components independent of human subjective influence. The main criterion of objectivity is the truth or falsity of the proposed hypothesis. Because of its importance for science, understanding objectivity is necessary both for understanding science itself and for its relations with society. Objectivity is related to many issues in the philosophy of science: realism; choice of theory and scientific change; one way or another of interpreting facts, to name just a few. Describing science as an activity of establishing facts and based on facts does not contradict the assertion that, as a rule, there is no (scientific) fact independent of any (experimental, theoretical, etc.) assumption. Fact should be distinguished from value. Although some philosophers question this distinction, it nevertheless remains necessary both in science and in everyday life. The relationship between scientific theories, hypotheses or models on the one hand, and empirical facts on the other, is not simple and straightforward, but complex and mediated. The experimental facts used in science are not established directly through the senses: rather, they are often not observed by the naked senses and/or are established through complex procedures of measurement and experimentation that require knowledge of the underlying theories. The contemporary postmodernist interpretation of objectivity boils down to the pragmatist assertion that what is true is what is useful in a given case (socially, politically, economically, etc.). There is a real danger that focusing only on the limits of scientific

research, on such issues as the theory-ladeness of observations, may lead to “scientific pessimism”, epistemic relativism and mistrust of science.

Keywords: objectivity; facts; theory-lade; underdetermination; realism; values; aperspectival view; fidelity to facts; postpositivism; neopositivism.

Для цитирования: Летов О.В. Объективность и истина в постпозитивистской философии науки (обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 109–120. – DOI: 10.31249/tpphil/2025.04.08

Введение

Объективность научного знания предполагает его соответствие реальности, достоверность и содержательность ключевых элементов познания – понятий, принципов, закономерностей и др. Суть объективности заключается в наличии компонентов, независимых от субъективного влияния человека. Основным критерием объективности служит истинность или ошибочность предложенной гипотезы.

Существуют различные концепции объективности – характерной черты научного исследования, наиболее фундаментальной из которых является объективность как верность фактам. Факты не просто существуют «там» в мире, но они всегда теоретически или социально обусловлены. И хотя трудно девальвировать значение фактов, важно отметить некоторые потенциальные проблемы и ограничения, связанные с упрощенными претензиями на фактическое сообщение или «следование науке», которые часто можно встретить в научно-популярной литературе, у политиков и даже ученых.

Под «наукой» западные философы науки понимают не все науки в широком (немецком) смысле, включая гуманитарные и социальные науки, но только эмпирические (т.е. фактические) дисциплины или части дисциплин в пределах этого набора. Существуют две основные трактовки науки. Согласно широкой трактовке, под наукой понимаются не только эмпирические дисциплины, но и общественные, гуманитарные науки. Подобная трактовка имела место в Германии, а также в советской и позднее российской традиции. С точки зрения узкой (строгой) трактовки, под наукой понимается лишь то, что можно выразить математически, подтвер-

дить гипотезы вычислениями. «Объективность является характерной чертой науки – вероятно, самой важной наряду с истиной. Наука стремится к объективности и считается объективной или, по крайней мере, наиболее объективным способом исследования мира. Объективность выступает источником авторитета, которым наука пользуется в обществе, и предпосылкой общественного доверия к науке: это одна из главных причин (наряду с истиной), по которой люди ценят науку»¹. Таким образом, объективность можно рассматривать как одну из важнейших целей научной деятельности.

Объективность тесно связана с истиной в тех ситуациях, когда речь идет об оценке знания, той или иной концепции. Она связана скорее с методом получения знания, чем формулировкой того или иного вывода. Объективность имеет значение не только для понимания науки, но и в аспекте социальной трактовки научного знания. Объективность связана со многими вопросами философии науки: реализмом; индукцией и подтверждением; выбором теории и научным изменением, и это лишь некоторые из них.

Исторически научная объективность была изменчивой, культурно обусловленной концепцией². За последние десятилетия было предложено много различных концепций объективности, и многогранная природа этого понятия общепризнана. Выделяют такие концепции объективности, как объективность как верность фактам (интуитивная трактовка объективности)³ и объективность как неотъемлемое свойство научных сообществ с коллективной точки зрения, иногда называемая интерсубъективностью (поскольку фокусируется на познающем субъекте, а не на объекте знания)⁴. В качестве примера интерсубъективности можно привести социологические нормы Мертона⁵.

¹ Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. –Vol. 48, N 2. – P. 278.

² См. Daston L., Galison P. Objectivity. – Princeton: Princeton University Press, 2021. – §2.

³ Reiss J., Sprenger J. Scientific Objectivity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Stanford University, 2020. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-objectivity>

⁴ Ibid.

⁵ Merton R.K. The Normative Structure of Science // The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations / ed. by Norman W. Storer. – Chicago: University of Chicago Press, 1973. – P. 270.

Объективность как верность фактам

В западной методологии науки приоритет, как правило, отдается трактовке объективности как верности фактам¹. Все остальные концепции объективности косвенно опираются на понятие факта. Все указанные выше концепции имеют общую основную идею, присутствующую в самом понятии объективности, – то, что объективно, не зависит от субъекта, а описывает нечто характерное для «объекта» исследования (что существует независимо от человека, от его знания об объекте). Даже «социальное понимание объективности (как интерсубъективности) направлено на выявление этой общей (объективной) черты человеческого знания, «отменяя» личные предпочтения, исправляя субъективные ошибки, расширяя коллективную точку зрения и т.д.»². Трудно представить подобные социальные концепции объективности, если бы не было независимого объекта, на который они направлены.

Подобная идея предполагает реалистичную позицию, которая признает независимое существование «объектов» – или, скопее, фактов, – которые человек изучает, независимо от его восприятия или мышления о них (иными словами, факты не являются чистыми конструкциями, они не зависят исключительно от субъекта знания). Это положение, однако, верно лишь в некоторой степени, поскольку, согласно Канту, как правило, человек не имеет доступа к объектам «самим по себе», а только по отношению к собственным чувствам, языкам, теориям и т.п. То, что объективно, «навязывает» себя человеку каким-то образом, независимо от конкретного субъекта, но не от всех субъектов, которые исследуют один и тот же мир.

В общем смысле, факт относится к чему-то, что происходит в мире независимо от людей (то, что называют «грубым фактом»). В науке факт обычно устанавливается благодаря экспериментальным и теоретическим исследованиям. Поэтому было бы преувеличением утверждать, что факт целиком не зависит от субъекта. «Факт» – обычное слово, обозначающее все, что действительно произошло или происходит (возможно, регулярно). Оно, в некоторой степени, синонимично слову «событие» – но термин «факт»

¹ Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. –Vol. 48, N 2. – P. 279.

² Ibid. P. 280.

настаивает на реальности вопроса: таким образом, можно говорить о «факте»¹.

В повседневной жизни обычно возможно идентифицировать факты непосредственно с помощью чувств (например, тот факт, что сейчас идет дождь). В науке, однако, (научные) факты, как правило, не могут быть напрямую установлены невооруженными чувствами. Следуя Канту, любая идентификация фактов уже вовлекает человеческий разум – и это относится также к повседневным фактам. Если в обыденной жизни факты воспринимаются непосредственно, то в области науки они опосредованы как экспериментальными, так и теоретическими исследованиями. Всегда существует разрыв между тем, что субъект видит, и тем, как он это интерпретирует. Если бы человек не отделял свои фактические убеждения от других типов убеждений, трудно было бы выделить факты, с одной стороны, и реакции субъекта на них, с другой. Это может быть то, что делают некоторые животные, и то, что люди могли бы сделать при отсутствии языка. Разделение фактических убеждений имеет большее значение на социальном уровне, чем на уровне индивида. «Для таких существ, как люди, которые дифференцируют фактические компоненты своих мыслей, кажется удобным иметь общее хранилище фактических убеждений, которые они разделяют, чтобы общаться, размышлять и координировать свои действия»². Иными словами, научные факты ученый не устанавливает непосредственно с помощью чувственных данных, они выступают результатом экспериментальных и теоретических изысканий.

Существуют факты, с одной стороны, и ценности – с другой. Если утверждения факта могут быть истинными или ложными в зависимости от того, соответствуют ли они реальности, то суждения ценности выступают нормативными суждениями. И те, и другие относятся к двум принципиально разным сферам: то, что есть (фактическое утверждение) и то, что должно быть (нормативное утверждение) соответственно. Если классическое различие между фактом и ценностью сохраняется, то нет способа вывести одно из другого³: от сущего кциальному.

¹ Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. –Vol. 48, N 2. P. 281.

² Ibid. P. 282.

³ Bueter A. Rationality and the Value-Freedom of Science. Handbook of Rationality / ed. by W.S.M. Knauff. – Cambridge, MA: MIT Press, 2021. – P. 757–766.

В силу того, что факт отражает объективную реальность, он относится к сфере эмпирического (именно это значение человек имеет в виду, когда использует прилагательное «фактический»). Нельзя не упомянуть такие понятия, тесно связанные с фактами, как опыт или восприятие мира через ощущения, данные наблюдения и эксперимента. Все они относятся к тем или иным аспектам фактов.

Перспективный и аперспективный взгляды на объективность

Как уже отмечалось, объективность опирается на верность фактам¹ – под которыми субъект подразумевает «грубые факты». В этом смысле объективно то, что является фактическим, т.е. то, что существует независимо от человека, его мышления или знания. «Это положительное определение объективности, в котором указывается необходимость предоставления отчета о фактах, в отличие от отрицательных определений, в которых стремятся избежать влияния конкретных точек зрения, ценностей, целей, предубеждений и интересов»². В науке сторонники концепции объективности предполагают, что факты могут быть обнаружены, проанализированы и систематизированы независимо от точки зрения отдельного ученого. Выражением интуитивной концепции объективности служит «взгляд из ниоткуда» Т. Нагеля³.

Представленный выше аперспективный взгляд на объективность, яркими представителями которого выступают сторонники позитивистской и неопозитивистской философии (Б. Рассел, Р. Карнап и др.), связан в той или иной степени с научным реализмом, позицией, согласно которой наука адекватно описывает содержание реальности. Он соответствует повседневному мировоззрению и часто поддерживается представителями науки, поскольку представляет собой универсальное описание мира. Аперспективный взгляд представляется плодотворным для описания реальных явлений и контроля над ними, а также для урегулирования разногласий между учеными. Однако проблема теоретической нагрузки

¹ См. Reiss J., Sprenger J. Scientific Objectivity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Stanford University, 2020. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-objectivity>

² Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. –Vol. 48, N 2. – P. 283.

³ Nagel T. The View from Nowhere. – Oxford: Oxford University Press, 1986. – P. 14.

женности утверждений наблюдения ставит под сомнение тезис о том, что наука обеспечивает аперспективную картину мира. Эта проблема показывает, что связь между научными теориями, гипотезами или моделями с одной стороны, и эмпирическими фактами с другой, является не простой и однозначной, а сложной и опосредованной.

Тот факт, что эта связь проблематична, не должен удивлять, так как научные теории содержат весьма абстрактные утверждения, далекие от чувственного опыта. Научные теории претендуют на то, чтобы представлять объективный взгляд на мир. «Экспериментальные факты, используемые в науке, не устанавливаются напрямую через ощущения: скорее, они часто не наблюдаются невооруженными чувствами и/или устанавливаются посредством сложных процедур измерения и экспериментирования, которые требуют знания лежащих в их основе теорий»¹.

Согласно традиционным взглядам, наука развивается, в той или иной мере приближаясь к истине. Ни одна концепция не является окончательной: научные теории трансформируются, обеспечивая более точное описание действительности. Не существует «решающего» эксперимента так же, как не существует «абсолютной» истины.

Начиная с основополагающей работы П. Дюгема², теоретическая нагруженность экспериментальных фактов или наблюдений стала обычным явлением. Дюгем выделял две стадии в физическом эксперименте: чистое пассивное наблюдение явлений, которое может выполнять неспециалист, даже если он не понимает эксперимент; и их интерпретация, которая требует знания основных физических теорий и которая необходима для того, чтобы понять эксперимент. Он воспринимал одновременное открытие одного и того же явления независимыми учеными как результат прогресса инновационных технологий. Дюгем считал, что новые инструменты появляются в ответ на новые гипотезы.

Вопреки концепциям позитивистов и неопозитивистов, философы нового поколения, выразители перспективного взгляда на объективность, утверждали, что факты не только влияют на теорию, но и теория также влияет на выбор фактов. Среди них выде-

¹ Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 283.

² Duhem P. La théorie physique: son objet, sa structure. – Paris: Vrin, 1981. – 524 p.

лялись такие мыслители, как М. Полани (1958) и Т. Кун (1962), П. Фейерабенд и др¹. В работе «Структура научных революций» Кун выделял два основных этапа развития науки: «нормальное» развитие научного знания в рамках «парадигм» (от греческого *parádeigma*, означающего пример, модель) и революционный этап развития, когда основная парадигма рушится и ей на смену приходят новые способы описания реальности. Первоначальная концепция парадигмы Куна подверглась критике за многозначность ее трактовок. Впоследствии Кун ограничил ее значение в узком смысле как (набор) проблем, который служит «образцом» или моделью их решения, и по аналогии с которой должны проводиться дальнейшие исследования. Работа Куна иллюстрирует тот факт, что существуют два типа теоретической нагруженности, которые следует различать: 1) теоретическая нагруженность экспериментальных фактов или наблюдений (которая не вызывает споров); 2) и теоретическая нагруженность восприятия (спорный и более радикальный тезис).

В конечном счете, Кун (и П. Фейерабенд) приходят к идее «несоизмеримости» сменяющих друг друга парадигм: все научные средства, используемые в рамках этих парадигм, разные. Представитель одной парадигмы не в силах понять и дискутировать с представителем другой парадигмы. Это очень сильное релятивистское утверждение, конечно, подверглось критике. Если понимать его буквально, это означало бы, что ученые не могут сравнивать различные научные теории (например, если взять типичный при-

¹ Перспективный взгляд на объективность тесно коррелируется с концепцией постправды. Сторонники этой концепции описывают ситуацию, в которой объективные факты теряют свое значение для формирования общественного мнения, уступая место эмоциональным апелляциям и личным убеждениям. Термин «постправда» (англ. *post-truth*) был впервые введен американским драматургом Стивом Тесичем в 1992 г. в эссе о войне в Персидском заливе. Наибольшую известность концепция приобрела в 2004 г. благодаря книге Ральфа Кейса «Эпоха постправды», где автор утверждал, что приукрашенная информация представляется как более истинная, чем сама истина. В 2016 г. термин «постправда» был добавлен в Оксфордский словарь и стал «словом года». Основные принципы этой концепции можно выделить следующим образом: 1. Эмоциональная манипуляция: информация подается так, чтобы вызывать эмоциональный отклик, а не предоставлять объективные данные. 2. Субъективность и предвзятость: люди склонны выбирать информацию, которая подтверждает их существующие убеждения. 3. Дilemma правдивости: установить истинность фактов становится все сложнее из-за широкого распространения фейков и недостоверной информации через социальные сети и другие медиа.

мер Куна, ньютоновскую и релятивистскую динамику) и что они не могут выявить никакого прогресса между ними. Очевидно, что повседневная научная практика иллюстрирует обратное.

Существует другая проблема, которая ставит под угрозу идею о том, что научные теории верно представляют факты. Доказательства никогда не могут однозначно подтвердить теорию. Точно так же, как уже отмечалось выше, в науке не существует «решающего эксперимента». Согласно тезису Дюгема, неудача в науке может быть обусловлена не только ложностью теории, но и неверными вспомогательными гипотезами. Сторонники холизма (от греческого *hólos* – все, целое, целый) подчеркивают, что гипотезы или теории могут быть проверены только в рамках целого, никогда в изоляции друг от друга. Согласно Дюгему¹, это происходит потому, что эмпирические следствия можно вывести из гипотезы или теории, только если эта гипотеза связана со многими другими гипотезами или убеждениями. По этой причине, когда эксперимент терпит неудачу, ученые определенно не могут быть уверены, является ли причиной ошибки проверяемая гипотеза или вспомогательная гипотеза или убеждение. Холизм Дюгема был расширен Куайном (1951)². Тезис о недоопределенности теорий использовался некоторыми представителями постпозитивизма в целях обоснования релятивистской позиции, согласно которой любая выдвинутая теория принципиально не уступает своим конкурентам. Как утверждал П. Фейерабенд, любая теория «годится»³. В качестве критерии выбора на первое место выдвигаются вненаучные факторы развития (политические, экономические, эстетические и т.п.) Последняя, усиленная версия тезиса Куайна не только очень абстрактна, но и очень радикальна – о чем позже пожалел сам Куайн. Вместо этого он выдвинул «максиму минимального искажения» существующей системы. «Холистский тезис недоопределенности показывает, что существует своего рода разрыв между доказательствами и теорией, предположительно поддерживаемый этими доказательствами. Однако этот разрыв можно преодолеть благодаря ценностям, которые дополняют доказательст-

¹ См. *Duhem P. La théorie physique: son objet, sa structure.* – Paris: Vrin, 1981. – 524 р.

² *Quine W.V.O. Two Dogmas of Empiricism. From a Logical Point of View // The Philosophical Review.* – 1951. – N 60. – P. 20–46.

³ *Feyerabend P. Against method.* – London; New York: Verso, 1988. – 290 р.

ва»¹. Согласно сторонникам реалистической позиции, проверяющая теория, на которую опираются инструменты и / или вспомогательные гипотезы) отличается от проверяемой теории, и первая, как правило, хорошо обоснована. Более того, между ними существует взаимодействие и поддержка.

Вместо заключения

Возникает вопрос о последствиях подхода к философской проблеме объективности, с одной стороны, и доверия социума к науке, с другой. Современное постмодернистское понимание объективной истины приводит к тому, что как в науке, так и в обществе на первый план выдвигаются прагматистские убеждения. «Истинным» оказывается то, во что может поверить большинство. Критерии объективности оказываются расплывчатыми. Одними из первых подобные идеи выдвинули представители постпозитивистского направления в философии науки.

Постпозитивисты занимали критическую позицию по отношению к неопозитивизму, выступая с антипозитивистскими идеями. Тем не менее между этими направлениями существуют определенные общие черты. Например, оба подхода отказываются признавать за философией уникальный предмет исследования, который был бы автономен по отношению к конкретным наукам. Для обеих сторон также характерна схожесть в формулировке проблем и подходах к методологическим вопросам, включая вопрос научной объективности.

В отношении этого вопроса Т. Кун, П. Фейерабенд и другие постпозитивисты разделяют точку зрения когнитивного релятивизма. Эпистемологические корни данной позиции заключаются в том, что идея о принципиальной невозможности достижения абсолютной истины изначально возникла в социальных науках и позже распространилась на естественные науки.

На мой взгляд, с точки зрения представителей «идеальной науки», аперспективный подход был бы намного предпочтительней, поскольку с его помощью результаты исследований были бы «очищены» от налета субъективности. К сожалению, на практике подобные идеалы трудно реализуемы, так как науку продвигают люди с их индивидуальными ценностями, убеждениями и интересами.

¹ Stamenkovic Ph. Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 286.

сами. Вместе с тем, принимая указанное обстоятельство как данность, нельзя уходить в крайность релятивизма, утверждая, что в науке «все средства хороши», если та или иная идея становится парадигмой проводимых исследований. Критический, объективный подход к той или иной выдвигаемой гипотезе жизненно необходим.

Список литературы

1. *Bedessem B., Ruphy S.* Citizen Science and Scientific Objectivity: Mapping Out Epistemic Risks and Benefits // Perspectives on Science. – 2020. – Vol. 28, N 5. – P. 630–654.
2. *Bueter A.* Rationality and the Value-Freedom of Science. Handbook of Rationality / ed. by W.S.M. Knauff. – Cambridge, MA: MIT Press, 2021. – P. 757–766.
3. *Bussman B., Kötter M.* Between Scientism and Relativism: Epistemic Competence as an Important aim in Science and Philosophy Education // Research in Subject-matter Teaching and Learning. – 2018. – N 1. – P. 82–101.
4. *Daston L., Galison P.* Objectivity. – Princeton: Princeton University Press, 2021. – 504 p.
5. *Duhem P.* La théorie physique: son objet, sa structure. – Paris: Vrin, 1981. – 524 p.
6. *Feyerabend P.* Against method. – London; New York: Verso, 1988. – 290 p.
7. *Hansson S.O.* How Not to Defend Science. A Decalogue for Science Defenders // Disputatio. Philosophical Research Bulletin. – 2020. – Vol. 9, N 1. – P. 197–225.
8. *Hansson S.O.* How Values Can Influence Science Without Threatening Its Integrity // Logic, methodology and philosophy of science – Proceedings of the 15 th International Congress. – London: College Publications, 2017. – P. 207–221.
9. *Longino H.E.* Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990. – 262 p.
10. *Merton R.K.* The Normative Structure of Science // The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations / ed. by Norman W. Storer. – Chicago: University of Chicago Press, 1973. – P. 269–278.
11. *Nagel T.* The View from Nowhere. – Oxford: Oxford University Press, 1986. – 244 p.
12. *Quine W.V.O.* Two Dogmas of Empiricism. From a Logical Point of View // The Philosophical Review. – 1951. – N 60. – P. 20–43.
13. *Reiss J., Sprenger J.* Scientific Objectivity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Stanford University, 2020. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-objectivity>
14. *Stamenkovic Ph.* Facts and objectivity in science // Interdisciplinary science reviews. – 2023. – Vol. 48, N 2. – P. 277–298.
15. *Stanford K.* Underdetermination of Scientific Theory // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / ed. by E.N. Zalta. – Stanford University, 2021. – URL: <https://plato.stanford.edu/entries/scientific-underdetermination/>
16. *Whewell W.* The Philosophy of the Inductive Sciences: Founded upon Their History. Vol. 1. – London: J.W. Parker, 1847. – 1387 p.
17. *Zammito J.H.* A nice derangement of epistemes: Post-positivism in the study of science from Quine to Latour. – Chicago: University of Chicago Press, 2004. – 390 p.

ДИАЛОГИ С СОВРЕМЕННОСТЬЮ

УДК 2–585

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.09

МЕЛЬНИК С.В.* ПУСТОШКИН Е.А.** ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И «ИНТЕГРАЛЬНАЯ ДУХОВНОСТЬ». Рец. на кн.: УИЛБЕР К. РЕЛИГИЯ БУДУЩЕГО. ВСЕОБЪЕМЛЮЩИЙ ПОТЕНЦИАЛ ВЕЛИКИХ ТРАДИЦИЙ ДУХОВНОЙ МУДРОСТИ

Аннотация. Американский философ Кен Уилбер (р. 1949) известен прежде всего как разработчик «интегральной теории», а также своими работами в области психологии религии. По мнению Уилбера, для того чтобы послание религий не было утрачено, им необходимо учитывать и включать достижения современной науки, при этом особое значение придается психологии. В этом контексте рассматриваются три темы, которые можно назвать ключевыми для книги: «тень», стадии развития сознания, взаимодействие науки и религии.

Ключевые слова: интегральная теория; AQAL-подход; психология религии; психология развития; наука и религия; религиозный опыт; К. Уилбер.

MELNIK S.V., PUSTOSHKIN E.A. PSYCHOLOGY OF RELIGION AND «INTEGRAL SPIRITUALITY». BOOK REVIEW: WILBER K. THE RELIGION OF TOMORROW: A VISION FOR THE FUTURE OF THE GREAT TRADITIONS-MORE INCLUSIVE, MORE COMPREHENSIVE, MORE COMPLETE

* Мельник Сергей Владиславович – доктор философских наук, заведующий отделом философии Института научной информации по общественным наукам РАН, профессор Общецерковной аспирантуры и докторанттуры, старший научный сотрудник Центра межрелигиозного диалога Болгарской исламской академии; sermel05@mail.ru

** © Пустошkin Евгений Андреевич – независимый исследователь, клинический психолог, главный редактор журнала «Эрос и Космос»; eugene@integralstudies.ru

Abstract. American philosopher Ken Wilber (b. 1949) is primarily known as the developer of the «integral theory», as well as for his work in the psychology of religion. According to Wilber, in order to prevent the important message of each religion from being lost, religions must integrate the achievements of science – with a particular emphasis on psychology. In this context, the book addresses three key themes: the «shadow»; the stages of consciousness development; the interaction between science and religion.

Keywords: integral theory; AQAL; psychology of religion; developmental psychology; science and religion; religious experience; K. Wilber.

Для цитирования: Мельник С.В., Пустошкин Е.А. Психология религии и «интегральная духовность» [Рецензия] // Социальные и гуманистические науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 121–130. – DOI: 10.31249/гphil/2025.04.09. – Рец. на кн.: Уилбер К. Религия будущего. Всеобъемлющий потенциал великих традиций духовной мудрости / пер. с англ. Е. Пустошкина. – Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2023. – 752 с.

Американский философ Кен Уилбер (р. 1949) известен прежде всего как разработчик «интегральной теории», а также своими работами в области психологии религии. Уже первая книга Уилбера «Спектр сознания», изданная в 1977 г., принесла ему признание в академических кругах среди исследователей трансперсональной психологии¹. В 1995 г. выходит наиболее важный труд Уилбера «Секс, экология, духовность», в котором он излагает свою интегральную теорию, а в 1996-м он публикует написанную в форме диалога работу «Краткая история всего», где его концепция излагается в сжатой форме и более доступным языком. Эти книги принесли К. Уилберу мировую известность.

Одна из основных идей интегральной теории Уилбера заключается в том, что существует четыре измерения реальности, «квадранта» (quadrants): «я» (субъективный – сознание и психика),

¹ В 1993 г. К. Уилбер и С. Гроф получили премию Ассоциации трансперсональной психологии за выдающийся вклад в развитие этой дисциплины, в книге «The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology» есть глава, посвященная наследию Уилбера: Kombs A. Transcend and Include: Ken Wilber's Contribution to Transpersonal Psychology // The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology / ed. by H.L. Friedman, G. Hartelius. – Hoboken: John Wiley & Sons, 2013. – P. 166–186.

«мы» (межсубъективный – культура и отношения), «оно» (объективный – физическое тело), «они» (межобъективный – социум). Например, если мы хотим описать влюбленность, мы можем пользоваться разными дискурсами: личные переживания, эмоции, воспоминания (я-квадрант); культурные нормы и представления о любви, ценности пары (мы-квадрант); физиологические проявления – выделение особых гормонов, сердцебиение, особенности поведения (оно-квадрант); статистические показатели связанные с социальным институтом брака и семьи, правовые аспекты отношений; сюда же в качестве примера можно отнести рассуждения о смысле любви В.С. Соловьева, в соответствии с которыми любовь – это космическая сила, направленная на преодоление эгоизма, восстановления образа Божия, достижение всеединства (они-квадрант).

Также Уилбер считает, что феномены постигаются не в статике, а в динамике, в генезе, в связи с чем большое значение для него имеет категория «уровней» (levels) развития. Он подчеркивает, что не только жизнь на планете Земля, но и в целом весь космос развивается, эволюционирует как некая целостная система от простоты к сложности, из хаоса к порядку, причем каждый высший уровень превосходит предыдущий и включает его в себя (что он обозначает понятием «холон»). Например, в квадранте «оно» (объективном) можно выделить, среди прочих, следующие «уровни» развития: атомы, молекулы, одноклеточные организмы, многоклеточные организмы, организмы с нервной системой, млекопитающие, различные структуры мозга. Разработанная Уилбером теория получила название «интегральный AQAL-подход» (расшифровывается как «все квадранты и все уровни» (*all quadrants, all levels*))¹. Внутри своего метапарадигматического подхода Уилбер предлагает концепцию «интегрального методологического плюрализма», которая описывает использование восьми общих «семейств» метод-

¹ Наряду с рассмотрением конкретного феномена в оптике его выражения в каждом из четырех квадрантов и соотнесения с уровнем развития, для всеохватного и исчерпывающего, т.е. «интегрального» понимания следует учитывать критерии линий (lines) развития (применительно к человеческой психологии это могут быть уровни развития когнитивного, эмоционального, эстетического, морального интеллекта), состояний (states) (состояния бодрствующее, сновидение, глубокий сон, пиковые и измененные) и типов (types) (мужчина и женщина, экстраверсия и интроверсия и пр.). Таким образом, разработанный Уилбером интегральный AQAL-подход принимает во внимание все квадранты, уровни, линии, типы, состояния.

дов исследований для получения подлинно целостного («интегрального») взгляда на человека и различные феномены мира¹. В «Журнале интегральной теории и практики» (*Journal of Integral Theory and Practice*), выходившем с 2006 по 2014 гг., а также в многочисленных независимых публикациях интегральный подход нашел применение (разной степени проработанности) к более чем ста дисциплинам и междисциплинарным областям.

Взгляды Уилбера и некоторые отдельные положения его системы как подвергались критике, так и получали положительные отклики (нередко очень комплиментарные, например, известный исследователь межрелигиозного диалога католический священник Ричард Рор назвал К. Уилбера «величайшим философом наших дней... истинным постсовременным Фомой Аквинским»). Примечательно, что у Уилбера нет профессионального образования ни философа, ни психолога. Он окончил Университет Небраски, где получил магистерскую степень в области биохимии и биофизики, и впоследствии не был аффилирован с признанными академическими интуициями (в 1998 г. им был основан собственный «Интегральный институт»). Критике подвергалось представление Уилбера о духовной природе эволюции, отдельные аспекты AQAL-подхода, некоторые особенности стиля (повторы по ходу изложения, избыточный объем книг, гиперболы). Уилбер, как метко подмечено в одной из посвященных ему диссертаций, является «духовным инноватором»², в его работах можно найти много нестандартных, оригинальных, смелых идей, неожиданные параллели и интерпретации. Замысел Уилбера внести вклад в создание подлинно «мировой философии» посредством своего интегрального AQAL-подхода отличается амбициозностью и грандиозным масштабом. Кен Уилбер находится, вероятно, в тройке наиболее переводимых на различные языки мира философов современности из ныне живущих после абсолютного рекордсмена Юргена Хабер-

¹ Каждое из семейств методологий подразумевает определенную ориентацию (взгляд изнутри или извне) на изучаемый «квадрант» реальности, например: феноменология (субъективный квадрант); герменевтика, (межсубъективный квадрант); нейробиология (объективный квадрант); социальный автопоэз, теория систем (межобъективный квадрант).

² Jakonen J.P. Ken Wilber as a Spiritual Innovator – Studies in Integral Theory (PhD dissertation). – Turku: University of Turku, 2020.

маса и наряду с Питером Сингером¹. Различные аспекты интегральной теории Кена Уилбера прочно вошли в научный оборот, встречаются в множестве книг и научных статей, в том числе, по тематике психологии религии, соотношения научного и религиозного способов познания мира². Именно указанным темам и посвящена рецензируемая книга «Религия будущего. Всеобъемлющий потенциал великих традиций духовной мудрости».

«Религия будущего» была издана на русском языке в 2023 г. (оригинал – 2017 г.)³ и отражает наиболее зрелый период творчества Уилбера. Каждая духовно-религиозная традиция, по мнению мыслителя, представляет собой подлинное достояние человечества, указывающее на глубинные внутренние потенциалы человека и культуры. Утрата духовных сокровищ в эпоху современности (с их склонностью к тому, что в работе «Краткая история всего» Уилбер назвал «коллапсом в нисшедшую онтологическую матрицу» редукционизма, физикализма и материализма) вполне реальна. Основной пафос книги состоит в том, что для того, чтобы радикально важное послание каждой из традиций не было утрачено, им необходимо интегрировать понимания, открытые современными и постсовременными науками, при этом особый акцент он делает на достижениях психологии. То есть констатируя масштабную трансформацию мировоззрения людей и человеческой цивилизации, обусловленную стремительным развитием технологий, науки (как естественного, так и социогуманитарного знания), модернизацией

¹ Работы Юргена Хабермаса переведены более чем на 40 языков. Питера Сингера, как и Кена Уилбера, на более чем 30 языков.

² Можно отметить написанную К. Уилбером в соавторстве главу в изданной оксфордским университетом коллективной монографии по теме науки и религии: Esbjorn-Hargens S., Wilber K. Towards a comprehensive integration of science and religion: A post-metaphysical approach // The Oxford handbook of science and religion. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – Р. 523–546. Показательно, что статьи, посвященные К. Уилберу, имеются в Большой российской энциклопедии и Новой философской энциклопедии (<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH0171c6ee83531def3efa0371>), где он характеризуется как философ, «один из виднейших теоретиков трансперсональной психологии». При этом отмечается, что предложенный им проект стал «предметом оживленных дискуссий». Хотя фигура К. Уилбера в научном сообществе не является мейнстримной, его идеи оказали большое влияние и, несомненно, заслуживают внимания.

³ Оригинальное название: Wilber K. The Religion of Tomorrow: A Vision for the Future of the Great Traditions-More Inclusive, More Comprehensive, More Complete. – Boulder: Shambhala Publications, 2017. – 720 p.

обществ, Уилбер излагает свое видение того, какой будет и должна быть «религия завтрашнего дня». В этом контексте рассматриваются три темы, которые можно назвать ключевыми для книги: «тень», стадии развития сознания (в рамках психологии развития), взаимодействие науки и религии.

Открытия психологии, связанные с вытесненным бессознательным, которые вслед за Юнгом Уилбер называет «тенью», были сделаны сравнительно недавно. Традиционные духовные практики почти не учитывают этот аспект и, как правило, советуют при наличии какой-то эмоциональной проблемы, например гнева, просто усерднее заниматься молитвой, медитацией или аскезой. Тогда как для того, чтобы преодолеть трудности, связанные с тенью, исцелиться, нужно использовать другой инструментарий, который просто отсутствует в религиозных традициях. Уилбер пишет, что «добавление простых и распространенных психотерапевтических методик к практике медитации поможет не только справиться со многими теневыми элементами, но и сделать медитацию более чистой, результативной» (с. 77). Он уделяет значительное внимание анализу как теоретических аспектов, так и дает конкретные практические рекомендации по работе с тенью в контексте религиозности (глава 8).

Одно из центральных мест в книге отводится исследованиям психического развития человека (дисциплине, основанной в начале XX в. такими учеными, как Джеймс Марк Болдуин, Жан Пиаже, Л.С. Выготский). Уилбер учитывает разные подходы, большое значение для него имеет разработанная Клэром Грейвзом (учеником Абрахама Маслоу) модель «спиральной динамики», которая является аналогом теории «пирамиды Маслоу»; также он опирается на модели десятков других исследователей развития (включая не только вышеупомянутых ученых, но и Жана Гебсера, Роберта Кигана, Сюзанну Кук-Гройтер и др.). Уилбер выделяет следующие уровни (или «структуры сознания») возрастания зрелости: архаическая, магическая, мифическая, рациональная, плуралистическая, интегральная, сверхинтегральная. Каждая из них представляет собой разные способы и уровни сложности осмыслиения мира и характеризуется своими приоритетами, предметами заботы и интересов, ценностями, установками. Из этой перспективы становится ясно, что интерпретация религии, отношение к представителям других традиций будет зависеть не только от ее догматов и учения, но и от «структур сознания» конкретного адепта.

Кроме вертикального развития «уровней сознания» Уилбер также выделяет горизонтальное развитие «состояний сознания». Основными из них являются «грубое», «тонкое», «причинное / свидетельствование» и «недвойственное» (с каждым из них можно сопоставить тип духовного опыта тождества с «природой», «божеством», «бесформенным», «недвойственным»). Наглядно соотношение вертикального и горизонтального развития представлено в виде схемы, которая получила название решетки Уилбера – Комбса.

С точки зрения Уилбера нельзя говорить о том, что какая-то из стадий развития является сугубо ошибочной и дисфункциональной. Благодаря исследованиям стадий развития и разработке психотерапевтического понимания человека стало известно, что в ходе психологического взросления индивид может претерпевать многочисленные стрессы и кризисы, что может приводить к формированию патологии (или дисфункций) развития (Главы 8–13). Типы дисфункций Уилбер обобщает до двух разновидностей: «аддикции» и «аллергии». *Аддикция* означает пристрастие к отождествленности с материалом определенного уровня: на эгоцентрических стадиях это может быть пристрастие к эгоцентризму, нарциссизму и своеокорыстию; на этноцентрических (мифоцентризованных) – не здоровый патриотизм и забота о своем народе, а расизм, нацизм, ксенофобия и различные формы фундаменталистского экстремизма; на рациональных стадиях – пристрастие к рассудочным формам деятельности; на духовных – чрезмерная привязанность к духовным переживаниям, приводящая к излишнему разобщению (диссоциации) человека с миром и обществом. *Аллергия*, в свою очередь, это, наоборот, кардинальное неприятие и отчуждение материала того, что в ином случае являлось бы нормальной промежуточной фазой развития (психологические «аллергические» реакции могут быть на содержимое этноцентрического уровня (когда индивид резко отрицает значение здоровой, сбалансированной заботы о народе и нации и все, что с этим связано) или рационального уровня (когда рациональность по какой-то причине воспринимается как нечто нежелательное и отвратительное).

Новаторство автора состоит не только в описании полного спектра стадий развития (или «взросления») самосознания и полного спектра психопатологий, которые могут формироваться на каждом из уровней. Он также описывает и возможность образования дисфункций на пути развития через духовные состояния сознания (состояния «пробуждения»), когда, например, у человека

может сформироваться несбалансированная реакция – аддикция или аллергия – на измененные состояния сознания и психодуховные переживания, открывающиеся в результате духовной практики. Конечно же, основной посыл здесь состоит не в констатации факта психодуховного недуга, а в необходимости развития подлинно интегральной психотерапии, включающей и духовную терапию, которая позволяет возвращать структуры и состояния сознания в более здоровую форму проявления.

Уилбер настаивает, что религия и современная наука не находятся в фундаментальном противоречии, а являются разными линиями развития (или сферами ценности) человеческого понимания себя и мира. Автор сокрушается, что многие из традиций, по крайней мере в своих внешних проявлениях, сфокусировались на транслировании почти исключительно мифико-буквальной, этноцентрической стадии развития сознания, которую поставили в оппозицию к рациональной стадии, что глубоко ошибочно. С точки зрения Уилбера, религия потенциально может служить наиболее всеобъемлющей «конвейерной лентой» (С. 304–305, 418–419) развития и эволюции сознания, потому что в рамках великих традиций духовной мудрости присутствуют смыслы и школы, апеллирующие ко всем стадиям психического развития человека (от стадии эгоцентрического дорационального буквализма и магизма до стадии этноцентрической заботы о своем народе; затем – стадии рационального, саморефлексирующего познания мира; стадии мироцентрического постижения плюрализма перспектив; стадии интеграции плюрализма в объединяющем синтезе; стадии экзистенциального и планетарного осмысления; и стадии трансрационального и духовного бытия). Также в рамках любой религиозной традиции существуют – или в какой-то момент истории существовали (и занимали видное место) – внутренние школы духовного развития и самосовершенствования, которые, как он пишет, позволяют пройти индивиду из состояния раздробленности к состоянию априорного духовного единства и просветления. Принятие во внимание и учет разных форм религиозного опыта и воззрений, уровней развития и состояний сознания в контексте AQAL-подхода позволяет Уилберу говорить об «интегральной духовности».

Рассуждения Уилбера о роли психологии для религии, научном мировоззрении и духовности могут быть приняты многими верующими, тогда как некоторые другие его идеи могут вызвать у них отторжение. Например, Уилбер очень скептически относится к тому, что он называет «внешней», «мифико-сказательной» формой

религии, которая «все более смущает современных людей и даже кажется им глупой». Он вопрошает: «Что, Моисей на самом деле раздвинул воды Красного моря? Господь и вправду ниспослал на египтян дождь из саранчи? Илия вознесся на небо на огненной колеснице, будучи еще живым? И мы должны во все это верить? В таких событиях не так-то просто убедить сегодняшнего человека, если учесть, что по сути схожее мировоззрение может быть порождено любым пятилетним ребенком» (с. 14). Стоит ли говорить, что подобные оценки не могут не вызывать протест у консервативно настроенных верующих, признающих текст Библии боговдохновенным.

«Внутренняя», «тайная», эзотерическая часть религии, к которой обращено внимание Уилбера, представляет собой «психотехнологии трансформации сознания. Путем выполнения определенных практик и упражнений человек мог достичь пробуждения к своей истинной природе, обрести великое освобождение... напрямую постигнув предельную реальность как таковую» (с. 13). При этом уже во введении к книге, говоря об этой эзотерической части религии, как бы мимоходом, как само собой разумеющееся он указывает, что эта искомая подвижником «предельная реальность» одна и та же в разных духовных традициях. Он характеризует ее как «открытие вневременного и извечного, внепространственного и бесконечного, нерожденного и неумирающего, безграничного ничем не связанного, Единого», и отмечает, что она лишь называется по-разному – «просветление, пробуждение, мокша, сатори, преображение, спасение» (с. 13). Представление о том, что разные религии хотя и различаются по внешним формам, но содержат в себе одну и ту же духовную суть в теологии религий получило название концепции теоцентризма (или «плюрализм»). Этот тезис породил обширные дискуссии и, возможно, является одним из самых важных вызовов для современного христианского богословия с точки зрения осмысления соотношения разных религий. Ряд видных христианских богословов стремились показать несостоятельность модели теоцентризма и настаивали на уникальности христианства. Так, Й. Ратцингер (папа Бенедикт XVI) предлагал различать два типа религиозности: «мистика идентичности» и «личностное постижение человеком Бога». В первом случае адепт выражает свой предельный мистический опыт словами «Я – это Ты», тогда как христианский мистик говорит личному Богу «я –

Твой»¹. Этот подход также может находить подтверждение в перспективе христианского персоналистического мировоззрения, развивающегося в том числе, в рамках русской религиозной философии. Справедливости ради все же отметим, сам Уилбер говорит о сосуществовании трех способов постижения Духа (или Бога): в третьем лице (в качестве всеединой системы мироздания, или Великой Оно-системы); во втором лице (в качестве Великого Ты) и в первом лице (в качестве истинной природы Я каждого человека).

С различными положениями системы Уилбера можно соглашаться и принимать их, уточнять и развивать, или, напротив, возражать и полемизировать. Вместе с тем нельзя не признать, что Уилбер предложил масштабный философский проект, который хорошо содержательно и методологически фундирован AQAL-подходом и отсылками к сотням научных работ. Концепция уровней и состояний сознания вносит вклад в понимание разных форм религиозности и может обогатить теорию и практику межрелигиозного диалога с точки зрения прояснения установок вступающих в него участников. Интерес представляют рассуждения Кена Уилбера о соотношении науки и религии, интегральной семиотике как новом языке духовности, патологиях структур и состояний сознания и их лечении, интегральном взгляде на эволюцию, искусственный интеллект и др. Книга может быть рекомендована всем интересующимся новейшими подходами в религиоведении, теологии и психологии религии, вопросами о месте и роли религии в современном мире, соотношения науки и религии, перспективами развития диалога религий и цивилизаций.

¹ См.: Мельник С.В. Межрелигиозный диалог: типологизация, методология, формы реализации. – Москва: ИНИОН РАН, 2022. – С. 104–106.

УДК 27–7; 23/25

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.10

МЕЛЬНИК С.В.* ДИАЛОГ ЧЕРЕЗ КРАСОТУ. Рец. на кн.: ЛОНГ-ХЕРСТ К. ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО ДЛЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

Аннотация. В книге излагается разработанный автором оригинальный подход к межрелигиозному диалогу, который состоит в специально организованном обсуждении верующими произведений изобразительного искусства. Книга носит практико-ориентированный характер, представляя собой методическое пособие для ведения межрелигиозного диалога в соответствии с моделью «Структурированный образовательный диалог на основе искусства» (SAED).

Ключевые слова: межрелигиозный диалог; искусство; изобразительное искусство; прекрасное; религия; межрелигиозные отношения.

MELNIK S.V. DIALOGUE THROUGH BEAUTY. BOOK REVIEW: LONGHURST C. PICTORIAL ART FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Abstract. The book outlines an innovative approach to interreligious dialogue developed by the author, which consists in a specially organized discussion of pictorial artworks by believers. The book is practice-oriented, it is a handbook for the implementation of interreligious dialogue in accordance with the “Structured Arts-based Educational Dialogue” (SAED) model.

Keywords: interreligious dialogue; art; beauty; religion; pictorial art; interreligious relations.

* Мельник Сергей Владиславович – доктор философских наук, заведующий отделом философии Института научной информации по общественным наукам РАН, профессор Общецерковной аспирантуры и докторанттуры, старший научный сотрудник Центра межрелигиозного диалога Болгарской исламской академии; sermel05@mail.ru

Для цитирования: Мельник С.В. Диалог через красоту [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3. Философия. – 2025. – № 4. – С. 131–136. – Рец. на кн.: Longhurst C. Pictorial art for interreligious dialogue. A handbook for teaching and learning interreligious dialogue through pictorial art. – Freemantle: Vivid Publishing, 2021. – 240 р. – DOI: 10.31249/tphil/2025.04.10

Автор книги доктор Кристофер Лонгхерст (Christopher Evan Longhurst) является профессором Католического теологического колледжа в Окленде (Новая Зеландия). Его докторская диссертация, посвященная теме теологической эстетики, была защищена в Папском университете св. Фомы Аквинского (Рим). Академические интересы К. Лонгхерста связаны с вопросами взаимодействия богословия и искусства, межрелигиозным диалогом, межкультурной теологией и компаративной теологией. В рецензируемой монографии автор на основании многолетних исследований и практического опыта работы в этой области излагает разработанный им оригинальный подход к межрелигиозному диалогу, предполагающий специально организованное обсуждение верующими произведений изобразительного искусства

Монография состоит из введения, четырех частей, включающих тридцать четыре параграфа, заключения, эпилога и двух приложений.

В первой части «Теория проекта» анализируются концептуальные основания предлагаемого подхода, его особенности и основные используемые понятия. В этом контексте рассматриваются задачи и виды межрелигиозного диалога, проблема соотношения религии и искусства в контексте перспектив развития взаимопонимания, уважения и гармонизации отношений между последователями разных религий. К. Лонгхерст предлагает модель, которую он обозначает как «Структурированный образовательный диалог на основе искусства» (Structured Arts-based Educational Dialogue, SAED). Согласно его определению, «модель SAED является основанной на искусстве (arts-based) и личностно-ориентированной (person centred), делая особый акцент на понимании участниками различных религиозных представлений и опыта друг друга при помощи изобразительного искусства» (с. 52). В частности, автор выделяет три аспекта произведений изобразительного искусства, которые могут служить предметом разговора верующих: 1) форма (цвета, линии, тени, текстура, каноны стиля), 2) содержание (что

изображено) 3) сюжет (тематика, основная идея произведения) (с. 48–50). Среди характеристик SAED выделяются диалогичность (создание пространства свободного, доверительного неформального общения), образность, информативность (получение знаний о религии участника, его духовном опыте, обычаях), конфессиональность (возможность верующему высказать свою точку зрения и определить свою идентичность, которая будет принята участниками), отношения (возможность развивать коммуникацию, выходящую непосредственно за пределы обсуждаемой темы, в том числе создание фундамента для совместной работы во имя мира и справедливости) и др. (с. 39–40).

Вторая часть «Метод и практическое применение» содержит руководство по использованию SAED и, по оценке автора, является «сердцем проекта, потому что представляет собой описание технологии ведения диалога» (с. 13). К. Лонгхерст отмечает, что художественное произведение выступает в качестве отправной точки для обмена мнениями, откликами, рассуждениями по различным религиозным темам, рассматриваемым сквозь призму как собственного жизненного опыта, так и концептуальных идей, лежащих в его основе. В этом контексте подробно анализируется «структурная основа» модели SAED: 1) содержание диалога; 2) актуальные вопросы для обсуждения (какова центральная идея картины? как изобразительное содержание соотносится с опытом зрителя? и пр.); 3) некоторые сценарии практического применения SAED (примеры использования метода в различных условиях – в классе, малых группах, в рамках круглого стола); 4) советы для фасилитаторов; и 5) основные правила ведения диалога.

В третьей части «Художественные работы для диалога – практические примеры» К. Лонгхерст приводит восемьдесят картин (в книге содержатся иллюстрации их всех), которые могут использоваться в SAED и относятся к шести жанрам: абстрактное искусство, чистое абстрактное искусство (pure abstract art),figуральное искусство, искусство коренных народов, межрелигиозное искусство, религиозное искусство. Например, параграф, посвященный чистому абстрактному искусству, открывает описание «Черного квадрата» Малевича. Автор подчеркивает, что хотя в рамках диалога могут затрагиваться искусствоведческие аспекты, т.е. рассказываться о конкретном жанре или картине, но значение имеет даже не произведение искусства как таковое, а его способность стимулировать диалог, вызывать реакцию, затрагивать акту-

альные темы, ведь цель состоит в том, чтобы усилить человеческие связи между участниками.

В четвертой части «Ресурсы» представлены ссылки на различные материалы (тематические исследования? прошедшие выставки, проекты) по вопросам соотношения религии и искусства, значения искусства для межрелигиозного диалога, которые могут быть полезны для дальнейшего изучения этой тематики.

К. Лонгхерст указывает, что книга ставит перед собой две цели: «1) Показать, как произведения изобразительного искусства могут способствовать межрелигиозному диалогу; и 2) Обучить ведению основанного на искусстве (arts-based) и ориентированного на личность (person centred) межрелигиозного диалога в академической или образовательной среде» (С. 15). Первая цель реализуется в первой части книги, где представлена теоретическая часть проекта. Достижению второй цели посвящены вторая и третья части, где содержатся практические инструкции и приводится подборка картин, которые могут использоваться в процессе реализации диалога в рамках модели SAED.

В названии рецензируемой книги содержится подзаголовок: «Пособие (handbook) для преподавания и изучения межрелигиозного диалога посредством изобразительного искусства». Действительно, работа представляет собой во многом именно руководство, методическое пособие для ведения межрелигиозного диалога в соответствии с моделью SAED. В этом смысле книга может быть востребована, в первую очередь, практиками, поскольку дает все необходимые образовательные инструменты, инструкции и информацию для того, чтобы организовать межрелигиозные встречи такого формата. Особый интерес изложенная методика может представлять для России. В нашей стране хорошо развит межрелигиозный диалог в форме дипломатических контактов, различных конференций и заседаний профильных советов, в которых участвуют религиозные лидеры и официальные представители религиозных общин. Вместе с тем осознается необходимость развития межрелигиозного диалога и на «низовом» уровне, в котором была задействована молодежь, рядовые верующие. В связи с этим возникает вопрос, что может быть содержанием таких встреч. На сегодняшний день их наполнением выступают образовательно-просветительские программы, где верующая молодежь получает знания о других религиях. Кроме этого, популярность набирают совместные спортивные мероприятия, например, поддерживаемые Правительством Москвы межконфессиональные турниры «Диалог

религий» по шахматам, футболу, волейболу, пинг-понгу. В этом контексте книга К. Лонгхерста и предлагаемый им новаторский поход может использоваться специалистами, занимающимися гармонизацией межрелигиозных отношений. Вместе с тем книга, несмотря на практическую направленность, успешно сочетает в себе прикладной характер и хорошую научную фундированность, теоретическую проработку модели SAED в более широком контексте актуальных проблем межрелигиозного диалога и взаимодействия религии и искусства, что является ее несомненным достоинством.

Ряд философов развивали уходящую корнями в античность концепцию единства истины, блага и красоты. Межрелигиозный диалог среди исследователей, теологов зачастую строится в контексте категории истины и предполагает сравнительное изучение взглядов разных религий. Официальное, дипломатическое взаимодействие между религиозными лидерами выстраивается вокруг темы миротворчества и возможного позитивного вклада религий в общественное благополучие (помощь нуждающимся, традиционные, в том числе семейные, ценности, защита окружающей среды, моральная оценка вызовов, связанных с цифровизацией и развитием искусственного интеллекта), что можно соотнести с категорией блага.

Однако категория прекрасного, как правило, редко рассматривается в качестве языка для межрелигиозного диалога. Вместе с тем восприятие красоты другой религиозной традиции – в искусстве, архитектуре, музыке, литературе, обрядах и пр. – позволяет проникнуться уважением, пониманием, благожелательностью к Другому при этом, что существенно, без трансформации своей собственной идентичности, вообще не затрагивая богословские вопросы, которые могут быть разделяющими. К. Лонгхерст также подмечает, что обсуждение произведений изобразительного искусства, в особенности абстрактного, позволяет обойти доктринальные и культурные барьеры, ведь каждый участник делится собственными интерпретациями и личным опытом. Вместе с тем, хотя рецензируемая монография и посвящена искусству, но перспективам и особенностям использования именно эстетического чувства для межрелигиозного диалога в ней внимания уделяется мало. Автор говорит в основном о взаимном изучении, неоднократно подчеркивает важность «продвижения межрелигиозной грамотности посредством изобразительного искусства» (с. 10), т.е.

рассуждает, если так можно выразиться, в оптике категории «истины», а не «красоты». При этом следует отметить, что собственно эстетическая ценность многих, если не большинства, из представленных в книге произведений является спорной. Например, на одной из картин в категории «межрелигиозное искусство» изображены пять детей разных национальностей в традиционных одеждах и в масках, на которых нарисованы символы их религий (крест, полумесяц, звезда Давида и пр.), что, видимо, должно инициировать общение участников на тематику, связанную с пандемией коронавируса. Представляется целесообразным, чтобы среди характеристик модели SAED была отмечена и эстетическая составляющая, ведь когда речь идет об изобразительном искусстве, она необходимо имплицитно присутствует, просто, как представляется, недостаточно полно отрефлексирована в работе.

Можно заключить, что новаторская модель SAED К. Лонгхерста заслуживает внимания и вносит самобытный вклад в развитие межрелигиозного диалога посредством искусства и красоты. Книга может быть рекомендована специалистам в области религиоведения, теологии, педагогики и всем тем, кто интересуется проблемами диалога религий в условиях современных мультикультурных обществ.

УДК 141.3

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.11

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* НЕИСПРАВИМЫЙ ОПТИМИСТ. Рец. на книге: ХАБЕРМАС Ю., МЮЛЛЕР-ДООМ С., ИОС Р. «ДОЛЖНО СТАТЬ НЕМНОЖКО ЛУЧШЕ...»

Аннотация. В сборнике тематических интервью Ю. Хабермас пересматривает ключевые положения своего творчества, рассказывает о коллегах, о своем поколении и о себе.

Ключевые слова: современная немецкая философия; современная франкфуртская школа; Ю. Хабермас.

POGORELSKAYA S.V. INCORRIGIBLE OPTIMIST. BOOK REVIEW: HABERMAS Y., MULLER-DOOM S., IOS R. “ES MUSSTE ETWAS BESSER WERDEN ...”

Abstract. In the collection of thematic interviews, Yu.Habermas reviews the key points of his work, talks about colleagues, about his generation and about himself.

Keywords: modern German philosophy; modern Frankfurt School; J. Habermas.

Для цитирования: Погорельская С.В. Неисправимый оптимист. Рец. на книгу: Хабермас Ю., Мюллер-Доом С., Иос Р. «Должно стать немножко лучше...» // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2024. – № 4. – С. 137–140. – Рец. на книге: Habermas J. “Es musste etwas besser werden ...”. Gespräche mit Stefan Müller-Dohm und Roman Yos. – Berlin: Suhrkamp Verlag, 2024. – 253 с. – DOI: 10.31249/rphil/2025.04.11

Юрген Хабермас по-прежнему привлекает к себе внимание интеллектуального сообщества и продолжает волновать публич-

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; pogorels@mail.ru, ORCID: 0000-0001-9208-5889, GND: 115267158

ную сферу. Причина этому – его постоянная активность, философское и гражданское присутствие в темах, где немецкое общество, как ему кажется, подвергается опасности утерять ту свою уникальную политическую культуру, которую оно выработало за долгие послевоенные годы и о которой известный политолог Курт Зонтхаймер в своем бестселлере 1990-х годов восторженно воскликнул: «Такой Германия не была еще никогда!»

Теория коммуникативного действия была одним из лучших детищ уходящей эпохи. Ныне Хабермас отзыается на каждое событие, способное, по его мнению, повлечь роковой «перелом» немецкой политической культуры в сторону возвращения к национализму и стремится дать обществу свое (правильное) видение насущной проблемы и возможностей ее преодоления. На этом пути он, впрочем, в нынешнее непростое время пожинает не лавры, а, чаще всего, беспощадную критику. Те, кто еще шесть лет назад, в его 90-летний юбилей, пели ему хвалебные оды и называли «состоищем нации», позже называли его «старым упрямцем» и попытались упрятать во «вчерашний день». Однако 96-летний философ не желает быть вчерашним днем, он отзыается на каждое важное событие, публикует новые книги, а главная его забота – доказать, что его теория коммуникативного действия не подлежит исторификации, и что она не просто пригодна, а как никогда актуальна для современности.

Рецензируемая книга по большому счету тоже служит этой цели, хотя здесь она реализуется не в чисто научных, философских текстах, а в беседах с двумя интеллектуалами, принадлежащими не просто к числу его сторонников, но еще и специализирующими по его творчеству. Стефан Мюллер-Доом – ольденбургский профессор, известный социолог, исследователь франкфуртской школы, опубликовал в этой связи целый ряд работ, в их числе масштабную биографию Адорно и не менее объемную – Хабермаса. Роман Иос – научный сотрудник Потсдамского университета, прицельно занимавшийся творчеством Хабермаса, известен своей книгой «Молодой Хабермас»¹. Оба исследователя полагают иной раз лучше знать Хабермаса, чем знает себя он сам, а почтительный тон, в котором они обращаются к мэтру, вызывает иной раз улыбку.

В ходе бесед Юрген Хабермас пересматривает ключевые аспекты своего творчества, рассказывает о мотивах своего мышле-

¹ Der junge Habermas. Eine ideengeschichtliche Untersuchung seines frühen Denkens 1952–1962. – Berlin: Suhrkamp, 2019. – 521 S.

ния, об условиях, в которых оно развивалось, и об изменениях, которые оно претерпело на протяжении десятилетий. Он говорит о процессе создания своих произведений, о судьбоносных событиях и о встречах с коллегами, оказавших влияние на формирование его произведений. Из разрозненных на первый взгляд бесед, как из кусков мозаики, формируется картина богатой сети взаимоотношений со знаковыми людьми своего времени, от середины XX в. и до наших дней. Оглядываясь на этапы своего философского пути, Хабермас рассказывает о своем поколении и его особенностях, о ключевых событиях в отношениях с его академическими учителями, о тенденциях своего времени и о политических убеждениях, а также о собственных научных работах и их восприятии обществом, в том числе, об одной из его последних больших работ, двухтомнике «Также история философии» (2019)¹.

Книга состоит из семи глав, примечаний, издательского послесловия и именного указателя. Начало книги биографично. Хабермас считает, что его поколение «поздне-рожденных», т.е. по возрасту не затронутых интеграцией в структуры национал-социализма, легче перенесли послевоенную перестройку Германии и легче, чем старшие поколения, осознали, что гитлеризм – не случайное искажение здоровой немецкой культуры, а «почерпнул свою суть из самого темного наследия нашей истории» (с. 10). Для критически мыслящих молодых людей изучение философии в таких условиях «напрашивалось само собой» (с. 11). Он поясняет, что его «левизна», формировавшаяся уже тогда, была вызвана конфронтацией с реалиями послевоенной германской демократии в ходе первых выборов в бундестаг: «Это был шок», – вспоминает он, подчеркивая, что шок этот был вызван даже не тем, что «денацифицированные» гитлеровцы спокойно выступали кандидатами от правых партий, а тем, что «даже ХДС выступала праворадикально» (с. 19). Именно в те годы сформировалось его осмысленное неприятие национал-социализма, сохранившееся на всю жизнь.

Первой главе «Начала научной биографии» (с. 7–36) следует глава «Франкфурт, новый мир и старый Гейдельберг» (с. 37–72). Далее идут более теоретические главы – «От критики позитивизма к критике функционалистского разума» (с. 73–100) и «Постметафизическое мышление и детрансцендентализированный разум» (с. 101–134). Нашумевшему двухтомнику «Также история философии

¹ Habermas J. Auch eine Geschichte der Philosophie. – Berlin: Suhrkamp, 2019.

софии» и дискуссиям вокруг него посвящена отдельная глава «Последующие размышления к “Также История философии”» (с. 135–184). Наконец, последняя часть посвящена коллегиальному и дружескому кругам – «В философском дискурсе с друзьями и коллегами» (с. 185–230).

Лейтмотивом через всю книгу проходит мысль, являвшаяся, по сути, главной задачей всего творчества Хабермаса и определившая его: «Обосновать доверие к разуму и обязанность пользоваться им». Познание в таком мировосприятии выступает как бесконечный дискурсивный проект.

Весь тон книги создает образ деятельного оптимистичного мыслителя. Читается она легко, поскольку представляет собой, по сути, сборник тематических интервью. Интерес она вызывает еще и тем, что охватывает не только идеи самого Хабермаса, но и весь интеллектуальный космос вокруг него за все прошедшие десятилетия и одновременно его собственную оценку этого космоса. Легкость и доступность изложения позволяют порекомендовать ее новичкам, только приступающим к изучению этого философа. Таким образом, она пригодится не только специалистам, занимающимся творчеством Хабермаса и интересующимся как нынешний, «поздний» Хабермас переосмысливает себя «раннего», но и аспирантам, студентам, всем, кого интересует этот уникальный мыслитель и тот мир, через который он прошел в своем становлении и в своей жизни – как человек и как философ.

УДК 141.3.

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.12

ПОГОРЕЛЬСКАЯ С.В.* НИЦШЕ ВО МНОЖЕСТВЕННОМ ЧИСЛЕ. Рец. на кн.: ФИЛОСОФИИ НИЦШЕ. КОНТЕКСТЫ И РЕЦЕПЦИИ

Аннотация. Рецензируется очередное издание в серии исследований философии Ницше, курируемых Академией наук Гейдельберга, в данном случае в серии «Чтений Ницше». Сборник статей посвящен многослойности философии Ницше, а также его взаимодействию с другими философами и его воздействию на философию модерна. Каждый пункт – отдельная философия, отсюда и название сборника.

Ключевые слова: немецкая философия XX в.; Ф. Ницше; философия модерна; современное немецкое ницшеведение.

POGORELSKAYA S.V. NIETZSCHE IN THE PLURAL. BOOK REVIEW: NIETZSCHE'S PHILOSOPHIES – KONTEXTE UND REZEPTIONEN

Abstract. The next edition is being reviewed in a series of studies of Nietzsche's philosophy supervised by the Heidelberg Academy of Sciences, in this case in the series “Nietzsche Readings”. The collection of articles is devoted to the multilayered nature of Nietzsche's philosophy, as well as his interaction with other philosophers and his influence on modern philosophy. Each item is a separate philosophy, hence the name of the collection.

Keywords: German philosophy of the twentieth century; F. Nietzsche; modern philosophy; modern German Nietzschean studies.

Для цитирования Погорельская С.В. Ницше во множественном числе [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и

* Погорельская Светлана Вадимовна – кандидат политических наук, доктор философии Боннского университета, старший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН.

зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 141–145. – Рец. на кн.: *Nietzsches Philosophien – Kontexte und Rezeptionen* / hrsg. von S. Kaufmann. – Berlin: De Gruyter, 2024. – 383 S.

Для современных исследователей творчества Ницше во всем мире Гейдельбергская академия наук¹ известна своим масштабным исследовательским проектом «Комментариев к Ницше» (*Nietzsche-Kommentar*), призванным не только дать новый взгляд на творчество философа, но и упорядочить уже имеющиеся исследования. Самое полное, систематизированное и содержательное на сегодняшний день издание уже стало незаменимым подспорьем для ницшеведов. ИАЖ Серия «Философия» уже рассказывал ранее о книгах данного проекта². Наряду с многотомной серией «Комментариев» академия курирует и серию «Чтения Ницше»³, представляющую, по словам издательства, «тематически сфокусированные» полемические исследования творчества Ницше, а также его источников и, соответственно, восприятий этого творчества. В основном это сборники, предлагающие материалы научных мероприятий (встреч, коллоквиумов, лекций) Фрайбургского исследовательского центра Ницше и Наумбургского фонда Ницше. В 2024 г. вышли два тома серии, где речь идет о множественном числе, один из них – «Природы Ницше», другой, рецензируемый – «Философии Ницше».

Что же за «философии» и почему во множественном числе? В предисловии к новому изданию «Веселой науки», написанному в 1886 г., Ницше говорил о себе: «Философ, который прошел и продолжает проходить через многие состояния здоровья, прошел и через столько же философий». Это «прохождение» через различ-

¹ Гейдельбергская академия наук (также Академия наук земли Баден-Вюртемберг, нем. Heidelberger Akademie der Wissenschaften, сокр. HAW) – научно-исследовательский центр при Гейдельбергском университете, член Союза Академий наук Германии.

² Погорельская С.В. Удачный комментарий к Ницше [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 1. – С. 81–84. – Рец. на кн.: Kaufmann S. Kommentar zu Nietzsches «Der Wanderer und sein Schatten». – Berlin: De Gruyter, 2024. – 644 S. – DOI: 10.31249/rphil/2025.01.06

³ De Gruyter Brill. – URL: https://www.degruyterbrill.com/serial/nl-b/html?lang=de&srltid=AfmBOorJl50JmWcvjUQC48mZayDFE2ade_s8PcXJwXj6zFZXtKzhqgcm#volumes

ные философии и хотят проследить авторы рецензируемого сборника. Они исследуют как «многослойное» философствование самого Ницше, так и его взаимодействие с другими философами – старыми и современными – и, не в последнюю очередь, его влияние на философию модерна.

Соответственно построен и сам сборник. Он состоит из трех частей: «Философии» (с. 9–144), «Контексты» (с. 145–274) и «Рецепции» (с. 275–371).

Статьи первой части посвящены множественности самого философствования Ницше как такового. Начинается первая часть работой известного среди ницшеведов автора, проф. Вернера Штегмайера «Философия ориентации Ницше» (с. 9–36) состоящей из четырех частей – «Ориентация в нигилизме», «Феноменализм и перспективизм», «Структуры самоориентации по Ницше» и «Ориентация к себе в нигилизме». Другой широко известный исследователь Ницше, проф. Генрих Майер (с. 37–52) предлагает статью «Ницшевская воля к власти и самопознание философов», в которой полемизирует с расхожими интерпретациями известного труда Ницше, возникшими, как он полагает, в силу неудачных компиляций его наследия – ведь сам Ницше, по мнению автора, вовсе не считал этот свой труд квинтэссенцией своего творчества. Еще один маститый ницшевед ФРГ, профессор философского факультета Гумбольдтского университета Фолькер Герхард, дал сборнику статью «Ницше о технике и сознании» (с. 127–144), где он тематизирует «начала философии техники» у Ницше во взаимосвязи с «техникой сознания».

Не менее интересны и статьи других авторов. Беатрикс Химмельман обращается к «морали и морализму» у Ницше (с. 53–76), Дэвид Фаррел Крелл исследует некоторые рабочие тетради Ницше в контексте теории «вечного возвращения» (с. 77–90), Карлхайнц Русторфер в статье «Дионис против Распятого. Диференция Ницше и пропасть модерна» (с. 91–106) обращается к нигилизму и постмодерну в контексте «смерти Бога», а Маркус Вильд в статье «Ницше и натурализм» (с. 107–126) исследует отношение Ницше к естественным наукам, приходя к выводу, что Ницше критиковал не их, а их христианскую или метафизическую интерпретацию. С его точки зрения, Ницше – предшественник подлинной натуралистической философии.

Вторая часть дает яркое представление о контекстах философствования Ницше, начиная с античной темы («Фукидид против

Платона» у Анны Меркер, с. 145–162), и далее, с пояснением отношения Ницше к эклектике (Ральф Хефнер, с. 163–184). Виктор Мюриэль Мартин (с. 185–206) рассматривает интересную тему – соотношение лирики молодого Ницше с различными течениями протестантизма (ортодоксальное лютеранство, пietизм, теология Просвещения), так что и здесь становится ощутимым множественное поле, заданное названием сборника. Профессор Токийского университета Соитиро Итода, известный японский ницшевед, состоящий в научном совете по изданию Комментариев Ницше при издательстве De Gruyter, посвятил свою статью «Японские фантазии Ницше» (с. 207 – 238) тому, что можно назвать воображаемой Японией Ницше – тема, не привлекавшая до сих пор особого внимания и уже поэтому интересная. Альдо Вентурелли (с. 239–250), известный римский литературовед и философ, известный в мире ницшеведения, обращается к роману Адальберта Штифтера «Бабье лето», который в свое время очень заинтересовал Ницше (он называл его одной из четырех великих книг немецкой прозы) и который он даже комментировал вместе с Генрихом Кезелицем в 1880. Что именно заинтересовало Ницше в этом романе, каким аспектам романа Штифтера Ницше и Кезелиц уделяли особое внимание? (с. 243). Маркус Винклер (с. 251–274) преследует тему «последнего человека» не только у Ницше, но и во всем контексте «до» (Жан Поль, Гранвилл, Мэри Шелли) и «после» него (Кафка, Хаксли).

Третья часть – «Рецепции» (с. 275–372) соответственно посвящена восприятиям Ницше. Якоб Леонард Лутц исследует ранние рецепции Ницше, обращаясь к таким авторам, как Кретцер, Берtram и Майер (с. 275–298), Леон Хартманн в статье «Местность и язык восприятия» (с. 299–330) сравнивает «облики городов» у Ницше и Вальтера Бенджамина. Рольф Циммерманн (с. 331–350) пишет о «либеральном ницшеанстве» в контексте культурного радикализма Ницше в конституированной демократии. И, наконец, Оливер Мюллер (с. 351–370) обращается к так называемому «трансгуманизму» в соотношении с творчеством Ницше, беря отправным пунктом позицию Слотердайка. Его завершающая цитата актуальна: «Классический гуманизм возможно и устарел. Но если возможности учиться, читать, самообразовываться перестанут быть частью идентичности – как нашей, так и нашей демократии, то мы, говоря патетически, потеряны» (с. 370).

Следует заметить, что все статьи данного сборника – это переработанные материалы курса лекций зимнего семестра 2019/2020 г. проводившегося исследовательским центром «Ком-

ментарии к Ницше» и философским семинаром Фрайбургского университета. Такие известные ученые, как Штегмайер, Герхард или Майер, излагали свои основные тезисы. Однако как раз в истории философии, особенно если речь идет о тематических и по сути фундаментальных исследованиях, а не о срочных дискуссионных реакциях, время не имеет роли и можно лишь порадоваться, что по ходу объемной работы, которую проводят исследователи и издатели данной серии, дело дошло и до обработки и публикации материалов четырехлетней давности. Кроме того, читать классиков немецкого ницшеведения, как тот же Майер (пишущий легко, polemично и содержательно), это в любом случае интеллектуальное удовольствие для исследователя.

Сборник, как и все издания данной серии, содержит список сокращений (с. 1–3), а также масштабные предметный с. (379–383) и персональный (с. 373–378) регистры. В нем представлены известные авторы, неоднократно публиковавшиеся в теме, в том числе и зарубежные, он солиден, интересен и, как и все издания этой серии, может быть рекомендован в первую очередь, конечно, профессиональным исследователям Ницше, но также и обычным читателям и почитателям философа.

УДК 778.5.015

DOI: 10.31249/phil/2025.04.13

ГРИГОРЬЕВА Е.С.* ПЕРЕОСМЫСЛЯ КИНЕМАТОГРАФ: ОТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СТИЛЯ К «МЕДЛЕННОМУ КИНО». Рец. на кн.: ШРЕДЕР П. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СТИЛЬ В КИНО. ОДЗУ, БРЕССОН, ДРЕЙЕР

Аннотация. Рецензируется книга американского режиссера, сценариста и теоретика кино Пола Шредера, посвященная исследованию трансцендентального стиля в кинематографе. Анализируются фильмы Я. Одзу, Р. Брессона и К. Дрейера. Выявляется, что общей для трех этих представителей киноискусства является приверженность теологической эстетике. Кроме того, рассматривается эволюция трансцендентального стиля, нашедшая свое выражение, в частности, в «медленном стиле» в кино в фильмах А. Тарковского, А. Киаростами, Б. Тара, Ш. Акерман и др. режиссеров.

Ключевые слова: кинематограф; реализм; трансцендентальный стиль в кино; Шредер П.

GRIGORYEVA E.S. RETHINKING CINEMA: FROM TRANSCENDENTAL STYLE TO “SLOW CINEMA”. BOOK REVIEW: SCHROEDER P. TRANSCENDENTAL STYLE IN CINEMA. OZU, BRESSON, DREYER

Abstract. The book by the American director, screenwriter and film theorist Paul Schroeder is reviewed. It is devoted to the study of transcendental style in cinema. Films by J. Ozu, R. Bresson and K. Dreyer are analyzed. It is revealed that what these three representatives of cinema art have in common is their commitment to theological aesthetics. In addition, the evolution of transcendental style is considered, which found its expression, in particular, in the “slow style” in

* Григорьева Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник Отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

cinema in the films of A. Tarkovsky, A. Kiarostami, B. Tara, S. Akerman and other directors.

Keywords: cinema; realism; transcendental style in cinema; Schroeder P.

Для цитирования: Григорьева Е.С. Переосмыслия кинематограф: от трансцендентального стиля к «медленному кино» [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 146–148. – Рец. на кн.: Шредер П. Трансцендентальный стиль в кино. Одзу, Бresson, Дрейер. – Москва: Московский международный университет: Московская школа нового кино: Издательство Des Esseintes Press, 2023. – 240 с.

Поль Шредер – американский режиссер, сценарист и теоретик кино. Рассматриваемая нами сегодня книга впервые была опубликована в 1972 г. и посвящена исследованию трансцендентального стиля в кинематографе, а именно – теологической эстетике. В новом дополненном издании этого исследования автор размышляет об эволюции трансцендентального стиля, его превращении в «медленное кино».

Эта книга, на что обращает внимание автор в самом начале книги, была написана двадцатичетырехлетним человеком, обучавшимся в магистратуре Школы театра, кино и телевидения. Шредер говорит, что обратился к этой теме не потому, что был связан научными обязательствами или мечтал публиковаться. У него возник вопрос практического характера, на который он искал ответ. Тот же самый импульс побудит его написать свой первый сценарий двумя годами позднее.

Действительно, эта книга написана не теоретиком или историком кино, а практиком, что, однако, не помешало данной работе стать одной из ключевых в области исследования кинематографа, а особенно – авторского кино.

Магистральной для работы является попытка сказать, что кинематограф может демонстрировать что-то, что входит вразрез с привычными представлениями о демонстрации реального. Экранный образ не ограничивается, по мнению автора, только показом действительности, но выходит далеко за его пределы.

Чтобы лучше понимать интенцию Шредера, необходимо обратиться к периоду его становления. Автор был воспитан Христианской реформаторской церковью города Гранд-Рапидс – церковью кальвинистской деноминации, которая осуждала и запрещала

походы в кино и прочие «мирские развлечения» в период юношества автора. Позднее, познакомившись с некоторыми киноработами Робера Бressона и Ясудзиро Одзу, Шредер понял, что кино может работать в духовной плоскости.

Трансцендентально настроенный представитель кинематографа находится в уникальном положении: он должен, с одной стороны, наследовать традиции «одержимости реальностью», присущей искусству, а с другой – попытаться порвать с этой традицией. Трансцендентально настроенный кинематографист должен, таким образом, поставить себе на службу две фактически противоположные тенденции.

Ссылаясь на А. Базена, Шредер указывает, что кино, освободив другие виды искусства от желания подражать жизни, себя от этого желания так и не освободило (с. 206). В сущности, кино тем самым обзавелось новыми цепями, привязавшими его к «одержимости реальностью». Поскольку кино является подражательным искусством, оно создает не только абстрактное полотно, но также и галерею, от которой кинематографист просто не может избавиться.

Ключевым моментом, на который указывает автор, является изначально присутствовавший в кино потенциал к эмпатии, а не только к отображению действительности. Одной из функций трансцендентального стиля является использование этой эмпатии как потенциала и удерживание ее на этом уровне. У публики в этих условиях возникает естественный импульс к участию в действиях и обстоятельствах на экране. Кинорежиссер, использующий трансцендентальный стиль, может использовать эти изначально данные изобильные средства, эту естественную эмпатию, чтобы удерживать зрителя в зале, пока он, режиссер, постепенно замещает изобильные средства скучными.

Важно отметить, что вводимое Шредером различие между изобильными и скучными средствами кинематографа является смыслообразующим для работы. Изобильные средства – это все те средства, которые связаны с непосредственным отображением реального, с демонстрацией действительности на экране. Скучные же средства – такие, которые связаны с потаенной, неявной, абстрактной стороной человеческой жизни, но которую, однако, тоже способен отобразить и показать кинематограф.

Так или иначе, Шредер занят описанием такой способности кинематографа, которая становится местом передачи и сообщения опыта, не умещающегося в категории презентации и передачи.

УДК: 37.013.73

DOI: 10.31249/rphil/2025.04.14

ГРИГОРЬЕВА Е.С.* КАК СТОИТ РАССКАЗЫВАТЬ ШКОЛЬНИКАМ ОБ ИСТИНЕ? Рец. на кн.: ЗВОНОВА Е., МАХОРТЫХ Е. «ЧТО ЕСТЬ ИСТИНА?» ПОПЫТКИ РАЗОБРАТЬСЯ

Аннотация. Рецензируется научно-популярная книга кандидата философских наук, доцента Сеченовского университета Екатерины Евгеньевны Звоновой и физика и дизайнера Елизаветы Сергеевны Махортых. В книге рассматриваются различные аспекты истины. Раскрывается онтологический контекст подхода к истине, а также гносеологический. Кроме того, освещается проблема соотношения истины, добра и красоты, а также исследуется «загадка Джордано Бруно» – вопрос о том, почему существуют примеры, в рамках которых люди жертвовали собственной жизнью ради истины. Различные идеи книги иллюстрируются примерами из науки, искусства, религии, мифологии, повседневной жизни.

Ключевые слова: истина; теории истины; Джордано Бруно; онтологический аспект истины; гносеологический аспект истины.

GRIGORYEVA E.S. HOW SHOULD WE TELL SCHOOLCHILDREN ABOUT THE TRUTH? BOOK REVIEW: E. ZVONOVA, E. MAKHORTYKH. “WHAT IS TRUTH?” ATTEMPTS TO UNDERSTAND

Abstract. This book reviews a popular science book by Ekaterina Evgenievna Zvonova, PhD, Associate Professor at Sechenov University, and Elizaveta Sergeevna Makhortykh, physicist and designer. The book examines various aspects of truth. It reveals the ontological context of the approach to truth, as well as the epistemological one. Furthermore, it addresses the relationship between truth, goodness, and beauty, and explores the “riddle of Giordano Bruno” – the question of why there are examples of people sacrificing their lives for the sake of

* Григорьева Екатерина Сергеевна – младший научный сотрудник отдела философии ИНИОН РАН; yatak.grig@yandex.ru

truth. The book's various ideas are illustrated with examples from science, art, religion, mythology, and everyday life.

Keywords: truth; theories of truth; Giordano Bruno; ontological aspect of truth; epistemological aspect of truth.

Для цитирования: Григорьева Е.С. Как стоит рассказывать школьникам об истине? [Рецензия] // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. – 2025. – № 4. – С. 149–152. – Рец. на кн.: Е.Е. Звонова, Е.С. Махортых «Что есть истина?» Попытки разобраться. – Москва: Ноократия, 2025. – 104 с.

Рассматриваемая нами книга адресована «старшеклассникам и всем, кому интересно». Вынесенные на обложку книги, процитированные только что слова невольно подталкивают к мысли о том, что эта книга, хотя и является научно-популярным рассказом для очень юных читателей, на самом деле содержит в себе куда более глубокие и интересные мысли.

Часто приходится слышать, что многие детские и юношеские книги в действительности содержат в себе «взрослые» темы, которые могут быть поняты и оценены взрослыми. Ярким примером такой книги является «Что есть истина? Попытки разобраться». Ее авторами являются кандидат философских наук, доцент Сеченовского университета и последовательница Джордано Бруно Звонова Екатерина Евгеньевна и физик по образованию, философ по жизни и дизайнер по роду деятельности Махортых Елизавета Сергеевна.

Исследовательницы начинают книгу с констатации: истина таинственна и многолика, хотя за разными ее обличиями, по-видимому, стоит нечто единое, позволяющее называть истинными кажущиеся разнородными явления. Авторы предлагают взглянуться в лики истины и обратить внимание сначала на онтологический ее аспект, а затем – гносеологический. Кроме того, предлагается рассмотреть соотношение истины, добра и красоты и коснуться того, что сами авторы называют «загадкой Джордано Бруно», т.е. попытаться понять, почему за истину порой идут на костер.

Поскольку истина является интегральной категорией, охватывающей самый широкий класс явлений, при обсуждении различных ее сторон предлагается «отвлечься» на многие интересные темы, иллюстрировать свои мысли примерами из науки, искусства, религии, мифологии, истории, повседневной жизни и так далее. Авторы настаивают, что каждый сможет найти для себя нечто по-

лезное и новое в этой книге. А еще в завершении предисловия авторы пишут, что попытки понять что-то про истину усиливают человека, помогают ему сохранить связь с реальностью и быть настоящим. Книга посвящается памяти профессора физического факультета МГУ Симона Эльевича Шноля, чьи лекции по философии науки Екатерина Евгеньевна и Елизавета Сергеевна слушали, когда учились в университете.

Первая глава книги посвящена онтологическому (или бытийственному) аспекту истины. В ней анализируются представления об истине из философии Платона, Parmенида, некоторые положения христианства, а также отдельные аспекты философии Ф. Ницше. В рамках главы мы, читатели, приходим к выводу, что истина действительно связана с бытием, но утверждения о бытии (например, о том, подлинно оно или нет) основаны на его познании. И мы можем ошибаться, грешить после истины, если наше познание несовершенно. Истина, таким образом, чаще всего понимается именно как познавательная (или гносеологическая) категория (с. 25).

Соответственно, вторая глава книги посвящена истине как цели познания. В первую очередь разбирается классическая концепция истины, или корреспондентская концепция. Согласно этой концепции, истинными являются те мысли и высказывания, которые соответствуют действительности. Рассматриваются и анализируются некоторые проблемные места этой концепции, а также реальные примеры, позволяющие продемонстрировать классическую концепцию истины.

Следующая концепция истины, о которой говорится в главе, называется априористской. Эта концепция рассматривает истину как знание, имеющееся у нас до опыта. В рамках подробного разбора и анализа этого представления об истине речь заходит о христианстве, а также о философии И. Канта. Подробно и понятно для самой разной аудитории излагаются основные положения самых сложных систем мысли.

Далее рассматривается прагматистская концепция истины, яркими сторонниками которой были американские мыслители Д. Дьюи, У. Джеймс, Ч. Пирс. Согласно этой концепции, истина – это то, что эффективно в использовании, то, что позволяет достичь результата. После нее рассматриваются когерентная концепция истины, где критерием истины выступает непротиворечивость, а

также конвенционалистская концепция, где истина представляет собой результат некого соглашения, конвенции.

Последняя концепция истины, о которой заходит речь в рамках второй главы, это экзистенциональная концепция, само наименование которой подразумевает укорененность в существовании. Согласно данной концепции, истина представляет собой знание, способствующее самореализации, раскрытию потенциала человека, его «осуществлению». Экзистенциальная истина – не абстрактная и безличная, а личностная, прожитая, прочувствованная. Она рождается в процессе уникального человеческого существования (с. 39).

Не менее важной и интересной частью главы является предложенное авторами рассмотрение феномена и nobытия истины (с. 49). Так, в рамках настоящей книги предлагается посмотреть на мнение, заблуждение и ложь как иные формы бытия истины. С одной стороны, и nobытие является искажением «исходника», с другой – по нему «исходник» (в данном случае истина) нередко может быть восстановлен. Осознавая, что такое и nobытие истины, мы лучше понимаем, что есть истина. Можно сказать, что и nobытие тут служит бытию.

Третья глава настоящей книги посвящена соотношению истины, добра и красоты. Последовательно демонстрируется, как три эти категории взаимосвязаны и обычно сопутствуют друг другу, хотя отношения между ними иногда бывают проблематичными. Истина отсылает к ценностям, которые вызывают у людей глубокие переживания, и сама становится такой ценностью.

В финальной части книги речь заходит о загадке Джордано Бруно. Историю этого человека обычно рассказывают школьникам классе в пятом. На десятилетнего ребенка, если он пытается ее осмыслить, она нередко производит будоражащее впечатление. Сложно отнестись к ней равнодушно. Авторы предлагают читателю порассуждать о том, выражением чего является символическая фигура Джордано Бруно, а также о том, как этот образ связан с разными представлениями об истине и истиной как таковой.

Настоящая книга, таким образом, не только рассматривает различные концепции и аспекты истины, но и просто рассказывает об очень сложных явлениях и феноменах, так или иначе сопряженных с темой истины.

Социальные и гуманитарные науки
Отечественная и зарубежная литература
Информационно-аналитический журнал

Серия 3

ФИЛОСОФИЯ

2025 – № 4

Техническое редактирование
и компьютерная верстка В.Б. Сумерова
Корректор Л.Н. Казимирова

Подписано к печати 23.12.2025
Формат 60×84/16 Цена свободная
Усл. печ. л. 9,5 Уч.-изд. л. 8,3
Тираж 800 экз. Заказ №

**Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук**
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, 117418
<http://inion.ru>

Отдел печати и распространения изданий
Тел.: 8(499) 124-32-15
e-mail: izdat@inion.ru

Отпечатано в типографии
АО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корп. 5, к. 6