

ISSN 2072-0726 (Online)

# **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ**

**2019. Том 5. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY**

**SCIENTIFIC WEB JOURNAL**

**2019. T. 5. № 1**

### ***Редакционная коллегия***

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),  
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва),  
С.А. Смирнов (Новосибирск), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород)

### ***Редакционный совет***

#### **Председатель редакционного совета**

доктор филос. наук А.А. Гусейнов

#### **Заместитель председателя редакционного совета**

доктор филос. наук А.В. Смирнов

Р.Г. Апресян (Москва), М.Ф. Быкова (Чапел-Хилл),  
П.А. Гаджикурбанова (Москва), Ф.И. Гиренок (Москва), Б.Л. Губман (Тверь),  
И. Дворкин (Иерусалим), М.С. Киселёва (Москва),  
Э. Мансуэто (Вашингтон), Л.А. Микешина (Москва),  
Л.А. Мюрей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),  
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск),  
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),  
С.С. Хоружий (Москва), А.Н. Чумаков (Москва),  
А. Шажинбат (Улан-Батор)

### ***Главный редактор***

доктор филос. наук Э.М. Спирина

### ***Редакция***

#### **Технический секретарь**

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

#### **Переводчики**

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева, Е.Г. Руднева

#### **Корректор**

И.А. Мальцева

#### **Компьютерная вёрстка**

Е.А. Морозова

---

**Учредитель:** Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 2 раза в год. Выходит с 2015 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77–61803 от 18 мая 2015 г.

**Журнал включен в:** Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка

**Адрес редакции:** Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

**Тел.:** +7 (495) 697-89-96

**E-mail:** IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

**Сайт:** www.iphjournal.ru

### ***Members of the Editorial Board***

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan (Moscow),  
Marina Kiseleva (Moscow), Valery Podoroga (Moscow),  
Sergei Smirnov (Novosibirsk), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

### ***Members of the Editorial Council***

#### **Chairman of the Editorial Council**

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

#### **Deputy Council Chairman**

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Ruben Apressyan (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),  
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow), Boris Gubman (Tver),  
Ilya Dvorkin (Jerusalem), Marina Kiseleva (Moscow),  
Anthony Mansueto (Washington), Lyudmila Mikeshina (Moscow),  
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),  
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),  
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod),  
Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),  
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

#### ***Editor in Chief***

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

#### ***Editorial Staff***

#### **Journal Secretary**

Ekaterina Rakhmanovskaya – PhD in Philosophy

#### **Translators**

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

#### **Corrector**

Irina Maltseva

#### **Desktop Publishing**

Elena Morozova

---

**Founder:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 2 times per year Founded in 2015

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77–61803 on May 18, 2015

**Abstracting and Indexing:** Russian Science Citation Index; CyberLeninka

**Address of the editorial office:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Gonsharnaya St. 12/1, Moscow 109240

**Tel.:** +7 (495) 697-89-96

**E-mail:** IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

**Website:** www.iphjournal.ru

# СОДЕРЖАНИЕ

## СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич, Эльвира Спинова. Наука в горизонте апофатики.....6

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Сергей Смирнов, Екатерина Яблокова. Антропологические границы гуманитарной экспертизы.....26

## КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Татьяна Селина, Александр Штанько. Антропное тело народно-правовой культуры и коммуникативные практики.....45

## РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Игорь Чиндин. Поэзия мифа Вяч. Иванова и творчество мифа Д. Андреева.....62

## ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Андрей Майданский. Воспитание и природа: уроки Загорского эксперимента.....81

## ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Владимир Мильков. Иларион.....102

Дарья Лунгина. Керкегор.....122

Александра Бердникова. Несмелов Виктор Иванович.....159

Ирена Вдовина. Персонализм во Франции.....175

Ирина Сиземская. Русский персонализм.....189

Елена Драгалина-Черная. Смирнова Елена Дмитриевна.....207

# CONTENTS

## FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich, *Elvira Spirova*. Science in the Apophatic Horizon.....6

## METHODOLOGICAL PROBLEMS

*Sergei Smirnov, Ekaterina Yablokova*. Anthropological Boundaries of Humanitarian Expertise.....26

## CULTURAL ANTHROPOLOGY

*Tatyana Selina, Alexander Shtanko*. Anthropic body of national legal tradition and communicative practices.....45

## RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

*Igor Chindin*. Mythopoetry of V. Ivanov & Creativity of the Myth of D. Andreyev.....62

## PEDAGOGICAL ANTHROPOLOGY

*Andrey Maidansky*. Education and Nature: Lessons from the Zagorsk Experiment.....81

## **ENCYCLOPEDIA SEARCH**

Vladimir Milkov. Hilarion.....102

Daria Lungina. Kierkegaard.....122

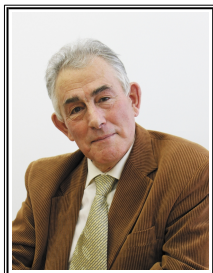
Alexandra Berdnikova. Nesmelov Victor.....159

Irena Vdovina. Personalism in France.....175

Irina Sizemskaya. Personalistic vision of the world – modus of Russian philosophical thought.....189

Elena Dragalina-Chernaya. Smirnova Elena Dmitrievna.....207

## СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



**Павел ГУРЕВИЧ**

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории антропологических учений.  
Институт философии Российской академии наук.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: gurevich@rambler.ru



**Эльвира СПИРОВА**

Доктор философских наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора истории антропологических учений.  
Институт философии Российской академии наук.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## НАУКА В ГОРИЗОНТЕ АПОФАТИКИ

Слово «апофатика» имеет давнюю традицию. Оно выражает когнитивный принцип, позволяющий подойти к изучению процессов природы через отрицание. Апофатики считают, что любое теоретическое открытие не следует рассматривать как исчерпывающее. Его стоит скорее трактовать как знак потаённого, как указание на возможные глубины новых проблем. Принцип отрицания в данном случае служит предостережением от простого первоначального толкования темы. Именно так понимал это слово Дионисий Ареопагит. Он утверждал, что есть

два пути Богопознания: первый путь – через положительные определения Бога («Всемогущий», «Вездесущий», «Благодать»), второй путь – через отрицание всех предикатов как неточных или ложных. Чтобы получить истинный образ Бога, нужно, полагают апофатики, отбросить все ответы, которые претендуют на познание Бога. В результате мыслители получают ответ на вопрос «Что Бог не есть?». На этом пути проступает истинный образ Бога. Зародившись в богословии, апофатика проникла в философию и науку. Она отразилась на толковании Вселенной, представлении об истинном образе человека. Современные исследователи называют апофатику основным методом науки XXI века. Апофатический метод как реакция на очевидную несостоятельность претензий на абсолютное знание становится всё более востребованным в постмодернизме.

**Ключевые слова:** катафатика, апофатика, наука, богословие, отрицание отрицания, идолы сознания, апофатический проект человека, квантовая теория, эволюция, трансформация человека

## Религиозное отрицание

Допустимо ли науке радикально и постоянно переоценивать свои основания? Вопрос кажется досужим. Науке ведомы осознанные парадигмальные сдвиги. Она находит подтверждение своим выводам в грандиозной практике человечества. Накоплены мощнейшие производительные силы. Замышляются полёты на другие планеты. Наука ставит вопрос о коренном преображении человека – создании постчеловека. Ни религия, ни искусство, ни этика не предлагают столь основательных программ. И тем не менее наука сохраняет за собой обширные зоны неведения и заблуждений. Она весьма смутно представляет дальное действие своих помышлений.

Кроме того, наука умышленно оставляет в стороне «вечные вопросы», передавая их на попечение философии. Каков, к примеру, скрытый замысел великого механизма эволюции? Что представляет собой потрясающий разбег галактик? Откуда появился разум, возвысивший человека над природой? Что представляет собой человек, не имеющий аналогов в земном мире? Как возникла Вселенная? Какова её надобность для неё самой, а может быть, и для нас? И, наконец, кому нужны мы, существа эксцентричные, обладающие немалым числом биологических несуразиц, но тем не менее взявшие на себя непомерные обязанности по радикальному изменению мира?

Эти насущные вопросы, не получив разгадки, не помешали науке взяться за изменение окружающего мира.

Мир – лестница, по ступеням которой  
Шёл человек.  
Мы осязаем то,  
Что он оставил на своей дороге.

Животные и звёзды – шлаки плоти,  
 Перегоревшей в творческом огне:  
 Все в свой черед служили человеку  
 Подножием,  
 И каждая ступень  
 Была восстаньем творческого духа.

(Максимилиан Волошин «Путями Каина»)

Но был ли выверен этот маршрут науки? Стоило ли довериться ему или, наоборот, отгородиться незнанием, заручиться отрицанием, сомнением? В истории философии неоднократно рождались смутные мысли относительно скрытых угроз науки (И. Кант, А. Шопенгауэр и др.). Не приведёт ли мнимое восхождение в тупик? Не обернутся ли победы поражением? Воззвать ли к Богу? Но он безгласен. Небеса безмолвствуют?

Сомнения терзали и богословие, и науку. Нет ли надобности постоянно проверять критические основания науки? Не пора ли сойти с накатанного пути прогресса посредством всеобъемлющего сомнения? Не допустить ли априори непреложную вариативность миропостижения? А может быть, отказаться от веры в живое присутствие Бога, от его прямого участия в земных делах?

Слово «апофатический», т. е. отрицающий, появилось в античности. Его адепты были убеждены в том, что за осколками обретенного знания таятся пучины неведомого. Путь к нему как раз в отказе от усвоенного, обыденного, привычного. Первыми, пожалуй, в этом апофатическом радикализме оказались замечены богословы. Православное учение стремилось представить два пути богопознания – катафатический (положительный) и апофатический (отрицательный). «Основания катафатики – во вселенскости Бога, основания апофатики – в его сокрытости» [15, с. 166].

Отечественный исследователь Д.А. Филин считает, что первым в истории последовательно мыслящим апофатическим богословом был Платон, определивший все «верхние» ипостаси своей философии апофатически и наиболее полно проявив себя как апофатика в учении о едином. «Бог не может не мыслиться абсолютно запредельным всем мыслимым предикатам, и поэтому он является ничто [тезис: 137 с – 142 b “Парменида”]. При этом он такое ничто, которое порождает мир [142 b – 155 d; 157 b – 159 b, 164 b – 165 e “Парменида”]. И, таким образом, как его причина не может не быть сверхбытием, в преизбытке, содержащем все положительные предикаты бытия [антитезис: 160 b – 163 b “Парменида”]. Таким образом, божественное первоединое является органической совокупностью сверх-и-не-предикатов всего сущего. Выходя за пределы бытия, оно содержит последнее во всей полноте его благ [синтез: 142 b – 155 d; 157 b – 159 d; 164 b – 165 e “Парменида”; 16 с – 20 e “Филеба”]. Такова диалектическая логика апофатического богословия платонизма» [26, с. 46].

Научное познание, явили апофатики, неприложимо к познанию Всевышнего. «Бог не предмет науки, – писал В.Н. Лосский, – и богословие



радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-нибудь предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первым нашёл его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своём откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия – это “Ты”, это живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, поэтому мы говорим “Ты” в молитве» [13, с. 455].

Апофатический акт В.Н. Лосского вывел Бога за пределы теоретического размышления. Он поставил под сомнение земного Бога в его земном существовании. Бог проявляет себя в трансценденции. Он отличен от всего сущего. По словам Дионисия Ареопагита, богоначалие является некой превышающей бытие Сверхблагодатью. Сама идея мыслить Бога в нём самом обязывает нас к молчанию.

Апофатика – это метод размышления, который начинается с отрицания. Такое сомнение невозможно соотнести с научным критическим подходом. Ведь в богословии речь идёт об «отрицании отрицания», а не просто о частном теоретическом подозрении. «Апофатизм состоит в отрицании всего того, что Бог не есть: сначала устраняется всё тварное, даже космическая слава звёздных небес, даже умопостигаемый свет небес ангельских. Затем исключаются самые возвышенные атрибуты – благодать, любовь, мудрость. Наконец, исключается даже и само бытие. Бог не есть что-либо из этого; в самой природе Своей Он непознаваем» [13, с. 460–461]. Этот путь последовательных отрицаний очищает наши понятия и не позволяет нам мыслить в их ограниченных значениях. Только тогда Божество выступает как бездонная тайна. Вот почему Лосский утверждает, что бесконечность всех определений Бога по сути дела олицетворяет отношение конечного к бесконечному.

Теологические традиции, связанные с постижением Бога путём отрицания всех его атрибутов и обозначений, основательно укоренились в богословии. Однако апофатические установки обнаружили себя не только в нём. Они значительно расширили свою сферу. «Любой дискурс тяготеет либо к позитивной описательности, прямому именованию, либо к апофатической указательности, негативному определению. Дискурс о чём угодно может быть построен либо катафатически – тогда он будет речью о предмете, либо апофатически – тогда он будет речью о чём-то другом, но приводящей к предмету. Сильная сторона катафатического подхода – прямота и ясность, но в том же и его слабость: когда нам рассказывают о чём-то “просто и ясно”, чаще всего мы имеем дело с упрощением и схематизацией, в которых куда-то пропадает сама вещь, о которой идёт речь. Апофатика темна, это неудобный способ сообщения, но зато уж если она достигает цели, мы можем быть уверены, что восприняли что-то живое и настоящее» [15, с. 167].

Практически в момент возникновения европейской науки Фрэнсис Бэкон представил собственный вариант апофатики для научного познания. Многие учёные считали, что апофатика в её когнитивном варианте неприемлема к другим видам познания. Однако Бэкон считал апофатический метод едва ли не основным научным инструментом. Смысл его рассуждений состоит вовсе не только в том, чтобы указать на частные ошибки познавательного процесса. Бэкон призывал учёных сосредоточиться не на тех фактах, которые согласуются с их теориями. Напротив, он предлагал основное внимание уделять несовпадению теории и фактов. Если факт и теория находятся в счастливом союзе, Бэкон предлагал брать эти теории под подозрение. Факты подчас ложатся под теории, но в этом кроется опасность: мнимое согласие скрывает истину.

Ф. Бэкон, как известно, обрисовал программу устранения «идолов сознания», называя их иногда призраками. По мнению английского учёного, наука не призвана обосновывать атрибуты и деяния Бога. Она не может также быть знанием ради знания. В том виде, в каком существует наука, она не может выполнить своё предназначение. Она призвана начать с отрицания, с критики собственных оснований. Предпосылкой реформы науки, согласно Бэкону, должно стать очищение разума от заблуждений или идолов. «Что же касается опровержения призраков, – писал Бэкон, – то этим словом мы обозначаем глубочайшие заблуждения человеческого ума. Они обманывают не в частных вопросах, как остальные заблуждения, затемняющие разум и расставляющие ему ловушки; их обман является результатом неправильного и искажённого предрасположения ума, которое заражает и извращает все восприятия интеллекта. Ведь человеческий ум, затемнённый и как бы заслонённый телом, слишком мало похож на гладкое, ровное, чистое зеркало, неискажённо воспринимающее и отражающее лучи, идущие от предметов; он скорее подобен какому-то колдовскому зеркалу, полному фантастических и обманчивых видений» [6, с. 307].

Идолы овладевают человеческим интеллектом в силу особенностей общечеловеческой природы или в силу индивидуальных особенностей каждого человека. Ф. Бэкон насчитал четыре вида идолов.

1. *Идолы рода* – ошибки, обусловленные специфическими особенностями восприятия и мышления, которые присущи всем людям вообще, всему человеческому роду. Бэкон подчёркивает, что в процессе познания человеческий разум примешивает к сущности вещей свою собственную природу, объясняя действия природы по аналогии с поступками человека. К идолам рода философ относит и стремление человеческого ума к необоснованным обобщениям.

2. *Идолы пещеры* – это ошибки, обусловленные склонностями, которые свойственны отдельным группам людей и даже отдельным лицам. Второй род предрассудков ещё более усложняет постижение истины. Человек как бы заперт в пещере собственной индивидуальности, он судит об остальном мире со своей личной точки зрения. Эти заблуждения имеют

отношение к индивидуальным особенностям восприятия, обусловленным той атмосферой, в которой живёт человек, ибо у каждого есть своя особая пещера, которая ослабевает и искажает свет природы.

Замечательно, что Бэкон обратил внимание на разность человеческих представлений. Прошли столетия, и мы ещё больше убедились в том, что ошибки разума часто проистекают из очевидного факта: люди не могут преодолеть собственные иллюзии. Им мешает многое: принадлежность к той или иной социальной группе, особенности индивидуального психологического склада, жизненный опыт. Человеческие интересы заставляют людей вносить исправления в, казалось бы, ясные свидетельства ума.

3. Наиболее тягостны *идолы площади* (идолы рынка). Так именуются ошибки, порождаемые речевым общением и трудностью избежать влияния слов на умы людей. Эти идолы возникают потому, что слова – это только имена, знаки для общения между собой. Они ничего не говорят о том, что такое вещи. Поэтому и возникают бесконечные споры о словах, когда люди принимают слова за вещи. Люди, общаясь между собой, естественно, прибегают к сложившимся, обиходным выражениям. Но содержание контакта всегда богаче, чем словесное выражение. Неправильно употреблённое слово мешает осмыслению предмета, затуманивает мысль. Не случайно в минувшем столетии возникло особое философское направление – аналитическая философия, выступившее за «лингвистический поворот», т. е. за перевод философских проблем в сферу языка и решение их на основе анализа языковых средств.

4. *Идолы театра* или теории, по Бэкону, отражают тот несомненный факт, что наше сознание нередко доверяет авторитетам, устоявшимся взглядам. Когда человек является в этот мир, он застаёт множество уже сложившихся философских систем, научных теорий. На то и дано человеку сознание, чтобы всё это узнать, пропустить через собственное мышление. Однако надо обладать, по-видимому, недюжинным умом, чтобы переосмыслить это творчески. Приходится многое принимать на веру, слепо. Но в этом случае нетрудно принять предрассудок за истину. Ф. Бэкон рассуждал так: «Разум человека всё привлекает для поддержки и согласия с тем, что он однажды принял, – потому ли, что это предмет общей веры, или потому, что это ему нравится. Каковы бы ни были сила и число фактов, свидетельствующих о противном, разум или не замечает их, или пренебрегает ими, или отводит и отвергает их посредством различий с большим и пагубным предубеждением, чтобы достоверность тех прежних заключений оставалась ненарушенной» [5, с. 20].

Апофатические наваждения волновали не только Ф. Бэкона. Многие учёные приходили к убеждению, что любая теория не содержит в себе абсолютную истину. Вот почему не следует принимать партикулярное о покрытие за универсальное подтверждение. Апофатики были убеждены в том, что обрётённое знание надлежит сразу же поставить под сомнение. Не является ли оно ловушкой, ведущей к лжезнанию? Не прячется ли

за ней, в её изнанке другой смысл? Возведение частности к универсальному статусу опасно, так же как абстрактное утверждение «Бог благ» приводит к идолотворчеству. Удивлению Декарта не было предела: сколько же теоретических допущений существует без пристрастного надзора, на правах безответственного общего согласия! Декарт, как известно, предложил подвергнуть дотошному сомнению всё, что наработала европейская наука. Науку надлежит строить с фундамента, сбросив ложные постройку. Однако склониться к апофатическому толкованию Бога Декарт не посмел. Абсолютное сомнение в истинности современного ему знания французский философ дополнил верой в Бога, который не может обманывать человека.

Фурье пришёл к выводу, что по мере развития науки всё более очевидным становится недолговечность научного знания. Единые дисциплины дробятся на множество поддисциплин, выдвигаются новые теории, отвергаются прежние. Однако за этим не всегда следует должный анализ. В результате некоторые исследователи приходят к заключению, что говорить об объективности научных достижений – значит только открывать реальные противоречия существующей системы. Вместе с объективностью науки исчезает и идея её рациональности. «Стратагема» Фурье сводилась к тому, что язык математики является самым подходящим для выражения постоянных связей между элементами природы. Фурье добавлял методологическое требование контроля над теорией, ставшего возможным в той степени, в какой «результаты расчёта» поддаются «числовой интерпретации».

## Апофатический проект человека

На протяжении многих веков человек оценивался как совершенство. Философы не избежали позитивной описательности, указывая на социальность человеческого бытия, разумность и нравственность человека, его способность к саморазвитию и т. п. Но в какой-то момент закончился период возвышения человека над природным царством и, говоря словами Ф. Ницше, к восторгу прибавился ужас. Возникло параноидальное стремление сосредоточиться на пагубных свойствах человека. Когда же это произошло?

Мы осознаём, что родоначальник философской антропологии И. Кант не имел основания самозабвенно очаровываться человеческой природой. Постоянно на слуху его фраза о том, что человек создан из такой «кривой теснины», из которой нельзя сделать ничего прямого. Кант писал о природной злостности, эгоистичности человека, об изначальной склонности людей к обману, которая, по-видимому, имеет свои корни в «человеческой природе» [11]. Немецкий философ подчёркивал, что во все времена были мыслители, которые решительно отрицали чувство долга в человеке и видели в человеческих поступках себялюбие. Они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческого естества.

Комментируя размышления Канта, Н.В. Мотрошилова пишет: «Как представляется, Кант хотел сказать, что от реальных, конкретных людей и не следует ждать очень многого, ибо то, из чего их “выточили” природа и история (животные инстинкты, варварская предыстория), не внушает надежд на лёгкую победу позитивных цивилизационных начал. Но из этого для Канта отнюдь не следует, что теория “практического разума” (т. е. этика, философия права и истории) в своих принципах и требованиях должны приноравливаться к “кривому дереву” человеческой природы и наследственным болезням истории» [16, с. 151].

Классическая философская антропология не стремилась поменять знак плюс на минус во всех случаях, когда речь идёт о человеке. Напротив, она была проникнута убеждением, что человеческая природа способна к преображению, облагораживанию. Трезвая оценка человеческих качеств не рассматривалась как приговор человеку, как убеждение в его непоправимой повреждённости.

Вместе с тем очевидно, что в европейской культуре обозначился крах просветительской модели идеального человека. Возник непреодолимый интерес к отрицательным, патологическим чертам в человеческой природе. Особенно заметен этот процесс в искусстве. Во времена Канта началась демонизация человека. Искажение образа человека отмечает, к примеру, известный немецкий историк искусства Х. Зедльмайр [10].

Во многих своих положениях представители новой апофатики опираются на суждения Ф. Ницше. Однако, на наш взгляд, следует провести разделительную линию между тем, что писал немецкий философ, и тем, что предлагается многими современными авторами в форме «разделки человека» как закономерный результат ницшеанского наследия. Разве мы встречаем в работах Ницше только посягательство на позитивную характеристику человека? Напротив, он обозначает определённые перспективы человека, возможность его самораскрытия. «Перестать быть человеком» – весьма условно можно понимать эти слова Ницше как отвержение потомка Адама. «Человек есть нечто, что должно превзойти» [21, с. 13].

Но ведь сама идея превозможения человеческой природы не является озвученной впервые Ф. Ницше. Разве не об этом мечтали древние мистики? Не указывали ли гностики на двойственность человеческой природы? Не этой ли идеей пронизаны древние практики Востока? Ницше отнюдь не склонен давать человеку только негативную характеристику. Он писал: «В человеке *тварь* и *творец* соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твёрдость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что *ваше* сострадание относится к “твари в человеке”, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что неизбежно *страдает* и *должно* страдать? А *наше* сострадание – разве вы не понимаете, к кому относится наше *сопротивляющееся* сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости?» [19, с. 150–151].

С превеликим трудом можно принять мысль новой апофатики, будто Ницше ревизует классическое представление философской антропологии о целостности человека, объявляя эту целостность недостижимой. На самом деле немецкий философ, напротив, поднимает данную тему с интеллектуальным бесстрашием, фиксируя тотальную разорванность человеческого существования в современном мире. Ф. Ницше наследует философско-антропологические интуиции А. Шопенгауэра. Человек действительно биологически ущербен. Многие обнаружения человеческой природы свидетельствуют о том, что человек – предельно эксцентричное создание. Дело не в том, что ему присущи одновременно самые разные черты, противоречащие друг другу характеристики. Речь идёт о сложностях человеческой природы в целом. Необычность человека как творения обусловлена тем, что он во многом выключен из органики природного мира, хотя и укоренён в ней. Человеческие свойства парадоксальны, что рождает представление о человеке как об исключительном существе. Человек – природное создание, но в то же время он иноприроден. Он – творение природы, но в то же время выпадает из её лона. Человек рождается в природе, но живёт в обществе. У него есть инстинкты, но есть и иная программа ориентации – социальная, культурная. Сознание и бессознательное также создают радикально иные формы мировосприятия.

Ницше задумывается над тем, можно ли помыслить целостность человека как напряжённое совмещение уникальных черт разных эпох? Он отвечает на этот вопрос отрицательно. И это тем более значимо, что в XIX в. многие выдающиеся исследователи видели задачу философской антропологии именно в том, чтобы на базе сравнительного исследования «ухватить» целостный образ человека.

Ницше не склонен к просветительским иллюзиям. Он не усматривает целостность человека в том, чтобы отобрать из культурного арсенала человечества самое достойное. Отстаивая идеал целостности человека, он указывает на едва ли преодолимые трудности реализации такого идеала. Мысль Ницше весьма продуктивна: человек не способен разом предъявить свою завершенность. Более того, каждая эпоха или культура может выразить лишь разорванность, фрагментарность человеческого бытия. Остановимся на этой констатации? Нет, согласно Ницше, всё это лишь пролог к осуществлению человеческого проекта. Он пишет: «Большинство воплощает собою человека в виде фрагментов и частных: человек получится, если их всех сложить вместе. Целые эпохи, целые народы в этом смысле каким-то образом фрагментарны; и что человек развивается вот так, фрагментами, выражает, может быть, бережливость, свойственную развитию человечества. Поэтому отнюдь нельзя не замечать того, что дело всё-таки исключительно в осуществлении синтетического человека, что люди низкого сорта, подавляющее большинство – всего-навсего прелюдии и подготовительные упражнения, из сыгранного единства которых там и сям возникает *целостный человек*, человек-веха, показывающий

собою, как далеко, сколь далеко к его времени продвинулось вперёд человечество» [20, с. 467–468].

Стало быть, целостность человека не отвергается, но и не постулируется как предзаданное антропологическое свойство. Оно обретается через разорванность, фрагментарность человеческого существования. И в этом смысле всякая целостность может быть разорвана, раздроблена, создавая при этом возможности последующей спайки. Идея К. Ясперса о множественности целостностей связана с этой интуицией Ф. Ницше.

Ницше развенчивает представление об идеальном человеке. Именно в радикальной критике всех форм восхваления человека обнаруживается апофатический ход мысли немецкого философа. Он буквально жонглирует изысканным биологизмом и витализмом. Особую резкость вызывают у Ницше оценки человека как божьего создания: «Прежде пытались обрести ощущение величия человеческого рода, указывая на его божественное происхождение, нынче этот путь перекрыт, ведь у его порога сидит обезьяна (вкуче с иным мерзким зверьём) и понимающе скалит зубы, как бы говоря: “В этом направлении дальше ходу нет!”. И вот теперь предпринимается попытка идти в противоположном направлении: а *путь*, по которому идёт человечество, должен служить доказательством его величия и кровной связи с божественным началом» [22, с. 50].

Всякое становление чревато исчезновением. Стоит ли из этой вечной игры находить исключения? Иначе говоря, можно полагать, что Земля как «планетка» тоже обречена на возможную гибель. Что уже говорить об одном из видов, живущих на ней, — человеке. И всё-таки человеческая природа у Ницше не растворяется в русле безнадежной апофатики. Он убеждён в том, что в человеке есть то, что должно быть «сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено»...

Наследуются ли эти идеи Ницше современными представителями новой апофатики? Нет сомнений. Однако они подвергаются такой радикализации, что по сути дела обретают прямо противоположный смысл. По мысли Батая, человек несёт фрагментацию как ярмо. Он всегда будет существовать только как солдат, профессиональный революционер, учёный, но не как целостный человек. В целостности человека, по Ж. Батаю, фокусируется не социальность, не трансцендентальность и даже не сцепка фрагментарностей. Он пишет: «В сущности целостный человек – это всего лишь существо, чья трансцендентальность упраздняется, от которого ничто более не отделено – чуть-чуть фигляр, чуть-чуть бог, чуть-чуть сумасшедший...» [2, с. 23].

Целостность, таким образом, становится зыбкой, иллюзорной. Но ведь если «чуть-чуть», то уже не целостность. Возникает представление о человеке как простой, делимой сущности. Он воплощается в своеобразном конструкторе, т. е. механизме, который подвергается сборке и разборке. Рождаётся аналогия с буддистскими описаниями человека как в динамическом потоке изменчивых и перетекающих друг в друга дхарм. Использование

понятия «сингулярности» применительно к постижению природы человека позволяет характеризовать субъекта как «безличное и доиндивидуальное поле».

Шизофрения отдельного человека рассматривается как естественный аналог «разорванности» общества. Отдельный человек вообще утрачивает свою самоидентичность. Батай раскрывает трагизм и драматичность этой темы, но по сути дела лишает человека постоянного стремления преодолеть свою фрагментарность.

После работ Ж. Лакана стал вообще складываться апофатический образ человека. Все его свойства не предъясняются в своей конкретности, а оказываются результатом обманчивого мерцания. Прежние метафизические понятия должны заменить иные, такие как «игра», «знак». Человек ни в коей мере не является центром мироздания. Он «потерялся», «заблудился», «утратил собственное ядро». И это ещё не всё. Есть все основания говорить сегодня даже об апофатическом проекте преображения человека. Негативные черты человека можно использовать ему же во благо. Поэтому важно не отвергать их, а принять как непреложную данность. Более того, негативность, по утверждению Ж. Батая, вообще является ядром человеческого существования. Но вызов европейской культуре этим не исчерпывается. Философ считает, что внутренний опыт человека невозможно воспроизводить и передать другим с помощью рациональных средств. Если описывать человека в его реальном жизненном присутствии, то придётся дегероизировать его, снять с него ореол исключительности и подвижничества.

Итак, мысль о том, что философия не имеет права на окончательные заключения о чём бы то ни было, унаследована и акцентирована и современной философской антропологией. Видные представители постмодернизма полагают, что ей надлежит осознать своё бессилие перед выражением того, что невыразимо по определению. Новоевропейский катафизм современной культуры подвергается интенсивной критике. Многовековой опыт прославления человека, перечисление присущих ему качеств, выявление свойственного ему потенциала, феноменология человеческой природы, выявление сущности человека и его целостности – всё ставится под сомнение. Отрицательность, мышление от противного, утверждение через отрицание обретают популярность теперь при осмыслении всех проблем, связанных с философским постижением человека. Эти мыслительные навыки обнаруживаются в творчестве многих постмодернистских авторов, в том числе у А. Арто, М. Бланшо, Ж. Батая, Ж. Лакана, М. Фуко, Ж. Делёза, Ж. Деррида.

Апофатический проект человека позволил выявить многие реальные проблемы человеческого существования в нашу эпоху. Отвержение базовых характеристик человека, выявление их изнанки, разумеется, расширило горизонты философской антропологии. Вместе с тем оказалось, что в человеке заложено тайное стремление избавиться от идеи своего существования, от своей сущности. Само воспроизводство человека как живого



существа стало вытесняться машинами, клонами, протезами. В этом контексте Ж. Бодрийяр пишет о конце антропологии, которая тайком изъята машинами и новейшими технологиями [3, с. 85].

## Горизонты физики

В начале минувшего столетия физики приступили к изучению микромира. Они были уверены в том, что в мире субатомных процессов они не столкнутся ни с чем неожиданным. Конечно, апофатики предупреждали, что обнаруженные законы макромира астрофизики могут оказаться не универсальными. Но, с другой стороны, законы природы не могут противоречить друг другу. Апофатическая установка оказалась в данном случае весьма уместной. Ньютоно-картезианская модель была адекватной и весьма успешной до тех пор, пока физики исследовали явления в мире повседневного опыта, или в «зоне средних измерений». Как только они начали совершать экскурсии за пределы обычного восприятия в мир субатомных процессов и в макромир астрофизики, ньютоно-картезианская модель стала непригодной.

Первые десятилетия XX века принесли неожиданные открытия в физике, потрясшие самые основы ньютоновской модели вселенной. Краеугольным камнем этого стали две статьи, опубликованные Эйнштейном в 1905 году. В первой он сформулировал принципы своей специальной теории относительности, во второй предложил новую точку зрения на природу света – позднее физики дружно переработали её в квантовую теорию атомных процессов. Теория относительности и новая теория атома опровергли все базисные концепции ньютоновской физики: абсолютность времени и пространства, неизблемость материальной природы пространства, дефиницию физических сил, строго детерминированное объяснение и идеальное объективное описание явлений, не учитывающее наблюдателя.

Создание теории относительности и квантовой механики ознаменовали прорыв науки XX века к новым горизонтам и открыли перспективы исследований на космическом уровне и уровне микромира. Трудно переоценить значение сделанных после этого открытий, но вот уже мы являемся свидетелями новых научных революций: информационной и биотехнологической.

В 1987 г. И.Р. Пригожин отмечал: «В начале этого века физики, продолжая классическую традицию, были практически единодушны, рассматривая фундаментальные законы Вселенной в качестве детерминистических и обратимых. Процессы, выпадающие из этой схемы, рассматривались как исключения. Сегодня, в конце столетия, растёт число учёных, убеждённых в том, что фундаментальные законы природы носят необратимый и стохастический характер, а детерминистские и обратимые законы имеют ограниченное поле применения» [23, с. 48]. Сегодня неопределённость,

непредсказуемость рассматриваются как базовые характеристики современной картины мира, а наука может лишь осмысливать связанные с ними риски. Вновь активно обсуждаются вопросы возможностей и пределов применимости научного знания.

## Возможен ли иной вариант науки?

Нам мнится, что тот образ науки, которым мы располагаем, не имеет альтернатив. Между тем постижение мира располагает несомненной вариативностью. Об этом смутно догадывался И. Кант. Он размышлял о возможной встрече человека с инопришельцем. Ход его мысли оставался традиционным. Если, кроме землян, существуют другие мыслящие существа, это означает, что они обладают разумностью. Они не могут также обойтись без нравственных представлений, ибо в противном случае погибнут в расправах и жестокости.

Размышления Канта не сложились в некую систему. Но можно представить, что инопришелец удивится земной науке. С какой стати вы придумали эти кварки? И вообще мир устроен иначе. Есть ли у нас ответы на эти вопросы? Эту парадоксальную идею выразил в рассказе «Верный вопрос» американский фантаст Роберт Шекли.

В помощь менее искушённым расам был построен Ответчик, сложнейшее устройство. Внутри него находились ответы. Он знал природу вещей, и почему они такие, какие есть, и зачем они есть, что всё это значит. Ответчик мог ответить на любой вопрос, будь тот поставлен правильно. Он хотел. Страстно хотел отвечать. И вот он ждал, чтобы пришли и спросили.

И вот три жители Земли отправились к Ответчику. По всей Солнечной системе они выискивали и собирали по крупичкам легенды о древней гуманоидной расе, которая знала ответы на все вопросы, которая построила Ответчик и отбыла восвояси.

Великий труд одного из пытливых землян Лека и его народа заключался в сборе багрянца. Тщательно по крохам выискивали они вкрапленный в материю пространства багрянец и сгребали в колоссальную кучу. Для чего – никто не знал. Нам необходимо осознать истинную роль багрянца и его место в мироздании. Мы должны знать, почему он правит нашей жизнью.

И вот состоялся диалог.

Лек спрашивает:

– Ты Ответчик?

– Да, – отозвался тот.

– Тогда скажи мне, что я есть?

– Частность, – ответил Ответчик. – Проявление.

– Мог бы ответить и получше. Задача мне подобных – собирать багрянец и сгребать его в кучу. Каково истинное значение этого?

– Вопрос бессмысленный, – сообщил Ответчик. Он знал, что такое багрянец и для чего предназначена куча. Но объяснение таилось в большем объяснении. Лек не сумел правильно поставить вопрос.

Лек смотрел на всё по-своему узко, он видел лишь часть правды и отказывался видеть остальное. Ответчик знал. Но ему требовался верно сформулированный вопрос.

– Если нет расстояния, – спросил один, – то как можно оказаться в других местах?

Ответчик знал, что такое расстояние. И что такое пустые места. Но он не мог ответить на вопрос. Вот суть расстояния, она не такая, какой представляется этим существом. Вот суть мест, но она совершенно отлична от его ожиданий.

– Перефразируйте вопрос, – с затаённой надеждой посоветовал Ответчик.

– Почему здесь мы короткие, – спросил он, – а там длинные? Почему мы там толстые, а здесь худые? Почему звёзды холодные?

Ответчик всё это знал. Он понимал, почему звёзды холодные, но не мог объяснить это в рамках понятий звёзд или холода.

– Очень хорошо, Ответчик, – обратился Лингман высоким слабым голосом, – что такое жизнь?

– Вопрос лишён смысла. Под «жизнью» Спрашивающий подразумевает частный феномен, объяснимый лишь в терминах нового.

– Частью какого целого является жизнь? – спросил Лингман.

– Данный вопрос не может разрешиться. Спрашивающий всё ещё рассматривает «жизнь» субъективно, но с ограниченной точки зрения.

– Ответ же в собственных терминах.

– Я лишь отвечаю на вопросы, – грустно ответил Ответчик.

Наступило молчание.

– Расширяется ли вселенная?

– Термин «расширение» неприменимо к данной ситуации. Спрашивающий оперирует ложной концепцией Вселенной.

– Что есть смерть?

– Я не могу определить антропоморфизм...

Наконец, один из землян понял, в чём трудность диалога. Действительно, как ты объяснишь дикарю вращение Земли вокруг своей оси, не погрешив научной точностью.

Частные истины, полустины, крохи великого вопроса... [28, с. 36–43].

## Апофатическое мышление в современной философии и науке

Чем же отличается апофатика от обычных сомнений в науке? Апофатика ставит под сомнение то, что признаётся наукой и декорирует себя как истина. «Апофатический дискурс выполняет своё предназначение, когда лишает разум привычной опоры на образы, понятия, принципы, оставляет его в пустоте, помещает его в ничто» [15, с. 167]. Этот подход позволяет понять ограниченность научного познания в постижении сущности мироздания и отойти от универсальных моделей катафатической науки.

Вот несколько примеров апофатического мышления.

Израильский историк Юваль Ной Харари сообщает, что на Земле прежде существовало несколько антропологических типов. Но вот в историческом промежутке между 8 и 6 тысячелетием только одна из этих разновидностей обрела разум. Харари называет это «когнитивной революцией» [27]. Но каким образом *Homo sapiens* обрели разумность? Как опустилась на них эта благодать? Почему другие виды живых существ, живущие миллионы лет, сохранили неизменную природу и не подверглись эволюционным изменениям? Науке, претендующей на межпланетные перелёты, это неизвестно.

Эволюционная теория сегодня подвергается серьёзной критике. В.Н. Тростников в статье «Апофатика – основной метод науки XXI века» приводит следующие три довода:

1. Если движущая сила эволюции – адаптация к среде, то почему эволюция идёт от простых форм к сложным, а не наоборот; ведь простенькие существа гораздо живучее сложных, а не наоборот. Таракан приспособляется к широкому диапазону условий: он почти неистребим, а вот носорог легкоранним и капризен, его самка рождает в три года одного-единственного детёныша. По логике дарвинизма все носороги должны были давно превратиться в тараканов, но ведь на деле произошло нечто противоположное – древние козьявки, подобные нашим тараканам, уступили место носорогам. Почему?

2. Совершенно очевидно, что точки жизнеспособности в многомерном пространстве признаков отстоят друг от друга на больших расстояниях, ибо, чтобы жить на земле, вид нуждается в тончайшей согласованности всех своих признаков – веса, роста, толщины кожи, волосяного покрова, формы рефлексов, типа метаболизма, принципа действия иммунной системы и тысяч и тысяч других. Как же один вид может эволюционно превратиться в другой, если для этого один согласованный набор признаков должен сначала разладиться и уже потом достичь нового взаимного сбалансирования? Ведь как только исходная подгонка будет отменена, вид тут же вымрет. Говорить, что ящерица постепенно превратилась в птицу, так же нелепо, как утверждать, будто опера «Пиковая дама» возникла в результате накопления случайных ошибок, сделанных переписчиками

«Волшебной флейты». Как только число таких ошибок достигнет критического уровня, никто получившуюся какофонию слушать не станет и процесс «эволюции» сам собой оборвётся.

3. Всякому, кто хоть раз был в лесу или наблюдал за жизнью болота, очевидно, что выживают не отдельные виды, а большие симбиозы видов, биоценозы. На этом основании Вернадский выдвинул гипотезу постоянства биомассы, сейчас подтверждённую и данными о процентном содержании в отложениях изотопа серы, предпочтительно усваиваемого живыми организмами. Даже на самых ранних этапах эволюции объём живой материи планеты был таким же, как сегодня. Откуда же он взялся, если даже по признанию самих дарвинистов превращение неживого в живое требовало совершенно исключительных совпадений многих факторов? Ведь такое счастливое сочетание может возникнуть в одном месте и один раз, а не сразу на всей земле [25].

Показывая возможности применения апофатического мышления по отношению к теории Ч. Дарвина, В.Н. Тростников провозглашает апофатику «повседневной нормой познающего мир учёного»: «...в безмолвии апофатики учёный услышит негромкий голос истины и передаст услышанное людям. Так отрицательное познание непостижимым путём перейдёт в положительное» [25]. Но так ли это?

Нельзя отрицать, что современная философия, как и современная наука, в противовес катафатической модели Просвещения тяготеет к апофатике. М. Михайлова справедливо отмечает: «Мощное развитие катафатического метода и столь же динамичная маргинализация апофатики (всегда, впрочем, занимавшей пограничное положение) привели к тому, что катафатический подход сегодня перестаёт быть плодотворным, да и просто выносимым. По мнению Э. Левинаса, “невозможность говорить – это, вероятно, наиболее неоспоримое переживание нашей эпохи”. Усталость от более или менее безответственных претензий на знание, очевидность несостоятельности систем перед лицом жизни вызывают к жизни новую апофатику» [15, с. 168]. Но можно ли говорить об универсальности апофатического метода в науке и философии? Безусловно, нет. Критики апофатического метода отмечают его провокативный и нигилистический характер, подчёркивая опасности, которые влечёт за собой сам процесс деконструкции.

## Список литературы

1. Батай Ж. Внутренний опыт / Пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб.: Аxiома, Мифрил, 1997. 336 с.
2. Батай Ж. О Ницше. М.: Культурная революция, 2010. 336 с.
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла. М.: Добросвет, 2000. 258 с.
4. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. 464 с.
5. Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 12–79.

6. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1977. С. 81–522.
7. Гуревич П.С. Апофатический проект человека // Вопросы философии. 2013. № 8. С. 42–53.
8. Гуревич П.С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018. 496 с.
9. Дубровский Д.И. Природа человека, массовое сознание и глобальное будущее // Философские науки. 2013. № 9. С. 5–14.
10. Зедльмайр Х. Утрата середины. М.: Прогресс-традиция; Территория будущего, 2008. 640 с.
11. Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. 1472 с.
12. Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? / Пер. с фр. А. Гараджи // Ad Marginem'93: Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 303–323.
13. Лосский В.Н. Догматическое богословие // Лосский В.Н. Боговидение / Пер. с фр. В.А. Рещиковой. М.: АСТ, 2006. С. 454–550.
14. Мир человека: неопределённость как вызов / Отв. ред. Г.Л. Белкина, ред.-сост. М.И. Фролова. М.: Ленанд, 2019. 520 с.
15. Михайлова М. Апофатика в постмодернизме // Символы, образы, стереотипы современной культуры. Вып. 7 / Под ред. Л. Моревой. СПб.: Эйдос, 2000. С. 166–179.
16. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2010. 480 с.
17. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцк и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
18. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 229–381.
19. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 7–227.
20. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 12: Черновики и наброски 1885–1887. М.: Культурная революция, 2005. 560 с.
21. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М.: Культурная революция, 2007. 432 с.
22. Ницше Ф. Утренняя заря // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 9–306.
23. Пригожин И. Наука, цивилизация и демократия // Мир человека: неопределённость как вызов / Отв. ред. Г.Л. Белкина, ред.-сост. М.И. Фролова. М.: Ленанд, 2019. С. 43–54.
24. Проблема человека в западной философии / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
25. Тростников В.Н. Апофатика – основной метод науки XXI века // Православие.ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/736.html> (дата обращения: 21.01.2019).
26. Филин Д.А. Апофатика Платона // Вестник КемГУКИ. 2017. № 41. С. 42–49.
27. Харари Ю.Н. Sapiens. Краткая история человечества / Пер. с англ. Л. Сумм. М.: Синдбад, 2017. 512 с.
28. Шекли Р. Верный вопрос // Шекли Р. Избранное: Сборник научно-фантастических произведений. М.: Мир, 1991. С. 36–43.
29. Юдин Б.Г. Что там после человека? // Философские науки. 2013. № 8. С. 24–37.
30. Ясперс К. Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1056 с.

## FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

### **Pavel GUREVICH**

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor, Chief Researcher.  
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;  
e-mail: gurevich@rambler.ru

### **Elvira SPIROVA**

DSc in Philosophy, Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines.  
RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;  
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## SCIENCE IN THE APOPHATIC HORIZON

The word “apophaticism” has a long tradition. It expresses a cognitive principle that allows us to approach the study of the processes of nature through negation. Supporters of apophaticism believe that any theoretical discovery should not be regarded as exhaustive. It should rather be interpreted as a sign of the hidden, as an indication of the possible depth of new problems. The principle of negation in this case serves as a warning against a simple initial interpretation of the topic. This is how Dionysius the Areopagite understood this word. He argued that there are two ways of knowing God: the first way is through positive definitions of God (“Almighty”, “Omnipresent”, “Good”), the second way is through the denial of all predicates as inaccurate or false. From the apophatic point of view, to get the true image of God it is necessary discard all the answers that claim to know God. As a result, thinkers get an answer to the question “What God is not?” In this way emerges the true image of God. Born in theology, apophaticism penetrated into philosophy and science. It reflected on the interpretation of the Universe, on the idea of the true image of man. Modern researchers call the apophatic knowledge the main method of the science of the XXI century. In post-modernism apophatic method is becoming increasingly popular as a reaction to the apparent failure of claims to absolute knowledge.

**Keywords:** cataphatic, apophaticism, science, theology, negation of negation, idols of consciousness, apophatic project of man, quantum theory, evolution, human transformation

## References

1. Bacon, F. “Aforizmy ob istolkovanii prirody i tsarstve cheloveka” [Aphorisms Concerning the Interpretation of Nature and the Kingdom of Man], in: F. Bacon, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1978, pp. 12–79. (In Russian)
2. Bacon, F. “O dostoinstve i priumnozhenii nauk” [On the Dignity and Growth of Sciences], in: F. Bacon, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1977, pp. 81–522. (In Russian)
3. Bataille, G. *O Nitsشه* [About Nietzsche], trans. A. Bakulov. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2010. 336 pp. (In Russian)
4. Bataille, G. *Vnutrennii opyt* [Inner Experience], trans. S.L. Fokin. St. Petersburg: Axioma Publ., 1997. 336 pp. (In Russian)
5. Baudrillard, J. *Prozrachnost’ Zla* [Transparency of Evil]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000. 258 pp. (In Russian)
6. Buber, M. *Dva obraza very* [Two Images of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 464 pp. (In Russian)
7. Dubrovsky, D.I. “Priroda cheloveka, massovoe soznanie i global’noe budushchee” [Human nature, mass consciousness and global future], *Filosofskie nauki*, 2013, No. 9, pp. 5–14. (In Russian)
8. Filin, D.A. “Apoftika Platona” [Plato’s Apathetic Theology], *Vestnik KeMGUKI*, 2017, No. 41, pp. 42–49. (In Russian)
9. Gurevich, P. *Klassicheskaya i neklassicheskaya antropologiya: sravnitel’nyi analiz* [Classical and non-classical anthropology: comparative analysis]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. “Apofticheskiy proekt cheloveka” [The Apophatic Project of Man], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 8, pp. 42–53. (In Russian)
11. Harari, Yu.N. *Sapiens. Kratkaya istoriya chelovechestva* [SAPIENS. A Brief History of Humankind], trans. L. Summ. Moscow: Sindbad Publ., 2017. 512 pp. (In Russian)
12. Jaspers, K. *Obshchaya psikhopatologiya* [General Psychopathology]. Moscow: Praktika Publ., 1997. 1056 pp. (In Russian)
13. Kant, I. *Osnovy metafiziki npravstvennosti* [Foundations of Metaphysics of Morals]. Moscow: Mysl’ Publ., 1999. 1472 pp. (In Russian)
14. Lossky, V.N. “Dogmaticheskoe bogoslovie” [Dogmatic Theology], in: V.N. Lossky, *Bogovidenie* [Theology], trans. V.A. Reshchikova. Moscow: AST Publ., 2006, pp. 454–550. (In Russian)
15. Lyotard, J.-F. “Otvét na vopros: chto takoe postmodern?” [Answer to the question: what is postmodern?], trans. A. Garadzha, *Ad Marginem’93: Ezhegodnik Laboratorii postklassicheskikh issledovaniy Instituta filosofii RAN* [AdMarginem’93: Yearbook of the Laboratory of Post-classical Studies of the Institute of Philosophy RAS]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1994, pp. 303–323. (In Russian)
16. Mikhailova, M. “Apoftika v postmodernizme” [Apophaticism in Postmodernism], *Simvoly, obrazy, stereotipy sovremennoi kul’tury* [Symbols, Images, Stereotypes of Modern Culture], Vol. 7, ed. L. Moreva. St. Petersburg: Ehidos Publ., 2000, pp. 166–179. (In Russian)
17. *Mir cheloveka: neopredelennost’ kak vyzov* [Human World: Uncertainty as a Challenge], ed. G.L. Belkina. M.: Lenand Publ., 2019. 520 pp. (In Russian)
18. Motroshilova, N.V. *Tsivilizatsiya i varvarstvo v ehpokhu global’nykh krizisov* [Civilization and Barbarism in the Era of Global Crises]. M.: Kanon+ Publ., 2010. 480 pp. (In Russian)



19. Nietzsche, F. “K genealogii morali” [To the Genealogy of Morality], in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 5. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 229–381. (In Russian)
20. Nietzsche, F. “Po tu storonu dobra i zla” [Beyond Good and Evil], in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 5. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2012, pp. 7–227. (In Russian)
21. Nietzsche, F. “Utrennyaya zarya” [Morning Dawn], in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 3. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2014, pp. 9–306. (In Russian)
22. Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 12. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2005. 560 pp. (In Russian)
23. Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 4. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2007. 432 pp. (In Russian)
24. Nietzsche, F. *Volya k vlasti. Opyt pereotsenki vsekh tsennostei* [Will to Power. The Experience of Revaluation of all Values], trans. E. Gertsyk et al. Moscow: Kul’turnaya revolyutsiya Publ., 2005. 880 pp. (In Russian)
25. Prigozhin, I. “Nauka, tsivilizatsiya i demokratiya” [Science, Civilization and Democracy], *Mir cheloveka: neopredelennost’ kak vyzov* [Human World: Uncertainty as a Challenge], ed. G.L. Belkina. M.: Lenand Publ., 2019, pp. 43–54. (In Russian)
26. *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy], ed. Yu.N. Popov. M.: Progress Publ., 1988. 552 pp. (In Russian)
27. Sedlmayr, H. *Utrata serediny* [The Loss of a Middle]. Moscow: Progress-traditsiya Publ., 2008. 640 pp. (In Russian)
28. Sheckley, R. “Vernyi vopros” [Right Question], in: R. Sheckley, *Izbrannoe: Sbornik nauchno-fantasticheskikh proizvedenii* [Selected Works: Collection of Science Fiction Production]. Moscow: Mir Publ., 1991, pp. 36–43. (In Russian)
29. Trostnikov, V.N. “Apofatika – osnovnoi metod nauki XXI veka” [Apophatic – the Main Method of Science of the XXI Century], *Pravoslavie.ru* [<http://www.pravoslavie.ru/736.html>, accessed on 21.01.2019]. (In Russian)
30. Yudin, B.G. “Chto tam posle cheloveka?” [What’s after the Man?], *Filosofskie nauki*, 2013, No. 8, pp. 24–37. (In Russian)

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



**Сергей СМИРНОВ**

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.  
Институт философии и права Сибирского отделения  
Российской академии наук.  
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8;  
e-mail: Smirnoff1955@yandex.ru



**Екатерина ЯБЛОКОВА**

Кандидат химических наук, проектный менеджер.  
Новосибирский национальный исследовательский  
государственный университет.  
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Пирогова, д. 1;  
e-mail: ekaterina.yablokova@gmail.com

## АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ГРАНИЦЫ ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ

В статье рассмотрен феномен гуманитарной экспертизы в контексте антропологического поворота, совершённого в философии науки и практике, и с учётом формирования неклассических норм в философии науки. В целом антропологический поворот авторами понимается как сдвиг от эссенциальной парадигмы к парадигме событийной и энергийной, в рамках которой человек выступает не как объект описания и конструирования, а как событие, в силу чего так или

иначе происходит пересмотр нормы и границ человека. Гуманитарная экспертиза в этой связи рассматривается как практика и институция, по-новому ставящая вопрос о норме и границах человека, которые подверглись серьёзной проблематизации в связи с внедрением в практику повседневности конвергентных технологий. В статье предметно рассматриваются четыре типа границы: жизнь и смерть, естественный и искусственный человек, человек и животный мир, человек и Бог. При анализе феномена границы авторы используют уже введённый в науку концепт фронта, плавающей границы.

**Ключевые слова:** антропологический поворот, гуманитарная экспертиза, норма человека, границы человека, постчеловек, идентичность, фронт, неклассическая научная парадигма, антропологический квадрат, конвергентные технологии

## Антропологический поворот в науке и философии

В истории философии и культуры в целом известны разного рода парадигмальные сдвиги. Например, в XX веке, кроме прочих, культура пережила так называемый «антропологический поворот», описанный разными авторами [7; 10; 12; 15]. А.П. Огурцов в своей объёмной работе «Философия науки. Двадцатый век» отмечает, что к середине XX века в науке и философии был совершён антропологический поворот, заключающийся, по его мнению, в двух основных моментах.

Момент первый. Это «поворот к новому философскому обоснованию гуманитарных и социальных наук, в котором произошла... апелляция к проблематике человека во всей его широте» [12, с. 259]. Момент второй. Это поворот, означающий «радикальную смену методологического оснащения гуманитарных и социальных наук», кардинальную перестройку самой философией своего объекта и средств рефлексивного анализа сознания и знания. Сама философия изменилась, став философской антропологией [12, с. 259–260]<sup>1</sup>.

Фактически философия человека стала выстраиваться не как наука и философия о человеке как о сущем, а как опыт мышления его самого о себе самом, о том, что ориентирует человека в мире и с помощью чего происходит эта ориентация. Авторы и представители антропологического

---

<sup>1</sup> Необходимо разводить проект философской антропологии, предложенный рядом немецких авторов (М. Шелер, Г. Плеснер, А. Гелен и др.), и феномен антропологического поворота, гораздо более широкий и глубокий, движителями которого являются разные философские, научные, художественные, религиозные направления мысли и практики XX века. Антропологический поворот не был локализован в Германии. Будучи международным, междисциплинарным, он объединял в себе науки, искусства и иные дискурсы и практики. В этом плане можно говорить о проекте философской антропологии как дисциплины, который во второй половине XX века закончился, «ушёл в тень», став историческим феноменом, или даже выпал из современного философского дискурса, выполнив свои задачи [3; 24]. Но антропологический поворот, связанный с выработкой иной парадигмы о человеке, о науке, о философии, о мире в целом, начавшийся в 10–20-х годах прошлого века, фактически продолжается.

поворота фактически осуществили попытку такой переориентации философии в целом<sup>2</sup>.

Эта переориентация шла в течение всего XX века, в результате чего сформировался заказ на институт гуманитарной экспертизы. Последнюю мы понимаем как теорию и практику анализа и оценки феномена радикального изменения идентичности человека и всех его базовых (и привычных) качеств, в силу чего происходит переоценка привычных границ и норм человека как сущего. В этой связи ставится задача выстраивания пограничных коммуникативных «зон обмена», в которых вырабатывается новый гибридный дискурс понимания и исследования новых способов жизнедеятельности человека и его новых практик [5; 6].

## Заказ на гуманитарную экспертизу

Опыт тоталитарных режимов в XX веке породил и тоталитарную антропологию, которая фактически означала тотальный эксперимент человека над самим собой [14]. Осмысление последствий и практик такого эксперимента привело к тому, что уже после окончания Второй мировой войны впервые в научную практику были введены этические нормы и принципы, регулирующие научные исследования и ставящие *границу*, предел вторжения исследователя в самого человека, его личность, его свободу.

Так появилась необходимость выработки норм, регулирующих научный эксперимент, в котором в качестве испытуемого выступает сам человек. Был разработан Нюрнбергский кодекс 1947 года [11]. С тех пор научные исследования, в которых испытуемым выступает человек<sup>3</sup>, регулируются этическими нормами и правилами, закреплёнными в кодексах и декларациях, контроль за исполнением которых осуществляется соответствующими институтами<sup>4</sup>.

А далее стали происходить принципиальные изменения. И прежде всего с самим человеком и привычными представлениями о нём.

Опишем ситуацию человека в принципе, в категориях антропологических трендов, не разворачивая подробно, поскольку она описана в целом ряде работ (см. [13; 15]).

1. На рубеже XX–XXI веков человек впервые попал в ситуацию онтологического предела. Если человеку заменяют в медицинских целях ногу на протез, это происходит в пределах человеческой нормы. Если он лишается глаза, то ему могут поставить искусственный. По этой схеме замены

<sup>2</sup> См. также работы по проблематике антропологического поворота [7; 10; 15 и др.].

<sup>3</sup> Впрочем, не только человек. Современные этические нормы, зафиксированные в принятых кодексах, требуют от учёных создавать такие гуманные условия для подопытных животных (например, стерильные условия вивариев), которые отсутствуют в больницах для человека.

<sup>4</sup> См. Нюрнбергский кодекс 1947 г., Хельсинкская декларация 1964 г., Конвенция по биоэтике 1997 г. [8; 11; 19], этические комитеты, комиссии по биоэтике, процедуры и практики этической экспертизы и др.

пошло развитие биомедицинских технологий, используя привычную уже логику и практику протезирования: больную почку заменяют на здоровую, потерянную ногу – на протез, гнилой зуб – на имплант и т. д. В этой идеологии стало развиваться представление, согласно которому человек в принципе заменим. Заменяемы не только его органы, но и он сам. И заменит его постчеловек.

По этой логике человек, отдавая совершенствующемуся техническому устройству свои органы, стал отдавать и привычные работы и функции – восприятие, внимание, зрение, слух, письмо, счёт, чтение, узнавание образов. Человек готов отдать и свои высшие психические функции – мышление, волю, память, воображение. Но если он отдаёт свои качества умному устройству, то что происходит с ним самим? Тем самым исчезает и он сам, исчезает само представление о норме человека. Исчезают и привычные границы между человеком и иным ему существом.

Будучи увлечённым собственным развитием, идущим большей частью в логике внешнего технологического оснащения и усиления себя, человек стал использовать такие практики технологического развития, которые его самого поставили на собственную границу. В результате человек испытывает онтологическую дезориентацию, в которой оказались поставлены под вопрос все привычные рамочные смыслы, опоры и ориентиры<sup>5</sup>.

2. Но передовые технологии токсичны. Они заражают человека и толкают его на онтологический соблазн, на то, чтобы он выбирал так называемый «тренд ухода» с исторической сцены, отдавая функции и работы умному технологическому устройству. А передовая наука занимается тем, чтобы найти новые аргументы в пользу доказательств необходимости этого тренда [13].

3. Каковы причины выбора человеком тренда ухода? Только ли комфорт, лёгкость и выгода? Исходная причина заключается в онтологической усталости человека: он предпочитает больше не искать ответы на вопросы Гамлета. Почему?

4. Потому что любой ответ в ситуации «после Освенцима» теряет смысл. Вместо смыслов и знаков мы порождаем симулякры. Несмотря на выработку этических кодексов, касающихся запрета экспериментов над человеком, после Освенцима стало ясно: возможно всё. И все привычные представления о человеке, все наработанные ранее концепции и учения о нём были поставлены под большой вопрос, поскольку перестали быть всеобщими смыслами и регуляторами.

---

<sup>5</sup> Не будем подробно описывать ситуацию дезориентации. В целом её принято называть ситуацией «после Освенцима» (см. подробнее [15]). Но в отличие от других авторов, полагающих, что в печах концлагеря были сожжены все нормы и пределы (Бог, человек, культура, ценности, образцы, смыслы), мы полагаем, что никто и ничто не умерло. Просто человек сам себя дезориентировал. В этом плане ситуация онтологически не безысходная, хотя рискованная и непрозрачная. Риск заключается в том, что человеку вновь придётся выстраивать новую установку на онтологическую ориентацию, но успех в этом деянии не бывает гарантирован.

5. Тренду ухода некоторыми группами влияния противопоставляется тренд неоконсервативный, воплощающийся в отказе от технологий. Его представители запрещают в школах и детских садах использовать умные гаджеты и призывают всех переселиться в экологические деревни. Этот тренд не имеет будущего. Технологии всё равно будут развиваться. Только во благо (ли) человеку (за его сохранение и развитие) или во вред (за его уход)?

6. В этой ситуации рождается задание на выработку неклассического научного дискурса, нацеленного не на описание человека как объекта, предполагающее отношение к нему как к пассивному, страдающему и испытываемому, а на построение пограничных необъектных моделей. Человека пора перестать вообще описывать, строить, конструировать, развивать, воспитывать, т. е. относиться как к объекту. Новый вызов для науки заключается не в описательном, объектном подходе к человеку, а в подходе, который мы понимаем в категориях *антропологической навигации* [15]. Последняя даёт человеку онтологический шанс всё же не поддаться соблазну ухода, но при этом стать другим, используя технологии как ресурс, а не как токсичный наркотик. Тем самым навигация человека представляет собой нечто вроде *антропологической альтернативы*, противопоставленной тренду ухода.

7. Задание человеку на построение собственной жизни как личностной навигации формируется в пространстве самоопределения, пространстве социальных и культурных смыслов и ориентиров. Ключевую роль для формулировки задания человеку в ситуации дезориентации играют новые субъекты и институты, к которым относится и институт гуманитарной экспертизы, в рамках которой создаётся, строится по-новому, с учётом вызовов, ситуация по самоопределению для всех её участников. И уже в рамках этой ситуации формулируется задание для преодоления дезориентации, т. е. для выстраивания новых опор и ориентиров, новых способов и границ существования, новых дискурсов и программ развития.

## Норма и границы человека

Чтобы понять, что есть сущее, необходимо понять *норму* сущего, задающую его *границы*. Философская антропология в XX веке столкнулась с непреодолимыми трудностями в поисках определения человека именно потому, что, пытаясь вслед за призывом М. Шелера понять человека, определить его (поставить ему предел), построить интеллектуальный конструкт, т. е. целостное знание о человеке, она не смогла этого сделать.

Тому были две причины как минимум. Первая. Философская антропология оказалась к этому не готова именно интеллектуально, не готова своими средствами, методами. Ей пришлось параллельно выстраиванию предмета осуществлять выстраивание новой парадигмы мышления

о человеке, выходящей за рамки эссенциализма, парадигмы, которая получила разные названия – энергичная, событийная онтология человека, синергичная антропология, философия поступка и т. д.<sup>6</sup>

И вторая – сам предмет, т. е. человек, оказался «безмерным в мире мер». Эссенциальный подход, предполагавший понять и описать сущность человека, его природу, оказался принципиально неадекватным для понимания человека как сущего, автореферентного и рефлексивного самому себе. И потому мы получили в XX веке серию замечательных концепций о человеке, но ни одна из них не может быть единственной и правильной, поскольку правильной, т. е. истинной и объективной, концепции о сущности человека быть не может.

В каждой концепции речь шла о главном – что есть норма человеческая и как можно мыслить человека, но именно после того, как эти представления о норме оказались подвергнуты радикальному сомнению, точнее, всеожжению, всякая попытка определить человека потеряла смысл. Человек после Освенцима и ГУЛАГа как концепт оказался уничтожен им самим.

Поэтому мы вынуждены в любом случае, чтобы обсуждать предмет гуманитарной экспертизы (далее – ГЭ), договориться о том, что означает норма человека и его границы, понимать сущее человека и иное ему сущее, и границы между собственно человеком и не-человеком. Какие здесь могут быть положены рамочные основания, в пределах которых и обсуждается концептуально норма человека, т. е. предмет ГЭ? Осталась ли эта граница действующей или она действительно радикально пересмотрена, подвергнута онтологическому сомнению?

Таковых рамок может быть положено как минимум четыре, образующих условно говоря, «антропологический квадрат» [20; 21; 25]: человек и животный мир; человек и постчеловек (естественный человек и искусственный человек); жизнь человека и смерть человека (живое и мёртвое); человек и Бог (онтологически Иное человеку Начало, предельный горизонт).

Все остальные границы являются производными от рамочных (человек и техника, социальное и несоциальное, природное и социальное). Эти рамки задают то онтологически сущее, за пределами которого человек перестаёт быть собой, становится иным, не человеком. Но относясь к Другому, онтологически Иному, человек понимает самое себя. Поэтому попадание человека на границы себя как сущего и осознание им этой границы помогает человеку понять самоё себя как сущее, отличное от Иного<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Концепты неклассического антропологического дискурса известны, не будем на них здесь останавливаться, поскольку это не предмет данной статьи (см. работы М. Хайдеггера, М.М. Бахтина, М. Фуко, С.С. Хоружего, С.А. Смирнова, Ф.И. Гиренка и др.).

<sup>7</sup> Не лишним будет помнить и о том, что человек есть в принципе существо пограничное, живущее на переходах и границах.

Наша задача заключается в том, чтобы понять, что означает задавать и осмысливать эти рамочные границы и что означает понимание пребывания человека на этих границах. Являются ли эти границы эссенциально сущими, изначально данными или они событийно пульсируют и всякий раз переустанавливаются? Наше допущение заключается в том, что данные границы, в отличие от представлений, выработанных в эссенциальной парадигме, являются пульсирующими и прозрачными, проницаемыми, пунктирными, не данными, а заданными, т. е. выступающими как задание для каждой человеческой биографии и каждого поколения. Каждому человеку предстоит определяться относительно этих четырёх границ, которые выступают для него не статичным непреодолимым пределом, а живым мерцающим *фронтиром*, т. е. *зоной контакта* человека и иного ему сущего, через осуществление контакта с которым человек и становится самим собой<sup>8</sup>.

Итак, точкой отсчёта в ГЭ выступает человек в его норме и границах. Заметим, не объектом ГЭ, не её предметом, а точкой отсчёта. А предметом ГЭ, как мы отметили, является постоянно пульсирующая граница (фронтир), причём онтологическая граница, граница человека как сущего, за пределами которой он перестаёт быть самим собой, он исчезает, и мы переходим в пространство онтологически Иного, бытия Иного. И мы допускаем, что как минимум таких онтологических границ может быть выставлено четыре (см. рис. 1).

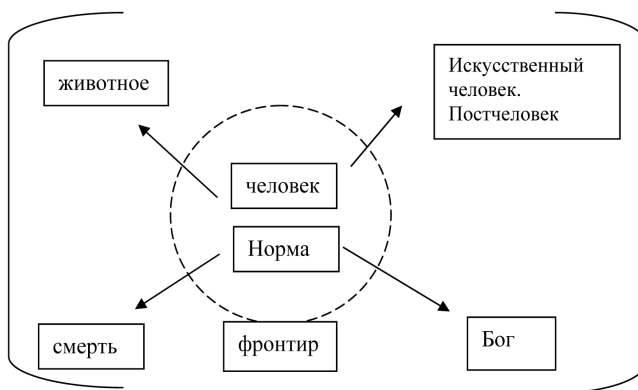


Рис. 1. Антропологический квадрат

<sup>8</sup> Понятие фронтира и шире – фронтирная теория, разрабатываемая в исторических науках, стала применяться и к другим областям знаний (см. о метафоре электронного фронтира [2; 17]). Метафора фронтира обозначает пограничную подвижную зону между культурами, разными странами, разными территориями. Идею фронтира ввёл американский историк Ф.Дж. Тернер, обозначая им ту пограничную зону, которая образовывалась между американскими колонистами, осваивавшими новые земли, и новыми неосвоенными территориями дикого Запада. Эта зона всегда была подвижной, и всякий раз её качество менялось в зависимости от типа контакта между колонистами и индейцами, между освоенными и неосвоенными территориями. Современные историки применяют понятие фронтира также и к российской истории, обозначая им пограничную зону освоения Сибири и в целом называя всю Сибирь вечным фронтиром.



**Первая граница: человек – животное**

Где пролегает эта граница? Б.Г. Юдин в своих работах также пытался рассмотреть генезис проблематики биоэтики в категориях границ [21]. Он обсуждал проблему пограничной зоны между человеком и животным на примерах ксенотрансплантологии (пересадка донорских органов и тканей от животных к человеку). Понятно, что здесь возникают биоэтические вопросы, связанные не только с проблемой отторжения донорских органов телом человека, но и этические и религиозные проблемы.

Но Б.Г. Юдин не ответил тогда на вопрос: где начинается онтологическая граница между человеком и животным? Где кончается человек и начинается животное? Он ограничился примерами и постановкой проблемы.

Но дело в том, что граница здесь лежит не в области биологии, не в области биомедицинских технологий. Биомедицина разрабатывает такие материалы, которые могут быть имплантированы человеку, снимающие проблему отторжения. Границу животного и человека придется искать не в области трансплантологии, а в области сознания и мышления<sup>9</sup>. А точнее в области смыслового поля существования человека.

Уже давно психологи показали, что, например, феномен болезни деменции означает зависимость человека от натурального, зрительного поля (см. [1]). Большой деменцией не может оторваться от материала, от натуральной конкретной ситуации и выйти в поле смысла. Но любой здоровый человек отличается от этого больного тем, что он оперирует смыслами и ценностями и может ориентироваться. Если же человек перестаёт самостоятельно ориентироваться в ситуации и теряет смысловые опоры, он становится «рабом зрительного поля», натурального пространства, и тем самым становится животным, действующим по схеме «стимул – реакция» и по закодированной программе.

Тем самым граница между человеком и животным лежит не в пространстве натуральных тел, физиологических реакций и стимулов, а в пространстве смысловых ориентиров и опор. Если же горизонт смысла сплющивается, человек «впадает в детство», его поведение становится животным поведением.

---

<sup>9</sup> Точнее, различие лежит не в вещном субстрате телесности, а в её энергийной силе и структуре тела личности, в том, что получило название «мыслящего тела» и энергийности [4; 16]. На примере развития и воспитания слепоглухонемых детей Э.В. Ильенков и В.Н. Мещеряков, а ещё раньше Л.С. Выготский показали, что психика человека имеет знаково-орудийный, рукотворный характер [1; 9]. Она лепится, делается, создается. И тогда «кусочек мяса», как писал Ильенков, слепоглухонемой от рождения ребёнок может стать полноценным человеком, хотя все каналы с миром у него были отрублены. В этом плане мало иметь тело и натуральные органы (зрение, слух и т. д.). Необходимо научить видеть, слышать, выстраивать новый функциональный орган. Именно это не понимает вульгарно ориентированная наука, полагающая, что сознание и мышление человека локализовано в мозгу и потому достаточно замерить активность мозга, чтобы найти ответы на вопросы о том, что есть мышление, чувство, память и т. д.

Заметим, что именно эта смысловая граница является не натуральной, не фиксированной, а смысловой. Она плавает, она событийна и ситуативна. Человек в одночасье может стать животным. Равно как от рождения ребёнок, будучи сильно зависимым от натурального поля, через культурные орудия и совместное посредническое действие со взрослым становится человеком.

Когда здесь начинается формироваться заказ на ГЭ? Тогда, когда происходит размывание смыслового поля и потеря смысловой целостности предметного действия. Начинается это рано – когда ребёнок перестаёт играть в сюжетно-ролевые игры и подменяет их виртуальными и имитационными играми, когда он не знает, чем себя занять – вокруг него нет живой социальности. И он либо занимает себя слабо осмысленными физическими активностями (беготня, прыгалки), либо уходит в виртуальные игры, которые создают ему иллюзию полноты проживания и событийности [16]. Человеческое тело имеет знаково-орудийную и культурно-историческую природу, оно лепится в совместной деятельности. А потому если человек лишается смыслового поля и знаково-орудийной деятельности, то сначала исчезает энергичность его личности, а затем исчезает и сама телесная идентичность и человек превращается в животное.

Именно на это толкают человека современные массовые тренды, в рамках которых в повседневность внедряются умные игрушки, виртуальные игры, массовая индустрия красоты и замены тела на новые исправленные версии, внедряется философия редактирования и конструирования человека – вплоть до схемы «ребёнок под заказ». Вот здесь и встаёт необходимость проведения ГЭ таких технологий, которые лишают человека его собственной личности, провоцируя его на отказ от самого себя, с тем, чтобы он, будучи рождённым зрячим и слышащим, перестал видеть, слышать, чувствовать, запоминать. Лишая себя высших психических функций, человек отказывается от самого себя и переходит границу иного, возвращаясь в царство животного мира.

Итак, в контексте этой границы «человек – животное» предмет ГЭ нащупывается в *зоне обнаружения перехода* человека из воображаемого смыслового поля в поле натуральное, когда человек отказывается от практик воображения и действия в ценностном и смысловом поле в пользу постоянного существования и действия в натуральном поле, привязывая себя к миру вещей, миру стимулов и реакций, миру материальных потребностей и телесного удовольствия.

### ***Вторая граница: человек естественный – человек искусственный***

Эта граница также названа условно, как маркёр. Имеется в виду феномен отношений человек – техника, человек – искусственный интеллект и разные их разновидности и связанная с этим проблема функциональных изменений в интерфейсе человек – машина.

Понятно, что речь прежде всего идёт о порождении самим человеком техносферы, которая всё более становится как бы субъектной, самостоя-

тельной, наделённой функциями принятия решений. Все разработки искусственного интеллекта лежат в этой области, в том числе и вся проблематика современных трендов, связанных с виртуализацией, киборгизацией, роботизацией<sup>10</sup>.

Сначала, как это и бывает, процесс создания техносферы шёл естественным путём и был вполне безобидным и даже весьма вдохновляющим. Человек создавал разного рода орудия труда, усиливая тем самым своё тело. Простые примеры с очками, лопатой, ручкой, указкой, искусственными органами и проч. показывают работу феномена органопроекции [18]. Человек как бы удлиняет и усиливает своё тело, свои органы, наделяя новые органы новой функцией и формируя из себя, своего органа и искусственного орудия новый единый функциональный орган, тем самым как бы формируя своё «умное тело» [16].

При этом человек всегда фиксировал границу между собой и орудием, между собой и машиной. Человек оставлял себе функции принятия решений, целеполагания, операторскую работу, а машина наделялась функцией орудия, исполнения работ. Но со временем орудия становились всё более умными, наделялись умными функциями, в силу чего орудие становилось роботом, т. е. искусственным техническим устройством, которое наделено рядом операторских функций и правом принятия элементарных решений.

Граница между человеком и машиной стала плыть. Вот уже простой телефон становится умным, смартфоном. А в шахматы и в игру ГО человека стала переигрывать машина. Был разрешён тест А. Тьюринга. И человек перестал понимать, с кем он вступает в общение – то ли с человеком, то ли с машиной.

Но главное состоит в другом. Главное – в том, что сама собственная привычная для человека практика делегирования функций и работ дошла до того, что человек стал передавать машине и те главные функции,

<sup>10</sup> Мы не можем пересказывать здесь тот океан работ, который посвящён названным трендам, в том числе и идее так называемого кибернетического бессмертия. Таких работ слишком много. Мы будем использовать идеи сторонников этих трендов лишь в части, касающейся практики гуманитарных экспертиз, каковых весьма мало или почти нет. Например, те или иные авторы могут себе позволить лишь констатировать проблему плавающей границы между человеком реальным и его аватаром [25]. Человек всё более увлекается общением с созданным им же кибернетическим, всё более умным и хитрым, двойником. Но ГЭ этого феномена почти не проводятся. А увлечение представителей трансгуманизма кибернетическим бессмертием таковой практики ГЭ и не предполагает. Б.Г. Юдин в одном из своих интервью так и заметил, что сущностное ядро человека, которое ранее им допускалось, начало «плыть» [22]. Если ранее допускалась некая ядерная наличность человека, за пределами которой – уже нечто не про человека, то теперь и само ядро «поплыло». Но философские и этические вопросы относительно этого пловуна представители трансгуманизма себе не задают, и он, Юдин, не знает таковых философско-этических работ и исследований, в которых бы предметно обсуждалась эта плавающая граница человеческого. Все увлечены технологиями. Более того, признаёт Б.Г. Юдин, в последнее время я стал допускать, что и ядра-то нет и не было, а всё вокруг – одни сплошные пограничные зоны (см. [22]) (ср. с вышеобозначенной нами тематикой формирования пограничных «зон обмена» в социальной эпистемологии со ссылкой на работы И.Т. Касавина и др. авторов).

которые его самого делали человеком, – мышление, память, воображение. Эти базовые свойства (высшие психические функции) всегда отличали человека от животного и машины.

Заметим, что мы обсуждаем не индивидуальные примеры. Мы обсуждаем тренд. А он заключается в том, что человек всё более отдаёт техническому устройству те функции и работы, которые он выполнял ранее сам (см. подробнее про тренды: [13]). Но именно выполнение этих работ делало его самим собой – мыслить, запоминать, считать, писать, делать. Если раньше передача машине рутинных работ воспринималось как благо (вместо тяжёлых работ на заводе – завод-автомат, роботизированное производство), то теперь речь идёт о передаче машине таких работ, как письмо, память, счёт, планирование, прогноз, диагностика состояния здоровья.

Налицо тренд ухода человека из пространства активного осознанного действия и передача его, этого места, машине. Примеров этому много – умное оружие, операция без врача, планирование, прогноз, беспилотный транспорт – всё это отдаётся всё более массово машинам. Что остаётся человеку? Точнее, что он сам оставляет себе? Речь ведь не идёт о наступлении (восстании) машин. Речь идёт о добровольной передаче человеком умных функций машине. Что с ним происходит, если он, смертный и болеющий, совершающий ошибки, делающий пробы и поиски, но тем самым развивающийся и формирующий сам себя в действии, освобождает себя от ответственности за самого себя, от принятия решений и уходит как активный агент и субъект с места действия? Если он уходит, то на его смену и приходит постчеловек – полностью заменившее естественного человека техническое устройство с новым телом, которое не болеет, не ошибается, которое бессмертно.

И здесь возникает та же проблема мерцающих границ: никто не знает, где и когда эта граница наступит. Или она уже наступает и человек уже одной ногой ушёл? Эту границу сам человек и проводит.

Добавим, что при перемещении человека в виртуальный мир перестают работать привычные ориентиры, действовавшие в реальном социальном и культурном мире. В виртуальном мире нет центра и периферии, верха и низа, сакрального и профанного, своего и чужого, главного и неглавного. Человек попадает в мир, где эти привычные границы размываются, в результате чего человек дезориентируется, тем самым лишая себя базовой практики культурного развития – ориентации и навигации [15]. Именно в таком виртуальном мире наиболее всего и работает идея *фронттира*, только в ещё более провоцирующем и разрушающем залоге. Виртуальный фронтир ещё менее привязан к территории и обозначает всякое пограничное пространство между «старым» и «новым», точнее, между просто «этим» и «тем». Он уже давно и привычно используется в американской литературе применительно к пространству интернета и в целом к областям научных инновационных разработок. Первый научный фронтир завершился реализацией атомного проекта. В этом плане учёные-

исследователи и предприниматели – это те же самые американские колонисты-поселенцы на диком Западе. Фронтирмэн – тот, кто работает в зоне неизвестного, находится в постоянном поиске, весьма рискованном, подставляя себя и рискуя своим бизнесом, именем, статусом. Весь интернет в этом плане стал изначально той самой пограничной зоной, фронтиром, создающим свободу и процветание (или их иллюзию)<sup>11</sup>. Фронтирмэн всегда выбирает пограничность и подвижность вместо устойчивости и постоянства. Он всегда находится в зоне, где нет устойчивых ориентиров, и он всякий раз идёт на ощупь, вся жизнь его становится поиском. Охотники, воины, колонисты, путешественники, предприниматели – вот социальные типы фронтирмэна [2; 17].

Разумеется, человек, живя всегда на фронтире, переживает серьёзный метаморфоз. И в целом, если человечество в своём тренде ухода выбирает виртуализацию мира, то тем самым оно подвергает существенным изменениям и свою идентичность, в рамках которого (изменения) формируются всякие варианты интернет- и виртуальной зависимости, добровольная социальная изоляция, множественные виртуальные идентичности, вплоть до некоей единой сетевой идентичности. Этот метаморфоз идентичности человека и становится предметом ГЭ.

Заметим, что пока человек остаётся главным агентом развития. Машина пока не может ставить цели и ориентироваться в смысловом поле. Она действует по программе, созданной человеком. Но сам человек, увлечённый созданием искусственного интеллекта, всё же стремится создать себе умного двойника, который его заменит в этой жизни. И тогда опять встаёт вопрос: если человек уходит как сущее и отдаёт свои работы техническому двойнику, то что он оставляет себе? Поскольку как раз от себя он и отказывается. Он себе ничего и не оставляет. Потому что если человек в массовом порядке перестаёт считать, писать, двигаться, принимать решения, запоминать, то он тем самым отказывается от самого себя. Ведь с помощью орудия, знака, текста, письма, движения, действия он сделал когда-то самого себя. Теперь же он от самого себя отказывается? В пользу кого и чего?

---

<sup>11</sup> Заметим, что его существование в интернете также обосновывается его адептами соответствующими конвенциями. Известна Декларация независимости киберпространства Дж. Барлоу, призывавшего государство не вмешиваться в виртуальный мир, поскольку в нём не работают привычные социальные нормы и границы, перестают быть значимыми религиозные, социальные, национальные, культурные различия. В нём властвует абсолютная свобода самовыражения [23]. Барлоу полагал, что пространство интернета в принципе не должно регулироваться, оно неподвластно вообще никакому регулированию. Это означает вообще отказ от каких бы то ни было правил игры, от каких бы то ни было норм и ориентиров. Человек высвобождает себя в интернете от всего, т. е. снимает с себя ответственность. Главное для него – его свобода самовыражения. Своеобразный интернет-нигилизм, пет-анархизм.

### ***Третья граница: жизнь и смерть человека***

Здесь сразу встаёт биоэтическая и шире – метафизическая и религиозная проблематика.

С одной стороны, современные технологии сделали возможным пересадку больному донорских органов (печени, сердца, почек). И тем самым стало возможным продление его биологической жизни как физического индивида. Если же человек находится в состоянии клинической смерти, то за счёт подключения его к аппаратам, жизнеподдерживающим устройствам, он как бы ещё живёт. И возникает этическая проблема: считать ли такого человека мёртвым или он ещё живой?

С другой же стороны, проблема смерти в истории культуры давно осмыслялась не только как физический уход, но и как духовный конец, конец человека как культурного и духовного существа или переход в иной мир. Мир святых. Мы потому и не любим уходить на пенсию, потому что это начало конца. Мы также боимся одиночества. Человек – прежде всего существо социальное и культурное. Потому он больше боится социальной и культурной смерти, нежели смерти физической.

В медицине же главным критерием смерти человека считается смерть мозга. И эта норма зафиксирована во множестве документов и конвенций.

Но мы при этом понимаем, что само по себе поддержание дыхания и кровообращения у больного с помощью искусственных аппаратов полноценной жизни человеку как социальному существу не даёт, он фактически живой труп. Хотя этические и религиозные нормы не дают нам считать, что этот живой труп – не человек. И мы продолжаем о нём заботиться.

Это означает следующее: именно представление о норме, по которой можно констатировать смерть человека, и задаёт нам эту границу. А это означает, что граница лежит не в пространстве тела, мозга, органов, т. е. физического субстрата человека, а в пространстве наших смыслов и ценностей, нормирующих наши действия.

Поэтому, в отличие от биоэтической проблематики в рамках этической экспертизы, проблема границы между жизнью и смертью для ГЭ лежит в другом пространстве: что даёт новая технологическая разработка смертельно больному человеку – удлинение его биологического существования или шанс оставаться существом, совершающим осмысленные действия?<sup>12</sup>

### ***Четвёртая граница: человек и Бог***

Эта граница самая предельная, поскольку означает Того, Кто выступает предельной опорой и ориентиром, — Бога. Человеку всегда был важен предельный горизонт своего пребывания на земле, предел своего присутствия. Этот горизонт всегда недостижим, он всегда отодвигается от человека по мере продвижения к нему. Но человек к нему всегда стремится и на него равняется. Неважно, как этот предел называется – христианским

---

<sup>12</sup> Пример Стивена Хокинга не единственный. Он, фактически ставший киборгом, мог жить, писать книги и делать научные открытия.

Богом-Сыном, или исламским Мухаммедом, или путём Дао, или языческими богами, или внутренним голосом даймонием у Сократа. Но важно то, что именно наличие такого предела задавало человеку и предельный смысл, на фоне которого все остальные события его жизни и разворачиваются. Без Бога все опыты над человеком, все поиски и построения постчеловека, разработки искусственного интеллекта и стремление к бессмертию не имеют никакого смысла, потому что теряется верхний дальний предел человека, его земной удел, его предельный горизонт, на фоне которого все дела человеческие творятся и проверяются. Зачем человеку кибернетическое бессмертие, если он теряет личного Бога и надежду на спасение? Если же вместо этого предела человек ставит на своё место своего заместителя, кибернетического идола, то человек себя тем самым и убивает.

Мы полагаем, что именно Бог (не обязательно в конфессиональном смысле, а как символический горизонт) является действительно единственным онтологически Иным человеку, с которым тот вступает в общение, в личный контакт, ища своё место в этом мире. И этот контакт также пульсирует. Он также событиен и ситуативен, он происходит как событие, как встреча после долгих путей её исканий. Он, этот контакт с Богом, разумеется, не может быть положен и дан как натуральная статичная непреодолимая граница. Она пульсирует, она даёт надежду и смысл всему остальному.

XX век потому и стал ключевым и предельным экспериментом человека над самим собой, поскольку именно в это время он и поставил под вопрос свой главный предел, свой символический горизонт и предельный смысл, о чём уже давно и было сказано: если Бога нет, то всё дозволено.

Поэтому предельным пограничным предметом ГЭ становятся предельные смыслы тех или иных действий, связанных с разработкой современных технологий, ценностные основания и горизонты этих разработок.

Итак, предметом ГЭ выступает не сама по себе этическая проблематика, посвящённая тому, как влияют и воздействуют на человека те или иные методы лечения, те или иные передовые разработки в области биомедицинских технологий или в области робототехники, во благо или во зло они используются?

Предметом ГЭ выступает пульсирующая граница между человеком как сущим и Иным сущим ему, при пересечении которой начинается не-человек – животный мир, смерть, постчеловек или Бог. И эти границы при этом означают зону контакта человека с иным ему. Эта зона событийна и ситуативна. Поэтому ГЭ становится долгим постоянным институтом мониторинга процесса обнаружения этих мерцающих границ. А в рамках процесса мониторинга конкретные процедуры ГЭ становятся также событийными и ситуативными рефлексивными играми-актами, в пределах которых субъекты ГЭ договариваются о своём самоопределении и проведении границ, заходя в обозначаемый ими самими антропологический квадрат как полигон проверки и пробы и совершая ориентировочное поисковое действие,

называемое ГЭ, в котором слово гуманитарный, т. е. человеческий, является самым зыбким, неустойчивым и всякий раз переопределяемым и переосмысляемым ориентиром.

## Список литературы

1. *Выготский Л.С.* Проблемы дефектологии / Сост., авт. вступ. ст. и библиогр. Т.М. Лифанова; авт. коммент. М.А. Степанова. М.: Просвещение, 1995. 527 с.
2. *Довбыш Е.Г.* Электронный фронт как метафора // Журнал фронтальных исследований. 2016. № 1. URL: <http://www.eternalfrontier.org/wp-content/uploads/2016/07/100-115.pdf> (дата обращения: 01.06.2018).
3. *Долмейр Ф.* Возвращение философской антропологии. Субъективные размышления // Человек. 2010. № 4. С. 5–11.
4. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
5. *Касавин И.Т.* Зоны обмена как предмет социальной философии науки // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 9–17. DOI: 10.5840/eps20175111.
6. *Касавин И.Т.* Должны быть новые институты и новые субъекты // Человек.RU. 2017. № 12. С. 245–254.
7. *Конев В.А.* Антропологический поворот/разворот культуры – новый вариант проекта модерна // Международный журнал исследований культуры. 2014. № 2 (15). С. 5–11.
8. Конвенция о защите прав человека и достоинства человеческого существа в связи с использованием достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и био-медицине. 1997. URL: <http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/164.htm> (дата обращения: 04.06.2018).
9. *Мецзяков А.И.* Слепозрячие дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. М.: Педагогика, 1974. 274 с.
10. *Марков Б.В.* Антропологический поворот в философии XX века // Очерки социальной антропологии / Отв. ред. В.В. Шаронов. СПб.: Петрополис, 1995. С. 18–29.
11. Нюрнбергский кодекс. URL: <http://www.psychopravo.ru/law/int/nyurnbergskij-kodeks.htm> (дата обращения: 04.06.2018).
12. *Огурцов А.П.* Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы: в 3 ч. Ч. 3: Философия науки и историография. СПб.: Изд. Дом «Мирь», 2011. 336 с.
13. Построение неклассической антропологии. Новая онтология человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 446 с.
14. *Смирнов И.П.* Человек человеку – философ. СПб.: Алетейа, 1999. 371 с.
15. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2016. 438 с.
16. *Смирнов С.А.* Умное тело или проблема развития человеческой телесности в ситуации жизненного аутсорсинга. Ч. 1 // Культурно-историческая психология. 2016. Т. 12. № 1. С. 4–13. DOI: 11.17759/chp.2016120101.
17. *Тёрнер Ф.Дж.* Фронт в американской истории. М.: Весь мир, 2009. 304 с.
18. *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // Символ. Париж, 1992. № 28. С. 123–216.
19. Хельсинкская Декларация всемирной медицинской Ассоциации. URL: <http://www.sgmu.ru/sci/ethical/files/hd.pdf> (дата обращения: 04.06.2018).
20. *Юдин Б.Г.* От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной // Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке. В честь 70-летия Игоря Михайловича Ильинского / Под общ. ред. Вал.А. Лукова. М.: Изд-во Нац. ин-та бизнеса, 2006. С. 214–237.



21. Юдин Б.Г. Границы человеческого существа как пространства технологических воздействий // Вопросы социальной теории. 2011. Т. V. С. 102–118.

22. Юдин Б.Г. У человека было ядро, но и оно «поплыло» // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2015. № 10. С. 189–197.

23. Barlow J.P. A Declaration of the Independence of Cyberspace. URL: <https://www.eff.org/cyberspace-independence> (дата обращения: 04.06.2018).

24. Fisher J. Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts. Freiburg; München: Alber Verlag, 2008. 684 S.

25. Muhle F. “Are you human?” Plädoyer für eine kommunikationstheoretische Fundierung interpretativer Forschung an den Grenzen des Sozialen // Forum Qualitative Sozial Forschung. 18 Januar 2016. Vol. 17. No. 1. URL: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2489> (дата обращения: 04.06.2018).

# METHODOLOGICAL PROBLEMS

## Sergei SMIRNOV

DSc in Philosophy, Leading Researcher, SB of RAS Institute of Philosophy and Law.  
Nikolaev St. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;  
e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

## Ekaterina YABLOKOVA

PhD in Chemistry, project manager Novosibirsk National Research State University.  
Pirogov St. 1, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;  
e-mail: ekaterina.yablokova@gmail.com

## ANTHROPOLOGICAL BOUNDARIES OF HUMANITARIAN EXPERTISE

The article examines the phenomenon of humanitarian expertise in the context of the anthropological turn, that was carried out the philosophy of science and practice and taking into account the formation of nonclassical norms in epistemology and the philosophy of science. In general, authors understand the anthropological turn as a shift from the essential paradigm to the event and energy paradigm, within which a person acts not as an object of description and construction, but as an event, due to which, in one way or another, the norm and the boundaries of a person are revised. Humanitarian expertise in this regard is seen as a practice and an institution that re-poses the question of the norm and the boundaries of a person that have been seriously problematized in connection with the introduction of convergent technologies into the practice. In the article four types of boundaries are considered in detail: life and death, natural and artificial man, man and animal life, man and God. When analyzing the border phenomenon, the authors use the concept of a frontier, since the frontier as a floating border concept is already introduced into science.

**Keywords:** anthropological turn, humanitarian expertise, human norm, human borders, posthuman, identity, frontier, non-classical scientific paradigm, anthropological square, convergent technologies

## References

1. Barlow, J.P. *A Declaration of the Independence of Cyberspace* [<https://projects.eff.org/~barlow/Declaration-Final.html>, accessed on 04.06.2018].

2. Dolmeyr, F. “Vozvrashcheniye filosofskoy antropologii. Sub”yektivnyye razmyshleniya” [The Return of the Philosophical Anthropology. Subjective Reflections], *Chelovek*, 2010, No. 4, pp. 5–11. (In Russian)
3. Dovbysh, E.G. “Elektronnyy frontir kak metafora” [Electronic Frontier as a Metaphor], *Journal of Frontier Studies*, 2016, No. 1, pp. 100–115 [<http://www.eternalfrontier.org/wp-content/uploads/2016/07/100–115.pdf>, accessed on 01.06.2018]. (In Russian)
4. Fischer, J. *Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts*. Freiburg, München: Alber Verlag, 2008. 684 S. (In German)
5. Florenskiy, P. “U vodorazdelov mysli” [At the Watersheds of Thought], *Symbol*, 1992, No. 28, pp. 123–216. (In Russian)
6. *Hel’sinskaya Deklaratsiya vsemirnoj medicinskoj Associacii* [Declaration World Medical Association of Helsinki] [<http://www.sgm.ru/sci/ethical/files/hd.pdf>, accessed on 04.06.2018]. (In Russian)
7. Il’yenkov, E.V. *Filosofiya i kul’tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 464 pp. (In Russian)
8. Kasavin, I.T. “Dolzhen byt’ novyye instituty i novyye sub”yekty” [There Must Be New Institutions and New Actors], *Chelovek.RU* [Human.RU], 2017, No. 12, pp. 245–254. (In Russian)
9. Kasavin, I.T. “Zony obmena kak predmet sotsial’noy filosofii nauki” [Trading Zones as a Subject-matter of Social Philosophy of Science], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2017, Vol. 51, No. 1, pp. 8–17. DOI: 10.5840.eps20175111. (In Russian)
10. Konev, V.A. “Antropologicheskyy povorot kul’tury. Novaya versiya proyekta sovremenosti” [Anthropological Turn of Culture: A New Version of the Project of Modernity], *International Journal of Cultural Research*, 2014, No. 2 (15), pp. 5–11. (In Russian)
11. *Konvenciya o zashchite prav cheloveka i dostoinstva chelovecheskogo sushchestva v svyazi s ispol’zovaniem dostizhenij biologii i mediciny: Konvenciya o pravah cheloveka i biomedicine* [Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine], 1997 [<http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/164.htm>, accessed on 04.06.2018]. (In Russian)
12. Markov, B.V. “Antropologicheskyy povorot v filosofii XX veka” [Anthropological Turn in the Philosophy of the XX Century], *Ocherki sotsial’noy antropologii* [Essays on Social Anthropology], ed. V. Sharonov. St. Petersburg: Petropolis Publ., 1995, pp. 18–29. (In Russian)
13. Meshcheryakov, A.I. *Slepoglukhonemyye deti. Razvitiye psikhiki v protsesse formirovaniya povedeniya* [Blind Deaf-mute Children. Development of Mind in the Process of Formation of Behavior]. Moscow: Pedagogika Publ., 1974. 274 pp. (In Russian)
14. Muhle, F. ““Are you Human?” Plädoyer für eine kommunikationstheoretische Fundierung interpretativer Forschung an den Grenzen des Sozialen”, *Forum Qualitative Sozial Forschung*, Vol. 17, 18.01.2016, No. 1 [<http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/2489>, accessed on 04.06.2018]. (In German)
15. *Nyurnbergskiy kodeks* [Nuremberg Code] [<http://www.psychopravo.ru/law/int/nyurnbergskiy-kodeks.htm>, accessed on 04.06.2018]. (In Russian)
16. Ogurtsov, A.P. *Filosofiya nauki: dvadtsatyi vek: Kontseptsii i problemy* [Philosophy of Science: the Twentieth Century: Concepts and Problems], Vol. 3, *Filosofiya nauki i istoriografiya* [Philosophy of Science and Historiography]. St. Petersburg: Mir Publ., 2011. 336 pp. (In Russian)
17. *Postroyeniye neklassicheskoy antropologii. Novaya ontologiya cheloveka* [The Development of Nonclassical Anthropology. The New Ontology of Human Being]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016. 446 pp. (In Russian)

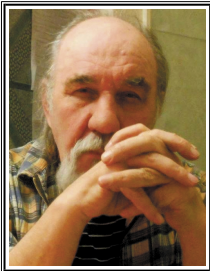
18. Smirnov, I.P. *Chelovek cheloveku – filosof* [Homo homini philosophus]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1999. 371 pp. (In Russian)
19. Smirnov, S.A. “Umnoe telo ili problema razvitiya chelovecheskoj telesnosti v situacii zhiznennogo autsorsinga. Chast’ 1” [Smart Body or the Problem of Human Corporeality Development in the Context of Outsourced Life], *Kul’turno-istoricheskaya psihologiya* [Cultural-Historical Psychology], 2016, Vol. 12, No. 1, pp. 4–13.
20. Smirnov, S.A. *Antropologicheskij navigator. K sobytiynoy ontologii cheloveka* [Anthropological Navigator. For Eventness Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)
21. Turner, F.J. *Frontir v amerikanskoj istorii* [The Frontier in American History], trans. A. Petrenko. Moscow: Ves mir Publ., 2009. 304 pp. (In Russian)
22. Vygotskiy, L.S. *Problemy defektologii* [Problems of Defectology]. Moscow: Prosveshcheniye Publ., 1995. 527 pp. (In Russian)
23. Yudin, B.G. “Granitsy chelovecheskogo sushchestva kak prostranstva tekhnologicheskikh vozdeystviy” [Boundaries of Human Being as Territories of Technological Interventions], *Voprosy sotsial’noy teorii* [Issues of Social Theory], 2011, Vol. V, pp. 102–118. (In Russian)
24. Yudin, B.G. “Ot eticheskoy ekspertizy k ekspertize gumanitarnoy” [From Ethical Expertise to Humanitarian Expertise], *Gumanitarnoye znaniye: tendentsii razvitiya v XXI veke* [Humanitarian Knowledge: Development Trends in the 21st Century], in honor of the 70th birthday of Igor Mikhailovich Ilyinsky, ed. V. Lukov. Moscow: NIB Publ., 2006, pp. 214–237. (In Russian)
25. Yudin, B.G. “U cheloveka bylo yadro, no i ono «poplylo»” [The Person had a Nucleus, but Now it has “Floated”], *Chelovek.RU* [Human.RU], 2015, No. 10, pp. 189–197. (In Russian)

## КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



**Татьяна СЕЛИНА**

Кандидат исторических наук, доцент, руководитель сетевого проекта «Дому Я.В. Чеснова быть в Обнинске». 249034, Российская Федерация, Калужская обл., Обнинск, ул. Гагарина, д. 40, кв. 52;  
e-mail: tiselina2016@gmail.com



**Александр ШТАНЬКО**

Методолог, руководитель сетевого проекта «Инвестиции в человеческий потенциал»;  
e-mail: shag2020@list.ru

## АНТРОПНОЕ ТЕЛО НАРОДНО-ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ И КОММУНИКАТИВНЫЕ ПРАКТИКИ

Народно-правовая традиция (обычное право) есть единая система взаимосвязей ныне живущих, прошлых и ещё не родившихся поколений, названная Я.В. Чесновым родовым телом культуры, или единой эмбриональной цепью. Именно разность антропного потенциала человека и всего человечества в целом удерживает

эту непрерывную (перманентную) связь между поколениями на уровне бытийно-личностного эксперимента человека над самим собой (М. Мамардашвили). Это то, что мы сегодня назвали бы Словом-Логосом Сущего, а Я.В. Чеснов полагал в качестве основания витальной онтологии общества. Общество живо, пока существуют и развиваются коммуникативные практики проектирования чистой антропной среды новых институций, восходящих к истокам антропокультуры с её обрядами перехода и инициаций (проект «Дому Я.В. Чеснова быть в Обнинске»). Данные антропные институции самоопределения и самораспределения и организуют в обществе систему преемственности поколений, воспроизводящуюся в антропной культуре. Средствами антропофеноменалистики проведена реконструкция истоков становления народно-правовой системы – антропного тела народно-правовой культуры и её способов организации коммуникативных практик выхода из конфликтогенных ситуаций, что имеет огромное практическое значение для текущей ситуации нестабильности в условиях роста глобального кризиса, грозящего перейти в гуманитарную и антропологическую катастрофу.

**Ключевые слова:** народно-правовая система, антропное тело, антропный потенциал, перманентная связь поколений, коммуникативные практики, проектирование, чистая антропная среда, институции, истоки антропокультуры, средства антропофеноменалистики

Действительность есть не результат,  
а результат вместе со своим становлением.  
Гегель

## Народно-правовая культура и её антропные институции

**В** проблемных ситуациях мы создаём новые средства, в кризисных ищем новые начала (М. Хайдеггер), а в условиях катастрофы возвращаемся к своим истокам. Чем и занимался наш соотечественник, выдающийся полевой антрополог и мыслитель Я.В. Чеснов (1937–2014). Он стоял у истоков становления в России нового направления в постнеклассической науке – антропофеноменалистики и нового поколения антропопрактик и антропотехник грядущей техноантропогенной цивилизации. Занимаясь истоками возникновения антропокультуры, он обращался к организованностям процесса антропо- и культууроценноза различной степени сложности в их историко-культурной перспективе [5; 14; 15]. Его целью было создание Большой (трансдисциплинарной) антропологии в России, востребованной обществом, со своей собственной методологией, набором средств и инструментов. Эту прикладную функцию антропологии как общественного сервиса он назвал гуманитарно-антропологической (философско-антропологической) экспертизой [11; 13]. Сейчас мы назвали бы это практическим применением антропофеноменалистики. Средствами последней мы и попытаемся реконструировать истоки становления антропного тела народно-правовой культуры и её коммуникативных практик.

Есть исторический источник, которым я занимаюсь вот уже 30 лет (Т.И. Селина), – договоры и сделки крестьян пореформенной России второй половины XIX – начала XX века. Количественные методы, использованные при изучении этого комплекса архивных материалов, не позволили раскрыть всю полноту потенциала данного типа источников [1; 2]. В волостные книги попадали и устные договоры и сделки крестьян, заключающиеся по устоявшейся в крестьянской повседневной жизни практике так называемого обычного права. Именно этот тип коммуникативных практик и не удавалось удержать общепринятыми тогда в науке системными подходами. Они не позволяли ответить на вопрос, что такое народно-правовая культура повседневности и каковы её истоки [6; 7]. Такая постановка вопроса открывала иные перспективы, новое поле возможностей – выйти к антропным истокам народно-правовой культуры через её коммуникативные практики.

У этого шага была своя первопричина – вопрос, на который я искала ответ, поступая на истфак МГУ: кто такой русский крестьянин? Родовое тело народной культуры в чистоте её истоков, отстранённое от меня, нужно было освоить, сделать своим личным опытом. И вот появилась возможность преодолеть эту свою отстранённость от родовой памяти, корневой системы антропного тела народно-правовой культуры, ответив для себя на свой сокровенный вопрос, так мучивший меня. Позже появился новый цикл вопросов: какова первопричина исчезновения вместе с крестьянственностью антропной культуры (период индустриализации)? Сейчас бы мы поставили вопрос иначе: как и кем должно осуществляться разотождествление и переотождествление (возвращение) к истокам антропной культуры?

Память предков взывала и не давала покоя. Тема крестьянственности и антропного тела народно-парвовой системы [3] стали тем «рычагом Архимеда», который и привёл меня в методологию трансдисциплинарных исследований, в постнеклассическую науку [4]. Это давало силы для преодоления трудностей на моём пути: поиска иных подходов в методологии (в том числе и системных в СМД-методологии), феноменологии и герменевтике. Так был осуществлён переход к проблематике гуманитарного мышления (в бесконечном) и мыследеятельности, а впоследствии произошла и наша судьбоносная встреча с Я.В. Чесновым на Конгрессе этнологов и антропологов в 1995 году. Каждый увидел в другом своё будущее. Так начался наш совместный творческий путь к истокам антропокультуры [8; 9; 10].

Крестьянственность – хранительница антропной культуры, истоки которой уходят в глубь веков архаики. Тогда же создавалась и народно-правовая система, антропная по своей сути, просуществовавшая на протяжении многих веков и сыгравшая роль внутреннего гармонизатора (в бытии-сущем) повседневной жизни мира крестьянственности. Эта система, исторически получившая название обычно-правовой (ноумен), взывала к авторитету традиции: что (предмет действия), как (какими средствами) и кем

(лицо субъекта) решались все спорные вопросы исстари, со стародавних времён. Сейчас бы мы сказали, что это была система мер (в безграничном) по восстановлению в крестьянском мире внутреннего равновесия, причём не динамического, а стационарного.

У института обычного права была своя сервисная функция в обществе (в объектности) – управление имманентной реальностью во всём её многообразии (в субъектности) взаимоотношений (в объектности) и связей (в антропно-проектном) между людьми. Данный способ разрешения конфликтогенных ситуаций имел превентивный характер. Своими незамысловатыми средствами он придавал устойчивость общественной системе в целом. Это была антропная институциональность, восходящая к ритуально-космогоническому концепту порождения мира (миф), каждый раз подтверждаемому в ритуально-обрядовых действиях. Будучи историко-культурным прецедентом, данная институциональность стала основанием народной системы естественного права (ноумен).

Исходным в этой народно-правовой системе является антропное существо (в безграничном) как лицо явления – первособытия в сущем (прецедент в беспредельном). О существовании такой коммуникативной практики нам известно из отсылок первых общегосударственных законов – «Салической Правды» и «Русской Правды», Устава Ярослава Мудрого и Соборного Уложения Алексея Михайловича 1649 года. Во многих современных европейских странах существует практика использования норм обычного права в судопроизводстве, но этого нет у нас, несмотря на то, что многие коренные народы Севера и Сибири до сих пор живут по законам обычного права. Почему в рамках проекта Просвещения 1.0 и современного технократического общества не нашлось места для антропной культуры? По каким обычаям мы живём? Есть ли место для института естественного права в грядущей техноантропогенной цивилизации? Как мы собираемся использовать потенциал возникающих в нашей жизни конфликтов для собственного саморазвития и выхода к бытию-сущему, обретению своего подлинного человеческого лица?

## **Три источника конфликтности сознания человека и проект Просвещения 2.0**

Наши изыскания привели нас к иному, трёхисточниковому системному подходу, а затем и к проекту Просвещения 2.0 грядущей техноантропогенной цивилизации, где достойное место займут сетевые коммуникативные практики народно-правовой системы.

Антропофеноменалистический подход даёт возможность заглянуть в истоки неизбывной конфликтности сознания человека: в безначальное (изначальность), безграничное (исходность) и бесконечное (первичность) – и обратиться к феномену так называемого внутриличностного конфликта



и к цивилильным способам его разрешения (цивильность в беспредельном), как это мыслилось в антропной культуре архаики (рис. 1).

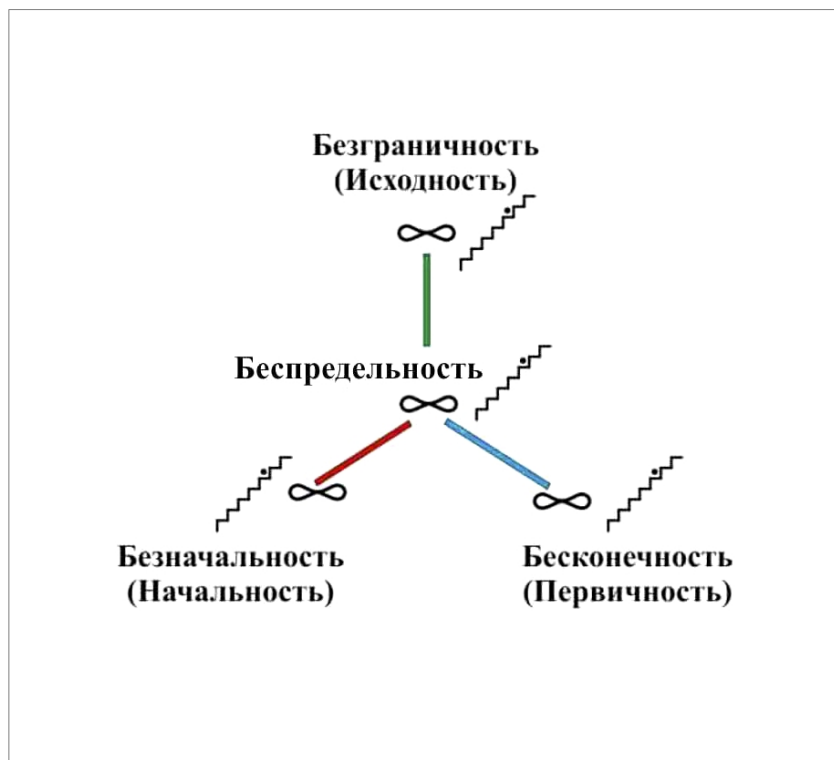


Рис. 1

Почему эти вопросы так важны для нас – для людей технократической культуры? Архаика имела развитую антропную культуру, работающую с символом, знаком и изображением. В историко-культурной перспективе она задала свой особый человек-проект, антропную культуру, которой не нашлось места в проекте Просвещения 1.0 (эпоха модерна). Антропос был предан забвению. Отныне он умер для человечества и стал предметом осмеяния. Само его упоминание оказалось под запретом. На него наложили табу, а в сознании человека модерна антропная культура архаики стала символом отсталости и дикости.

Человек модерна всю свою «веду, волю и веру» направил на совершенствование своего интеллекта, ума и мышления в их объектно-предметной дисциплинарности. Все последующие эпохи (индустриальная и постиндустриальная) стали прорывом в области естественных наук, инженерии, технологий. Антропной культуре были отведены маргинальные роли, а сама антропность спряталась в глубинах бессознательного. Она стала достоянием лишь профессиональных антропологов, их интеллектуальных эзотерических «штудий». А ведь благодаря антропной культуре архаики были заданы

антропотехнические способы перехода общества от варварства к цивилизации. Этот опыт достоин нашего внимания, изучения и практического освоения.

Что изменилось в современном мире? Почему мы считаем, что нам нужно вернуться к своим истокам, искать ресурсы в антропности, чтобы двигаться дальше? Почему наш взор обращён к истокам антропокультуры архаики? Грядущая цивилизация роботизации и искусственного интеллекта несёт небывалые по своим масштабам риски. Это вызов нашего времени – на него придётся отвечать адекватными действиями, преодолевая различного рода дефекты.

Прошлые поколения отвечали на вызовы своей эпохи (проект Просвещения 1.0). Нам придётся «жить своим умом», без чужих помочей, отвечая на вызовы своего времени, направляя свои усилия на координацию наших совместных действий к созданию нового поколения антропопрактик и антроптехник как средства гражданского способа разрешения потенциально опасных конфликтных ситуаций в обществе в условиях перехода от постиндустриальной (технократической) к техноантропогенной цивилизации.

Предстоит большая работа по созданию масштабного, инновационного проекта Просвещения 2.0 по преодолению потенциально конфликтного состояния российского общества в условиях глобального цивилизационного кризиса, который может стать неуправляемым и перерасти в гуманитарную и антропологическую катастрофу. Данный проект имеет стратегически важное значение для России с точки зрения перспектив развития страны и предотвращения угроз, исходящих от вызовов времени. Этим сюжетам посвящён наш сетевой проект «Дому Я.В. Чеснова быть в Обнинске»<sup>1</sup>.

В современной цивилизации человек отстранён от техники, а техника от человека. Технический прогресс неустрашим. Но кто кому служит? Ответ должен дать Человек, а не искусственный интеллект или робот. Но если общество самоустранилось, то есть угроза смерти человека. Когда-то имманентное и трансцендентное в постижении мира составляло суть мировоззрения. Теперь же мировоззрение предписывает человеку куда ему идти (каким путём) и как (что он должен делать). Из культуры выпало трансцендентное, тайна человеческого бытия в мире. Их заменил программно-мобилизационный подход к габитусу человека с заданной схемой того, как он должен действовать. В современной культуре Антропос предан забвению, в ней нет места трансцендентному, а значит, и забеспредельному, предельному, определённом, существу. Это прямое следствие того мира, в котором мы живём. Мы вступили в век высоких технологий, где отсутствует антропная культура как таковая, человек пока ещё жив, но есть опасность его смерти.

---

<sup>1</sup> Сетевая коммуникативная практика проекта Просвещения 2.0 стала средством освоения творческого наследия Я.В. Чеснова. Для этого была создана специальная группа в фейсбуке «Дому Я.В. Чеснова быть в Обнинске». URL: <https://www.facebook.com/groups/2657612900931163/> (дата обращения: 10.02.2019).

Мы стоим на плечах гигантов, но они не должны закрывать нам путь в будущее. В условиях глобализации идея единой «эмбриональной цепи» как «родового тела культуры» (Я.В. Чеснов) обретает совсем иной смысл. Это идея антропной культуры человечества как соорганизатора (соудержателя) разницы потенциалов ныне живущих, прошлых и ещё не родившихся поколений в их историко-культурной перспективе.

### **Кейс: исходное ритуальное действие как память о Первособытии изначальных времён**

При взгляде на истоки становления цивилизации взору открывается замысел проекта архаики, связанный с местом и предназначением антропной культуры в жизнедеятельности человека и общества. В работах В.Н. Топорова [12] была предпринята попытка логико-семантической реконструкции космогонического мифа, сюжетно и сценически воспроизводимого в ритуалах.

Данные ритуальные действия носили символический характер и имитировали процесс порождения мира в действиях демиургов – посредников между миром человека и Богов. Благодаря проживанию актов творения в ритуальном действии, человек приближался к креативному состоянию демиурга, пребывающего в безначальности. Данная ритуальная антропопрактика, организованная сообществом, задействовала индивидуально-коллективное естество (иммманентную субъектность) человека. Благодаря усилиям её участников возникало единое антропное тело ритуальных действий. Оно возвращало к жизни сюжеты сцен изначального Первособытия. Оживавшее прошлое превращалось в живое былое. Здесь-вот-сейчас живая память о Первособытии воплощалась в сценическом антропном действии ритуала. Это оживающее в антропном теле ритуала Событие из первоначальных времён и было исходным (в безграничности) в становлении антропокультуры архаики – её антропопрактик и антропотехник, игравших роль медиатора между миром живых и мёртвых, Богов, демиургов и людей.

### **Кейс: принцип дарообмена в обряде жертвоприношений как форме установления договорных отношений человека с богом**

Не стоит недооценивать значение антропокультуры в переходные моменты в истории человечества. Своими антропотехническими средствами (организованности в безграничном) космогонический ритуал и обрядовые действия (форма антропопрактики в бесконечном) задавали цивилизные формы организации жизнедеятельности человека (материя в безначальном в форме вещества, энергии и поля) (рис. 2).

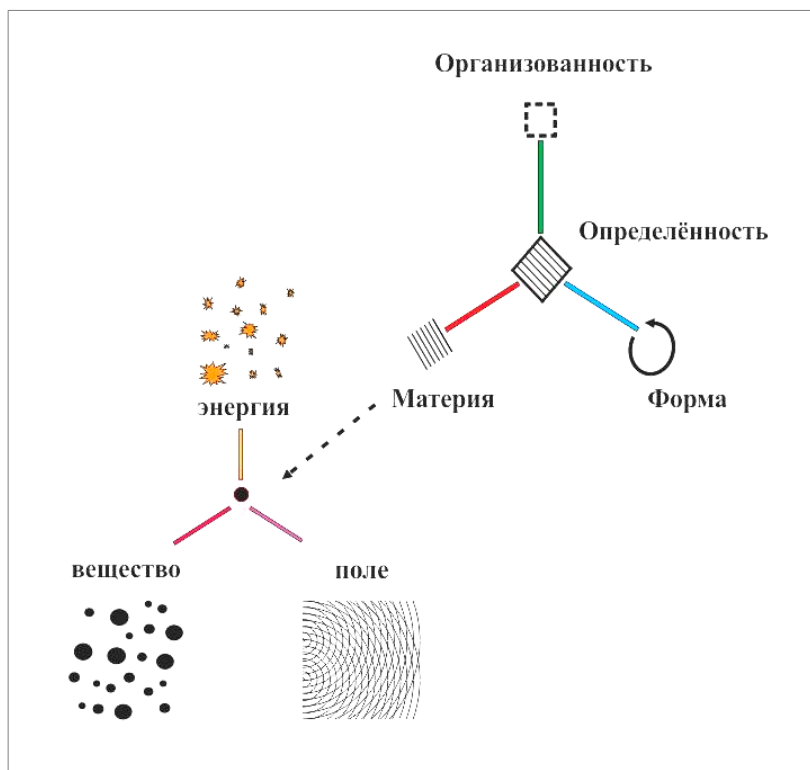


Рис. 2

Так, обряды жертвоприношения отсылают нас к космогоническому пониманию блага. Согласно ему абсолютное благо не принадлежит человеку, оно по праву (естественное право) принадлежит Богу и демиургам (духам места) как первотворцам. В своём желании овладеть прагматическим благом (прагма), которое ему не принадлежит, человек оказывается в состоянии конфликта с Богом. И тогда он совершает поступок, ставший историко-культурным прецедентом на его пути к обретению культурного блага. Человек вступает в договорные отношения с Богом: в акте дарения обряда жертвоприношения он заключает с ним договор, подтверждением чего и становятся совершаемые при этом обрядовые действия. Они служат доказательством существования цивилизных форм взаимоотношений человека с Богом, благодаря установленному между ними способу (норме) разрешения исходного конфликта. В акте дарения Богу части добытого, того что изъято из природы с разрешения Бога, возникает принцип дарообмена, сначала с Богами, а затем и между людьми. Он превращается в принцип организации цивилизных форм жизнедеятельности человека, основанных на договорном процессе перераспределения блага.

В антропотехническом отношении данные ритуальные действия (форма, объектность) являются историко-культурным прецедентом (субъектность, определённости в беспредельном), истоком становления обычно-правовой традиции народной культуры (содержание, субъектность). Человеком-проектом этой традиции стало антропное существо (проектность), наделённое духовным опытом второго рождения (см. рис. 3).

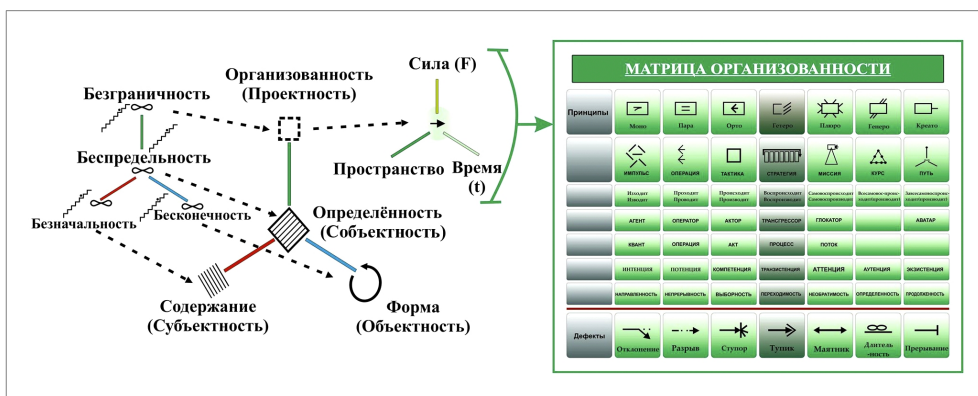


Рис. 3

## Трансцендентное, имманентное, перманентное в концепте антропокультуры архаики

Антропная культура начинается именно с молчания... вдоха и выдоха, с дыхания жизни (феномен), её присутствия в этом мире. Красота жизни неизбежна и безначальна. Именно её мы называем имманентностью – тем, что живёт само по себе, в себе и для себя. Кант называл это имманентным. В отличие от трансцендентного оно обозначает пребывание чего-либо в самом себе, действующее внутри предмета, не направленное и не переходящее вовне; соответствующее природе предмета, присущее ему, а не привнесённое извне. Имманентное противопоставляется трансцендентному (ноумен) как выходящему за пределы предмета, внешнему.

В концепте антропопрактик мы различаем имманентное и трансцендентное в кантовском смысле:

- трансцендентное – объектный мир (внешнее),
- имманентное – субъектный мир (внутреннее),
- перманентное – мир проектный. В нём есть сила, связующая, удерживающая имманентное-трансцендентное, есть граница,
- разъединяющая, отделяющая, не позволяющая слиться (обеспечивающая нераздельность-неслиянность), направленность, темпоральность и движение (обеспечивающие перспективы).

«Неслиянное-нераздельное» мы отнесли к перманентному, но это больше подходит для четвёртого – центрального – в пределе именуемого «Беспредельностью», а на других уровнях и «Неопределённостью», и «Определённостью», и «Сущим» (см. рис. 4).

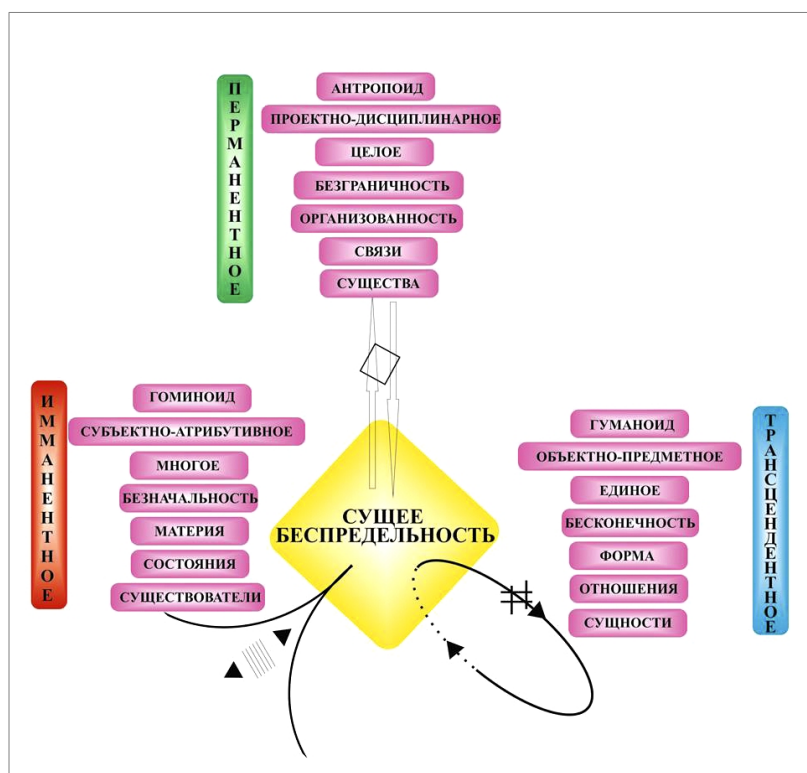


Рис. 4

## Идея «первородного греха» и способы его преодоления в антропокультуре

В трёхисточниковом концепте конфликтности, заложенном в матрицу антропокультуры, просматривается идея «первородного греха» человечества в его трансцендентной отчуждённости от *окружающего мира (среда)* (объектности в бесконечном), имманентной сращённости *со своим природным началом* (в субъектности с её естеством в безначальном) и перманентной отстраннённости *от божественного начала внутри себя* (проектность в безграничном) (см. рис. 5).

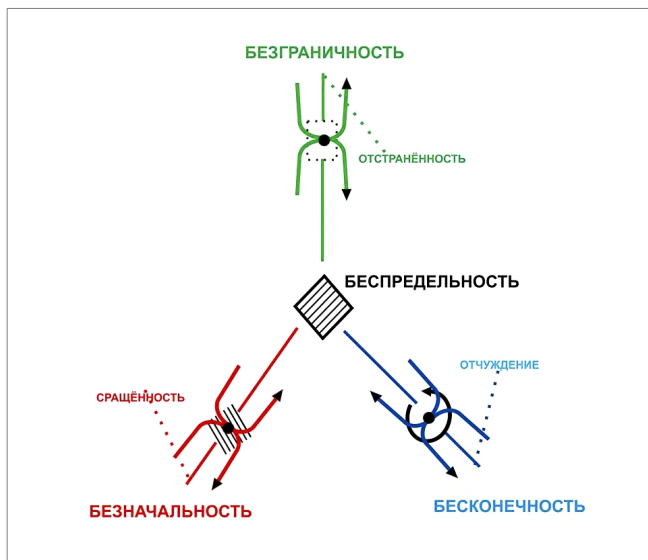


Рис. 5

Антропная культура (феномен) наряду с имманентной, трансцендентной и перманентной конфликтностью (ноумен) вводит в сознание человека потенциальное место для Аумена (Лицо явления) для выхода к внутреннему гармонизатору (в сущем-бытии) как норме человеческого общежития. Иными словами, в архаике организован вход и выход из феноменального, ноуменального, ауменального и Сущего.

Встречу «нормы-антинормы» человек переживал ауменально в ламинальных (пограничных) состояниях сознания (обряды перехода). Это Событие обряда посвящения (инициация) сохраняется в памяти на всю жизнь и эмоционально-чувственно, на уровне ощущений воспринимается как испытание, ниспосланное Богом, путь к преодолению отстранённости от него через страдания к радости (рис. 6).

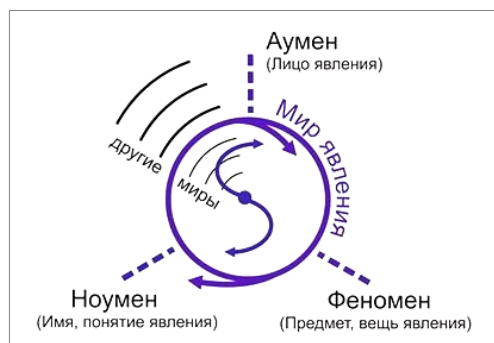


Рис. 6

С помощью ритуально-обрядовых действий (сущность человека в объектности) человек как естественное существо (существование в субъектности) превращался в существо искусственно-естественное, владеющее антропной культурой архаики (антропное существо). Антропное существо – это и есть человек-проект архаики, человеческое существо в проектности (рис. 7).

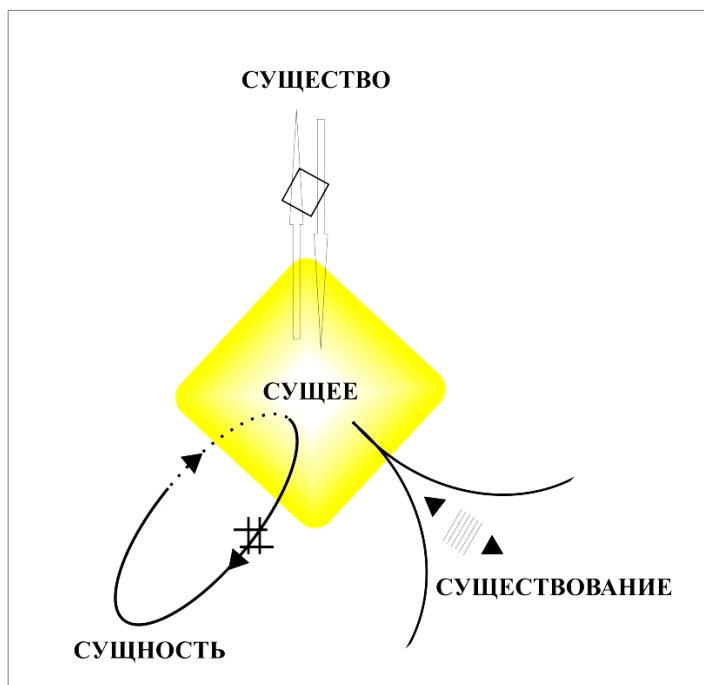


Рис. 7

Именно с процесса овладения антропопрактик и антропотехник начинается путь человека к самосовершенствованию. Он обучается преодолению своей перманентной конфликтности, отстранённости от самого себя, от своего божественного начала, обретая в обрядах посвящения своё собственное лицо человечности в Антропном существе (Душа как образ Другого). Благодаря приобретённому во втором рождении духовному опыту (объектность в обучении), он осваивает средства к преобразованию антинормы в норму, готовится к выходу из имманентной конфликтности человеческого сознания (конфликтность в субъектности) и потенциальной конфликтности окружающего мира (конфликтность в объектности) к цивилильным формам человеческого общежития (Бытие-сущее).

Так в архаике был организован антропный выход человека (организованность) из естественной конфликтности сознания (субъектность) и конфликтности окружающего мира (объектность) в бытие-сущее, где



с помощью гармонизатора (нормы) восстанавливалась связь человека с Богом (вертикаль) и с окружающим миром (горизонталь), которая воспроизводилась в договорных отношениях между людьми и Богом (норма в Сущем-бытии), подтверждаемых каждый раз в ритуально-обрядовых действиях (фронтир) (см. рис. 8).

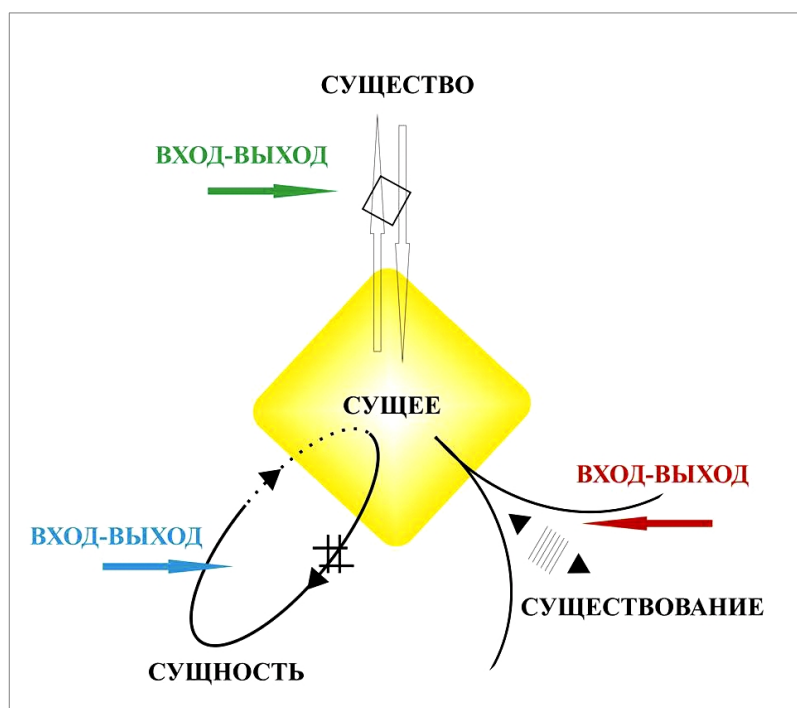


Рис. 8

С истоками становления антропокультуры (Антропное существо) связан трёхисточниковый (антропо-субъектно-объектный) концепт конфликта (Сущность) с организованным «входом и выходом» и внутренним гармонизатором (норма) для преодоления состояний конфликтности человека с миром и с самим собой (Существование) как основания цивилизных способов организации жизнедеятельности человека (Норма как Со-бытие человека с Богом) в договорном процессе.

## Список литературы

1. Селина Т.И. Комплексные методы изучения помещичьих арендных договоров эпохи капитализма // Комплексные методы в исторических исследованиях: Тезисы докладов и сообщений научного совещания (Москва, 3–5 февраля 1988 г.). М.: Институт истории СССР АН СССР, 1987. С. 67–69.

2. *Селина Т.И.* Крестьянские арендные договоры эпохи капитализма как источник для изучения крестьянского хозяйства (по материалам волостных книг Московской губернии) // История СССР. 1987. № 3. С. 118–131.
3. *Селина Т.И.* Методологическая постановка проблем крестьянственности // Менталитет и политическое развитие России: Тезисы докладов научной конференции (Москва, 29–31 октября 1996 г.). М., 1996. С. 142–145.
4. *Селина Т.И.* О методологических проблемах неклассического источниковедения // Проблемы методологии и источниковедения: Материалы III научных чтений памяти акад. И.Д. Ковальченко (Москва, МГУ им. М.В. Ломоносова, 1–2 декабря 2003 г.). М.: МГУ; Алетейя, 2006. С. 472–482.
5. *Селина Т.И.* О творческом наследии Я.В. Чеснова: к истокам антропокультуры // Жить счастливо и жить согласно с природой – одно и то же: Сборник материалов научной площадки Молодежного научно-культурного форума «Настоящее и будущее экологической культуры». Пенза: ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ, Росмолодежь, 2018. С. 129–134.
6. *Селина Т.И.* Основные подходы в изучении обычного права в отечественной науке // Евразийский юридический журнал. 2009. № 2 (9). С. 24–34.
7. *Селина Т.И.* Теоретическая постановка актуальных проблем обычного права в пореформенной России (вторая половина XIX – начало XX века) // Евразийский юридический журнал. 2009. № 5 (12). С. 13–22.
8. *Селина Т.И., Чеснов Я.В.* Обычное право в менталитете российского крестьянства: истоки плюрализма // Обычное право и правовой плюрализм: Материалы XI Международного конгресса по обычному праву и правовому плюрализму (Москва, август 1997 г.) / Отв. ред. Н.И. Новикова, В.А. Тишков. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1999. С. 194–200.
9. *Селина Т.И., Чеснов Я.В.* Обыкновенное пространство российской крестьянственности // Homo Juridicus: Материалы конф. по юрид. антропологии / Отв. ред. Н.И. Новикова, А.Г. Осипов. М., 1997. С. 138–149.
10. *Селина Т.И., Чеснов Я.В.* Опыт плюрализма в обычном праве пореформенной России (вторая половина XIX века) // Обычное право и правовой плюрализм в изменяющихся обществах: Тезисы XI международного конгресса (Москва, 18–20 августа 1997 г.). М., 1997. С. 43.
11. *Селина Т.И., Штанько А.Г.* Матрица практической антропологии Я.В. Чеснова: реконструкция средствами антропофеноменалистики // Жить счастливо и жить согласно с природой – одно и то же: Сборник материалов научной площадки Молодежного научно-культурного форума «Настоящее и будущее экологической культуры». Пенза: ФГБОУ ВО Пензенский ГАУ, Росмолодежь, 2018. С. 121–128.
12. *Топоров В.Н.* О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Главная редакция восточной литературы, 1988. С. 7–60.
13. *Чеснов Я.В.* Виртуалистика: философско-антропологический анализ: учебное пособие / Отв. ред. М.А. Пронин. Саранск: Типография «Рузаевский печатник», 2008. 130 с. (Тр. Исслед. группы «Виртуалистика» Ин-та философии РАН. Вып. 29).
14. *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии: учебное пособие. М.: Гардарики, 1998. 400 с.
15. *Чеснов Я.В.* Народная культура: философско-антропологический подход. М.: Канон+, 2013. 496 с.

# CULTURAL ANTHROPOLOGY

## Tatyana SELINA

Ph.D in History, Associate Professor, Manager of network project “Be House of Ya.V. Chesnov in Obninsk”, 249034, Russian Federation, Kaluga region, Obninsk, Gagarin street; e-mail: tselina2016@gmail.com

## Alexander SHTANKO

Methodologist, Manager of network project “Investing in human potential”; e-mail: shag2020@list.ru

# ANTHROPIC BODY OF NATIONAL LEGAL TRADITION AND COMMUNICATIVE PRACTICES

National legal tradition (customary law) is a unitary system of relationships of living, past and unborn generations, called by Ya.V. Chesnov generic body of culture, or a unitary embryonic chain. It is the difference between the anthropic potential of man and of all mankind as a whole that keeps this continuous (permanent) connection between generations at the level of man's existential-personal experiment on himself (M. Marmardashvili). This is what we would call today the Word-Logos of Real, and Ya.V. Chesnov believed it is the basis of the vital ontology of society. The society is alive while there are existing and developing communicative practice of designing clean anthropic environments of new institutions, going back to the origins of anthropoculture with its rites of passage and initiations (project “Be House of Ya.V. Chesnov in Obninsk”). These anthropic institutions of self-determination and self-distribution organize the system of succession of generations, reproduced in anthropic culture. By means of anthropophenomenalistics has performed the reconstruction of the origins of the formation of the national legal system – the anthropic body of national legal culture and its ways of organizing communicative practices of withdrawal of conflict situations, which is of great practical importance for the current situation of instability in the context of the growth of the global crisis, of threatening to go into a humanitarian and of anthropological catastrophe.

**Keywords:** National legal system, anthropic body, anthropic potential, a permanent connection of generations, communication practices, design, clean anthropic environment, institutions, the origins of anthropic culture, means of anthropophenomenalistics

## References

1. Chesnov, Ya.V. *Leksii po istoricheskoi ehtnologii* [Lectures on Historical Ethnology]. Moscow: Gardarika Publ., 1998. 400 pp. (In Russian)
2. Chesnov, Ya.V. *Narodnaya kul'tura: filosofsko-antropologicheskii podkhod* [Folk Culture: Philosophical and Anthropological Approach]. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 496 pp. (In Russian)
3. Chesnov, Ya.V. *Virtualistika: filosofsko-antropologicheskii analiz* [Virtualistics: Philosophical and Anthropological Analysis], ed. M.A. Pronin. Saransk: Ruzaevskii pechatnik Publ., 2008. 130 pp. (In Russian)
4. Selina, T.I. "Kompleksnye metody izucheniya pomeshchich'ikh arendnykh dogovorov ehpokhi kapitalizma" [Complex Methods in Study of Landlords' Lease Agreements of the Age of Capitalism], *Kompleksnye metody v istoricheskikh issledovaniyakh* [Complex Methods in Historical Research]. Abstracts and Reports of the Scientific Conference (Moscow 3–5 February 1988). Moscow: Institute of History of AS USSR Publ., 1987, pp. 67–69. (In Russian)
5. Selina, T.I. "Krest'yanskie arendnye dogovory ehpokhi kapitalizma kak istochnik dlya izucheniya krest'yanskogo khozyaistva (po materialam volostnykh knig Moskovskoi gubernii)" [Peasants' Lease Agreements of the Age of Capitalism as a Source for Study of Peasant Farm (Based on the Materials of Volost Books of Moscow Gubernia)], *Istoriya SSSR*, 1987, No. 3, pp. 118–131. (In Russian)
6. Selina, T.I. "Metodologicheskaya postanovka problem krest'yanstvennosti" [Methodological Formulation of Peasantry Problems], *Mentalitet i politicheskoe razvitie Rossii* [Mentality and Political Development of Russia]. Abstracts of the Scientific Conference (Moscow 29–31 October 1996). Moscow, 1996, pp. 142–145. (In Russian)
7. Selina, T.I. "O metodologicheskikh problemakh neklassicheskogo istochnikovedeniya" [On Methodological Problems of Non-classical Source Studies], *Problemy metodologii i istochnikovedeniya* [Problems of Methodology and Source Studies]. Proceedings of the III Scientific Readings in Memory of Academician I.D. Kovalchenko (Moscow 1–2 December 2003). Moscow: Aleteiya Publ., 2006, pp. 472–482. (In Russian)
8. Selina, T.I. "O tvorchestvom nasledii Ya.V. Chesnova: k istokam antropokul'tury" [On the Creative Legacy of Ya. Chesnov: to the Origins of Anthropoculture], *Zhit' schastlivo i zhit' soglasno s prirodoy – odno i to zhe* [To Live Happily and to Live According to Nature – is the Same]. Collection of Materials of the Scientific Platform of the Youth Scientific and Cultural Forum "Present and Future of Ecological Culture". Penza: Penza State Agrarian University Publ., Rosmolodezh' Publ., 2018, pp. 129–134. (In Russian)
9. Selina, T.I. "Osnovnye podkhody v izuchenii obychnogo prava v otechestvennoi nauke" [Basic Approaches to the Study of Customary Law in Russian Science], *Evraziiskii yuridicheskii zhurnal*, 2009, No. 2 (9), pp. 24–34. (In Russian)
10. Selina, T.I. "Teoreticheskaya postanovka aktual'nykh problem obychnogo prava v poreformennoi Rossii (vtoraya polovina XIX – nachalo XX veka)" [Theoretical Formulation of Actual Problems of Customary Law in Post-Reform Russia (Second Half of XIX – Beginning of XX Century)], *Evraziiskii yuridicheskii zhurnal*, 2009, No. 5 (12), pp. 13–22. (In Russian)
11. Selina, T.I. & Chesnov, Ya.V. "Obychnoe pravo v mentalitete rossiiskogo krest'yanstva: istoki plyuralizma" [Customary Law in the Mentality of the Russian Peasantry: the Origins of Pluralism], *Obychnoe pravo i pravovoi plyuralizm* [Customary Law and Legal Pluralism]. Proceedings of the XI International Congress on Customary Law and Legal Pluralism (Moscow August 1997), ed. N.I. Novikova & V.A. Tishkov. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS Publ., 1999, pp. 194–200. (In Russian)

12. Selina, T.I. & Chesnov, Ya.V. "Obychnopravovoe prostranstvo rossiiskoi krest'yanstvennosti" [The Customary Law Space of the Russian Peasantry], *Homo Juridicus* [Homo Juridicus]. Proceeding of Conference on the Law Anthropology, ed. N.I. Novikova & A.G. Osipov. Moscow, 1997, pp. 138–149. (In Russian)

13. Selina, T.I. & Chesnov, Ya.V. "Opyt plyuralizma v obychnom prave poreformennoi Rossii (vtoraya polovina XIX veka)" [The Experience of Pluralism in the Customary Law of Post-reform Russia (the Second Half of the XIX Century)], *Obychnoe pravo i pravovoi plyuralizm v izmenyayushchikhsya obshchestvakh* [Customary Law and Legal Pluralism in Changing Societies]. Abstracts of the XI International Congress (Moscow 18–20 August 1997). Moscow, 1997, pp. 43. (In Russian)

14. Selina, T.I. & Shtanko, A.G. "Matritsa prakticheskoi antropologii Ya.V. Chesnova: rekonstruktsiya sredstvami antropofenomenalistiki" [Matrix of Practical Anthropology by Ya.V. Chesnov: Reconstruction by Means of Anthropophenomenalistics], *Zhit' schastlivo i zhit' soglasno s prirodoy – odno i to zhe* [To Live Happily and to Live According to Nature – is the Same]. Collection of Materials of the Scientific Platform of the Youth Scientific and Cultural Forum "Present and Future of Ecological Culture". Penza: Penza State Agrarian University Publ., Rosmolodezh' Publ., 2018, pp. 121–128. (In Russian)

15. Toporov, V.N. "O rituale. Vvedenie v problematiku" [The Ritual. Introduction to the subject], *Arkhaischeskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh* [Archaic Ritual in Folklore and Early Literary Monuments]. Moscow: Glavnaya redaktsiya vostochnoi literatury Publ., 1988, pp. 7–60. (In Russian)

## РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



### **Игорь ЧИНДИН**

Кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии.  
Московский авиационный институт  
(национальный исследовательский университет).  
125993, Российская Федерация, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4;  
e-mail: chindin@inbox.ru

## **ПОЭЗИЯ МИФА ВЯЧ. ИВАНОВА И ТВОРЧЕСТВО МИФА Д. АНДРЕЕВА**

Рассматривается творчество одного из лидеров русского символизма Вяч.И. Иванова через призму неомифологизма; содержится попытка анализа особенностей мифопоэтики поэта-философа; обнаруживается различие между «мифопоэтикой» и «мифотворчеством»; даётся обзор взглядов поэта на творчество мифа до его эмиграции в Италию и в период эмиграции; выделяется ряд аспектов мифического восприятия мира, на основании которых выявляется отличие символистского неомифологизма от мифического повествования древности; закон «идеал-материального единства» рассматривается в качестве важнейшей установки мифического познания мира, благодаря чему оказывается возможным единение субъекта и объекта познания, повествование от лица «духовных» сущностей, креация новых духовных топосов. В статье предлагается уточнение термина «миф» в контексте эстетических и философских построений русской романтико-символической школы; на основе выделенных аспектов мифического восприятия мира «миф» Вяч. Иванова сравнивается с «мифом» русского андеграундного поэта сталинской эпохи Д.Л. Андреева. В качестве предварительных заключений в статье делается вывод о качественном углублении в мифическое восприятие мира, которое обнаруживается в творчестве Д. Андреева, по сравнению с поэзией рус-

ских символистов, и в частности Вяч. Иванова. В творчестве Андреева выявляется факт создания новейшего мифического хронотопа – Розы Мира, творчества новейшего пантеона, а также факт перехода с языка «отвлечённых» философских понятий на язык «конкретных» мифических существей. В данных фактах автор статьи усматривается реализация закона «идеал-материального единства» мифомышления, а также заветов как русского символизма, так и Вл.С. Соловьёва по обретению целостности познания.

**Ключевые слова:** русский символизм, неомифологизм, миф, мифопоэтика, мифотворчество, мифомышление, мистический реализм, русская идея, логомиф, миф par excellence

1. Одним из важнейших вопросов эстетики Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949) дореволюционного (до 1918 г.) периода является вопрос о соотношении современной ему поэзии символизма и мифотворчества. Поэт-мыслитель совершенно справедливо отличает сюжет, возникший в экзальтированном сознании *мистического реалиста* (настоящего художника-символиста), от древнего мифического сюжета. Невольный индивидуализм мистико-реалистического художника-символиста и «сборный» коллективизм должного родиться в будущем новейшего теурга – краеугольный камень «предвестнической и предзнаменывающей» эстетики Иванова. Истинное мифотворчество не может быть достоянием индивидуального сознания. «Совершительное утверждение мифа есть уже не дело художественного гения, зачинательного по своей глубочайшей природе, но дело соборной души» [15, с. 144].

Для прорыва к мифу из рамок индивидуалистической эстетики мыслитель сначала приходит к понятию *сверхиндивидуализм*: «символистам нужно... преодолеть индивидуализм, обострив его до сверхиндивидуализма, то есть до раскрытия в личности сверхличного содержания, её внутреннего я, вселенского по существу; им нужно... развить из символа изначала присущую ему религиозную идею» [15, с. 141]. Поэтому «мистический сверхиндивидуализм» – это своеобразный мост от индивидуализма к принципу «вселенской соборности». «Сверхиндивидуалисты» – это «келейники», которые, уйдя в эстетическую аскезу, преодолели старый индивидуализм и приобрели внутреннюю связь с миром на основе «вселенского воления». Но возникает вопрос: как придать этому искусству форму актуальной энергии? Как сделать его органом мифотворчества, а «келейников» превратить в теургов, т. е. в творцов *всенародного искусства*?

Г.В. Обатнин рассматривает фигуру Иванова в русской культуре начала XX в. в первую очередь как поэта-мистика и на основании отдельных его высказываний отождествляет *мистический реализм* и *мифотворчество*. «Обращение к мифу является преодолением идеализма, каким был в существе своём символизм как поэтическое мирозерцание, и заменой его мистическим реализмом. Имя такому реализму – мифотворчество»

[17, с. 53]. «Уравнивание Ивановым мифотворчества и мистического реализма в 1907 г. показывает, что в новой программе писатель остался в рамках той же эстетической схемы, только место древних символов и мифологем, открываемых поэтом в себе и сообщаемых народу, теперь заняли мистические символы» [17, с. 53].

Так «новейшие мифологемы» и «мистические символы» оказываются якобы синонимами. Однако, как видно из изложенного выше материала, Иванов не всегда был склонен отождествлять эти понятия. Между индивидуальной мистикой и коллективным мифотворчеством существует качественное различие. Действительно, по Иванову, каждый может иметь свой мистический «внутренний опыт», и поэтому *далее* каждый может стать *пророком*. Но Иванов неспроста особое внимание уделяет формам общественной организации, формам коллективности, в которых возможна метаморфоза мистики в миф, а мистика – в пророка и мифотворца. Ведь, повторяя за самим поэтом-философом, миф – это творение именно коллективной души, а не мистически настроенной индивидуальной. Поэт, конечно, может открывать в своём «внутреннем опыте» мистические образы и потом творчески *узнавать* в них древнейшие мифологемы, но он не станет при этом *творцом нового мифа*. Теурги-одиночки способны лишь к «келейному деланию» символов.

Мистически-реалистическое творчество – это даже если и *сверх-*, но всё же индивидуалистическое творчество. Поэтому уже «с 1903 г. Иванов ищет формы общественной организации, направленные на пробуждение внутреннего опыта у своих членов» [17, с. 14]. Например, ему необходимо понять театральное действие как ритуал или культовое отправление. *Хоровой театр* Иванова – это жреческая община или празднество типа карнавала.

2. Главной функцией *хорового театра* оказывается особое воздействие на членов хоровой общины жреца-хорега. Жизнь такого сообщества состоит в непрерывном внутреннем преобразении человека в процессе совместного творчества мифа.

Современное театральное действие нужно, по Иванову, наполнить током «дионисийского оргийного общения». В дионисических оргиях не было зрителей и актёров – в них каждый одновременно и играл роль, и был реципиентом. Каждый участник как привлекал божественное присутствие, так и воспринимал благодатный божественный дар. Современная «театральная рампа разлучила общину» [12, с. 82]. Сегодня зритель не созидает образа совместно с актёрами и режиссёром, а пассивно воспринимает сюжет индивидуалистического творчества. Но сцена должна вновь перешагнуть за рампу и включить в себя зрительскую *общину*. Хоровое творчество мифа – основа будущего миропонимания. Для этого теургического хорового творчества Ивановым предугадываются особые места — «театры хоровых трагедий, комедий и мистерий». Эти *locus sacralis* должны будут стать очагами творческого и пророческого самоопределения народа. Так



невольно ниспровергается эстетика индивидуального творчества и на пьедестал возводится «внутреннее дело народной общины». На современный мыслителю исторический момент такой общины ещё нет, как нет среди современных мистических реалистов, в свою очередь, и признанных всеми творцов новейшей мифической реальности – нет *пророков*.

Однако в культурном окружении Иванова есть один человек, который оказался на грани индивидуального келейного мистического реализма и новейшего коллективного мифотворчества. 24 октября 1917 г. Иванов напишет: «Если переживаемая революция есть воистину великая русская революция, то будущий историк узнает в Скрябине одного из её духовных виновников, а в ней самой, может быть, — первые такты его ненаписанной Мистерии» [14, с. 196].

В революционности музыкальных форм, осуществляемых А.Н. Скрябиным, Иванов увидел аналог коллективной дионисийской экстаичности. Композитор создаёт в современной Иванову действительности своего рода «музыкальный механизм» для воплощения теории новейшего мифотворчества в жизнь. Скрябинская музыка запускает в действие «дионисический сценарий» богообретения, описанный поэтом-мыслителем в его статьях «Ты еси» (1907) и «Анима» (1930): оставление-убийство анимуса (разумной части души) анимой-«мэнадой» (чувственной частью), странствия-метания «мэнады» и далее – обретение-встреча ею нового обожествленного анимуса. В процессе отработки данного «механизма» музыкант-жрец обретает глубинное душевно-духовное мистическое единство с *общиной* своих слушателей-зрителей и, направляя их, совместно с ними погружается в коллективный экстаз, который далее выводит их к творчеству новейшего мифа.

3. Таким образом, в дореволюционный период своего творчества поэт пытается теургическую духовность вывести в область социальной практики. Для этого под лозунгом «Миф – Хор – Действо» он пробует различные способы выхода из сверхиндивидуализма в мифотворчество: и собрания-«симпозионы» по средам у себя на «Башне», и теоретическую работу по преобразованию символистского театра и наполнению его током «оргийного общения», и творческий интерес к музыке Скрябина. Данные практики характеризуют в целом авторскую проработку Ивановым «русской идеи» до 1917 г.

«Мировой пожар» Октябрьского переворота и гражданской войны не приводят к ожидаемому духовному преобразованию мира. Поэтому с начала 1920-х гг. эстетические взгляды Иванова становятся более философичными, эзотеричными и с меньшей ориентацией на возможную экзотеричность – внешнее социальное практическое воплощение. Рождённый ещё в начале творческого пути (поэма “Ars Mystica” – 1889 г.) проект мистического искусства как реального и действенного средства преобразования жизни претерпевает корректировку. Аспект так называемого «утопизма Серебряного века» (создания духовного братства людей – «вселенской

общины», «хора») уходит постепенно на второй план. В 1930 г., «переписывая статью “О русской идее”, Иванов драматизирует историю собственного развития, от увлечения “освободительным движением” в 1905 г. к полному краху своего идеологического проекта после 1917 г., тем самым выявляя вину русской интеллигенции и даже свою собственную вину за происшедшее» [5, с. 92]. Однако, с другой стороны, основная антропологическая проблематика после 1920-х остаётся у него та же: возможно ли преобразование человека и человечества на путях искусства? И если до 1917–1918 гг. Иванов видит миф как продукт коллективного – хорового – творчества, то в около- и постреволюционные годы (особенно в эмиграции) он предпринимает попытки создания некоего мифоподобного повествования изнутри своего сверхиндивидуализма и мистического реализма.

Описывая вслед за Достоевским «русскую идею» образно как некое живое существо, у которого вот-вот должны начаться «родовые схватки», Иванов далее отходит от языка образности и говорит о том, что «идею» действительно не следует воспринимать как «условную метафизическую схему», но как некую «внутреннюю реальность, значимость которой возрастает по мере того, как заключённая в ней тенденция приближается к самой сердцевине воли и чаяний всей нации в целом, и побуждает её сознательно следовать по тому пути, по которому она, следуя своей интуиции, двигалась до сих пор» [13, с. 109–110]. Из этих слов становится очевидным, что сам Иванов подходил к «идее» как к некоему *динамичному феномену культурной жизни нации с присущей ей особой «интуитивной» логикой развития*. Для самого Иванова в его поэтической практике это означало всё то же: переход от мистического реализма к мифотворчеству, но только иным способом.

Исходя из скрытых внутри «русской идеи» потенциалов к изменению, меняется и отношение к ней самого поэта, претерпевая эволюцию от социально-действенной реализации к её литературно-мистериальному камерному выражению. «Статус мэтра, столь желанный Иванову “башенного периода”, был совершенно чужд ему в “католический период” жизни. Можно сказать, что в стратегии своего культурного поведения Иванов преобразился из дионисийски-эзотерического “гуру” в своего рода римского “старца”, посвятившего себя тихим трудам и немногим ученикам» [20, с. 739].

После 1915 г. рождаются поэтические произведения в более крупных («лиро-эпических») жанрах, которые, по сути, содержали в себе попытки синтезировать лирический цикл, эпос, поэму, прозаическую повесть, музыкальную симфонию, а также научно-исследовательские виды дискурса. Так поэт-символист начинает превращаться в мудрого сказителя, нащупывая выходы к единому синтетическому жанру «поэмы-мистерии», «мелопеи», «авторского автобиографического мифа».

4. *Мифопоэтические стратегии* можно обнаружить практически во всех поэтических произведениях Иванова: и в сборниках стихов, в поэме «Младенчество» (1918), и в мелопее «Человек» (1915–1919), и в «Повести о Светомире-царевиче» (1928–1949). Общей мифологемой данных произведений является попытка уложить историю рода человеческого в трёхчастную схему: Золотой век прошлого – настоящее раздробленное бытие – Золотой век будущего. Основной акцент ставится на ожидании в будущем Золотого века. Анализируя в «Историософии Вергилия» (1931) знаменитую IV эклогу римского поэта, Иванов констатирует: «Сам Рах Романа, по заветнейшей мысли поэта, есть лишь предпосылка и подготовка к возвращению Сатурнова царства – *Saturnia regna*, когда “будут уничтожены еще не стершиеся следы наших грехов, и земля будет искуплена / И спасена от вечного ужаса” <...> Вряд ли можно было точнее загодя выразить суть доктринального учения христианской эры, начинающейся с Рождества Спасителя» [9, с. 162].

Важно заметить, что отталкивается Иванов в своих *мифопоэтических стратегиях* от изученного им мифологического, мистериального и мистического опыта мировой культуры (особое внимание уделяя Древней Греции), и, создавая собственный «миф», он оперирует образами богов, святых, героев из уже известных культуре пантеонов. Это приводит, в известной степени, к мозаичности повествования, свободным авторским интерпретациям многочисленных разнородных мифологических сюжетов; наследие Иванова характерно «сцепкой в одном метатексте разделённых тысячелетиями текстов мировой культуры» [1, с. 47]. Помимо этого ивановский неомифологизм эмигрантского периода обогащается содержаниями последних открытий в области социальной антропологии, в частности английской антропологической школы (Э.Б. Тэйлор, Дж.Дж. Фрэзер и др.), базовыми теоретическими постулатами которой были ритуализм и анимизм. По мнению представителей этой школы, миф в примитивной культуре осуществлялся в первую очередь в её ритуальной и обрядовой практиках. Обрядовость позволяет выделить в жизни древнего человека ряд восходящих уровней, взаимосвязанных между собой, но в то же время и отделённых друг от друга неким экзистенциальным порогом, через который нужно перешагнуть, чтобы обрести новое качество существования. «Человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа и начало другого образуют системы единого порядка» [7, с. 9]. Обряд помогает регламентировать данный процесс, облегчить прохождение этапов. А. ван Геннеп назвал такие обряды *обрядами перехода*. В мифопоэтике эмиграции поэт большое внимание уделяет *обрядам перехода*, последовательно осуществляемым в жизни героя литературного произведения («Повесть о Светомире-царевиче»).

Так, эмигрировав и приняв католичество, Иванов, казалось бы, становится типическим представителем европейского неомифологизма. Но в ещё статье «О кризисе гуманизма» (1919) поэт-мыслитель ратует не об эстетическом «разыгрывании» мифа и не о создании неомифологического романа

(а la «Улисс» Д. Джойса), а о качественно ином. «Приникая с любовью к недрам нашего родного языка, живой словесной земли и материнской плоти нашей, внезапно, быть может, мы услышим в них биение новой жизни, содрогание младенца. Это будет – новый Миф. <...> Новое чувство богоприсутствия, богоисполненности и всеоживления создаст иное мировосприятие, которое я не боюсь назвать по-новому мифологическим. Но для этого нового зачатия человек должен *так раздвинуть грани своего сознания в целое* (курсив мой. – И. Ч.), что прежняя мера человеческого будет казаться ему тесным коконом, как вылетевшей из колыбельного плена бабочке» [11, с. 372]. Ради *перехода* в это «иное, по-новому мифологическое мировосприятие» Иванов и разрабатывает особую мифопоэтику в своём творчестве, и в частности в творчестве последнего периода.

5. С.Д. Титаренко отмечает: «В творчестве Иванова на пересечении всех мифов и сюжетов складывается *индивидуально-авторский автобиографический миф* как сакрализованное повествование, в котором большую роль играет христианская символика, а также орфическая, дионисийская, элевсинская, гностико-герметическая мифология и платоновско-пифагорейская философия» [18, с. 647]. Но также стоит указать на то, что понятие «миф» здесь следует употреблять с определённой долей условности.

Пользуясь богатым культурологическим материалом (реконструируя исторические памятники античности), Иванов создаёт авторские новаторские художественно-поэтические *интерпретации* мировой мифологии. Эти *интерпретации* содержат в себе зерно мифического восприятия действительности и по композиции сюжетов, и по его содержанию, и по характеристикам протагонистов, и по многим другим основаниям. Однако собственно *мифотворчеством* ивановскую *интерпретацию* назвать ещё нельзя по следующим причинам:

а) творчество мифа у его автора предполагает отсутствие чёткой разделённости душевной структуры на области сознания и бессознательного. Это отражается на специфике антиномичности мифического восприятия мира: между базовыми противоположностями (сон – явь, жизнь – смерть и т. д.) нет чёткой границы – они перетекают друг в друга, образуя целостность. Можно сказать, что антиномичность сознания в мифовосприятии устраняется, что отражается также и на объектах творчества в пределах мифовосприятия. Это связано с тем, что мифические формы в качестве форм *целостного* восприятия действительности творятся уже не только и не столько самим человеком, сколько некоей нуминозной силой, обитающей в нём на данный момент. Здесь: дух говорит свою высшую истину через человека, которая уже не может быть антиномична, не может вызывать сомнений («интеллигентских противоречий»). Бесспорно, Иванов стремился к мифо-творчеству, на что прямо указывал в своих письмах (например, к Е.Д. Шору от 20 августа 1933 г.: «В 1915 году я пишу поэму. Человек – уже не реконструкция, но синтетическое изображение всего моего мирозерцания в виде одного космического мифа» [цит. по: 18, с. 439]).

Но культурная фигура Вяч. Иванова, несмотря на всю тягу поэта-символиста к *целостному* мышлению, укоренена ещё в высокоразвитой авторской традиции. Его отношение к мифу, по большей части, теоретично и литературно. Его сознание дифференцировано, гетерономно. В нём присутствуют как области «дня» (логического), так и области «ночи» (мистического, бессознательного). Блуждания в лабиринтах бессознательного без чёткого водительства души конкретной нуминозной сущностью свойственно мистику-либералу Ницше, как, впрочем, и самому автору очерка о нём: «Только при условии некоторой внутренней антиномии возможна та игра в самораздвоение, о которой так часто говорит он, – игра в самоискание, самоподстерегание, самоускользание, живое ощущение своих внутренних блужданий в себе самом и встреч с собою самим, почти зрительное видение безысходных путей и неизследимых тайников душевного лабиринта» [10, с. 312].

«Внутренняя антиномия» выводится здесь как феномен внутреннего мира субъекта, ощутившего в себе дионисийскую «диаду»: «Дионис, бог смерти, есть вместе и бог возрождения» [8, с. 168]. Бог пафоса (страстей, страдания) и одновременно катарсиса (очищения). Говоря на языке символизма, данная «диада» (двойственность) есть *мистический символ*, который обнаруживает в себе человек, вставший на путь созерцания внутренних тайн и богообретения. Эта «диада» может быть присуща самому нуминозному субъекту и отражаться в мифах о нём. Субъекту с дифференцированной структурой сознания (современному мистику) «диада» интроспективно может являться как противоречивая двойственность душевных энергий (направленность к смерти и страданию / к жизни и цветению), но для «сознания» мифочеловека противоречия в этой взаимозаменяемости смыслов (их амбивалентности) нет. Переживание дионисовой «диады» как некоей «внутренней антиномии» может быть свойственно *мистическому реалисту*, но не мифочеловеку. «Человеку мифической эпохи абсолютно неизвестна область внутренне идеального в качестве Я. <...> То, что он переживает, не является собственностью души, связанной с глубоким одиночеством или душеподобным, безобразным потусторонним миром... это часть мира, которая обретает своё место и свой живой смысл в мифе» [19, с. 110]. Другими словами, мыслитель, совершивший метаморфозу, прекращает *символически* писать о феноменах своего внутреннего мира и мистических блужданиях в нём, поскольку собственно *своего* внутреннего мира у него уже не остаётся. «То, что мы называем “психическим”, является в мифическом смысле скорее сценой и местом действия нуминозных влияний. Чувства силы, счастья, страдания... прозрение и заблуждение... всё это можно некоторым образом свести к присутствию бога или нуминозного существа» [19, с. 103]. В общем говоря, повествование писателя-мифотворца ведётся

– не от лица его самого, а от лика бога, обитающего в нём («Гнев, о богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...»);

– не о личных переживаниях и сомнениях, а о тех силах, которые бог вдохнул («вдунул») в человека. При этом человек «настолько становится ареной нуминозного события, что сам буквально исчезает» [19, с. 105]. Следовательно, не противоречия душевной жизни «в сомнениях и терзаниях» должен обнаруживать *герой* мифического дионисийского повествования, а «спокойно» констатировать: «сейчас Дионис во мне – это смерть, а завтра – это будет жизнь. Таков бог, во мне живущий и меня ведущий...». И здесь, несмотря на двойственность («диаду») самого нуминозного субъекта, нет противоречия (антиномии) для «мифомышления».

Строй мышления представителя развитой культурной традиции (Иванова) по преимуществу еще логосный (разнородный), а не мифический (целостный). Поэтому если и применять к его творчеству семантику морфемы *миф-*, то исключительно условно и в сочетании с логосом: *логомиф*;

б) истинное творчество мифа, как уже было сказано выше, немислимо без творчества-узрения нуминозной сущности, которая как раз и начинает говорить через творца-человека. Явное присутствие в тексте ссылок на неё, её новаторское поименование является отличительным признаком настоящего (или приближённого к настоящему) мифотворчества. Несмотря на то, что в мифопоэтических текстах Иванова присутствуют божественные, околобожественные (канонические и неканонические святые), легендарные и героические образы разных мифологий, собственно, ни одного *авторского бога* в его «авторском мифе» мы не находим. Задан лишь вектор в эту область творчества: в конце «Повести» превращение Светомира в бого-царскую андрогинную Царь-девицу;

в) как правило, творчество нового мифа влечёт за собой и создание нового мифического хронотопа, который впоследствии может стать новым *Олимпом сопричастности* для тех, кто на основе данного нового мифа будет создавать религию. Этот момент также только намечен у Иванова в воскрешении Светомира в конце «Повести» и в восхождении *его-преображённого* на царство. Однако даже беглого и краткого описания этого царства в «Повести» мы не находим.

Стоит заметить, что, как известно, сам автор своё итоговое *теургическое переходное произведение* дописать волею судьбы не успеваеет и, как бы повинувшись неведомой для себя силе, оставляет доработать его последние главы кому-то *другому*. Этим *другим* оказывается биограф и ученица поэта О.Д. Шор.

Однако история «идей» включает в себя не только собирание и изучение эмпирических взаимосвязей, хотя, безусловно, именно они составляют основу научного «позитивного» подхода. У разных художников при отсутствии видимых эстетических влияний и документально подтверждённой общности эстетических предпочтений могут обнаруживаться общности на уровне развития той или иной «идеи», её дальнейшей проработки и, вероятно, даже воплощения. И здесь перед нами вырисовывается вопрос: а мог ли вообще поэт, живший в XX в., закончить свой *переход*

от логоса к мифу, пользуясь инструментами художественного творчества? Мог ли герой художественного произведения в эпилоге преодолеть ограниченность своей человеческой природы, преобразить её и выйти совместно с автором к *новому бытию*, проливая текст в жизнь? Возможно ли нам вообще говорить о мифотворчестве не как о мифопоэзии (неомифологизме), а как о творчестве *мифа по преимуществу*, подразумевая под этим не только имитацию ритуально-обрядовой составляющей мифа, но и творчество самой его «плоти» – новейших нуминозных сущностей, а также новейшего мифического хронотопа?

6. Для того чтобы выйти к разговору о подобном мифотворчестве, нужно

– во-первых, отойти от изучения мифа через призму мифопоэзии и совершить, в определённом роде, феноменологическую редукцию, т. е. вынести «за скобки» всё то, с чем миф сегодня тесно спаян, и далее рассмотреть *мифическое* как некий самостоятельный феномен и в первую очередь как феномен критической философии, а не только социальной антропологии и эстетики. Если говорить на языке современного неокантианства, то нужно отделить миф от «мифологии» (мифопоэзии, неомифологизма). «Миф – это “система мышления и опыта”, “система реальности”, в то время как мифология представляет собой использование мифа в литературных целях – для аналогий, метафор, сюжетов. Мифология лишь сознательно... копирует миф» [16, с. 7–8].

С задачей реконструкции мифической онтологии в 1980-х гг. великолепно справился К. Хюбнер. В монографии «Истина мифа» (1985) вслед за Э. Кассирером он говорит о законе *идеал-материального единства*, присущего носителю мифовосприятия. «Единство идеального и материального... имеет для мифа столь же фундаментальное значение, как и его отрицание для научной онтологии» [19, с. 97]. Своё же наиболее яркое выражение это *единство* находит в нуминозном: «Мифическое единство идеального и материального есть... нечто нуминозное. Явление нуминозного существа, как, например, бога». И далее: конкретное «имя бога... может иметь ту же функцию, что и общее понятие или обозначение вида... Общее и индивидуальное в мифе соединяются... так же, как материальное и идеальное» [19, с. 98]. Следовательно, настоящий миф просто немислим без ярко и открыто выраженного нуминозного начала, в котором и преодолевается главнейшая антиномия философии. В свою очередь, и настоящее мифотворчество немисливо без творчества новейших нуминозных существ. Другими словами, если миф рассматривать в том числе и как феномен философско-гносеологической рефлексии, а не только как эстетическую форму (через призму неомифологизма), то в изучаемых текстах мы должны встречать помимо общемифологических типических схем поведения героя, а также уподобления его древним прототипам, и само нуминозное начало, причём встречать его повсеместно в тексте, открыто, а не намёком. Таким образом, мифопоэзия, неомифологизм возможны в пределах

эстетического дискурса XX в., они опираются на социально-антропологические, психологические аспекты мифа; если же подключить к этим аспектам ещё философско-антропологический, гносеологический, то можно выйти к качественно иному проникновению в миф – творчеству не мифоподобной эстетической формы, а творению новейшего мифического хронотопа, новейших нуминозных сущностей, т. е. *мифа по преимуществу*, а не мифопоэтического произведения;

– во-вторых, нужен сам феномен – культурный материал, на основании которого можно было бы говорить о том, что здесь перед нами не то чтобы созданная поэтом развитой культурной традиции обрядовая мифопоэтическая *схема перехода* из царства необходимости в царство свободы, а сам непосредственно свершившийся *переход* поэта в творца мифа и попадание его в мир, где снято противоречие между материальным и идеальным. И поскольку здесь нам придётся иметь дело не с древней мифопоэзией и не с неомифологизмом, а также и не с классическим древним мифом, то позволим себе всё же «привлечь ещё одну сущность», но в данном случае «по необходимости» (У. Оккам), и назвать эту «сущность» феноменом новейшего мифотворчества – *мифом par excellence*. Данный феномен мы обнаруживаем в творчестве Даниила Леонидовича Андреева (1906–1959).

7. «Позднее» творчество (1950–1959) русского андеграундного и затем репрессированного поэта сталинской поры – это уже не символистский неомифологизм. Андреев творит не эстетические образы, а повеждает о неизвестных доньше нуминозных *сущностях*, деятельность которых определяет ход человеческой истории. При этом сам поэт превращается в «вестника» – представителя *сообщительной* поэзии, который доносит-сообщает человечеству правду о мире и его истории из высших миров. В свою очередь, «вестник» чувствует особую «родственную», «сынновную» сопричастность богу-творцу как верховной нуминозной силе, а потому как для «сына бога» или «брата бога» для него оказывается возможным снять противоречие между идеальным и материальным и войти в мир идеал-материального единства. Разрешению этого важнейшего для философии вопроса автор «Розы Мира» (1959) посвящает короткие, но решительные параграфы в отдельной главе (см.: «Роза Мира», Книга II, глава 4 «Бытие и сознание») [2].

Феномен творчества Андреева заставляет заново поставить проблему мифического в современной гуманитаристике. Очевидно, что никто из классиков русского символизма (ни Мережковский, ни Брюсов, ни Блок, ни Белый, ни Иванов, ни сам их «крестный отец» – Вл. Соловьёв) не погружались так глубоко в мифическое мировосприятие, хотя *мифопоэтические стратегии* присутствовали у всех. Причём это присутствие характеризовалось не столько эстетическим «разыгрыванием» мифа, сколько проживанием и переживанием мифа как глубоко внутренней, сокровенной драмы личностного существования, как важнейшего момента творческой судьбы художника. Однако, несмотря на данное жизнетворческое



отношение к мифической целостности (к андрогинности, к теургии, к Вечной Женственности), никто из символистов не переступал черты *мифопоэзии*, с одной стороны, и *творчества новейшего мифа*, с другой.

*Мифопоэзией* можно назвать доминантную эстетическую стратегию русского символизма, благодаря которой поэт пытался слить воедино жизнь и текст, поэтическим словом приблизить чаемое будущее, божественно доработать бытие и т. п. Причём само достижение чаемого мифического бытия в мифопоэзии символизма мыслилось как финальная точка «теургической» деятельности. *Мифопоэзия* подходит к новейшему мифу лишь интенционально (как стремление, она направлена на миф). Творец же новейшего мифа обращён к последнему уже дескриптивно. Сам факт *перехода* для его духовного я уже состоялся, поэтому он вещает нам не из мира необходимости (хотя физическая оболочка его может находиться в «пограничной ситуации» тюремного заключения), а из Царства свободы, т. к. дух его уже познал грядущее Царство и его богов. *Мифопоэзия* («Повесть о Светомире») повествует нам из царства необходимости, кропотливо описывая все нюансы родовой истории героя, а также духовных, психологических, социальных механизмов *перехода*. Собственно, воцарением преображённого в Царь-Девуцу Светомира и должна была закончиться поэма. К чаемому духовному перерождению (метаморфозе) через «мировой пожар» ведёт околосектантский «Исус» А. Блока двенадцать «нищих духом» революционеров. Но и Иванов, и Блок, несмотря на весь пророческий пафос своих последних мифопоэтических текстов, живут в своей современности; Андреев же в своей современности уже не живёт. По воспоминаниям А.А. Андреевой, два последних года жизни с мужем (1957–1959, после освобождения поэта из Владимирского централа) они «жили как бы внутри его мироздания, только по необходимости соприкасаясь с реальным миром. Настоящей реальностью было то, что он писал» [4, с. 23]. В определённом смысле можно сказать, что за тюремные годы работы над «Розой Мира» Андреев создаёт некую духовную реальность, которую можно было бы назвать новейшим мифическим хронопом. Роза Мира – это новейшее внепространственное пространство и вневременное время – новейшее *архэ*, возвещённое новейшим же *творцом мифа*. Осуществление её Царства в литургическом времени *творца* уже состоялось, он её поименовал и даже частично описал, — осталось только дожидаться её появления в эмпирическом времени.

Безусловно, творчество Андреева являет собой доведение до последней логической черты лишь определённых (мифопоэтических) стратегий русского символизма. Общая направленность русской модернистской эстетики вывела русскую литературу, как известно, от символизма к акмеизму, футуризму и другим направлениям. Но русская культура оказалась способной произвести на свет и некий эксперимент такого переплетения с мифическими энергиями, в результате которого данные энергии, можно сказать, начали упразднять базовые антиномии

культуры, выводя последнюю к апогею её развития и завершению. *Мифопоэтические стратегии* символизма (а точнее, внутренняя динамика «интуитивного движения» «русской идеи») содержали в себе потенциал, который не уместился ни в каком известном последующем эстетическом (и философском) направлении. Активизация этого потенциала состоялась в рождении новейшего мифического хронотопа, когда из-под «покрывала» символа выглянули лики новейших нуминозных *сущностей*. Через Андреева история русской культуры нам явила вторую (метакультурную) ветвь развития символизма: из него развился не акмеизм, а выплеснулся *метасимволизм* и новейший миф (*миф par excellence*).

Творчеством новейшего мифа Андреев отчасти снимает противоречия, свойственные мессианской «русской идее», отчасти выводит их на новый уровень. По наблюдению Н. Бердяева, «антиномичность мессианского сознания неизбежна, это сознание противоречиво по существу», и далее: «нельзя рационалистически преодолеть противоречия славянофильского сознания – нужно принять их и изжить» [6, с. 203]. Другими словами, антиномичность частной мессианской «русской идеи» не может быть преодолена в одночасье; требуется длительный исторический период постепенного её изживания. Логика процесса этого изживания («интуитивного движения») пока неизвестна науке, но, на наш взгляд, терминами только лишь диалектики её описать невозможно.

Творчество «среднего» Андреева вырастает из культуры Серебряного века, в частности из романтико-символической эстетической традиции. Но, оттолкнувшись от символизма, далее в силу превратностей судьбы он переживает то, что в терминах Иванова можно было бы назвать дионисийским «нисхождением»: писатель оказывается схвачен органами репрессивной власти, душевно растерзан, всё его творчество (и восстановленный после войны роман «Странники ночи» в том числе) подвергается уничтожению, его навсегда разлучают с возлюбленной и приговаривают к смертной казни. Благодаря провидению мера наказания смягчают и поэт остаётся жить. Однако переживание психодуховной смерти состоялось, как состоится впоследствии и «воскрешение», но уже не мистическим поэтом-символистом цеха, а мифотворцом. Спустя 4 года после смерти Вяч. Иванова, будучи заключённым Владимирского централа, Д. Андреев в 1953 г. испытывает сильнейшие инсайты, о которых сообщает потом в своём письме А.А. Андреевой. Письмо от 7 февраля 1954 г.: «Октябрь и особенно ноябрь прошлого года был необычайным, беспрецедентным временем в моей жизни. Но что происходило тогда: откровение? Наваждение? Безумие? Грандиозность открывшейся мировой панорамы без сравнения превосходила возможности не только моего сознания, но, думаю, и подсознания. Но панорама эта включала перспективу последних веков, и в следующей эпохе отводила мне роль несообразную абсолютно ни с моими данными, ни даже с моими потенциальными» [3, с. 261]. С определённой

долей уверенности можно сказать, что подобного жизненного «сценария» не переживал никто из символистов, хотя Иванов, как известно, с упоением писал о «нисхождении» и видел в нём как важнейший элемент мифоритуального перехода от мистического реализма к мифотворчеству, так и суть «русской идеи». «Русская душа такова, что христианская идея... составляет её глубочайшую суть. Она выражает центральное в этой идее – религиозно-нравственный завет нисхождения и погребения Света, а также мистическое предчувствование воскресения» [13, с. 126]. И если в символистской ойкумене допустить существование житнетворческих «формул», то можно сказать, что Иванов принимает католичество по «формуле» Соловьёва, а Андреев, в свою очередь, переживает «нисхождение» по теоретической «формуле» Иванова.

Однако хоть духовный взор новейшего мифотворца и узрел-сотворил *новейшее архэ* – «всечеловеческое братство» Розу Мира, – осознание отсутствия его в современности было мифотворцу также очевидно. В связи с этим появляется тема поэзии и в целом искусства.

8. В отличие от *сообщительного* искусства символистов, у мифотворца (который и так уже достиг в своём духовном мире всеединства) некоторые функции символистского искусства несколько изменяются. Важнейшая функция *сообщительности* от высшего мира к миру людей у Андреева сохраняется. «Вестник» – это тот, кто доносит правду иных миров людям, используя при этом особые стихотворные строфы и метрику («гипер-пеон»). Сохраняется у мифотворца и символистская тенденция к созданию единого унифицированного жанра искусства грядущего нового мира – *новейшей мистерии*, в которой были бы синтезированы эстетические, философские и религиозные начала. Андреев пишет «Железную мистирию» (1950–1959). Однако когда мы пытаемся понять телологию мистериальности символистов (например, Иванова) и мифотворца (Андреева), понять, к какой цели в конечном счёте они приводят, то обнаруживаем различие.

У Иванова в финале мистериальных произведений (мелопея «Человек», «Повесть о Светомире-царевиче») мы находим чаяния возвращения человеку и человечеству его изначальной божественной сути без попыток как-то изложить это возвращение в логически оформленных временных, пространственных, морально-этических конструкциях. Мифопоэзия символизма обрядово-мистериально лишь *подводит* человека к порогу грядущего Царства. Андреев же по большей части не подводит, а, будучи своим духом уже за этим порогом, т. е. в самом Царстве, разъясняет и растолковывает людям, к чему движется их История, рассказывает, какие бывают инобытийные реальности и *что* это будет за будущее Царство – Роза Мира (вплоть до его структуры). Таким образом, обрядово-посвятительные и прогностические функции мистерии дополняются у Андреева а la средневековыми «экзегетическими» функциями объяснения, толкования, описания *новейшего архэ*.

Искусство, повествующее нам о мифической реальности Розы Мира, её автор относит к особому направлению «сквозящего реализма». В отличие от «мистического реализма» Иванова, в котором поэту открываются *ens realissimus* («вещи реальнейшие» – эйдосы Платона) и он *сообщает* о них людям в своих стихах посредством символов, в случае со «сквозящим реализмом» мифотворец должен уже предельно точно обозначать эти «вещи реальнейшие» в конкретных *именах*. Поэтому для Андреева принципиально будет сказать, например, в главе «Розы Мира», посвящённой Блоку, что за символическим образом Незнакомки или Снежной маски стоит не кто-нибудь, а именно конкретная демоница – Велга. Безусловно, и в «Железной мистерии» (как и в «Повести о Светомире») мы можем обнаружить в некотором роде обрядово-посвятительную семантику: мистерия начинается в Железном веке, а заканчивается в новейшем Золотом (воцарением Розы Мира). Андреев – пророк *железного* отечества. Но данная семантика у Андреева не подразумевает мистериальности, понятой как мистичность, тайность.

Как известно, в мистериях Диониса или Деметры происходило обращение к глубинным внутренним душевно-духовным силам человека, оттого происходящее было сокрыто как от дневного зрения рассудочного сознания, так и от толп непосвящённых. Описывать же происходящее на земном языке либо вообще не полагалось, либо описывалось заведомо непонятным, «тёмным» слогом. Напротив, в случае средневековых мистерий, разыгрывавшихся на городских площадях в периоды церковных праздников, мы практически не наблюдаем тайности. Все внутренние мистические процессы вынесены здесь вовне – в сценическо-площадное действие, которое можно видеть со стороны и в котором можно соучаствовать. У Иванова мы наблюдаем мистериальную мистичность в его поэтических произведениях, поскольку нуминозное начало будущей чаемой Новой Зари ещё сокрыто под покрывалом символа, оно ещё тайно; у Андреева же в «Железной мистерии» мистичность сведена к минимуму, поскольку нуминозное начало будущей Новой Зари уже вышло из-под «покрывала» символа, оно уже не тайно, а обнажённо открыто. У этого «разоблачённого эйдоса» даже есть имя: Звента-Свентана – дочка богини Навны и демиурга Ярославца.

Однако мы не стали бы здесь утверждать, что Андреев экстериоризирует смыслы внутреннего духовного опыта и, делая их *понятиями* разума, лишает тем самым своей глубинной потаённости и сакральности; выносит божественное начало изнутри человеческой души и делает его предметом внешнего поклонения. Скорее, данный процесс можно было бы назвать переходом из парадигмы рациональности, где властвует *понятие*, в парадигму мифа, где властвует *сущность*. Андреев снимает противоречие между тайным и явным, что характерно для мифического восприятия мира. Божества его авторского пантеона и явны, и тайны одновременно; и в этом их магическо-притягательная уникальность. Поэтому «Железная

мистерия» предстаёт перед нами и неким мистериальным тайным гнозисом, и всенародным площадным праздничным действием «всечеловеческого братства» Розы Мира.

Таким образом, у русского символизма, как доминантного направления русского модернизма обнаруживается ещё одна ветвь его развития – мифотворческая. Аналогично можно сказать и про динамику «развития» «русской идеи», достигшей своего рода мифотворческого акмэ – Розы Мира. Мифопоэтические стратегии символизма (нашедшие яркое выражение в произведениях Вяч. Иванова) приводят к тому, что в середине XX в. в русской «подпольной» литературе советской эпохи появляется новейший миф – миф *par excellence*. Отличительной чертой данного мифического повествования от мифопоэзии символизма является более глубокое погружение в мифическое мировосприятие. Андреев не только прорисовывает ритуально-мифологический сценарий перехода из «железной» современности в Розу Мира, но и пытается ввести читателя в мир идеал-материального единства за счёт актов творения-узрения им новейших нуминозных сущностей и новейшего мифического хронотопа (новейшего архэ). За счёт апелляции к идеал-материальному единству мифической онтологии преодолевается и мистичность мистериального гнозиса. Мистерия Андреева становится и тайной, и явной одновременно; мистичность обрачивается мифичностью. «Мистический реализм» в данном русле развития символизма уступает место «сквозящему реализму». Отличительной чертой последнего является то, что он отсылает реципиента к высшему бытию уже не иносказательно, не опосредованно через символ, а презентует «вещь реальнейшую» в отчеканенных творцом мифа конкретных именах. Данные имена есть не материализация духовности и не сведение духовного к рациональному понятию, а новейшие нуминозные сущности, который и материальны, и идеальны одновременно. Высшее бытие для мифотворца – это живые божества, у каждого из которых есть своё имя и своя «родословная».

## Список литературы

1. Аверинцев С.С. Системность символов в поэзии Вячеслава Иванова // Контекст-1989. М.: Наука, 1989. С. 42–57.
2. Андреев Д. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2: Роза мира. М.: Московский рабочий, 1995. 608 с.
3. Андреев Д. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3, кн. 2: Письма. М.: Московский рабочий, 1997. 560 с.
4. Андреева А.А. Предисловие к собранию сочинений Д. Андреева // Андреев Д.Л. Собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Московский рабочий, 1997. С. 3–27.
5. Берд Р. Русская идея (1930) // Символ. 2008. № 53–54. С. 85–96.
6. Бердяев Н. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005. 239 с.
7. Геннеп А. ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999. 198 с.

8. *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство // *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 9–293.
9. *Иванов Вяч.* Историософия Вергилия // *Символ.* 2008. № 53–54. С. 152–167.
10. *Иванов Вяч.* Ницше и Дионис // *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994. С. 309–321.
11. *Иванов Вяч.* О кризисе гуманизма // *Иванов Вяч.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Брюссель, 1979. С. 365–383.
12. *Иванов Вяч.* Предчувствия и предвестия // *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М.: Искусство, 1995. С. 70–90.
13. *Иванов Вяч.* Русская идея // *Символ.* 2008. № 53–54. С. 96–134.
14. *Иванов Вяч.* Скрябин и дух революции // *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М.: Искусство, 1995. С. 191–196.
15. *Иванов Вяч.* Эстетика и исповедание // *Иванов Вяч.* Лик и личины России. М.: Искусство, 1995. С. 138–145.
16. *Касавин И.* Предисловие от переводчика к книге К. Хюбнера «Истина мифа» // *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 7–12.
17. *Обатнин Г.В.* Иванов-мистик. Оккультные мотивы в поэзии и прозе Вячеслава Иванова (1907–1919). М.: Новое литературное обозрение, 2000. 240 с.
18. *Титаренко С.Д.* Фауст нашего века: Мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: ИД «Петрополис», 2012. 654 с.
19. *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996. 448 с.
20. *Юдин А.* Вячеслав Иванов и Филипп де Режис: католический православный и православный католик // *Символ.* 2008. № 53–54. С. 734–749.

# RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Igor CHINDIN

PhD in Philosophy, Associate Professor, Moscow Aviation Institute (National Research University). Volokolamsk Highway, 4, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: chindin@inbox.ru

## MYTHOPOETRY OF V. IVANOV & CREATIVITY OF THE MYTH OF D. ANDREYEV

In article creativity of the one of leaders of the Russian symbolism V. Ivanov is considered through a neomythologism prism. An attempt is made to analyze the features of a mythopoetics of the poet-philosopher; to distinction between “mythopoetics” and a “formation of myths”. The review of poet’s views on creativity of the myth before and during his emigration is given. A number of aspects of mythical perception of the world comes to light, on the basis of which the distinction between a symbolist neomythologism and a mythical narration of antiquity is made. The law “ideal-material unity” is considered as the most important installation of mythical knowledge of the world. The specification of the term “myth” in the context of esthetic and philosophical concepts of the Russian romantic-symbolical school is offered. On the basis of selected aspects of mythical perception of the world “myth” of Ivanov is compared to “myth” of D. Andreyev. The preliminary conclusion is made about high quality deepening in mythical perception of the world, which is found in Andreyev’s creativity, in comparison with poetry of the Russian symbolists, in particular, Ivanov. In Andreyev’s creativity the fact of creation of the latest mythical chronotope – Rose of the World, is elicited, and also the fact of transition from language of “abstract” philosophical concepts on language of “concrete” mythical entities. In these facts the author of article sees implementation of the law of “ideal-material unity” of a mythical thinking, and also precept both of the Russian symbolism and V. Solovyov to find the integrity of knowledge.

**Keywords:** Russian symbolism, myth, neomythologism, mythopoetics, formation of myths, mythical thinking, mystical realism, Russian idea, logomyth, myth par excellence

### References

1. Andreev, D. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1995. 608 pp. (In Russian)
2. Andreev, D. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3 (2). Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1997. 560 pp. (In Russian)

3. Andreeva, A.A. "Predislovie k sobraniyu sochinenii D. Andreeva" [The Preface to Collected Works of D. Andreyev], in: D. Andreev, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1997, pp. 3–27. (In Russian)
4. Averintsev, S.S. "Sistemnost' simvolov v poezii Vyacheslava Ivanova" [Systematicity of Symbols in Vyacheslav Ivanov's Poetry], *Kontekst-1989*. Moscow: Nauka Publ., 1989, pp. 42–57. (In Russian)
5. Berd, R. "Russkaya ideya (1930)" [Russian Idea (1930)], *Simvol*, 2008, No. 53–54, pp. 85–96. (In Russian)
6. Berdyaev, N. *Aleksei Stepanovich Khomyakov* [Alexey Stepanovich Homiyakov]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2005. 239 pp. (In Russian)
7. Gennep, A. van. *Obryady perekhoda. Sistematicheskoe izuchenie obryadov* [Transition Ceremonies. Systematic Studying of Ceremonies]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1999. 198 pp. (In Russian)
8. Hübner, K. *Istina mifa* [Truth of the Myth]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)
9. Ivanov, V. "Estetika i ispovedanie" [Esthetics and Confession], in: V. Ivanov, *Lik i lichiny Rossii* [Face and masks of Russia]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995, pp. 138–145. (In Russian)
10. Ivanov, V. "Nitshe i Dionis" [Nietzsche and Dionysus], in: V. Ivanov, *Dionis i pradionisystvo* [Dionysus and Pradionism]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1994, pp. 309–321. (In Russian)
11. Ivanov, V. "O krizise gumanizma" [About Crisis of Humanity], in: V. Ivanov, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3. Brussels, 1979, pp. 365–383. (In Russian)
12. Ivanov, V. "Predchuvstviya i predvestiya" [Presentiments and Presages], in: V. Ivanov, *Lik i lichiny Rossii* [Face and Masks of Russia]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995, pp. 70–90. (In Russian)
13. Ivanov, V. "Russkaya ideya" [Russian Idea], *Simvol*, 2008, No. 53–54, pp. 96–134. (In Russian)
14. Ivanov, V. "Skryabin i dukh revolyutsii" [Scriabin and Spirit of Revolution], in: V. Ivanov, *Lik i lichiny Rossii* [Face and Masks of Russia]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995, pp. 191–196. (In Russian)
15. Ivanov, V. Istoriosofiya Vergiliya [Virgil's Historiosophy], *Simvol*, 2008, No. 53–54, pp. 152–167. (In Russian)
16. Ivanov, Vyach. "Dionis i pradionisystvo" [Dionysus and Pradionism], in: V. Ivanov, *Dionis i pradionisystvo* [Dionysus and Pradionism]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1994, pp. 9–293. (In Russian)
17. Kasavin, I. "Predislovie ot perevodchika k knige K. Khyubnera "Istina mifa"" [The preface from the translator to the book Hübners, K. «Truth of the Myth»], in: K. Hübner, *Istina mifa* [Truth of the myth]. Moscow: Respublika Publ., 1996, pp. 7–12. (In Russian)
18. Obatin, G.V. *Ivanov-mistik. Okkul'tnye motivy v poezii i proze Vyacheslava Ivanova (1907–1919)* [Ivanov-mystic. Occult motives in poetry and Vyacheslav Ivanov's prose (1907–1919)]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2000. 240 pp. (In Russian)
19. Titarenko, S.D. *Faust nashego veka: Mifopoetika Vyacheslava Ivanova* [Faust of our century: Mifopoetry of Vyacheslav Ivanov]. St. Petersburg: Petropolis Publ., 2012. 654 pp. (In Russian)
20. Yudin, A. "Vyacheslav Ivanov i Filipp de Rezhis: katolicheskiy pravoslavnyy i pravoslavnyy katolik" [Vyacheslav Ivanov and Philippe de Regis: Catholic Orthodox Christian and Orthodox Catholic], *Simvol*, 2008, No. 53–54, pp. 734–749. (In Russian)



# ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



## Андрей МАЙДАНСКИЙ

Доктор философских наук, профессор кафедры философии.  
Белгородский государственный национальный  
исследовательский университет.  
308015, Российская Федерация, Белгород, ул. Победы, д. 85;  
e-mail: caute@yandex.ru

## ВОСПИТАНИЕ И ПРИРОДА: УРОКИ ЗАГОРСКОГО ЭКСПЕРИМЕНТА\*

Загорский эксперимент по формированию личности у слепоглухих детей рассматривается в контексте противостояния натуралистической и культурно-исторической психологии. С точки зрения первой сущность человека сокрыта в его геноме, а всё многообразие человеческих способностей сводится к набору генетических «норм реакции» на внешние раздражители. В культурно-исторической теории сущность человека мыслится как «ансамбль общественных отношений» (К. Маркс).

Основоположник культурно-исторической психологии Л.С. Выготский утверждал, что экспериментальная работа со слепоглухими детьми позволяет раскрыть закономерности воспитания обычного ребёнка, так же как искусственный синтез химических веществ в лабораторных условиях позволяет понять процессы их образования в природе. В ходе Загорского эксперимента Э.В. Ильенков пытался разглядеть момент рождения в «натуральной» психике человеческой личности: она является на свет в процессе общения, завязанном на предметы культуры.

---

\* Статья подготовлена при поддержке РГНФ (грант № 17–03–00160а «Подготовка к печати неизданных работ Э.В. Ильенкова 60–70-х годов из архива философа»).

Неспособность слепоглохого ребёнка к поисково-ориентировочной деятельности в окружающем мире Ильенков расценивал как полное отсутствие («нуль») психики. Процесс формирования и развития личности он уподоблял течению реки: процесс этот на все 100 %, от начала и до конца, задаётся «рельефом» культуры, а не химическим составом воды.

Центральное значение в теории интериоризации, или «вращения» (термин Выготского), человеческой личности внутри натуральной психики играет совместно-разделённая деятельность, в первую очередь – «деловое общение» (А.И. Мещеряков) воспитателя и ребёнка. Целью его является формирование у ребёнка потребности в культурном поведении и способность самостоятельно действовать с предметами культуры.

**Ключевые слова:** человек, слепоглухота, Загорский интернат, культурно-историческая психология, Эвальд Ильенков, Александр Мещеряков, психика, поисково-ориентировочный рефлекс, культура, личность

## I. Гипотеза Гельвеция и споры о «природе способности»

**В** своё время французский философ К.А. Гельвеций высказал дерзкую даже по меркам его друзей-вольнодумцев мысль: людьми не рождаются, ими становятся. Всё человеческое является благоприобретённым. Ни одна черта человеческой личности не даётся ей даром, от природы, но *абсолютно всё воспитывается* другими людьми и теми общественными условиями, в которых люди живут и действуют.

«Наставниками каждого являются, если смею так выразиться, и форма правления, при которой он живёт, и его друзья, и его любовницы, и окружающие его люди, и прочитанные им книги, и, наконец, случай, т. е. бесчисленное множество событий, причину и сцепление которых мы не можем указать вследствие незнания их» [6, с. 327].

Эта открытость воспитанию, способность действовать по любой схеме и превращать любую силу природы и культуры в свою персональную силу составляет отличительную черту человека. У человеческой жизнедеятельности нет никакой заранее данной, ограниченной мерки.

Даже тело человека пластично, как глина в руках ваятеля и гончара. «Скульптурный» миф о сотворении первого человека встречается во всех концах света у разных народов, от шумеров и египтян до инков. Изображение обнажённого человеческого тела, каким его вылепил Творец, Джорджо Вазари объявляет высшим предметом искусства...

А может, наоборот, это человек лепит себе богов? Так или иначе, замечает Гельвеций, история даёт тысячи примеров того, как люди ваяют *друг друга*. Правители резцом закона придают народной массе благородные человеческие черты: «Подобно тому как скульптор из ствола дерева может сделать бога или скамью, так и законодатель может по желанию создавать героев, гениев и добродетельных людей. Укажу для примера на москвитов, которых Пётр Великий превратил в людей» [6, с. 304].

Никто из французских «светочей» с Гельвецием не согласился. Люди не глина! Из ребёнка нельзя вылепить что вздумается. От рождения человек – кто меньше, кто больше – наделён самыми разными дарованиями, а иные и гением. Задача воспитателя состоит в том, чтобы распознавать эти искры Божии, раздувать их и отделять редкие «золотые» души от «медных», как учил нас Платон. Воспитание лишь довершает дело Природы, скажет Руссо. Один создан для познания высших истин, а для другого даже умение читать окажется пагубным, заявлял автор «Новой Элоизы».

Дидро напишет специальный трактат с целью опровержения книги Гельвеция. Дайте мне только прощупать человека, и я тотчас определю, что в нём воспитано, а что от природы, – похвалялся основатель «Энциклопедии». Все его научные доводы, впрочем, свелись к констатации фактов влияния физических различий между людьми – темперамента, здоровья и пр. – на формирование человеческой личности. От природы равны меж собой лишь *посредственности*, заключает Дидро.

Два столетия спустя тот старый спор просветителей разгорелся с новой силой – на сей раз поводом послужил Загорский эксперимент.

В 20-е годы в Харькове, в исследовательской лаборатории И.А. Соколянского началась разработка новаторской теории и технологии воспитания слепоглохих детей. Первым делом осваивались бытовые операции, замкнутые на простейшие биологические потребности. Двигая руками слепоглохого ребёнка, воспитатель демонстрировал схему действия, а затем мало-помалу сокращал собственное участие в процессе. В итоге ребёнок приобретал навыки полностью автономных действий. Эта методика<sup>1</sup> получит впоследствии название «совместно-разделённой предметной деятельности» и сделается краеугольным камнем Загорского эксперимента.

Интернат для слепоглохих детей был построен в Загорске в 1963 году. Его возглавил ученик Лурии и Соколянского – Александр Иванович Мещеряков. А четыре года спустя, в 1967, к делу подключился Эвальд Васильевич Ильенков. В его статьях эксперимент был поставлен в связь с опытом мировой философии и психологии, в том числе и с полемикой вокруг гипотезы Гельвеция.

Ильенков был дружен с ведущими советскими психологами и даже участвовал в дебатах о «природе способности», взявшись рассудить спор А.Н. Леонтьева и С.Л. Рубинштейна [см.: 10]. Рукопись осталась неопубликованной и, похоже, неоконченной – возможно, по причине смерти Рубинштейна (в январе 1960 г.). Уже в ней Ильенков твёрдо встал на позицию «теории интериоризации», развитой Л.С. Выготским и его школой – в частности, А.Н. Леонтьевым и П.Я. Гальпериним.

Самое серьёзное возражение Рубинштейна: теория интериоризации исключает самодеятельность личности, элиминирует автономного «субъекта» вообще. Человеческий индивид превращается в «глину», пассивный

---

<sup>1</sup> Соколянский, стоявший на позициях бехтеревской рефлексологии, называл её методикой «прямой установки». Подробнее см. превосходную работу Т.А. Басиловой [1, с. 13].

материал. Формы его деятельности созданы обществом, а не им самим. Индивид «интериоризует» их извне. Без них, как человек, он – ноль, *tabula rasa*.

Этот старый довод партии Дидро неоднократно повторится и в ходе обсуждения Загорского эксперимента. Против Гельвеция он сработал и по-прежнему убеждает тех, кто не видит разницы между старой «теорией среды» и культурно-исторической теорией формирования личности. А разница в том, как конкретно осуществляется «вращивание» (излюбленный термин Выготского) культурных принципов и схем деятельности, специфически-человеческих способностей – в психику индивида: или это – *отпечатывание готовых* форм в природной «глине», или – *порождение заново* идеальных форм в ходе совместно-разделённой деятельности ребёнка и его наставника.

Вся хитрость в том, пишет Ильенков, чтобы «поставить ребёнка в такую ситуацию, внутри которой он вынужден был бы действовать сам как “самость”, как субъект» [10, с. 69]. Наставник должен сформировать у ребёнка *потребность* в культурном поведении и способность *самостоятельно* действовать с предметами культуры. Противники теории интериоризации – даже такие учёные, как Рубинштейн, – этой «хитрости» не понимают; они видят в интериоризации всего-навсего механическое воспроизведение готовых схем деятельности, обыкновенную дрессировку, которую справедливо и критикуют.

В 1970-е гг. Загорский эксперимент получил широкое признание, после того как четверо его слепоглохих участников приступили к учёбе на психологическом факультете МГУ. Заинтересовавшиеся этим феноменом журналисты написали немало статей, а кое-кто из них вмешался и в личные отношения участников эксперимента, спровоцировав острый конфликт. Мещерякова к тому времени уже не было в живых, а в 1979 ушёл из жизни Ильенков.

Спор вокруг эксперимента начался на страницах журнала «Природа» в 1970 г. Вслед за первой статьей Ильенкова на эту тему [13] редакция поместила «некоторые возражения» известного учёного-биолога А.А. Малиновского [16]<sup>2</sup>. К сожалению, в дальнейшем научный уровень полемики устремился к нулю. Д.И. Дубровский со товарищи сместили дискуссию в этическую плоскость и принялись с пафосом изобличать «фальсификацию» результатов эксперимента, «безнравственность» оппонентов, «мифические заслуги» руководителя интерната и т. д. Ну а недавно на страницах журнала «Вопросы философии» Ю.В. Пуцаев предпринял попытку рассудить спор о Загорском эксперименте с позиций «старца Паисия» и православной церкви. Осталось объявить рождение мыслящей души чудом Господним, и спору конец... Науке – конец уж точно.

<sup>2</sup> Александр Малиновский – это сын большевика А.А. Богданова, соратника и оппонента Ленина, «эмпириомониста», автора «Тектологии» и фантастических романов о коммунистическом обществе на планете Марс.

Посмотрим, что же на самом деле даёт Загорский эксперимент для решения поставленной Гельвецием проблемы происхождения человеческих способностей, но прежде подробнее остановимся на предложенной Ильенковым концепции формирования личности слепоглохого ребёнка.

## II. Сотворение личности

Известно, что на заре своей карьеры основоположник культурно-исторической психологии Л.С. Выготский намеревался заняться воспитанием слепоглохих детей. Работа с ними, считал он, позволит раскрыть закономерности воспитания обычного ребёнка – так же как, скажем, искусственный синтез химических веществ в лабораторных условиях позволяет понять процессы их образования в природе. При всём своеобразии коррекционных технологий суть воспитательного процесса – его цели, фазы и последовательность шагов – остаётся той же, что и у здоровых детей.

Выготский поддерживает «парадоксальный вывод» Соколянского: воспитание слепоглохого ребёнка – дело, в принципе, более простое, чем воспитание детей с нормальным зрением и слухом. В первом случае намного проще направлять и контролировать воспитательный процесс, ребёнок более сосредоточен на решаемых задачах, и, наконец, у него выше «потенциал сверхкомпенсации»: дефект может стать мощной движущей силой развития личности [см.: 4, с. 75]. Обратной стороной этих преимуществ является ограниченность возможностей *саморазвития* слепоглохого ребёнка. Эту проблему решить труднее всего.

Ильенков разделяет позицию Выготского, повторяя снова и снова, что проблемы, принципы и этапы воспитания слепоглохих детей ничуть не специфичны. Вся разница – в технике общения воспитателя с ребёнком. Педагогический процесс более трудоёмкий и длительный, но при этом гораздо более «чистый», поскольку влияние случайных, посторонних факторов сводится к минимуму.

«Процесс формирования специфичности человеческой психики здесь растянут во времени, особенно на первых – решающих – стадиях, а поэтому может быть рассмотрен под “лупой времени”, как бы с помощью замедленной киносъёмки» [13, с. 89]. Пользуясь этим, Ильенков пытается разглядеть момент рождения личности в пока ещё не человеческой, «натуральной» психике, воочию увидеть самое интересное в мире таинство – акт появления на свет человеческого «я».

В данном случае увидеть можно лишь то, что создал. Сама собой личность у слепоглохого ребёнка не образуется, её требуется искусственно сформировать – «привить», как выражается Ильенков. Обычный ребёнок многое перенимает у взрослых, подражая тому, что видит и слышит. Слепоглухого приходится учить буквально всему: не только думать и говорить, но и просто улыбаться. А на самых первых порах он не умеет ещё

и того, что делает любое животное, – отыскивать воду и пищу, даже если они находятся рядом с ним, буквально под носом. Для Ильенкова это равнозначно *отсутствию психической жизни*. Если слепоглухой не умеет ориентироваться в пространстве и осуществлять поиск нужных ему для жизни вещей, значит, психики у него нет. Воспитателю приходится *формировать психику с нуля*.

Нет психики и у обычного новорождённого. Однажды, выступая с лекцией в Институте генетики, Ильенков обозвал младенца «куском мяса», имея в виду его (в отличие от других животных) полнейшую неспособность к предметным действиям в окружающем мире. Всё, чем мы располагаем при рождении на свет, – это органические нужды плюс чисто физиологические, «вегетативные» функции, обеспечивающие обмен веществ в организме. Таковы, по Ильенкову, «доисторические предпосылки» возникновения психической деятельности. «Души» тут пока ещё нет. Первые психические функции и образы возникают как бы сами собой, в ходе взаимодействия живого тела ребёнка с внешними предметами, отвечающими его органическим нуждам.

У слепоглухого этот переход от растительного образа жизни к животному может произойти только при помощи воспитателя, которому предстоит компенсировать отсутствие двух важнейших органических предпосылок формирования психики – зрения и слуха. Как только ему удастся побудить ребёнка к *самостоятельным, активным действиям* в окружающем мире, в тот самый миг возникнет и психика.

Единственным средством дистантной рецепции у слепоглухого ребёнка оказывается обоняние. Воспитатель понемногу *разрывает дистанцию* между телом ребёнка и пищей. Когда же ребёнок научается, ориентируясь на запахи, двигаться по направлению к пище, на его пути помещают препятствия (в ходе их преодоления на первый план выходит ориентировочная функция осязания). Дистанция растёт, препятствия усложняются, но всегда лишь настолько, чтобы ребёнок сумел самостоятельно добраться до цели.

В ходе активного движения тела, ощупывания предметов образуется пространственный образ внешней среды. Этот чувственный образ представляет собой, согласно Ильенкову, первичную форму психической деятельности – так сказать, эмбрион души. «Непосредственное ощущение этих *внешних* контуров вещей, как цели, так и средств-препятствий на пути к её достижению, – *и есть образ*, и есть клеточная форма психической деятельности, её простая абстрактная схема. <...> Образ – это форма вещи, отпечатавшаяся в теле субъекта, в виде того “изгиба”, который внёс в траекторию движения тела субъекта *предмет*» [14, с. 98, 101].

В тот миг, когда формируется первый образ внешней вещи, ребёнок – любой, не только слепоглухой – обретает душу. Отныне он полноценное животное. Его мозг, до того времени регулировавший лишь *физиологические* процессы в теле – дыхание, кровообращение, пищеварение и пр., –

превращается в центр управления передвижением тела во внешней среде и его предметной деятельностью, т. е. приступает к выполнению *психических* (ориентировочных) функций. Фильтруя поток ощущений, мозг формирует чувственные образы предметов потребности и препятствий, мешающих эту потребность удовлетворить. Параллельно рассчитывая оптимальную траекторию и энергию движения тела.

Следующая задача состоит в том, чтобы сообщить душе высшие, специфически человеческие функции. Вдохнуть в неё разум и «поселить» в животной психике *личность*. Эту роль может исполнить только *другая* личность.

Человеческая личность является на свет не иначе, как в процессе общения, завязанном на предметы культуры. Обучение простейшим операциям с предметами быта А.И. Мещеряков называл *деловым общением*. Проблема в том, что ребёнок, как и любое животное, поначалу воспринимает человеческие предметы – ложку, ночной горшок или мыло – как препятствия, мешающие ему удовлетворить свои естественные потребности. Дрессировка в данном случае неприемлема. Необходимо привить ребёнку умение *самостоятельно* действовать с предметами культуры, более того – воспитать у него как можно более мощную *потребность* в культуре. Водя рукой слепоглохого, воспитатель старается уловить малейший признак целесообразной активности ребёнка, чтобы немедленно ослабить руководящее усилие.

«Помощь взрослого при формировании самостоятельного действия должна быть строго дозирована, она должна уменьшаться в той степени, в которой увеличивается активность ребёнка» [17, с. 302]. В этой формуле Мещерякова – универсальный принцип воспитания культурного поведения. Совместно-разделённая предметная деятельность демонстрирует *технология вращивания (интериоризации)* культурных форм в натуральную психику и «физику» ребёнка.

Переключаясь в режим управления «деловым общением» с другими людьми, мозг ребёнка превращается в орган *личности*. Чтобы заставить мозг выполнять эту «сверхурочную» работу – биологически нецелесообразную, сплошь и рядом требующую ограничения и подавления потребностей своего тела, – необходимо *заново разорвать* предметную деятельность ребёнка, тем самым сделав негодным приобретённый ранее опыт прямого, животного удовлетворения потребностей. В точку разрыва помещается предмет культуры, для овладения которым требуется заставить своё тело действовать наперекор собственной морфологии. Поначалу – просто встать на ноги, а затем и управляться с пищей при помощи ложки или же пары тоненьких палочек. Мещеряков любил повторять: если вам удалось научить ребёнка пользоваться ложкой, воспитание остальных человеческих функций – дело техники и терпения.

Среди бумаг Ильенкова сохранились шесть страничек «Поэмы о ложке», где описывается «обыкновенное чудо»: трёхлетняя слепоглохая девочка Рита учится есть суп ложкой. «Знаете, что происходит у вас на глазах?

Таинство рождения человеческого Я. Возникновение человеческой психики. “Души”, как принято иногда выражаться. Не “пробуждение”, а именно рождение. Возникновение. На ваших глазах умирает легенда о “пробуждении” человеческой души силой Слова. Рушится старинный евангельский тезис: “В начале было Слово, и Слово было Бог”... Здесь, как на ладони, видно, что *в начале была... ложка*» [11, с. 251].

Ну а для биолога Малиновского *в начале были гены*. Если так, то человеческая личность рождается на свет в момент сингамии – слияния половых клеток. В этот чудесный миг папа с мамой вручают эмбриону полный набор способностей. Дарования музыкальные и математические, по мнению Малиновского, «передаются проще», благодаря чему образуются династии Бахов и Бернулли; в то время как «литературная одарённость требует более сложного сочетания наследственных предпосылок», поэтому у писателя маловато шансов передать отпрыскам свой талант половым путём.

Малиновский ничего не сообщает читателю о том, какие именно сочетания генов несут ответственность за те или иные человеческие способности и существует ли вообще хоть одна генетическая формула способности. В отсутствие конкретно-научных доказательств его рассуждения представляют собой не более чем «парагенетику» – метафизическую гипотезу, формулируемую от имени современной науки. А призыв учитывать в процессе воспитания врождённые дарования ребёнка попросту неосуществим: учти то, не знаю что.

Любому воспитателю приходится в той или иной мере учитывать пол и возраст, темперамент, морфологию и другие природные особенности ребёнка. В известных общественных условиях, отмечал Ильенков, наследуемая форма черепа или цвет кожи могут играть даже и решающую роль в судьбе индивида. Вообще, нельзя отрицать *влияния* миллионов разных внешних факторов – не только генов, но и «физики» с «химией». Поведение, а порой и сама жизнь человека зависит от того, что мы едим и пьём, и от плохой погоды, и от упавшего с крыши кирпича...

Спор не о том, влияет генетика на жизнедеятельность личности или нет, а о том, где сама эта личность, со всеми её способностями, *зарождаётся* – в генах или же в отношениях между людьми.

Малиновский не делает ни малейшей попытки объяснить способности к музыке или математике посредством «родных» категорий науки о генах. Со своей стороны, Ильенков пошагово описывает механику «интериоризации» культурных операций, усваивая которые слепоглохой ребёнок приобретает и соответствующие способности.

Наследуется ли способность пользоваться ложкой генетически? Нелепый вопрос. Так почему же мы должны верить на слово, что генетически наследуемыми являются все прочие, в тысячу раз более сложные, музыкальные и математические дарования?

Врождённые программы жизнедеятельности осуществляются телом *автоматически*, без специальных усилий. Младенца не требуется учить,



скажем, дышать или глотать молоко. А посмотрите, с каким *трудом* человеческое тело учится ходить, говорить, управляться с ложкой или карандашом, буквально на каждом шагу сдерживать свои биологические влечения – т. е. выполнять обыкновенные требования, предъявляемые обществом к человеческой личности. Живое тело *сопротивляется*, не желая впустить в себя личность, и лишь с трудом подчиняется ей.

За каждой культурной способностью стоит совместно-разделённая деятельность учителя и ученика, а *между* ними, поначалу на стороне учителя, – невидимые глазу образы творцов культуры: изобретателей ложки и карандаша, письма и счёта, авторов сказок и стихов, наконец, теоретиков и практиков воспитания, от которых учитель, собственно, и *унаследовал* свои педагогические способности.

Всё специфически-человеческое, отличающее людей от животных, наследуется не через гены, а через созданные самим человеком предметы. Культурные вещи суть *хромосомы человечности*. В них запечатлены труд, мысли и чувства всех когда-либо живших людей. Практически любую вещь или явление природы человек может превратить в рукотворную «хромосому», хранящую в себе информацию о его личности, о программах его мышления и поведения. Всякий раз, как человек создаёт вещь, полезную и доступную для других людей, усовершенствуется культурный «генотип» всего вида *homo sapiens*. Создавая такие вещи, ты реализуешь себя *как личность*.

Генам и не снилась такая гибкость, ёмкость и мощь структур трансляции наследственной информации. В алфавите генетического кода всего четыре знака; алфавиты культурных кодов – буквы и звуки, ноты и числа – ограничены лишь нуждами человеческой деятельности. Отсюда – наше превосходство над животными: *человеческая свобода*. Человек не раб молекулы ДНК, он – «вольнотпущенник природы» (Гердер). Теория же врождённых способностей личности недалеко ушла от Аристотелева деления людей на рабов и свободных «по природе».

На почве научной теории спор Дидро с Гельвецием вполне решаем. Отечественные психологи и философы, от Выготского до Ильенкова, многое для этого уже сделали. Загорский эксперимент практически продемонстрировал мощь культурно-исторической теории «интериоризации».

А вот решить этот спор при помощи эксперимента нельзя. Напрасно Ильенков видел в Загорском эксперименте “*experimentum crucis*” (лат. ‘опыт креста’) – решающий эксперимент в пользу созданной Л.С. Выготским культурно-исторической теории формирования личности. Малиновский без особых усилий истолковал Загорский эксперимент с позиций Дидро и парагенетики.

За точку опоры он взял параллель между человеческими способностями и генетической «нормой реакции» на внешние раздражители. Как цветок китайской примулы при высокой температуре окрашивается в белый цвет, а при низкой температуре – в красный, так и в общественной среде

одна и та же врождённая способность может развиваться в совершенно разные личностные качества. Реальная человеческая личность всегда есть продукт взаимодействия наследственных «норм реакции» с внешними общественными условиями.

Если для Малиновского общество – это внешняя среда, своего рода «почва» для осуществления генетических программ, то в глазах Ильенкова дело обстоит ровно наоборот: тело человека, со всей его генетической «начинкой» и «церебральной архитектоникой», есть материал для осуществления культурно-исторических программ. Тело тоже принадлежит к числу «артефактов», поскольку является предметом общественного труда. Само тело становится частью предметной культуры, когда ребёнок встаёт на две ноги и берёт ложку в руки. Это значит, телом завладел «ансамбль общественных отношений» – *личность*.

Для Малиновского сущность человека сокрыта в его геноме; Ильенков вслед за Марксом считает сущностью человека «ансамбль общественных отношений». Перед нами – два альтернативных взгляда на природу человеческой личности. Загорский эксперимент не был и не мог быть «решающим» в их противостоянии, он лишь обострил спор, сфокусировав его на одном, особом случае формирования личности.

Любой эксперимент допускает самые разные, в том числе и несовместимые одно с другим, теоретические объяснения. Experimentum crucis – это старый миф, в XX в. поднятый на щит Карлом Поппером. Его же собственный ученик Имре Лакатос поставил на «опыте креста» жирный крест. *«Нет ничего такого, что можно было бы назвать решающими экспериментами...»* [15, с. 146].

Ильенков с большим уважением относился к Лакатосу, а Поппера презирал. Трудно понять, почему он решил воспользоваться негодным «вражеским» понятием для осмысления Загорского эксперимента...

### III. Нуль психики?

В случае слепоглухоты психика формируется искусственно – с нуля. Этот тезис Ильенкова вызвал настоящий шквал возражений, вплоть до ожесточённых личных нападок. Фалангой «реалистов», восставших против ильенковской «мифологии», руководил Д.И. Дубровский. Роль знаменосца досталась слепоглохому воспитаннику интерната С.А. Сироткину.

В феврале 1988 г. под эгидой Философского общества СССР состоялось обсуждение итогов Загорского эксперимента. С.А. Сироткин – при поддержке Д.И. Дубровского, И.С. Нарского, Г.С. Батищева, М.Г. Ярошевского, А.В. Брушлинского и сотрудников Института дефектологии АПН РСФСР – выступил с жёсткой критикой теоретической платформы Ильенкова – Мещерякова. В нулевой оценке психики слепоглухих детей докладчики усматривали кто новую «лысенковщину», кто «старую догму о всесиилии воспитания», а кто и нравственные грехи – от «лжи

во спасение» до подтасовки фактов в своекорыстных целях. Звучали и осторожные, разумные голоса, но погоды они не делали. Изданный год спустя репринтный сборник докладов [см.: 20] буквально сочился ядом и научной безграмотностью.

Мы, работники Загорского детского дома, не видели там ни одного ребёнка с нулевой психикой и никогда не занимались формированием личности «от нуля», – возмущался бывший инструктор по труду Д.П. Андрианов. – Это какой-то миф, «ветвистая пшеница» в области педагогики.

При этом ни ему, ни Сироткину с Дубровским и в голову не пришло поразмыслить над тем, что такое *психика вообще* – как её понимает Ильенков или, скажем, академик Леонтьев, тоже говоривший о нулевой (человеческой) психике у слепоглохих детей<sup>3</sup>. Быть может, их понятие о психике отличалось от того, что называли «психикой» Андрианов и компания? Не стоило ли критикам выяснить, о *нуле чего* толкует Ильенков, прежде чем выразить своё возмущение пополам с чувством морального превосходства? Но нет, ни у кого из докладчиков не возникло желания ставить фундаментальные проблемы психологии и уж тем более вступать на этой сугубо научной почве в полемику с Ильенковым и Леонтьевым.

В своих работах по психологии – в том числе и в статьях, посвящённых Загорскому эксперименту, – Ильенков настаивал, что психика является функцией поисково-ориентировочной деятельности. Иными словами, психика вообще есть способность при помощи органов чувств по внешним ориентирам отыскивать потребные для жизни вещества и себе подобных существ. До тех пор пока ребёнок на это не способен, его психика *равна нулю*.

Не только щенки или жеребята, но даже насекомые рождаются на свет божий способными к самодвижению в пространстве и к поиску полезных веществ. Человек – нет.

Оспаривать сам факт полнейшей неспособности человеческого младенца к поисково-ориентировочной деятельности вряд ли стали бы и Сироткин с Дубровским и Малиновским. Иначе любого из них подняла бы на смех собственная мать. Слепоглохой ребёнок пребывает в младенчески-беспомощном состоянии гораздо дольше обычного; те же, кто рано потерял зрение и слух, возвращаются в него спустя какое-то время и без помощи воспитателей остались бы в таком состоянии навсегда.

Ильенков с Леонтьевым всего лишь констатировали этот неоспоримый факт на языке культурно-исторической психологии. Их критики, толком не зная этого языка, превратно истолковали фразу «нуль психики», профанировали её, – после чего обрушились на неё всей тяжестью ума.

---

<sup>3</sup> Из доклада Леонтьева на заседании Ученого совета факультета психологии МГУ: «Надо специально оговорить, что утрата зрения и слуха в раннем возрасте приводит к тем же результатам, что и врождённая слепоглохота. В этом случае возникшая было человеческая психика очень быстро деградирует, сводится к нулю» [цит. из: 7, с. 67].

Единственный внятный теоретический аргумент привёл опять-таки Малиновский: отсутствие поисковой активности у слепоглохих отнюдь не доказывает отсутствие соответствующего рефлекса – он вполне мог быть подавлен постоянными отрицательными подкреплениями со стороны окружающей среды. В таком случае воспитатель не формирует с нуля, а лишь *восстанавливает* заторможенную ранее ориентировочную реакцию ребёнка.

Понятие ориентировочного рефлекса предложил в своё время академик И.П. Павлов. Эта исследовательская реакция *на новое* – рефлекс «что такое?» – то и дело путала ему карты в ходе экспериментов. Она способна гасить любые условные рефлексы и легко угасает сама (у собаки, как правило, после трёх-пяти повторений). Эта неустойчивость, наряду с присутствием ей, по выражению Павлова, «бескорыстием», резко отличает её от безусловных рефлексов.

Дабы наглухо устранить эту «роковую реакцию», Павлов спроектировал знаменитую «Башню молчания». Стройка началась перед Первой мировой, а завершилась уже после революции. Увы, лишённые ориентации собаки «работать» не пожелали – всё норовили заснуть, неблагодарные животные. В условиях полной изоляции, при отсутствии внешних раздражителей, психическая деятельность устремлялась к нулю, отключалась. Академик был сильно разочарован...

«Отец» современной биомеханики Н.А. Бернштейн вообще отказывался считать ориентировочные реакции рефлексами<sup>4</sup>. Если бы Малиновский как следует проштудировал классика, он вряд ли рискнул написать, что в существовании у детей поисково-ориентировочного рефлекса «никто не сомневается». Основания для сомнений веские. В самом деле, стоит ли называть рефлекторной такую реакцию, которая осуществляется *лишь в новых* ситуациях, в ответ на *новые* раздражители? Рефлексы срабатывают в ответ лишь на «знакомые», стереотипные раздражители.

П.Я. Гальперин, со ссылкой на учеников Павлова, предлагал различать *ориентировочный рефлекс* как чисто физиологический акт и *ориентировочную деятельность* в проблемных ситуациях, в ходе которой появляется образ внешнего мира [см.: 5, с. 135]. Психика, собственно, и представляет собой конструирование предметных образов, ориентацию и действие в плане образа. Ровно так же понимал дело и друг Гальперина – Ильенков.

Коль скоро ребёнок не имеет образов внешнего мира и не умеет ориентироваться в нём, говорить о *психике* – в научном, а не профанном её понимании – не приходится.

Разумеется, это далеко не единственное научное понятие психики. Например, Спиноза – любимый философ Выготского и Ильенкова – считал, что психика (душа) начинается с *аффекта*. «Аффект есть альфа и омега,

<sup>4</sup> «Группа так называемых ориентировочных реакций (конечно, не рефлексов!)...» (Бернштейн) [2, с. 438].

начальное и конечное звено, пролог и эпилог всего психического развития», – вторит ему Выготский [3, с. 297]. Аффект возникает гораздо раньше, чем образ. Новорождённый ребёнок кричит и плачет уже с первым глотком воздуха. Если психику понимать по Спинозе, ни о каком «нуле психики» тут и речи быть не может.

Тем, кто хотел доказать, что новорождённый не растение и не «кусочек мяса», требовалось предложить *альтернативное научное* понимание психики. Однако никто из критиков Ильенкова ничего подобного не предложил. Вместо этого на разные лады муссировался тот факт, что никто из четвёрки «ребятки»<sup>5</sup>, как с нежностью называл их Эвальд Васильевич, не был слепоглухим от рождения. А Ильенков это утаивал! – праведно восклицали Сироткин и Нарский с Дубровским.

На самом деле Ильенков об этом писал, чёрным по белому: «Всех четверых в детские годы постигло одинаковое несчастье. Болезнь лишила их сразу и зрения и слуха. Для них навсегда погас свет, умолкли звуки. Наступила беззвучная тьма, вечная безмолвная ночь. Слепоглухота» [12, с. 81]. И устно, публично – на Учёном совете в Институте философии – Ильенков отмечал, что двое из четверых не были «тотальными слепоглухими», т. е. сохранили остаточное зрение и/или слух<sup>6</sup>.

Его обвинители плохо знали «матчасть». Но если бы Ильенков о том и не упомянул – что за абсурд обвинять учёного в сокрытии факта, известного тысячам читателей книги Мещерякова, не говоря уже о работниках интерната и сотрудниках Института дефектологии АПН! Никто не мешал и Дубровскому проникнуть в этот секрет полишинеля своими силами или, на худой конец, по подсказке «доброжелателей» (как то с ним и произошло).

Эксперимент привлекал Ильенкова возможностью воочию – в чистом виде – наблюдать процесс возникновения психики и человеческой личности. Когда влияние «педагогической стихии» оказывалось близким к нулю, а вклад воспитателя, напротив, – к единице. Разумеется, по мере расширения круга человеческого общения вес неконтролируемых, стихийных факторов резко возрастал.

У всех четверых «ребятки» личность возникла до того, как они оказались в Загорске, и даже прежде, чем они потеряли зрение и слух. Описанный у Ильенкова опыт формирования с «нуля» психики, а затем и личности они проделали до того, как попали в Загорский интернат. Но были и те, кто поступил туда в состоянии «человекообразного растения, чего-то вроде фикуса, который живёт лишь до тех пор, пока его не забыли полить» (Ильенков).

В ходе эксперимента он стремился выделить *чистые, всеобщие, инвариантные формы* становления человеческой психики. От прочего же

<sup>5</sup> Наталья Корнеева, Юрий Лернер, Сергей Сироткин, Александр Суворов.

<sup>6</sup> Стенограмма доклада Ильенкова хранится в архиве Института философии АН СССР. Частично она была опубликована в главе «Последний Учёный Совет» в недавно вышедшем томе [8, с. 385].

абстрагировался, как и всякий нормальный учёный. Глупо винить Ильенкова в том, что он утаивал истории болезней и прочие детали Загорского эксперимента, не имеющие отношения к поставленной им теоретической задаче. Подобные обвинения выдают людей, далёких от «высокой» науки, как от Луны. С тем же «глубокомыслием» они могли бы упрекнуть *Ньютона* за то, что он злонамеренно скрыл разницу между земным и небесным мирами и выдавал за реальность фикцию – прямолинейное и равномерное движение, каковое нигде в природе не наблюдается.

Учёный не только вправе, но и обязан использовать *силу абстракции*, отрешаться от массы частных фактов, от игры случая и посторонних влияний, дабы представить предмет исследования в *идеально чистом* виде – даже если наблюдать подобное в принципе невозможно. Только вот не у всякого эта сила абстракции между ушами имеется в нужном количестве.

#### IV. Не доска – река!

Практически всех критиков Загорского эксперимента объединяет категорическое неприятие «скульптурной» метафоры. Воспитатель не бог-творец, а воспитанник не аморфная биомасса, из которой можно вылепить что угодно. «У сторонников концепции изначального формирования человеческой психики при слепоглухонемоте демиургом становится педагог. Таким образом слепоглухонемой предстает “*tabula rasa*”, на который пишет всесильная рука педагога», – утверждали Сироткин и Шакинова [18, с. 93].

Трудно понять, где они могли вычитать подобную чепуху. Ильенков с Мещеряковым всеми силами старались побудить слепоглохого ребёнка к *собственной активности*, поощряли и с радостью фиксировали каждый его самостоятельный шаг в «мир идей», в культуру. Слепоглухота не только отрезает доступ к свету и звукам, но и крайне осложняет доступ к *идеальной реальности*. «Рука педагога» до недавнего времени была практически *бессильна* перед слепоглухотой.

Ильенков прямо отвергает сравнение человеческой души с «чистой доской»:

«Человек (= человеческая личность) при рождении, конечно, находится на нулевой отметке своего человеческого развития. Но это, однако, и не *tabula rasa* в смысле Локка или Гельвеция, ибо этот образ включает в себе представление о чём-то всецело пассивном, рецептивном, и потому вызывает нарекания и даже раздражение». Куда больше для человеческой личности подходит образ *реки* – «субстанции бесформенной, неоформленной, текучей, могущей принимать любую форму, но с самого начала движущейся, стремящейся, и собственным движением создающей своё собственное русло, вбирающей в себя сотни и тысячи притоков и “самовозрастающей” за их счёт до тех пор, пока не раскроет своё устье в простор мирового

океана... И какому бы тонкому химическому анализу вы ни подвергли воду источника, вам никогда не предсказать на основе его результатов траекторию начинающейся с него реки. В воде – в “субстанции” потока – эта биография, траектория не предначертана, не записана заранее, “априори”, как выразился бы философ старой школы. И именно поэтому “записана” любая, предусмотрена “траектория вообще”, и только. Так и с человеческой определённой родившейся человеческой индивидуальности, будущей личности. В ней, как таковой, в её “субстанции”, в её теле, её будущая жизненная траектория предустановлена так же мало; и её рисунок, если он и “запрограммирован” где-нибудь, то отнюдь не внутри неё» [8, с. 266–267].

Как и русло реки, траектория развития человеческой психики на все 100%, от начала и до конца, задаётся «рельефом» культуры, всеми другими людьми и идеями, с которыми каждый индивид сталкивается на жизненном пути.

В гравитационном поле культуры не только душа, но и тело человека обретает вторую, искусственную жизнь. Неорганическим продолжением живого тела делается мир вещей, созданных человеческим трудом. И сам тело человека – тоже предмет и продукт труда. Над ним годами трудятся *воспитатели*: ставят на ноги, «лепят» мимику и осанку, учат умываться и одеваться, артикулировать звуки речи и сдерживать позы природы.

У слепоглухих по сути всё то же самое, разница лишь в *педагогической технике* обработки тела. Отсутствие зрения и слуха позволяет гораздо лучше понимать и контролировать воспитательный процесс – но какой ценой? Педагогу приходится затрачивать на порядок больше времени и усилий, и цена каждой его ошибки тоже вырастает в разы. Ему приходится в буквальном смысле *из рук в руки* передавать воспитаннику каждую человеческую способность.

«Всесильна» рука педагога лишь до тех пор, пока бессильна рука слепоглохого ребёнка (да это ещё и не рука, а просто верхняя конечность) – пока его психика на нуле. По мере того, как органическое тело ребёнка стараниями первых наставников «срастается» с неорганическим телом культуры и одновременно его душа – с душами других людей, растёт и круг его воспитателей: таковым становится каждый новый его знакомый – другой ребёнок или взрослый, живём или же в созданных им умных вещах, книгах. И сам он, в свою очередь, на протяжении всей жизни, вольно или невольно, «лепит» окружающие его тела и души – передаёт им свои мысли и чувства, делает их человеческие или наоборот. У слепоглухих и этот процесс резче выражен, но не специфичен. Каждый из нас – Пигмалион и Галатеея в одном лице.

«Сам тезис активности слепоглухонемого недостаточно развит в концепции, так как главное в ней – именно педагогическое воздействие», – заявляют критики [18, с. 94]. Поистине поразительное непонимание принципа совместно-разделённой деятельности... Весь смысл педагогики Соколянского – Мещерякова в том, чтобы научить ребёнка

активно, самостоятельно ориентироваться сначала в физическом пространстве, а затем и в мире предметной культуры.

Совместно-разделённая деятельность снимает абстрактную противоположность внешнего воздействия и внутренней активности, показывая, как первое *превращается* во второе – как «педагогическое воздействие» *стимулирует и пробуждает* «активность слепоглухонемого» в процессе формирования психики.

Сироткин и Шакенова указывают на «ряд противоречий, ставящих под сомнение чистоту и общезначимость и эксперимента, и концепции» [19, с. 20]. Безусловно, эксперимент не был чистым: никого из воспитанников Загорского интерната не удалось вывести на высшие рубежи духовной культуры с «нуля». На это не хватило ни материальных средств, ни короткой жизни Мещерякова. Возможно, не хватило ума и таланта тем, кто продолжил эксперимент (некоторые доклады в сборнике заставляют это предположить). Наверняка помешали конфликты, начавшиеся ещё при Ильенкове и отравившие ему последние годы жизни.

Указанные же Сироткиным и Шакеновой противоречия проистекают отчасти из скверного знания «концепции», культурно-исторической психологии, отчасти же – из неверного толкования «общезначимости» Загорского эксперимента. Любой научный эксперимент, особенно с участием людей, зависит не только от теории, но и от массы привходящих обстоятельств, которые могут нарушить его чистоту, а то и вовсе его сорвать. Кому как не Сироткину с Шакеновой это знать...

Они правы в том, что концепция Ильенкова напрямую не коррелирует с *фактическим* процессом психического развития слепоглухих. Если бы Сироткин внимательно изучил работы Ильенкова по логике или почитал того же Лакатоса, ему открылась бы азбучная истина: научная теория не является прямым обобщением фактов. Любой теоретик вынужден решать задачу *отбора фактов*, относящихся к решаемой им проблеме.

Наличные факты часто зависят не столько от исследуемой вещи, сколько от вещей посторонних, даже от игры случая. Такие *несущественные* факты теория не принимает в расчёт, мало того, обязана как можно тщательнее от них абстрагироваться (научный эксперимент осуществляет такую абстракцию практически, стремясь свести к минимуму посторонние влияния на предмет исследования). Поэтому ни в одной области знания – от физики элементарных частиц до философских «наук о духе» – теория не стыкуется с эмпирией без расхождений и противоречий.

То, что Сироткин и Шакенова принимают за слабость и недостаток концепции Ильенкова, является всеобщим принципом и нормой теоретического мышления. Каждая наука строит *идеальную* модель своего предмета, фильтруя (в том числе и при помощи экспериментов) опытные факты – отбирая *существенные*, т. е. те, что могут служить «кирпичиками» для построения идеальной модели.



Опыт психического развития слепоглухих детей освещается в трудах Ильенкова в той мере, в какой он приближает нас к пониманию *всеобщих законов развития психики*, – как «уникальнейший материал для научного понимания фундаментальных секретов формирования человеческой психики вообще» [9, с. 245]. Эту вот настоящую «общезначимость концепции» в упор не заметили критики.

Ровно о том же писал в своё время и Л.С. Выготский: «Признание общности законов развития в нормальной и патологической сфере – краеугольный камень всякого сравнительного изучения ребёнка» [4, с. 275]. Понимание этих общих законов только и открывает возможность научного исследования девиантных и патологических форм психического развития.

Ильенков по-своему продолжил дело Выготского, сделавшись наследником славных традиций отечественной культурно-исторической психологии. Загорский эксперимент стоил ему немало, но и немало дал для научного понимания человеческой личности. Ну а «ребятки», участники эксперимента, смогли буквально пощупать руками настоящего философа и человека. Наташа Корнеева назовёт свою дочь Эвальдиной, и это – немало важный *человеческий* урок Загорского эксперимента.

## Список литературы

1. *Басилова Т.А.* О Соколянском и его методах обучения глухих и слепоглухих детей, так интересовавших Выготского // *Культурно-историческая психология*. 2006. № 3. С. 8–16.
2. *Бернштейн Н.А.* Физиология движений и активность. М.: Наука, 1990. 496 с.
3. *Выготский Л.С.* Младенческий возраст // *Выготский Л.С.* Собр. соч.: в 6 т. Т. 4. М.: Педагогика, 1984. С. 269–317.
4. *Выготский Л.С.* Основы дефектологии. СПб.: Лань, 2003. 656 с.
5. *Гальперин П.Я.* Введение в психологию. М.: Книжный дом «Университет», 1999. 332 с.
6. *Гельвеций К.А.* Об уме // *Гельвеций К.А.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1973. С. 143–603.
7. *Гурgenидзе Г.С., Ильенков Э.В.* Выдающееся достижение советской науки // *Вопросы философии*. 1975. № 6. С. 63–73.
8. *Ильенков Э.* Идеальное. И реальность. 1960–1979 / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: Канон+, 2018. 528 с.
9. *Ильенков Э.В.* К выступлению на психфаке о слепоглухонемых 28.02.75 // *Ильенков Э.* Идеальное. И реальность. 1960–1979 / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: Канон+, 2018. С. 240–248.
10. *Ильенков Э.В.* О природе способности // *Ильенков Э.В.* Школа должна учить мыслить. М.; Воронеж: МПСИ, МОДЭК, 2002. С. 62–71.
11. *Ильенков Э.В.* Поэма о ложке // *Ильенков Э.* Идеальное. И реальность. 1960–1979 / Авт.-сост. Е. Иллеш. М.: Канон+, 2018. С. 249–254.
12. *Ильенков Э.В.* Александр Иванович Мещеряков и его педагогика // *Молодой коммунист*. 1975. № 2. С. 80–84.

13. Ильенков Э.В. Психика человека под «лупой времени» // Природа. 1970. № 1. С. 88–91.
14. Ильенков Э.В. Психология // Вопросы философии. 2009. № 6. С. 92–100.
15. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995. 236 с.
16. Малиновский А.А. Некоторые возражения Э.В. Ильенкову и А.И. Мещерякову // Природа. 1970. № 1. С. 92–95.
17. Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети: развитие психики в процессе формирования поведения. М.: Педагогика, 1974. 327 с.
18. Сироткин С.А., Шакенова Э.К. Заключительное выступление // Слепоглухонемота: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность / Отв. ред. Д.И. Дубровский. М., 1989. С. 85–104.
19. Сироткин С.А., Шакенова Э.К. Слепоглухонемота: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность // Слепоглухонемота: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность / Отв. ред. Д.И. Дубровский. М., 1989. С. 7–25.
20. Слепоглухонемота: исторические и методологические аспекты. Мифы и реальность / Отв. ред. Д.И. Дубровский. М., 1989. 119 с.

# PEDAGOGICAL ANTHROPOLOGY

**Andrey MAIDANSKY**

DSc in Philosophy, Professor at the Department of Philosophy, Belgorod State National Research University. Pobeda str., 85, Belgorod 308015, Russian Federation; e-mail: caute@yandex.ru

## EDUCATION AND NATURE: LESSONS FROM THE ZAGORSK EXPERIMENT

The Zagorsk experiment on the formation of personality in deaf-blind children is considered in the context of confrontation between the naturalistic psychology and the cultural-historical one. From the point of view of the naturalistic psychology, the essence of man is concealed in his genome, and all the diversity of human abilities comes down to a set of genetic “norms of reaction” to external stimuli. And the cultural-historical theory understands the essence of man as “ensemble of social relations” (Marx).

The founder of cultural-historical psychology L.S. Vygotsky argued that experimental work with deaf-blind children makes it possible to uncover the regularities of education of any ordinary child, just as the artificial synthesis of chemicals in the laboratory allows us to understand the processes of forming them in nature. In the course of the Zagorsk experiment, E.V. Ilyenkov tried to discern the moment of birth of human personality within “natural” psyche: the personality is born in the process of communication, mediated by cultural objects.

Ilyenkov regarded the inability of a deaf-blind child to search-orienting activity in the surrounding world as complete absence (“zero”) of psyche. He compared the formation and development of personality with the flow of the river: this process is 100%, from the beginning to the end, determined by the “relief” of culture, and not by the chemical composition of water.

The central part in the theory of interiorization, or “enrooting” (Vygotsky’s term) of the human person inside the natural psyche, is assigned to jointly-divided activity – first of all, to “practical communication” (A.I. Meshcheryakov) of educator and child. Its purpose is to form in child the need for cultural behaviour and the ability of autonomous acting with cultural objects.

**Keywords:** human, deaf-blindness, Zagorsk boarding school, cultural-historical psychology, Evald Ilyenkov, Alexander Meshcheryakov, psyche, search and orienting reflex, culture, personality

## References

1. Basilova, T.A. "O Sokoljanskom i ego metodakh obuchenija glukhikh i slepoglukhikh detej, tak interesovavshikh Vygotskogo" [Sokolyansky and His Methods of Teaching Deaf and Deaf-blind Children In Which Vygotsky Was So Interested], *Kul'turno-istoricheskaja psikhologija*, 2006, No. 3, pp. 8–16. (In Russian)
2. Bernshtein, N.A. *Fiziologija dvizhenij i aktivnost'* [Physiology of Movements and Activity]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 496 pp. (In Russian)
3. Gal'perin, P.Ja. *Vvedenie v psikhologiju* [Introduction to Psychology]. Moscow: Universitet Publ., 1999. 332 pp. (In Russian)
4. Gurgenidze, G.S., Ilyenkov E.V. "Vydajushcheesja dostizhenie sovetsoj nauki" [The Outstanding Achievement of Soviet Science], *Voprosy filosofii*, 1975, No. 6, pp. 63–73. (In Russian)
5. Helvétius, K.A. "Ob ume" [On Mind], in: K.A. Helvétius, *Sochinenija* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl', 1973, pp. 143–603. (In Russian)
6. Ilyenkov, E.V. "Aleksandr Ivanovich Meshcherjakov i ego pedagogika" [Alexander Ivanovich Meshcheryakov and his Pedagogy], *Molodoj kommunist*, 1975, No. 2, pp. 80–84. (In Russian)
7. Ilyenkov, E.V. "K vystupleniju na psikhfakhe o slepoglukhonemykh 28.02.75" [Theses of the Speech on the Faculty of Psychology of Blind and Deaf-mute People 28.02.75], in: E.V. Ilyenkov, *Ideal'noe. I real'nost'. 1960–1979* [The Ideal. And the Reality. 1960–1979], ed. E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ., 2018, pp. 240–248. (In Russian)
8. Ilyenkov, E.V. "O prirode sposobnosti" [On the Nature of Ability], in: E.V. Ilyenkov, *Shkola dolzhna učit' myslit'* [School Must Learn to Think]. Voronezh: MODEK Publ., 2002, pp. 62–71. (In Russian)
9. Ilyenkov, E.V. "Poehma o lozhke" [Poem About a Spoon], in: E.V. Ilyenkov, *Ideal'noe. I real'nost'. 1960–1979* [The Ideal. And the Reality. 1960–1979], ed. E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ., 2018, pp. 249–254. (In Russian)
10. Ilyenkov, E.V. "Psikhika cheloveka pod 'lupoj vremeni'" [The Human Psyche Under the 'Magnifying Glass of Time'], *Priroda*, 1970, No. 1, pp. 88–91. (In Russian)
11. Ilyenkov, E.V. "Psikhologija" [Psychology], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 6, pp. 92–100. (In Russian)
12. Ilyenkov, E.V. *Ideal'noe. I real'nost'. 1960–1979* [The Ideal. And the Reality. 1960–1979], ed. E. Illesh. Moscow: Kanon+ Publ., 2018. 528 pp. (In Russian)
13. Lakatos, I. *Fal'sifikacija i metodologija nauchno-issledovatel'skikh programm* [Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes]. Moscow: Medium Publ., 1995. 236 pp. (In Russian)
14. Malinovsky, A.A. "Nekotorye vozrazhenija E.V. Ilyenkovu i A.I. Meshcherjakovu" [Some Objections Against E.V. Ilyenkov and A.I. Meshcheryakov], *Priroda*, 1970, No. 1, pp. 92–95. (In Russian)
15. Meshcherjakov, A.I. *Slepoglukhonemye deti: razvitie psikhiki v processe formirovanija povedenija* [Deaf-blind Children: The Development of Psyche in the Process of Forming Behaviour]. Moscow: Pedagogika Publ., 1974. 327 pp. (In Russian)
16. Sirotkin, S.A. & Shakenova, E.K. "Zakljuchitel'noe vystuplenie" [Final Speech], *Slepoglukhonemota: istoricheskie i metodologicheskie aspekty. Mify i real'nost'* [Deaf-muteness: Historical and Methodological Aspects. Myths and Reality], ed. D.I. Dubrovsky. Moscow, 1989, pp. 85–104. (In Russian)

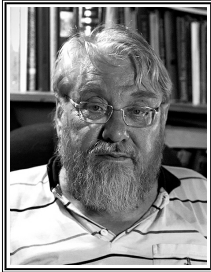
17. Sirotkin, S.A. & Shakenova, Eh.K. “Slepoglukhonemota: istoricheskie i metodologicheskie aspekty. Mify i real’nost’” [Deaf-muteness: Historical and Methodological Aspects. Myths and Reality], *Slepoglukhonemota: istoricheskie i metodologicheskie aspekty. Mify i real’nost’* [Deaf-muteness: Historical and Methodological Aspects. Myths and Reality], ed. D.I. Dubrovsky. Moscow, 1989, pp. 7–25. (In Russian)

18. *Slepoglukhonemota: istoricheskie i metodologicheskie aspekty. Mify i real’nost’* [Deaf-muteness: Historical and Methodological Aspects. Myths and Reality], ed. D.I. Dubrovsky. Moscow, 1989. 119 pp. (In Russian)

19. Vygotsky, L.S. “Mladencheskij vozrast” [Infant Age], in: L.S. Vygotsky, *Sobranie sochinenij* [Collected Works], Vol. 4. Moscow: Pedagogika Publ., 1984, pp. 269–317. (In Russian)

20. Vygotsky, L.S. *Osnovy defektologii* [Principles of Defectology]. St. Petersburg.: Lan’ Publ., 2003. 656 pp. (In Russian)

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Владимир МИЛЬКОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: dr\_milkov@mail.ru

## ИЛАРИОН

Статья посвящена характеристике религиозно-философских воззрений выдающегося древнерусского мыслителя и церковно-политического деятеля – Илариона Киевского (конец X в. – начало XI в. – ок. 1054/1055). Анализируется содержание «Слова о Законе и Благодати» – одного из самых древних отечественных историко-философских сочинений. Обосновывается составной характер памятника, который состоит из объединения трёх независимых частей и представляет собой своеобразную подборку текстов Илариона. В глубоко эмоциональной образно-поэтической форме древнерусским мыслителем даётся теоретическое осмысление мировой и отечественной истории. Иларион выделяет важнейшие этапы мировой истории, которая, по его представлениям, вершится по заданному Богом сценарию. Поступательное движение осуществляется за счёт приобщения всё новых и новых народов к Благодати (христианству). В произведении обосновывается идея равенства всех народов. Утверждается право «молодого» славянского народа «быть новыми мехами для старого вина». С позиций равенства в вере Иларион отвергает претензии Византии («старого народа»), которая присвоила себе монополию на Благодать и горделиво возносила над «молодыми народами» как лишёнными достоинств и значимости варварами. Иларион, в пику заносчивости греков, прославляет величие своей страны и достойных памяти предков Владимира Крестителя. Он восхваляет весь княжеский род, тем самым возвышая языческое прошлое молодой

христианской державы. В прославлении настоящего через прошлое чётко прослеживается национальная идея. «Слово» Илариона формировало в сознании древнерусичей чувство собственного достоинства, позволяло с уверенностью глядеть в будущее. В религиозную форму с такими мотивами облекалась программа независимости русской церкви от Константинопольского патриархата. Иларион, избранный русскими епископами автокефальным митрополитом в 1051 г., идейно обосновывал право своей страны на церковную автономию.

**Ключевые слова:** русская философия, Древняя Русь, Иларион Киевский, идеология древнерусской автокефалии, историософия, Церковь, христианство, Закон, Благодать мировая история

**Иларион** (конец X в. – начало XI в. – ок. 1054/1055) – автокефальный русский митрополит, церковно-политический деятель, идеолог независимой русской церкви и сильного единого государства, религиозный мыслитель, полемист, мастер торжественного красноречия, законотворец.

Впервые в поле зрения летописца Иларион попадает в 1051 г. в связи с сообщением о поставлении его волей князя Ярослава на русскую митрополию. К этому сообщению в Лаврентьевской летописи приурочена вставка повествования «О начале Киево-Печерского монастыря», из которой следует, что монастырь возник близ загородной княжеской резиденции Берестово на том месте, где один из священников берестовской церкви св. апостолов Петра и Павла – Иларион – «ископал» себе пещерку на высоком берегу Днепра для уединённых молитв. Позднее на этом месте разросся Киево-Печерский монастырь. Таким образом, практикой своего уединения Иларион предвосхитил появление монастырской русской традиции и оказался причастен к появлению первого на Руси монастыря. Тут же повторно сообщается, что князь того «мужа книжного и постника» поставил митрополитом в Киевской Софии. Из собственно-ручного написанного ставленником на высший церковный пост «Исповедания веры» дополнительно узнаём, что Иларион на тот момент был «мнихом и пресвитером» (т. е. иеромонахом), а его возведение в сан митрополита осуществлялось собравшимися для этой цели русскими епископами [7, с. 64]. Это противоречило практике Константинопольской церкви, в которой назначение митрополитов осуществлялось патриаршим синодом. Каноничность акта создания русской автокефалии обосновывалась опорой на раннехристианские апостольские правила возведения в церковные иерархи. Таким порядком утверждалось право молодой поместной церкви на самоуправление. Большинство исследователей полагают, что выдвигенец Ярослава на высшую церковную должность был духовником и советником князя и даже выполнял обязанности местоблестителя после отъезда митрополита грека Феопемпта в связи с разразившейся в 1043 г. войной Руси с Византией. Соответственно, фигура Илариона могла иметь общественно-политическое значение задолго до 1051 г.

На основании анализа содержания произведений отдельными исследователями делается заключение о знакомстве Илариона с западноевропейскими реалиями, что может указывать на его опыт в качестве участника дипломатических миссий [20, с. 96; 23, с. 29]. Блестящая богословская подготовка и знакомство с сочинениями, выходящими за рамки репертуара бытовавших на Руси книг, позволяет предположить, что Иларион получил образование в Византии [26, с. 148–149; 20, с. 94]. Но в силу религиозной обособленности Руси и корсунских корней христианства, не связанных с константинопольской юрисдикцией, более вероятно влияние вероучителей кирилло-мефодиевского круга, продолжавших ирландскую традицию проповеди на родном языке [18, с. 346–351]. Соответственно в этом контексте мог быть решён вопрос и о пострижении в монашество в одной из временных общин пришлых монахов, поскольку своего постоянного института монашества в стране ещё не существовало. Невозможно представить, что талантливый и образованный мастер слова оказался вне начинания Ярослава по созданию собственного книжного фонда в 1037 г. По социальному происхождению семья Илариона, скорее всего, принадлежала к кругу княжеской администрации, так как присвоенный ему эпитет «русин» фигурировал в Краткой Павде (статья 1) рядом с гридином, купцом и мечником. Социальный термин с этнической окраской указывает одновременно на привилегированное положение и на русское происхождение, поскольку с таким значением слово закрепилось в языковом обиходе. Приближённым к князю Иларион становится из среды ближайшего служилого окружения властителя («нарочитой чади»). Представители этого высшего сословия на государственной службе овладевали грамотой в первую очередь. Мирское имя первого автокефального митрополита неизвестно. Иларион исчезает с церковно-политической сцены одновременно со смертью Ярослава в 1054 г. Митрополит не упоминается летописью в качестве участника похорон князя, причиной чего, скорее всего, была церковно-политическая переориентация Киева на Византию и появление в 1055 г. на Руси митрополита-грека Ефрема: в обстановке византизации церковных порядков имя первого автокефального митрополита предаётся молчаливому забвению. Если оставление митрополичьего стола было вынужденным, то учёный инок мог продолжать книжную деятельность в ином статусе. На основе такой логики с отставным митрополитом гипотетически может быть отождествлён упоминавшийся в Киево-Печерском патерике книжник-черноризец Ларион.

Иларион является автором разновременных и тематически связанных сочинений, которые в переработанном виде самим автором были слиты в единое повествование, заглавие которого описательно представляет содержание главных текстовых ядер: «О законе, через Моисея данном, и о благодати и истине, которые были Иисусом Христом (1); и о том, как закон отошел и благодать и истина всю землю заполнили и вера на все



народы распространилась и нашего народа русского достигла (2); и похвала кагану нашему Владимиру, который нас крестил (3); и молитва к Богу от всей страны нашей (4)» [7, с. 45]. Свою композицию сам автор называл «писанием», отдавая отчёт, что им объединены разные по жанру блоки. Начальная часть представляет собой экзегезу на предмет оценки роли иудеев и Ветхого завета в переходе от многобожия к монотеизму, предуготовившему появление христианства как новой религии, уже не узко этнической, а всех народов. В доведённой до поэтического совершенства форме автор легко оперирует библейскими образами и символами, декодируя которые в этой части своих писаний он не затрагивает темы собственно русского христианства. Экзегеза обращена к богословски подготовленным читателям, которые «обильно насытились книжной сладостью» и которым Иларион напрямую адресовал данное сочинение. Только к этой части наследия правомерно применение названия «Слово о Законе и Благодати», хотя в научном обиходе данное название закрепилось за всем литературным комплексом входящих в подборку блоков. Второе сочинение в объединённом блоке текстов написано в жанре проповеди (ошибочно было бы считать её пасхальной, ибо Церковный устав таковой не предполагает). Произведение посвящено определению места Русской земли в процессе приобщения к христианству разных народов и оценке этого события в судьбе страны. Третьим блоком композиции является Похвала князю Владимиру, стилистика которой близка к житийному жанру. Появление данного сочинения свидетельствует о намерениях духовных и светских властей осуществить канонизацию крестителя Руси и связывается с торжественной памятной службой у княжеской раки в Десятиной церкви. По внутренним датирующим признакам Похвала могла быть произнесена 15 июля 1049 или 1050 г. (т. е. когда ещё была в здравии супруга Ярослава Ирина-Ингигерд и уже появились первые внуки, упомянутые в тексте). Одновременно в Похвале развивается тема преображения страны после принятия христианства. Завершает всю подборку Молитва от имени Русской земли и за своих современников. Она могла быть произнесена только митрополитом и, скорее всего, в момент интронизации 1051 г. Добавленное в конце Исповедание веры также имеет отношение к процедуре избрания, а завершающая автобиографическая приписка о поставлении русскими епископами в митрополиты могла появиться вскоре после возведения в сан. Это даёт основание всю подборку сочинений датировать ближайшим к интронизации Илариона временем и рассматривать все его составные части вместе как программный документ автокефального первосвященника Русской земли, манифестирующий религиозно-политическую доктрину страны. Кроме этого совместно с киевским князем Иларионом был составлен церковный Устав, который в переработанном виде дошёл до нас как «Устав Ярослава». Он отличается от образцов византийского права, разделяет сферы церковной и светской юрисдикций, регламентирует социальную ответственность церкви и нормы бытового поведения.

Свои богословские взгляды Иларион изложил в Исповедании веры, которое предвосхищает автобиографическую запись о поставлении в митрополиты. Сначала в нём воспроизводятся формулировки Никео-Константинопольского Символа веры, а затем ещё раз перечисляются вероучительные догматы, но уже в авторской интерпретации. В них внимание сфокусировано на положениях о двуприродности Христа, а также на почитании Богородицы и икон [7, с. 62–63]. От догматов семи Вселенских соборов они отличаются отсутствием постулатов, принимавшихся на Первом и Втором Вселенском соборах. Иларион указывает, что он держится веры Вселенской церкви, берущей начало от апостолов. «Слово о Законе и Благодати» создавалось до разделения христианской церкви на Восточную и Западную (1054 г.), и в нём проводится идея единства христианского мира: «вот уже мы со всеми христианами славим святую Троицу» [7, с. 57]. Автор с одинаковым пиететом относится к святыням Рима и Константинополя и прославляет правоверие Рима. В этом контексте, ставя «молодой» русский народ в один ряд с греками, Иларион воспроизводит литургическую формулу, употреблявшуюся только в латино-католическом мире [20, с. 95]. Такой подход, соединённый с проповедью учения на родном языке, не укладывается в рамки чистого византизма и соответствует чертам, которые были присущи кирилло-мефодиевской традиции. В оценке действительности акцент значительно смещён на провиденциальный план бытия, а принцип свободного волеизъявления и, как следствие, личной ответственности за грехи нигде в чёткой форме не заявлен. Ход истории, приведший к принятию христианства, трактуется автором как реализация божественного плана. Это указывает на присутствие в «Слове о Законе и Благодати» мотивов адопционизма, согласно которому божественное усыновление воспринимается как залог спасения и сверхъестественного покровительства стране и людям [7, с. 45]. Важно, что вследствие такой религиозно-мировоззренческой установки личной ответственности человека придаётся меньшее значение и выражается уверенность, что всемилостивый Бог будет вершить Суд без кары [7, с. 60]. На фоне убеждённости в прощении новообращённого стада за прегрешения формируется уверенность в надёжном светлом будущем, а всё мироощущение пронизано оптимизмом. Построениям Илариона не свойствен типичный для аскетической христианской традиции антагонизм духа и плоти, которые воспринимаются в гармонии. Как следствие, воспевание Бога соседствует со славословием Русской земле, в роли небесного заступника Ярославу призывается его неканонизированный отец [7, с. 59]. В нетипичном для христианской книжности ключе возвеличиваются подвиги языческих предков Владимира Крестителя, прославивших страну во всех концах земли [7, с. 54]. Подобные установки позволяли славу и известность языческой Руси рассматривать как прообраз величия Руси, укреплённой христианской верой. Сложные богословские построения изложены простым и ясным языком, который оживляет использование природной

образности. Близкая к поэтическому строю речь с наглядностью раскрывала христианские смыслы повествования. Облечённая в доступную для восприятия форму, мысль Илариона отличается философской глубиной постижения действительности. Последняя осмысливается Иларионом с позиций сверхъестественной предопределённости. Согласно «Слову о Законе и Благодати», ход истории вершится по заданному свыше плану. История с точки зрения подобной установки воспринимается зримым воплощением божественного предначертания, которое реализуется в приобщении новых народов к Благодати (христианству) и ведёт к духовному преображению их. Принцип божественной предопределённости выражается в таких формулировках: «Благословен Господь Бог, Бог израилев, Бог христианский за то, что что посетил и дал избавление людям своим, что... не допустил до конца пребывать в идольском мраке, не дал погибнуть в служении бесам... все народы спас» [7, с. 45]; «Все страны благой Бог наш помиловал и нас не отверг» [7, с. 52]; «но оказал милость нам Бог и воссиял в нас свет разума» [7, с. 52].

В поступательном движении истории выделяется два этапа, которые проходят все народы на протяжении своего земного бытия: «прежде Закон, потом Благодать, прежде стень, потом истина» [7, с. 46]. Даже в Молитве за русский народ Иларион всю надежду на исправление своих греховных чад связывает не с их личным волеизъявлением, а с человеколюбивым расположением милующего, всё прощающего и всё исправляющего по своей воле Бога: «не вступи в суд с рабами своими... от тебя очищение, от тебя милость и щедрое избавление...» [7, с. 60]. Христианский гуманизм первоиерарха проявляется в призыве к Вседержителю не отвергать нетвёрдых в вере, ибо если воздавать всем по их заслугам, то никто не спасётся. В данном случае автор текста выступает прямым оппонентом широко распространённого в религиозной мысли концепта небесной кары, на основе которого в начале XII в. в древнерусском летописании оформилась историческая теория казней Божиих. Основу этой концепции составлял принцип прижизненного возмездия за самовластное склонность к грехам. Бог предстаёт у Илариона не карающим небесным Судией, а милостивым и могущественным заступником своих чад: «И пока стоит мир – не насылай на нас напастей искушения, не предай нас в руки чужеземцев, и пусть не назовется город твой городом плененным, и стадо твое пришельцами в не свою землю... Не насылай на нас скорби и голода, напрасных смертей, огня, потопления, чтобы не отпали от веры нетвердые в ней» [7, с. 61]. Оптимистическая вера в милостивого и всё прощающего Вседержителя основана на представлении, согласно которому внеприродный источник Благодати с неизбежностью ведёт народы из несовершенного прошлого в спасительное будущее.

Иларион не следует традиционной для средневековой христианской письменности модели подключения национальной истории к длинной цепи событий, возводящей через священную историю к моменту сотворения

мира. Тема креационизма, как, впрочем, и эсхатологические мотивы, в творчестве мыслителя отсутствует полностью. В фокусе его внимания – начало собственной истории и вера в спасительное усыновление «нового народа» Богом. В оптимистической атмосфере радостного переживания судьбоносного события нет места ожиданию конца мира и Суда. История схвачена Иларионом в её глобальной и самой общей перспективе смены исторических состояний. Поступательный ход истории оценивается с точки зрения смены вер: эпоха «идольского мрака» у иудеев сменяется состоянием «Закона», прочие же народы, минуя «Закон», вступают в эпоху Благодати. Формула этого двухступенчатого исторического движения применительно к иудейской истории задаётся интерпретацией библейской притчи о Саре и Агари. Родившийся от рабыни Агари сын Авраама Измаил олицетворяет собой эпоху рабства (Закон), а законнорождённый Исаак – освобождение (Благодать), когда «будут наследовать» свободные [7, с. 46–47]. Надмирный источник «Благодати» с неизбежностью ведёт народы из несовершенного прошлого к преображающему их будущему. Концепция провиденциальной богоизбранности «новых народов» обосновывается с опорой на евангельскую притчу о виноградарях. Согласно этой притче «Благодатью», как и виноградником, свыше предопределено обладать достойному. Достойными провозглашаются «новые народы», которые уподобляются «новым мехам для нового вина»: «Подобает Благодати и истине воссиять на новых людей. Ибо “не вливают, – по слову Господню, вина нового, благодатного учения, в мехи старые, в иудействе обветшавшие, если прорвутся мехи, то вино прольется”. Уж если не сумел подобие Закона удержать, многократно поклоняясь идолам, то как истинной Благодати удержать учение? Но для нового учения – новые мехи, новые народы. И сохраниться и то, и другое» [7, с. 51–52].

В «Слове о том, как Закон отошел и Благодать и истина всю землю заполнили и вера на все народы распространилась и нашего народа русского достигла» общая формула истории конкретизируется на примере Руси. Поступательность исторического движения описывается мыслителем как призывание к спасению народов, которые через крещение становятся «сынами вечности», которых сам Господь посетил и даровал избавление людям своим. Богоизбранными в пику иудеям названы «новые народы», выходящие на сцену исторического развития. Расширение Благодати уподобляется живительному евангельскому источнику, наполняющему всю землю и простирающемуся на все языки. В такой образно-символической форме под пером Илариона оформляется идея равенства всех народов. Исключения составляют только приверженцы иудаизма, которые стали заложниками собственного национально-религиозного эгоизма. Поскольку они возвеличили своё превосходство над другими народами, то, в понимании Илариона, закалились в рабстве собственного Закона и оказались на обочине исторического процесса. Абсолютизация вселенского универсального принципа, согласно которому спасение уготовано всем принима-

ющим веру во Христа, программирует в сознании снисходительное отношение к дохристианскому прошлому, которое в таком ракурсе рассматривается как неизбежная и свыше предопределённая стадия несовершенства, сродни болезни и заблуждениям детского возраста. Предпочтение языческих народов перед иудейским обосновывается евангельским примером, когда пришедшие от языческого мира волхвы поклонились Христу, а иудеи искали его, чтобы убить [7, с. 51]. Поэтому, несмотря на нелюбимые характеристики дохристианского периода («тьма», «засуха», «скверна», «беззаконие», «служение бесам», «жертвы»), именно «спотыкавшимся на путях погибели» народам уготовано славное будущее: крещение делает вчерашних неверных «сынами Божиими», которые свыше призваны стать преемниками Благодати. Так идейно-философски закладывается вектор устремления русского народа к процветанию и успехам на исторической арене. Только иудеи обрубили себе эту спасительную и ведущую к Благодати историческую перспективу. Поэтому характеризовавшееся в более сдержанных эпитетах иудейство («луна», «свет свечи», «оправдание Законом», «вера в единого Бога», «подготовка к истине») в исторической перспективе оказывается чуждым Благодати. Более других иудеи были «почтены» Творцом, но в гордыне своей оказались слепы и встали на путь погибели. Обе ветви религиозно-исторического процесса оправданы предопределением, ибо без них невозможно было явление в мир Христа. Соответственно, Закон представлен «предтечей и слугой Благодати и истины»: «прежде Закон, потом Благодать, прежде стень, потом истина» [7, с. 46]. Согласно Илариону, иудеи восприняли своё избранничество как исключительность и в ней стали отсохшей ветвью на древе народов, тогда как Благодатью усыновляются блуждавшие во тьме язычества идолопоклонники. Преображением языческого мира вершится расширение христианства. Именно с язычниками, а не иудеями древнерусский мыслитель связывает надежду будущих и просвещённых Благодатью времён. В провиденциальных рамках восприятия мировой истории необычно трактуется проблема личных заслуг исторических деятелей. Исторический выбор за русский народ сделал его предводитель – князь Владимир, благодаря которому Русь была выведена «из мрака заблуждения» и приобщилась к Благодати. Иларион подводит к выводу о том, что свершенное Владимиром деяние – результат высокой личной мудрости князя. Выбор веры – это прямое следствие выдающихся умственных и познавательных способностей Владимира, который не был искушён в Писании и только «по благому пониманию и остроте ума понял, что Бог – Творец видимых и невидимых, небесных и земных» [7, с. 56]. Дар разумности получает тот, в ком развились высокие умственные способности, в ком «вселился разум выше разума земных мудрецов, чтобы невидимого возлюбить» [7, с. 56]. Это пояснение примиряет личный выбор крестителя Руси с провиденциализмом, ибо «смысленность» и «разумность» Владимир получает свыше и действует как избранник, обладающий высокими

интеллектуальными способностями. Его деяние – это уже не вполне личное волевое действие, через него реализуется высшая воля: «взглянуло на него всемилостивое око благого Бога, и воссиял разум в сердце его» [7, с. 54]. Тезис о том, что к пониманию бытия Бога можно прийти благодаря размышлениям («смысленности»), определённо свидетельствует о допущении Иларионом рационализации веры. Разум здесь выступает источником познания мира и веры одновременно. Сфера познания распространяется с поюсторонней действительности до инобытийной реальности, которая с точки зрения христианской гносеологии считалась закрытой и судить о ней можно было только на основании данных откровения, а всякая «смысленность» в этом деле считалась опасным покушением на непознаваемое. Владимир же приходит к правильному пониманию Бога путём личных размышлений, не являясь ни свидетелем земной жизни Христа, ни восприемником апостольской проповеди. Он приходит к вере даже не через постижение Божественного Писания [7, с. 56].

Социально-политическая программа Илариона излагается в Похвале Владимиру, но идейно-религиозным основанием её является «Слово о том, как Закон отошел и Благодать и истина всю землю наполнили и вера на все народы распространилась и нашего народа русского достигла». В Поучении прославляется креститель Руси и весь славный род его предков: «Похвалим... нашего учителя и наставника, великого кагана земли нашей Владимира, внука древнего Игоря, сына же славного Святославова, которые в годы своего владычества мужеством и храбростью прославились во многих странах»; «Се каган наш Владимир, славный от славных родился, благородный от благородных. И вырос и окреп, с детских лет возмужав, крепостью и силой совершенствуясь, в мужестве и преуспевании преуспевая» [7, с. 54]. В прославлении настоящего через прошлое чётко очерчена национальная идея. С одной стороны, русская история – это часть мировой, а с другой – богатое собственными, достойными памяти и гордости событиями прошлое. Согласно Илариону, благо стране могут приносить и не познавшие Христа. Впрочем, сам автор говорит о предках Владимира нейтрально и тактично не касается вопроса веры предков Владимира. Для него важно утвердить принцип родовой преемственности власти, которая осуществляется на основе майората и включает в эту преемственность Ярослава, старшинство которого не было очевидным. Конфессиональная оценка исторических фигур для него всё же важна. Сосредотачиваясь на славе рода, он акцентированно выделяет христианскую родовую традицию, которая начинается с его бабки, княгини Ольги. Утверждая политический приоритет единой державы в исторической ретроспективе, Иларион проводит мысль, что только крепкая единая власть способна обеспечить могущество страны, а военные победы – это явленный всем показатель силы власти. Поэтому для него важна не столько разовая полководческая удача, сколько накапливаемое поколениями укрепление международного авторитета Русской земли, на которую переходит

слава побед её властителей: «Ведь не в слабой и безвестной земле владычествовали, но в Русской, о которой знают и слышат во всех четырех концах земли» [7, с. 54]. Затем в Молитве, которая проникнута не только религиозным, но и высоким гражданским чувством, он обращается к Вседержителю с просьбой о покровительстве как великим, так и малым своим современникам. Из пространного перечня паствы явствует, что Русская земля – это не только власть и победоносное воинство, а всё подвластное население князя, объединённое единой верой и единой судьбой. Крещение народа и цепь побед на международной арене позволяют оптимистически смотреть в будущее. Иларион в данном случае заявляет о национально-государственном интересе и озвучивает программу, в которой выступит идеологом сильной, централизованной (на принципах старейшинства) власти. Согласно сформулированным установкам, задача власти – укреплять мир, изгонять врагов, смирать соседей, избавлять от войн и мятежей, не допускать голода, строить города [7, с. 56–57]. В его понимании сильная власть и правая вера (ср. о Владимире: «благоверие соединено с властью») обеспечивают благосостояние и независимость государства. Илариону важно подчеркнуть, что Владимир «с новыми нашими отцами-епископами, часто собираясь, с великим смирением совет держал» [7, с. 57]. Поскольку Похвала обращена также достойному преемнику Владимира – Ярославу, с которым в доверительных отношениях находился Иларион, можно говорить о планах выстраивания симфонии светской и духовной властей, причём с довольно широкими совещательными полномочиями последних. Вместе с тем в Молитве звучит призыв «бояр умудрить», что прочитывается как упрек в адрес тогдашней крупной знати. Характерно, что речь идёт о совете не с боярством, а с высшим духовенством, среди надёжных союзников единой державной знати бояре не упомянуты. Утверждая право молодого русского народа «быть новыми мехами для старого вина», Иларион противопоставляет это право стремлению к религиозному превосходству греков, которые высокомерно относились к варварам как к объекту миссионерства и политического контроля. Пафос сочинений Илариона заключается в том, что Русь самостоятельно, без внешнего участия, делает свой выбор и становится на равных в общем ряду христианских народов, в том числе и тех, кто давно утвердил своё положение на исторической арене. Греческая земля фигурирует лишь как известная Владимиру страна «христоробивой и крепкой веры». В остальном через параллелизм уподоблений намеренно подчёркивается равенство Руси с Византией: по плодам деяний Владимир уподобляется Константину, поскольку оба подчинили свои державы Богу, первая христианка в роду Рюриковичей – княгиня Ольга – уподобляется Елене, принесшей крест из Иерусалима в Константинополь, создание Софии Киевской рассматривается в сравнении с Софией Константинопольской не в качестве подражания, а как достойные главные святыни богохранимых столиц православных держав. Более того, в деле храмостроительства Владимир

уподоблен Давиду, а его преемник Ярослав – Соломону, и в этот высокий ряд уподоблений включается ещё одна пара деятелей византийской истории: Константин и Юстиниан (первый создал условия, а второй осуществил постройку главного храма Византийской империи) [7, с. 57–58]. Упоминаний о трансляции вероучения на Русь от греков в текстах Илариона нет. Приоритет просвещения русского народа принадлежит не грекам, а Владимиру. Киев рассматривается как равный с древней христианской столицей. В этой конструкции Русь ни в чём не уступает Византии. При этом никакого намёка на превосходство, тем более на вражду с единоверными греками, в сочинениях русского митрополита не содержится. Генеральная мысль заключается в утверждении равенства и взаимного уважения христианских народов. Именно это позволяет позиционировать Русь на равных с Византией, что соответствует независимому автокефальному статусу русской церкви при Иларионе и позволяет осуществлять религиозную политику в национальных интересах. В качестве предстоятеля автокефальной церкви Иларион своей Похвалой делает заявку на создание собственного пантеона святых и вполне логично, что в таком качестве представлен креститель Русской земли, ибо не канонизированный князь Владимир не может быть небесным покровителем ни своих потомков, ни государства. Похвала, возвеличивавшая Владимира и его некрещёных предков, соединяет в себе признаки жития с чертами героического песенного сказания и мотивами фольклорных плачей по умершему. Военная героика и фольклорная архаизация не характерны для церковной книжности. Таков парадокс выстраивания независимой церковной политики, которая вопреки конфессиональной исключительности вынуждена была искать доктринально допустимые опоры в собственном дохристианском прошлом. Социальный идеал Илариона – гармонизация отношений всех слоёв общества. Движущей силой достижения этого идеала в его представлении является власть. В Похвале выстраивается целая программа желанных действий князя в отношении подданных: быть одеянием для нагих, напитать алчущих и жаждущих, дать приют странствующим, защитить обижаемых. Одновременно властитель Руси прославляется за его опеку больных и вдов, за поддержку сирот и должников, а также за щедрую милостыню нуждающимся, которая рассматривается как залог посмертного спасения власть имущего: «кто поведает о твоих многочисленных милостынях и удивительной щедрости, которые денно и ночью оказывал ты бедным и сиротам, больным и должникам, вдовам и всем просящим сострадания. Ибо слышал слово, сказанное Даниилом Навуходоносору: “...Грехи твои милостынями искупи и беззакония твои щедростью к нищим” (Дан. 4, 24)» [7, с. 56–57]. Другими словами, на основе христианской идеи милосердия выстраивается программа попечения о незащищённых и обездоленных слоях населения. Присутствует здесь и намёк на знаменитые благотворительные пиры Владимира. Первоиерарх исходит из того, что Владимир как христианин спасает себя и всех



и не только после смерти, но и в этой жизни: «Радуйся, учитель и наставник благоверию! Ты в правду облачён, крепостью препоясан, в истину обут, разумом увенчан и милосердием, как гривной и золотым украшением, красуешься. Ты, о честный муж, был нагим одеяние, а лучшим – кормитель, жаждущей утробе – охлаждение, был вдовам помощник, странникам – пристанище, бездомным кров, обиженным ты был заступник, бедным – обогащение» [7, с. 59]. Можно ещё указать на один аспект социальных воззрений Илариона. Много критического говорится им в «Слове о Законе и Благодати» по поводу рабства. В состоянии несвободы в ту эпоху попадали должники и отдельные правонарушители, а процессы закабаления в форме холопства и закупства развивались интенсивно на основе законодательных установлений «Русской Правды». Идеализация Иларионом свободы и равноправия народов имплицитно подразумевает неодобрение практики расширения социальной несвободы новопросвещённого русского народа. В условиях феодализации подобные идеалы не могли быть сформулированы напрямую, но звучали в подтексте. Социально-политическая программа Илариона может быть суммирована в следующих положениях: 1) укрепление государства и международного авторитета на основе военно-политической мощи принявшей христианство Руси; 2) провозглашение национально государственного суверенитета в союзе с церковью, выстраивавшейся на основе автокефалии; 3) духовное перерождение общества и гармонизация межличностных отношений в нём.

Вселенский характер христианской доктрины дополняется у Илариона патриотической идеей, поэтому тематика его произведений непосредственным образом фокусируется на насущных проблемах внутренней и внешней политики государства. Политические смыслы встроены в религиозный контекст его трудов. Философско-историческую доктрину Илариона можно назвать доктриной государственной независимости, церковного самоопределения и исторического оптимизма. Первый митрополит из русских и выдающийся мыслитель Древней Руси провозглашал такой религиозно-нравственный идеал, в котором не было места пессимизму, крайней аскезе, оправданию страданиям с точки зрения высшей задачи приобщения к благодатной вере. На этой основе зиждилась гуманность и понимание несовершенства своих современников, идеалы социальной взаимопомощи и гармонизации раслаивавшегося на страты общества.

В последующие столетия сформулированные в творчестве Илариона идеи давали импульсы развития русской духовности, искавшей в рамках православия собственных путей для самовыражения.

### Издания и переводы:

а) *на древнерусском*: Горский А.В. Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. Ч. 2. М., 1844. С. 1–91; Покровский Ф. Отрывок слова митрополита Илариона «О законе и благодати» в списке XII–XIII в. // Известия Отделения русского языка и словесности. Т. XI. Кн. 3. СПб., 1906. С. 412–417. [Воспроизведение фотокопии древнейшего фрагмента по списку РАН. 4.9.37: Описание русских и славянских рукописей Библиотеки АН СССР. Описание русских и славянских рукописей XI–XVII вв. Л.: Наука, 1976. С. 65–66]; Розов Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // *Slavia*. 1963. Roč. 31. Seš. 2. S. 141–175; Молдован А.М. «Слово о Законе и Благодати» Илариона. Киев: Наукова думка, 1984. С. 78–196; Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. I / Изд. подгот. Т.А. Сумниковой. М.: ИФ РАН, 1986. С. 5–41 (транслитерация): С. 101–171 (фотокопия оригинала). [Переиздания этого текста: Слово о Законе и Благодати // Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 198–222; «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского – современника и единомышленника Луки Жидяты // Дергачева И.В., Мильков В.В., Милькова С.В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. С. 197–244]; *Иларион*. Слово о Законе и Благодати / Реконструкция древнерусского текста Л.П. Жуковской. М.: Столица; Скрипторий, 1994. С. 28–100 (чётные). [Переиздание: *Митрополит Иларион*. Слово о Законе и Благодати / Реконструкция древнерусского текста Л.П. Жуковской. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 36–108 (чётные)]; *Митрополит Иларион*. Слово о Законе и Благодати / Подготовка текста А.М. Молдована // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. М.: Художественная литература, 1994. С. 583–598. [Переиздание: Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона / Подготовка текста А.М. Молдована // Библиотека литературы Древней Руси. Т. I: XI–XII вв. СПб.: Наука, 1997. С. 28–63 (чётные)]; Ужанков А.Н. Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М.: НИЦ «Инженер», 1999. С. 62–134 (чётные). [Переиздание: Ужанков А.Н. «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2014. С. 46–280 (чётные)]; «Слово о законе и благодати» Илариона Киевского. Древнейшая версия по списку ГИМ Син. 591 / Изд. подгот. К.К. Акентьев // Византинороссика / *Vyzantinorossica*. Т. 3: Истоки и последствия. Византийское наследие на Руси. Сб. статей к 70-летию члена-корреспондента РАН И.П. Медведева. СПб.: Византинороссика, 2005. С. 116–151; *Die Werke des Metropoliten Ilarion / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller // Forum Slavicum*. Bd. 37. München, 1971. S. 57–129; *Elbe H. Die Handschrift C der Werke des Metropoliten Ilarion // Russia Mediaevalis*. T. 2. München, 1975. S. 120–161.

б) *в переводе на современный русский язык*: Перевод сочинений Илариона / Пер. Т.А. Сумниковой // Идейно-философское наследие Илариона Киевского. Ч. I. М.: ИФ РАН, 1986. С. 41–62. [Переиздание переводов: Слово о Законе и Благодати Илариона Киевского / Пер. Т.А. Сумниковой // Мильков В.В. Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 222–246; «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского – современника и единомышленника Луки Жидяты / Пер. Т.А. Сумниковой // Дергачева И.В., Мильков В.В., Милькова С.В. Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. С. 245–303]; Слово о Законе и Благодати Илариона, митрополита Киевского / Пер. и примеч. А.П. Балицкой // Богословские труды. Вып. 28. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1987. С. 316–338; *Иларион*. Слово о Законе и Благодати / Пер. В.Я. Дерягина. М.: Столица,

Скрипторий, 1994. С. 28–100 (нечётные). [Переиздание: *Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати* / Пер. В.Я. Дерягина. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 36–108 (нечётные)]; *Митрополит Иларион. Слово о Законе и Благодати* / Пер. диакона Андрея Юрченко // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Кн. 3. М.: Художественная литература, 1994. С. 599–616. [Переиздание: *Слово о законе и благодати митрополита Киевского Илариона* / Пер. диакона Андрея Юрченко // Библиотека литературы Древней Руси. Т. I: XI–XII вв. СПб.: Наука, 1997. С. 28–63 (нечётные)]; *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв.: «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М.: НИЦ «Инженер», 1999. С. 62–134 (нечётные). [Переиздание: *Ужанков А.Н.* «Слово о Законе и Благодати» и другие творения митрополита Илариона Киевского. М.: Академика, 2014. С. 46–280 (нечётные)].

в) *в переводе на иностранные языки*: Die Werke des Metropoliten Ilarion / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Ludolf Müller // Forum Slavicum. Bd. 37. München, 1971. S. 22–53; *Ickler Nancy Louisa.* Slovo O Zakone I Blagodati: A Discours on the Law and Grace // Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies. 1978. No. 9. P. 19–54; *Sermone di Ilarion “Sulla legge e sulla grazia”* / [a cura di] Itala Pia Sbriziolo; [traduzione, Itala Pia Sbriziolo] // Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, 0392–9361; 23. Napoli: Istituto universitario orientale, 1988; *Лабунька М.* Митрополит Іларіон і його писання // Богословіє. Т. 53. К., 1989. С. 25–69. [Переиздание: *Лабунька М.* Митрополит Іларіон і його писання. Рим, 1990]; *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus’* / Translated and with an Introduction by Simon Franklin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991. P. 3–17.

## Список литературы

1. *Абрамов А.И.* «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона как русская историософская реакция на христианско-идеологическую экспансию Византии // Идейно-философское наследие Илариона Киевского: в 2 ч. Ч. 2 / Отв. ред. А.А. Баженова. М.: ИФ РАН, 1986. С. 82–95.
2. *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века. Пг., 1916. С. 93–98.
3. *Воробьева С.Н.* Религиозно-философская идея «Слова о законе и благодати» // Вестник Тверского государственного технического университета. Серия «Науки об обществе и гуманитарные науки». 2017. № 2. С. 12–17.
4. *Жданов И.Н.* Слово о законе и благодати и Похвала кагану Владимиру // *Жданов И.Н.* Соч.: в 2 т. Т. I. СПб.: Отделение русского языка и словесности Акад. наук, 1904. С. 1–80.
5. *Золотухина Н.М.* «Слово о законе и благодати» – первый русский политический трактат киевского писателя XI в. Илариона // *Древняя Русь: Проблемы права и правовой идеологии* / Отв. ред. Г.В. Швеков. М.: РИО ВЮЗИ, 1984. С. 36–50.
6. Идейно-философское наследие Илариона Киевского: в 2 ч. Ч. 2: Исследования идейно-философского наследия Илариона / Отв. ред. А.А. Баженова. М.: Институт философии АН СССР, 1986. 112 с.
7. Идейно-философское наследие Илариона Киевского: в 2 ч. Ч. 1: Публикация сочинений Илариона / Отв. ред. А.А. Баженова; Изд. подгот. Т.А. Сумниковой. М.: Институт философии АН СССР, 1986. 171 с.

8. *Калугин Ф.Г.* Иларион митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы / Под ред. А.И. Пономарева. Вып. 1. СПб.: Б.и., 1894. С. 47–85.
9. *Кожин В.В.* Творчество Илариона и историческая реальность его эпохи // Вопросы литературы. 1988. № 12. С. 130–150.
10. *Колесов В.В.* Умное слово в «Слове» Илариона Киевского // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). М.: Книга, 1989. С. 95–113.
11. *Кормин Н.А., Любимова Т.Б., Пилюгина Н.Б.* Характер философского мышления Илариона в «Слове о законе и благодати» // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). М.: Книга, 1989. С. 122–135.
12. *Лемешко Г.А.* Становление историософских идей в Древней Руси: «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона // Культура и цивилизация. 2015. № 1–2 (2). С. 50–54.
13. *Макаров А.И.* Нравственные воззрения Илариона Киевского // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). М.: Книга, 1989. С. 76–88.
14. *Мильков В.В.* Идеиные особенности творчества Илариона // *Дергачева И.В., Мильков В.В., Милькова С.В.* Лука Жидята: святитель, писатель, мыслитель. М.: Мир философии, 2016. С. 108–123.
15. *Мильков В.В.* Иларион // Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Книжный клуб Книговек, 2014. С. 220–222.
16. *Мильков В.В.* Иларион и древнерусская мысль // Идеино-философское наследие Илариона Киевского: в 2 ч. Ч. 2 / Отв. ред. А.А. Баженова. М.: ИФ РАН, 1986. С. 6–38.
17. *Мильков В.В.* Историософия оптимизма Илариона // *Мильков В.В.* Осмысление истории в Древней Руси. СПб.: Алетейя, 2000. С. 116–133.
18. *Мильков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: НИЦ «Скрипторий», 1997. С. 327–370.
19. *Мильков В.В.* «Слово о Законе и Благодати» Илариона и теория «Казней Божиих» // Альманах библиофила. Вып. 26: Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). М.: Книга, 1989. С. 114–121.
20. *Мюллер Л.* Киевский митрополит Иларион // *Мюллер Л.* Понять Россию: историко-культурные исследования. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 88–124.
21. *Никольская А.Б.* Слово митр. киевского Илариона в позднейшей литературной традиции // *Slavia*. 1928–1929. Roč. 7. Seš. 3–4. S. 549–553, 853–870.
22. *Овчинников Г.К.* Иларион Киевский и историческая реальность (Венценосная княгиня Анна, Борис и Глеб) // Актуальные проблемы гуманитарных, социальных, экономических и технических наук: Межвуз. сб. науч. и науч.-метод. тр. Вып. 2. Ч. 2. М.: Изд-во МГИУ, 2003. С. 6–20.
23. *Овчинников Г.К.* Иларион-русин – выдающийся мыслитель Древней Руси: очерки жизни и творчества. М.: Изд-во МГИУ, 2011. 407 с.
24. *Овчинников Г.К.* Основные черты творческой манеры Илариона // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы II Российского философского конгресса. Т. 4, ч. 1. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999. С. 156–157.
25. *Овчинников Г.К.* Особенности структурной организации «Слова о Законе и Благодати» Илариона // Сборник статей, посвященный 50-летию кафедры философии гуманитарных факультетов МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: МГУ, 2003. С. 393–399.

26. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.: Византиноведение, 1996. 572 с.
27. Поляков Л.В. Метод символической экзегезы в «исторической теологии» Илариона // Идейно-философское наследие Илариона Киевского: в 2 ч. Ч. 2 / Отв. ред. А.А. Баженова. М.: ИФ РАН, 1986. С. 56–81.
28. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X–XII в. СПб.: Типогр. М.М. Стасюлевича, 1913. С. 97–106.
29. Робинсон М.А., Сазонова Л.И. Мнимая и реальная историческая действительность эпохи создания «Слова о законе и благодати» // Вопросы литературы. 1988. № 12. С. 151–157.
30. Розов Н.Н. Из наблюдений над историей текста «Слова о законе и благодати» // *Slavia*. 1966. Roč. 35. S. 365–379.
31. Розов Н.Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. М.: Наука, 1974. С. 31–36.
32. Розов Н.Н. Рукописная традиция «Слова о законе и благодати» // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 17. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 42–53.
33. Сендерович С. «Слово о законе и благодати» как экзегетический текст Илариона Киевского и павлианская теология // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 51. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 43–51.
34. Темчин С.Ю. Типология этно-религиозных конфликтов в «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Илариона // Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. М.: ИВИ РАН, 2012. С. 280–286.
35. Топоров В.Н. Работники одиннадцатого часа («Слово о законе и благодати» и древнерусские реалии) // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. Т. I: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Школа «Языки русской культуры», 1995. С. 257–412.
36. Danti A. Sulla tradizione dello «Slovo o zakone i blagodati» // *Ricerche slavistiche*. 1970–1972. T. 17–19. P. 109–117.
37. Mainka R. von. Gesetz und Gande. Die heilsgeschichtliche Schicht im Slovo des Kiever Metropolitens Ilarion // *Clarentianum*. 1969. No. 9. S. 273–304.
38. Mathauserová S. Ilarionovo Slovo o zakonu a milosti a tradice staroslovenská // *Ceskoslovenská slavistika*. Praha, 1988. S. 27–32.
39. Müller L. Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropolitens Ilarion // *Russia Mediaevalis*. 1975. T. 2. S. 3–91.
40. Thomson F.J. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // *Slavica Gandensia*. 1983. Vol. 10. P. 65–66.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Vladimir MILKOV

DSc in Philosophy, Leading Research Fellow. RAS Institute of Philosophy. Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: dr\_milkov@mail.ru

## HILARION

The article describes religious and philosophical views of an outstanding Russian thinker and church-political figure Hilarion of Kiev (late X – early XI century – ca. 1054/1055). We analyze his historiosophical work “Sermon on Law and Grace” and show that it consists of three independent parts and constitutes a kind of collection of Hilarion’s texts. In a deeply emotional, figurative and poetic form the ancient Russian thinker gives a theoretical understanding of world and national history. Hilarion highlights the most important stages of the world history, developed according to the divine scenario and argues that the progress of humanity is carried out by introducing more and more peoples into Grace (Christianity). He justifies the idea of equality of all nations and asserts the right of the “young” Slavic people “to be new wineskin for old wine”. In spite of the arrogance of the Greeks, Hilarion glorifies the greatness of his country and the ancestors of Vladimir the Baptist. In the glorification of the present through the past is clearly traced the national idea. The program of independence of the Russian church from the Patriarchate of Constantinople was put in religious form. Hilarion ideologically justified his country’s right to church autonomy.

**Keywords:** Russian philosophy, Ancient Rus, Hilarion of Kiev, historiosophy, ideology of ancient Russian autocephaly, Church, Christianity, Law, Grace, World history

## References

1. Abramov, A.I. “«Slovo o zakone i blagodatI» kievskogo mitropolita Ilariona kak russkaya istoriosofskaya reaktsiya na khristiansko-ideologicheskuyu ehkspansiyu Vizantii” [“Sermon on Law and Grace” of Metropolitan Hilarion of Kiev as a Russian Historiosophical Reaction to the Christian-ideological Expansion of Byzantium], *Ideino-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo* [Ideological and Philosophical Heritage of Hilarion of Kiev], Vol. 2, ed. A.A. Bazhenova. Moscow: IF RAN Publ., 1986, pp. 82–95. (In Russian)
2. Danti, A. “Sulla tradizione dello «Slovo o zakone i blagodati»”, *Ricerche slavistiche*, 1970–1972, Vol. 17–19, pp. 109–117. (In Italian)
3. *Ideino-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo* [Ideological and Philosophical Heritage of Hilarion of Kiev], Vol. 2, ed. A.A. Bazhenova. Moscow: IF RAN Publ., 1986. 112 pp. (In Russian)

4. *Ideino-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo* [Ideological and Philosophical Heritage of Hilarion of Kiev], Vol. 1, ed. A.A. Bazhenova. Moscow: IF RAN Publ., 1986. 171 pp. (In Russian)
5. Kalugin, F.G. "Ilarion mitropolit Kievskii i ego tserkovno-uchitel'nye proizvedeniya" [Metropolitan Hilarion of Kiev and His Church Teaching Works], *Pamyatniki drevnerusskoi tserkovno-uchitel'noi literatury* [Monuments of Ancient Church-teaching Literature], ed. A.I. Ponomarev. Vol. 1. St. Petersburg, 1894, pp. 47–85. (In Russian)
6. Kolesov, V.V. "Umnoe slovo v «Slove» Ilariona Kievskogo" [A Wise Word in the "Sermon" of Hilarion of Kiev], *Al'manakh bibliofila. Vyp. 26: Tysyacheletie russkoi pis'mennoi kul'tury (988–1988)* [Almanac of the Bibliophile. Issue 26: The Millennia of Russian Literary Culture (988–1988)]. Moscow: Kniga Publ., 1989, pp. 95–113. (In Russian)
7. Kormin, N.A., Lyubimova, T.B., Pilyugina, N.B. "Kharakter filosofskogo myshleniya Ilariona v «Slove o zakone i blagodati»" [The Nature of the Philosophical Thinking of Hilarion in the "Sermon on Law and Grace"], *Al'manakh bibliofila. Vyp. 26: Tysyacheletie russkoi pis'mennoi kul'tury (988–1988)* [Almanac of the Bibliophile. Issue 26: The Millennia of Russian Literary Culture (988–1988)]. Moscow: Kniga Publ., 1989, pp. 122–135. (In Russian)
8. Kozhinov, V.V. "Tvorchestvo Ilariona i istoricheskaya real'nost' ego ehpokhi" [The Work of Hilarion and the Historical Reality of His Era], *Voprosy literatury*, 1988, No. 12, pp. 130–150. (In Russian)
9. Lemesenko, G.A. "Stanovlenie istoriosofskikh idei v Drevnei Rusi: «Slovo o zakone i blagodati» mitropolita Ilariona" [The Formation of the Historiosophic Ideas in Ancient Rus: "Sermon on Law and Grace" by Metropolitan Hilarion], *Kul'tura i tsivilizatsiya*, 2015, No. 1–2 (2), pp. 50–54. (In Russian)
10. Mainka R. von. "Gesetz und Gande. Die heilsgeschichtliche Schicht im Slovo des Kiever Metropoliten Ilarion", *Clarentianum*, 1969, No. 9, S. 273–304. (In Deutch)
11. Makarov, A.I. "Nravstvennyye vozzreniya Ilariona Kievskogo" [Moral Views of Hilarion of Kiev], *Al'manakh bibliofila. Vyp. 26: Tysyacheletie russkoi pis'mennoi kul'tury (988–1988)* [Almanac of the Bibliophile. Issue 26: The Millennia of Russian Literary Culture (988–1988)]. Moscow: Kniga Publ., 1989, pp. 76–88. (In Russian)
12. Mathauserová, S. "Ilarionovo Slovo o zakonu a milosti a tradice staroslovenská", *Ceskoslovenská slavistika*. Praha, 1988, S. 27–32. (In Czech)
13. Milkov, V.V. "Ideinye osobennosti tvorchestva Ilariona" [Ideological Features of Hilarion's Work], in: I.V. Dergacheva, V.V. Milkov, S.V. Milkova, *Luka Zhidyata: svyatitel', pisatel', myslitel'* [Luke Zhidyata: Saint, Writer, Thinker]. Moscow: Mir filosofii Publ., 2016, pp. 108–123. (In Russian)
14. Milkov, V.V. "Ilarion i drevnerusskaya mysl'" [Hilarion and Ancient Russian thought], *Ideino-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo* [Ideological and Philosophical Heritage of Hilarion of Kiev], Vol. 2, ed. A.A. Bazhenova. Moscow: IF RAN Publ., 1986, pp. 6–38. (In Russian)
15. Milkov, V.V. "Ilarion" [Hilarion], *Russkaya filosofiya: Ehntsiklopediya* [Russian Philosophy: Encyclopedia], ed. M.A. Maslin. Moscow: Knizhnyi klub Knigovek Publ., 2014, pp. 220–222. (In Russian)
16. Milkov, V.V. "Istoriosofiya optimizma Ilariona" [Historiosophy of optimism of Hilarion], in: V.V. Milkov, *Osmyslenie istorii v Drevnei Rusi* [The Interpretation of History in Ancient Rus]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000, pp. 116–133. (In Russian)
17. Milkov, V.V. "Kirillo-mefodievskaia traditsiia i ee otlichie ot inykh ideino-religioznykh napravlenii" [Cyril and Methodius Tradition and its Difference from Other Ideological and Religious Directions], *Drevnyaya Rus': peresechenie traditsii* [Ancient Rus: the Intersection of Tradition]. Moscow: Skriptorii Publ., 1997, pp. 327–370. (In Russian)

18. Milkov, V.V. “Slovo o Zakone i Blagodati” Ilariona i teoriya “Kaznei Bozhiikh” [“Sermon on Law and Grace” by Hilarion and the Theory of “God’s Executions”], *Al'manakh bibliofila. Vyp. 26: Tysyacheletie russkoi pis'mennoi kul'tury (988–1988)* [Almanac of the Bibliophile. Issue 26: The Millennia of Russian Literary Culture (988–1988)]. Moscow: Kniga Publ., 1989, pp. 114–121. (In Russian)
19. Müller, L. “Kievskii mitropolit Ilarion” [Metropolitan Hilarion of Kiev], in: L. Müller, *Ponyat' Rossiyu: istoriko-kul'turnye issledovaniya* [Understand Russia: Historical and Cultural Studies]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2000, pp. 88–124. (In Russian)
20. Müller, L. “Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion”, *Russia Mediaevalis*, 1975, No. 2, S. 3–91. (In Deutch)
21. Nickolskaya, A.B. “Slovo mitropolita kievskogo Ilariona v pozdneishei literaturnoi traditsii” [The Sermon of Metropolitan Hilarion of Kiev in the Later Literary Tradition], *Slavia*, 1928–1929, Roč. 7, Seš. 3–4, S. 549–553, 853–870. (In Russian)
22. Ovchinnikov, G.K. “Ilarion Kievskii i istoricheskaya real'nost' (Ventsenosnaya knyaginya Anna, Boris i Gleb)” [Hilarion of Kiev and Historical Reality (Crown Princess Anna, Boris and Gleb)], *Aktual'nye problemy gumanitarnykh, sotsial'nykh, ehkonomicheskikh i tekhnicheskikh nauk* [Actual Problems of Humanities, Social, Economic and Technical Sciences], Interuniversity collection of scientific and methodical works, T. 2, Vol. 2. Moscow: MSIU Publ., 2003, pp. 6–20. (In Russian)
23. Ovchinnikov, G.K. “Osnovnye cherty tvorcheskoi manery Ilariona” [The Main Features of the Creative Manner of Hilarion], *XXI vek: budushchee Rossii v filosofskom izmerenii* [XXI Century: the Future of Russia in the Philosophical Dimension]. Materials of the II Russian Philosophical Congress, T. 4, Vol. 1. Yekaterinburg: Ural University Publ., 1999, pp. 156–157. (In Russian)
24. Ovchinnikov, G.K. “Osobennosti strukturnoi organizatsii «Slova o Zakone i Blagodati» Ilariona” [Features of the Structural Organization of the “Sermon on Law and Grace” by Hilarion], *Sbornik statei, posvyashchennyi 50-letiyu kafedry filosofii gumanitarnykh fakul'tetov MGU im. M.V. Lomonosova* [Collection of articles on the 50th anniversary of the Department of philosophy of Humanitarian faculties of Moscow state University. M.V. Lomonosov]. Moscow: MSU Publ., 2003, pp. 393–399. (In Russian)
25. Ovchinnikov, G.K. *Ilarion-rusin – vydayushchiysya myslitel' Drevnei Rusi: ocherki zhizni i tvorchestva* [Hilarion-rusin – Outstanding Thinker of Ancient Rus: Essays on Life and Creativity]. Moscow: MSIU Publ., 2011. 407 pp. (In Russian)
26. Podskalski, G. *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kievskoi Rusi (988–1237 gg.)* [Christianity and Theological Literature in Kievan Rus (988–1237)]. St. Petersburg: Vizanti-norossika Publ., 1996. 572 pp. (In Russian)
27. Polyakov, L.V. “Metod simvolicheskoi ehkzegezy v «istoricheskoi teologii» Ilariona” [The Method of Symbolic Exegesis in the “Historical Theology” of Hilarion], *Ideino-filosofskoe nasledie Ilariona Kievskogo* [Ideological and Philosophical Heritage of Hilarion of Kiev], Vol. 2, ed. A.A. Bazhenova. Moscow: IF RAN Publ., 1986, pp. 56–81. (In Russian)
28. Priselkov, M.D. *Ocherki po tserkovno-politicheskoi istorii Kievskoi Rusi X–XII v.* [Essays on the Church-political History of Kievan Rus X–XII cc.]. St. Petersburg: Printing House of M.M. Stasyulevich Publ., 1913, pp. 97–106. (In Russian)
29. Robinson, M.A., Sazonova, L.I. “Mnimaya i real'naya istoricheskaya deistvitel'nost' ehpokhi sozdaniya «Slova o zakone i blagodati»” [Imaginary and Real Historical Reality of the Era of Creation “Sermon on Law and Grace”], *Voprosy literatury*, 1988, No. 12, pp. 151–157. (In Russian)
30. Rozov, N.N. “Iz nablyudeniia nad istoriei teksta «Slova o zakone i blagodati»” [From Observations over the History of the Text of the “Sermon on Law and Grace”], *Slavia*. 1966, Roč. 35, S. 365–379. (In Russian)



31. Rozov, N.N. “K voprosu ob uchastii Ilariona v nachal’nom letopisani” [To the Question of the Participation of Hilarion in the Early Chronicles], *Letopisi i khroniki* [Annals and Chronicles]. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 31–36. (In Russian)
32. Rozov, N.N. “Rukopisnaya traditsiya «Slova o zakone i blagodati»” [The Manuscript Tradition of the “Sermon on Law and Grace”], *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Literature of Ancient Rus], Vol. 17. Moscow: UAS Publ., 1961, pp. 42–53. (In Russian)
33. Senderovich, S. “«Slovo o zakone i blagodati» kak ehkzegeticheskiy tekst Ilariona Kievskogo i pavlianskaya teologiya” [“Sermon on Law and Grace” as Exegetical Text of Hilarion of Kiev and Pauline Theology], *Trudy otdela drevnerusskoi literatury* [Works of the Department of Literature of Ancient Rus], Vol. 51. St. Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ., 1999, pp. 43–51. (In Russian)
34. Temchin, S.Yu. “Tipologiya ehno-religioznykh konfliktov v «Slove o zakone i blagodati» kievskogo mitropolita Ilariona” [Typology of Ethno-religious Conflicts in the “Sermon on Law and Grace” of Metropolitan Hilarion of Kiev], *Drevnyaya Rus’ i srednevekovaya Evropa: vozniknovenie gosudarstv* [Ancient Rus and Medieval Europe: the Emergence of States]. Moscow: IGH RAS Publ., 2012, pp. 280–286. (In Russian)
35. Thomson, F.J. “Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia”, *Slavica Gandensia*, 1983, Vol. 10, pp. 65–66.
36. Toporov, V.N. “Rabotniki odinnadsatogo chasa («Slovo o zakone i blagodati» i drevnerusskie realii)” [Workers of the Eleventh Hour (“Sermon on Law and Grace” and Ancient Realities)], in: V.N. Toporov, *Svyatost’ i svyatye v russkoi dukhovnoi kul’ture* [Holiness and Saints in Russian Spiritual Culture], Vol. I. Moscow: Gnozis Publ., 1995, pp. 257–412. (In Russian)
37. Valdenberg, V. *Drevnerusskie ucheniya o predelakh tsarskoi vlasti: ocherki russkoi politicheskoi literatury ot Vladimira Svyatogo do kontsa XVII veka* [Teachings of Ancient Rus about the Limits of Royal Power: Essays of Russian Political Literature from St. Vladimir to the End of the XVII Century]. Petrograd, 1916, pp. 93–98. (In Russian)
38. Vorobyeva, S.N. “Religiozno-filosofskaya ideya «Slova o zakone i blagodati»” [Religious-philosophical Idea of the “Sermon on Law and Grace”], *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta. Seriya «Nauki ob obshchestve i gumanitarnye nauki»*, 2017, No. 2, pp. 12–17. (In Russian)
39. Zhdanov, I.N. “Slovo o zakone i blagodati i Pokhvala kaganu Vladimiru” [Sermon on Law and Grace and Praise to Kagan Vladimir], in: I.N. Zhdanov, *Sochineniya* [Works], Vol. I. St. Petersburg: The Department of Russian language and literature Acad. Sciences’ Publ., 1904, pp. 1–80. (In Russian)
40. Zolotukhina, N.M. “«Slovo o zakone i blagodati» – pervyi russkii politicheskii traktat kievskogo pisatelya XI v. Ilariona” [“Sermon on Law and Grace” – the First Russian Political Treatise of Kiev Writer of XI c. Hilarion], *Drevnyaya Rus’: Problemy prava i pravovoi ideologii* [Ancient Rus: Problems of law and legal ideology], ed. G.V. Shvekov. Moscow: All-Union Correspondence Institute of Law Publ., 1984, pp. 36–50. (In Russian)

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Дарья ЛУНГИНА

Кандидат философских наук, доцент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.

119234, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»;

e-mail: [loungina@yandex.ru](mailto:loungina@yandex.ru)

## КЕРКЕГОР

Керкегор Сёрен Обю – датский религиозный писатель, проповедник и философ; предтеча экзистенциализма; вдохновитель религиозного модернизма. Идеи Керкегора рассматриваются в биографической последовательности, начиная с дневниковых записей ранних лет (1838–1840) и магистерской диссертации «О понятии иронии» (1841); второй период (от «Или – или», 1843 к «Заключительному ненаучному послесловию к “Философским крохам”», 1846) представлен главным образом работами, вышедшими под псевдонимами и подчинёнными принципу «непрямого сообщения»; при разборе текстов третьего периода, начавшегося после конфликта с журналом «Корсар» (1846), сделан акцент на размышлениях Керкегора о своей авторской стратегии и возможности прямого выражения христианских истин; отдельные разделы посвящены последним месяцам жизни писателя (1854–1855) и его посмертной рецепции с 1860-х гг. по настоящее время. Религиозные и философские аспекты учения Керкегора освещаются в контексте кризиса спекулятивных систем середины XIX в. Необходимость современного истолкования христианских догматов и неоднократные попытки реализации гегелевской философии в политике, теологии и морали учтены как полемический фон размышлений Керкегора о Боге и человеке.

**Ключевые слова:** Керкегор, кризис рационализма, кризис христианства, существование, не прямое сообщение, предтеча экзистенциализма, религиозный модернизм, Бог, абсурд, отчаяние

**Керкегор** [Kierkegaard; варианты написания: Киркегор, Кьеркегор] Сёрен Обю (05.05.1813, Копенгаген – 11.11.1855, там же) – датский религиозный писатель, проповедник и философ, предтеча экзистенциализма, вдохновитель религиозного модернизма.

## 1. Ранние годы (1813–1840)

Религиозные и философские идеи Керкегора были во многом предопределены его семейной и личной историей. Седьмой и самый младший ребёнок, родившийся в семье коммерсанта Микаэля Педерсена Керкегора и Эне Сёренсдэттер Керкегор, урождённой Лунн (на тот момент отцу было 56, а матери 45 лет), он чувствовал себя, по собственному признанию, «стариком от рождения» [14, S. 4]; строгое воспитание в духе пиетизма (Керкегор-старший был членом общины Моравских братьев) и стремление отца отгородить мальчика от самых невинных мирских соблазнов усиливали это ощущение. Болезненный и впечатлительный ребёнок, по воспоминаниям близких [см.: 16, S. 4], дававший выход напряжению в острословии, заслужил от них прозвище «Вилка». Позднее Керкегор опишет домашнюю атмосферу в автобиографической повести «Йоханнес Климакус, или De omnibus dubitandum est». Там он объяснит истоки своей меланхолии и раннюю привычку к интроспекции (как и чрезмерно развитое воображение) заведёнными в доме порядками: «Развлечений родительский дом мог предложить ему немного, и поскольку он из него, можно сказать что ни разу не выходил, то и привык с самого раннего возраста заниматься самим собой и своими мыслями. Отец его был весьма строг, внешне сух и прозаичен, однако под байковой курткой скрывал сердце, полное пылкой фантазии, которое не смогли остудить даже преклонные годы. Когда временами Йоханнес просил разрешения выйти на улицу, то чаще всего получал отказ; и всё, что при случае отец предлагал ему в качестве компенсации, – это, взяв его за руку, побродить с ним по комнате. На первый взгляд, это был жалкий эрзац, и всё же с этим дело обстояло точно так же, как с байковой курткой, под которой скрывалось нечто совсем иное. Предложение принималось, и затем решать, куда пойти, всецело доверялось Йоханнесу. И тогда они выходили за ворота, шли по направлению к загородному замку или к морскому побережью, или кружили по улицам, в точности как того хотел Йоханнес; ибо отец мог всё. И покуда они бродили взад и вперёд по комнате, отец описывал всё, что они видели на прогулке; они здоровались с прохожими; с грохотом проносились мимо повозки, заглушая отцовский голос; фрукты у уличной торговли

были заманчивее, чем когда-либо. Он рассказывал обо всём с такой точностью, так живо, с такой достоверностью вплоть до самых незначительных мелочей, хорошо известных и дорогих Йоханнесу, а также столь подробно и столь осязаемо-зримо в отношении вещей, Йоханнесу чуждых и от него далёких, что, погуляв с отцом полчаса, сын ощущал себя таким взволнованным и таким усталым, словно провёл на улице целый день. Это волшебное искусство Йоханнес вскоре сам перенял у отца» [25, s. 14; цит. по: 11, с. 13–15].

С 1831 г. по 1841 г. С. Керкегор изучает теологию в Копенгагенском университете. Среди его учителей – Ф.К. Сибберн – декан философского факультета, основоположник датской психологии и писатель, П.М. Мёллер – знаток античности и известный поэт, Х.Л. Мартенсен – гегельянец и будущий глава Датской церкви.

Середина и вторая половина 1830-х стали тяжёлым временем для Сёрена Керкегора и его родных: из девяти членов семьи в живых осталось только трое – отец и он с братом. После того как в течение 1832–1834 гг. один за другим уходят из жизни две его сестры, брат и мать, а в 1835 г. отец раскрывает ему причину своей тяжкой меланхолии, Керкегора начинают тяготить семейные тайны<sup>1</sup>. По словам отца, в одиннадцать лет в приступе отчаяния он проклял Бога, потому что разуверился в его милости<sup>2</sup>, а в сорок один поддался соблазну и вступил в связь с дальней родственницей, бывшей у него в услужении, – будущей матерью своих детей. После этого признания Сёрен решает уйти в писательство, как уходят в монашество. Одновременно в 1835 г. он начинает писать в газеты. В журналистике он пытается найти спасение и от собственных напастей – приступов височной эпилепсии, малоисследованного, таинственного и по тем временам постыдного заболевания, которое усиливает в нём чувство отщепенства и заставляет искать замену общеустановленным жизненным нормам<sup>3</sup>.

Становление Керкегора как писателя пришлось на десятилетие после смерти Гегеля (1831), когда богословие и литература, повсеместно беря на себя роль отслужившей метафизики, породили идеализм нового типа – реализуемый не в отвлечённом размышлении, а в попытке увидеть человеческую жизнь в свете целого<sup>4</sup>. Под влиянием гегельянца и художественного критика Й.Л. Хейберга у С. Керкегора зарождается интерес к эстетике

<sup>1</sup> «Должно быть, на всей нашей семье лежит вина, должно быть, Божья кара распростёрлась над ней. Наша семья должна исчезнуть, она должна быть стёрта могучей Божьей дланью и забыта как неудачная попытка» [34, s. 291].

<sup>2</sup> Об этом – в дневнике (запись JJ 416) о том, как отец «маленьким мальчиком пас овец на ютландском солнцепёке, терпя множество лишений, голодая и бедствуя; и вот однажды он взобрался на холм и проклял оттуда Бога» [28, s. 278].

<sup>3</sup> «Что касается меня, то с юных лет мне было ниспослано жало в плоть. Не будь этого, я бы уже давно жил обычной жизнью» [31, s. 42].

<sup>4</sup> «...Всё дело в том, чтобы найти такую истину, которая была бы истинна для меня, найти идею, ради которой мне бы хотелось жить и умереть <...> Да и что такое истина, как не жизнь ради идеи?» [27, s. 24].

и творческому переосмыслению спекулятивного идеализма. В 1838, задетый «нехваткой целостного жизневоззрения (Livs-Anskuelse)» в повести Х.К. Андерсена «Всего лишь скрипач», Керкегор издаёт свою первую книгу, где полемизирует с поздним романтизмом, «Из записок ещё живущего, изданных против его воли».

В августе 1838 г. умер отец Керкегора, оставив ему наследство, которое позволило вести жизнь рантье и издавать книги за свой счёт. Выполняя данное отцу обещание закончить университетский курс и остепениться, Сёрен прошёл стажировку в пасторской семинарии, а также приступил к работе над диссертацией. Тогда же он познакомился с дочерью статского советника Региной Ольсен (1822–1904) и влюбился в неё; через два года, в сентябре 1840 г., вознамерившись сделаться добропорядочным семьянином, Керкегор сделал предложение. Однако меньше чем через год, невзирая на мольбы горячо любившей его Регины, он расторг помолвку без объяснения причин. Окончательный разрыв произошёл в октябре 1841. Но мысленное присутствие невесты и внутренний диалог с ней не прекращался вплоть до смерти писателя. Образ Регины Ольсен обыгрывается в его книгах и заметках прежде всего как предмет размышлений о смысле религиозной веры и своей способности принимать божественный дар, чтобы обрести своё счастье (ср., напр., запись 17 мая 1843 г.: «Если бы у меня была вера, я бы остался с Региной» [28, s. 177]). Исследователи, по-разному объясняя отказ Керкегора от вступления в брак (среди версий называются эпилепсия, считавшаяся в те времена препятствием для семейного союза [13, s. 7]; импотенция [14, s. 312]; неизлечимая меланхолия, или депрессия [11, с. 27]; и даже наследственное венерическое заболевание [17, s. 76]), сходятся на том, что это решение было сознательным выбором человека, решившего без остатка посвятить себя размышлениям о Боге и своей судьбе.

## **2. Магистерская диссертация «О понятии иронии, с постоянной отсылкой к Сократу» и поездка в Берлин (1841)**

В сентябре 1841 г. Керкегор представил теологическому факультету диссертацию «О понятии иронии», написанную с позиций гегельянства. Однако его интерес к иронии был обусловлен не только гегелевской критикой романтизма, сохранявшей актуальность и в первые десятилетия после смерти философа, но и его собственным вниманием к «Единичному» (Den Enkelte), чьё бытие (существование) увязывалась им в те годы с «жизнью ради идеи», жизнью в соответствии со своими воззрениями. Позитивный пример такой жизни являл для Керкегора Сократ, чья экзистенция определялась его иронией («Я знаю только то, что ничего

не знаю»); негативный – подавало уходящее поколение романтиков, чьё толкование иронии ставило существование в зависимость от поэтического произвола творческой фантазии.

Чтобы отдалиться от такого понимания иронии (подразумевались прежде всего трактовки Ф. Шлегеля и Л. Тика), порождавшего «взвинченную субъективность» [22, s. 311], и напомнить о непреходящей продуктивности сократического метода («диалектики»), Керкегор заявлял о своей приверженности методу сдержанной иронии – способу оставаться серьёзным по отношению к своему произведению, т. е. к сказанному. Тем самым его мысль предопределила литературоцентричное истолкование существования, основанное на неразрывной связи экзистенции и её выражения в речи («сообщении»).

Что касается истоков понятия субъективности, коренящихся в иронии Сократа, то С. Керкегор прояснял их в опоре на собственное видение. В отличие от широко распространённой в его время концепции Тюбингенской школы, глава которой Ф.К. Баур настаивал на близкой аналогии между учениями Сократа и Иисуса Христа, Керкегор делал акцент на различии между двумя принципами самопознания и в конечном счёте понимания личности – античным и христианским. Если Сократ, исповедуя принцип иронии, учил быть только независимым от мира («сократовское отношение к миру – непрестанное отсутствие отношения»; поэтому «ироническая личность Сократа – на деле лишь эскиз личности» [22, s. 263]), то в фигуре Христа Керкегор усмотрел возможность личности в её подлинном размахе – держащей на себе мир силой того, что её отношение к миру «абсолютно реально» [22, s. 263].

После защиты С. Керкегор в октябре 1841 г. уехал в Берлин и оставался там до марта 1842 г. Он записался на лекции Ф.К. Маргайнеке – издателя гегелевских лекций по философии религии, а также Ф.В.Й. Шеллинга, оказавшись в одной аудитории с Ф. Энгельсом, М. Бакуниным, Л. фон Ранке, Я. Буркхардтом. Лекции Шеллинга вызвали у Керкегора смешанные чувства. Конспекты и письма первых недель пребывания в Берлине отражают его радость от обещания Шеллинга вернуть философию к самим вещам, или действительности<sup>5</sup>. Однако постепенно радость сменилась другим настроением. Керкегора обескуражило стремление Шеллинга во что бы то ни стало противопоставить собственную новую философию гегельянству и преподнести себя в качестве творца новой мифологии, объединяющей в себе новаторски осмысленное христианство, натурфилософию и учение о человеке. Февральские записи Керкегора, отражающие

<sup>5</sup> «Слов нет, как я рад, что прослушал вторую лекцию Шеллинга. Я уже достаточно мучился и изводил себя грустными мыслями. И вот когда он, наконец, произнёс слово *действительность* в связи с отношением философии к действительности, плод мысли во мне дрогнул, как в чреве Елизаветы. Из того, что он сказал, я запомнил почти каждое слово. Возможно, какая-то ясность здесь будет достигнута. Одно-единственное слово напомнило мне о всех моих философских страданиях и мучениях» [29, s. 235].

скептическое восприятие этих притязаний, исполнены сарказма: «Болтовня Шеллинга совершенно несносна <...> Я слишком стар, чтобы слушать лекции, а Шеллинг слишком стар, чтобы их читать. Всё его учение о потенциях выдает крайнюю степень импотенции» [35, с. 17–18].

### 3. «Или – или» (изд. в феврале 1843 г.)

Книга, работа над которой началась ещё в Берлине, вышла под полным названием «Или – или. Фрагмент из жизни, изданный Виктором Эремитой. Часть первая, содержащая бумаги г-на А. Часть вторая, содержащая бумаги г-на В., а также письма к г-ну А.». Она представляла собой не произведение, подчинённое одной сквозной идее, а два совершенно различных по духу послания – от лица «эстета» и от лица «этика», соединённых под одной обложкой и изданных вымышленным лицом. Повествование с сюжетной структурой («Дневник обольстителя») соседствовало в книге с трактатами в наукообразном стиле («Первая любовь»: рецензия на комедию Эжена Скриба в переводе Й.Л. Хейберга; «Непосредственные стадии эротического, или Музыкально-эротическое непосредственное введение»: разбор образов Дон Жуана и Фауста в литературе и искусстве) и манифестом эстетического мировоззрения («Диалпсалмы»); нравоведения примерного семьянина («Равновесие между эстетическим и этическим началом в становлении личности», «Эстетическая значимость брака») – с религиозной проповедью, написанной от лица пастора («Ультиматум»); литературный вымысел – с моралистическим призывом считаться с реальной жизнью.

В этой необычной композиции отражалась «эстетская» установка большинства современников Керкегора – людей ранней индустриальной эпохи, для которых искусство из предмета отвлечённого любования превратилось в предмет утилитарного или жизненно-практического отношения, а нравственность – в объект интеллектуальной игры. Тревожным символом современной религиозности стал для Керкегора не только «Несчастнейший» (его реплика на концепцию «несчастливого сознания» у Гегеля), но и «дон-жуановский» и «фаустовский» типы личности. Однако Керкегору важно было не просто отозваться на социокультурный вызов постромантической эпохи, нарисовав разоблачительный портрет своего современника. Его в большей степени занимала этико-религиозная перспектива своего времени – сложные и запутанные пути, которым предстояло пройти христианству в век железных дорог, массового общества и тотального отчуждения.

Позднейшее признание писателя («Точка зрения на мою писательскую деятельность», 1846–1855, опубл. посмертно в 1859 г.): «...что я поистине представляю собой как писатель – что я всегда был и остаюсь религиозным писателем и вся моя писательская деятельность принадлежит

к христианству, к проблеме: стать христианином...» [26, с. 11] – в полной мере относится и к «Или – или». Но это признание не означало принижения эстетического и этического начал. Керкегор исходил из ситуации середины XIX в., когда вердикты «возвышенного» (стиля, чувства, мироощущения) говорили человеку столько же, сколько и моральные законы и религиозные определения. Кричащее отсутствие религиозного идеала рождало стремление писателя его литературно удержать, ведь, по Керкегору, именно с «эстетического» как первой данности («стадии») существования начинается путь к Богу.

В главном действующем лице I части – «эстете» – отстранённый взгляд на жизнь сочетается с навязчивым стремлением к утончённым чувственным переживаниям. В стремлении разнообразить свои ощущения керкегоровский герой (он же – вымышленный автор и адресат его экзистенциального послания) даёт волю собственной фантазии и видит в этом самоцель – насладиться своим умением представить самые обыденные моменты своей жизни как «эстетически-интересные» положения и ситуации («Дневник оболыстителя»). Но, поданная в этической и исходной для Керкегора перспективе, эта установка обрекает его на бесконечный «севооборот» (заголовок предпоследнего раздела I части) разнообразных, но однотипных душевных состояний. Боязнь пустоты и страх остаться наедине с самим собой проявляется в нём как отчаяние, которое, однако, по мысли Керкегора, следует внутренне принять ради более высокой цели («Равновесие между эстетическим и этическим началом...»). Этой целью должен стать разрыв порочного круга и «выбор самого себя» в преодолении страха перед тем смутным и ускользающим «Я», забвение которого лежит в основе отчаяния.

Эстетизму, выступившему у Керкегора не предметом прямолинейной критики, а тотальностью жизневоззрения, более весомой, чем любая критика, могло быть противопоставлено лишь другое жизневоззрение, этическое. Мысля этику как учение о самой личности, а не о системе нравственных норм, Керкегор во II части «Или – или» передал слово герою по имени судья Вильхельм, продолжая, однако, свой собственный скрытый диалог с читателем. Для судьи личность – то, что создаёт из себя сам человек в акте выбора. Приняв своё отчаяние и тем самым превратив его из досаждающего переживания в осознанно избираемое, «истинное состояние отчаяния», человек готовит почву для поступка, «требующего серьёзного напряжения и сосредоточения всех сил души» [7, с. 289]. Тем самым керкегоровский герой и адресат реализует принципиальное иное понятие личности, чем в романтических теориях с их пафосом творческого преобразования действительности. Заявляя: «Выбирая отчаяние, я выбираю абсолют, потому что абсолют – это я сам; я сам полагаю начало абсолюта, т. е. сам выражаю собою абсолют; иначе говоря: выбираю абсолют, я выбираю себя» [7, с. 296], керкегоровский этик противопоставляет своё жизневоззрение художественным принципам, питающим позицию эстета.



В его этической концепции человеку отводится место не безусловного начала созидательной активности или, напротив, пассивного предмета её приложения; человеческое существование – экзистенция – мыслится им как поступок, который, реализуя то, что всегда уже есть (человеческую личность), не застрахован от отчаяния, т. е. – от ошибок в выборе: «Если бы выбираемое не существовало, но становилось абсолютным лишь благодаря выбору, то я не выбирал бы, а творил, но я не творю, а лишь выбираю самого себя», – поясняет судья Вильгельм [7, с. 298]. И тем самым оставляет открытым вопрос об экзистенциальных границах личности, или пределах её свободы.

Керкегор предвидел, что его произведение, представляющее две экзистенциальные установки как равноправные позиции и предмет выбора, будет воспринято читателями в качестве занятой игры в духе первого «Диапсалма»: «Что такое поэт? – Несчастный, переживающий тяжкие душевные муки; вопли и стоны превращаются на его устах в дивную музыку. Его участь можно сравнить с участью людей, которых сжигали заживо на медленном огне в медном быке Фалариса: жертвы не могли потрясти слуха тирана своими воплями, звучавшими для него сладкой музыкой. И люди толпятся вокруг поэта, повторяя: “Пой, пой ещё!” , иначе говоря – пусть душа твоя терзается муками, лишь бы вопль, исходящий из твоих уст, по-прежнему волновал и услаждал нас своей дивной гармонией. Требование толпы поддерживают и критики: это верно, так и должно быть по законам эстетики! Критик, впрочем, – тот же поэт, только в сердце его нет таких страданий, а на устах – музыки» [7, с. 15]. К этому побуждали очевидные, нарочитые «неясности» книги. Читателю предлагалось самостоятельно решить, какими глазами читать, к примеру, «Дневник оболстителя» после трактатов по эстетике, пусть и не вполне академичных по стилю, – возможно, как дальнейшее, практическое развитие высказанных ранее художественных идей. А если читалось в обратной последовательности, то «Диапсалмы» могли предстать не более чем примером гипнотической мощи языка, сконцентрированной в бесконечном разговоре и делающей ненужным переход к действию (что подтверждает афоризм: «Философские учения о жизни зачастую так же обманывают, как вывески с надписью: “Стирка белья” на толкучке. Вздумай кто явиться сюда с бельём, он будет сильно разочарован – вывеска выставлена для продажи» [7, с. 41]). Более того, Керкегор привнёс интригу в эту неясность в анонимной заметке «Кто автор “Или – или”?» в газете «Фэзелнет» от 27 февраля 1843 г. через неделю после публикации, подогрев читательский интерес к книге.

С этого жеста началось то, что в истории философии получит название «комплекса проблем, имя которому Керкегор» [см.: 38]. Тульstrup истолковывал керкегоровскую многоликость и неоднозначность учения как проблему религиозную по происхождению и литературную по методу решения. Подлинно религиозное высказывание – не просто разговор

о Боге. В таком сообщении манифестируется лицо говорящего. Обращённое или, по крайней мере, предполагающее такого же заинтересованного адресата, оно принципиально зависит от того, принято сказанное или отвергнуто, не услышано. И если Керкегор – дипломированный пастор и практикующий христианин, уверенный, что религиозные истины найдут в людях отклик, предлагал им разделить свой опыт прямо и непосредственно, то он подписывал обращения своим именем (так называемые «произведения, написанные правой рукой»; см.: [26, s. 21]). Однако проблематизация христианства, предполагающая оставить разбирательство о личности говорящего, требовала и другого – непрямого сообщения. Произведения, где проводится этот принцип, получили название «написанных левой рукой»; чтобы избежать впечатления завершённого и одностороннего высказывания (т. е. ради принципа сокрытия, или, как в «Или – или», «потери» авторства), они издавались под псевдонимом. С этим замыслом в течение 1843 г. было напечатано ещё одиннадцать работ, развивающих эту технику, – девять «Назидательных бесед С. Керкегора» (две, собранные под одной обложкой, вышли в мае, три – в октябре и четыре – в ноябре) и два псевдонимных произведения.

#### **4. «Повторение» (изд. в октябре 1843 г.)**

В автобиографической новелле «Повторение» (изданной под псевдонимом Константин Констанций) Керкегор завёл диалог с той, что сыграла решающую роль в его жизни и становлении как писателя. Герой повести, безымянный молодой человек, захвачен поиском смысла выпавшего на его долю несчастья – любви, которая не может выразить себя в браке и которую герой воспринимает как кару. Движимый страстным желанием знать, в чём его вина, он мысленно переносит себя на место ветхозаветного Иова, сумевшего отстоять свою невиновность перед Богом и тем самым заслужившего «повторения», т. е. возвращения всех тех богатств, которыми он владел. «Иову было от чего прийти в отчаяние, лишиться рассудка или обессилеть, совсем опуститься и сдаться на милость Карающего. Но нет, он твёрдо упёрся! Его уверенность – своего рода паспорт, с которым он готов уйти от мира и людей, своего рода документ, аннулированный всеми, но дорогой и нужный ему, за который он крепко держится» [5, с. 113]. Герой же, вдохновляемый примером Иова, вознаграждается обретением – но не потерянной невесты, а нового внутреннего состояния. Понятия веры, утешения и примирения становятся главной темой писем героя к своему поверенному, Константину Констанцию (псевдоним, который олицетворяет принцип постоянства и противопоставляется метаниям главного героя, жизненно заинтересованного в прорыве к новому экзистенциальному состоянию), в которых молодой человек пытается раскрыть таинственную связь между выпавшими на его долю и, казалось бы,

необоримыми испытаниями, Божьей волей и тем, в чём заключается его собственная потребность.

Как и в «Или – или», необычной структурой «Повторения» Керкегор стремился разрушить общепринятое представление о литературном произведении. По мнению многих исследователей (в числе первых см.: [19, s. 36f]), Керкегор создал многожанровый текст, стоящий на пересечении философского трактата, психологического исследования и религиозной проповеди, дабы исключить возможность сведения написанного к какому бы то ни было однозначному истолкованию. Это было мотивировано прежде всего тем, что книга, изданная для широкой публики, предназначалась при этом для «одного-единственного читателя» – Регины Ольсен [19, s. 36f; см. также: 37, p. 150f]. Кроме того, Керкегору, «идеалисту от литературы»<sup>6</sup> [37, p. 150f], необходимо было вложить в понятие повторения множество важных для него на тот момент смыслов. Философский, или гносеологический, — представляющий религиозную веру как особый вид знания, который постигает смысл происходящего не дискурсивно, а интуитивно и целостно (по свидетельству черновиков новеллы, керкегоровская трактовка «повторения» как частного случая общепублицистической проблемы понимания отражала интерес автора к кантовскому анализу рассудка как способности гарантировать связный, или «тот же самый», опыт. Эта трактовка предлагалась Керкегором в пику гегелевскому концепту понимания как «опосредствования», неизменным адвокатом которого выступал Й.Л. Хейберг). Психологический, или биографический, смысл понятия повторения подразумевал повторение того, что уже сказано, и был обращён к Регине Ольсен с просьбой ещё раз вернуться к осмыслению причин разрыва и на этот раз простить его (см. многочисленные дневниковые записи 1843 г. и позднее). Этический смысл раскрывал понятие совести как повторного переживания («возвращения») к совершённому поступку и принятия его в качестве нравственной проблемы, утверждения в ином онтологическом качестве. Религиозный смысл проверял внутренние потенции «слова, ставшего плотью» (Ин. 1:14), или веры в то, что замысел Бога о человеческой жизни будет угадан (и оправдан) писателем. Другой религиозный аспект повторения, опирающийся на прочтение «Книги Иова», – «получения назад» (но только в смысле дарования утешения в писательстве), также принимался во внимание Керкегором (ср. позднейшую дневниковую запись: «Моё собственное отношение к Богу – это, по сути, воспроизведение моих отношений с нею» [32, s. 201]).

Самоубийство юноши – первоначальный замысел финала «Повторения» (см.: [20, В 97, 5–6]) – был поспешно изменён после того, как в июле 1843 г. Керкегор получил известие о помолвке Регины Ольсен с Йоханом

<sup>6</sup> «Я принадлежу идее. Она манит меня, и я следую за нею, она обещает свидание, и я жду её дни и ночи... Заслышав зов идеи, я бросаю всё, или, вернее, мне нечего бросать, некому изменять, я никого не огорчаю своею верностью идее, и сам не испытываю огорчения, причиняя огорчение кому-нибудь» [5, с. 127].

Фредериком Шлегелем. Согласно новому сюжету, девушка могла бы вернуться к герою исключительно силой абсурда. Движение религиозной веры наперекор абсурду, тематически намеченное в «Повторении», было продумано в трактате, вышедшем в тот же день под псевдонимом Йоханнес де Силенцио.

## 5. «Страх и трепет» (изд. в октябре 1843 г.)

В лирическом переложении ветхозаветного сюжета о жертвоприношении Авраама Керкегор пытался представить движение веры, ставящей преданность Богу выше, чем любовь к своему сыну, как возможность, открытую каждому. При этом ему, невольно соотносившему себя со своим героем, было важно раскрыть беспримерность его подвига, поскольку решение Авраама пожертвовать сыном было принято не ради сообщества или какой-либо понятной людям цели, а в силу бесконечного смирения и любви к Тому, Кто очевидно находится вблизи человека (а не утрачен, как в современной религиозной ситуации). Религиозное толкование тем самым резко противопоставлялось этической и этико-социальной. Если разбираемые в трактате поступки «трагических героев», среди которых Керкегор выделял Агамемнона (намеревающегося принести в жертву богам свою дочь Ифигению, согласно сюжету «Ифигении в Авлиде» Софокла) и Иефайя (исполнившего данный Богу обет и пожертвовавшего дочь ради победы над аммонитянами), обсуждались как примеры возможных нравственных оценок, то решение Авраама, принимаемое в ситуации один на один с Богом, было изображено и продумано философом именно в его непостижимости и невыразимости для этического взгляда.

Противоречие между невозможностью войти в положение Авраама и коммуникационными возможностями речи («Облегчение речи заключено в том, что она переводит меня во всеобщее», тогда как «Авраама не постигнет ни один поэт» [9, с. 107]; с этим связан псевдоним Керкегора – Йоханнес де Силенцио, т. е. Умалчивающий) было продуктивно использовано Керкегором ради создания особого нарратива – применённого прежде всего в композиции зачина произведения (глава «Настройка»). С помощью этого нарратива он изобразил состояние своего героя так, как если бы читатель, прослеживая путь Авраама на гору Мориа, мысленно проделывал этот путь вместе с ним. Вовлечь читателя в нужное настроение было для Керкегора экзистенциальной задачей, объединяющей автора и его адресата в едином замысле. Исследователи расходятся в оценке этого намерения; П.П. Гайдено, видя в керкегоровском прочтении деяния Авраама попытку уравнивать добро и зло, святого и преступника, выводит «демонический эстетизм» философа не из библейской, а из литературной новоевропейской традиции, связанной с образами Дон Жуана и Фауста – и развитой в «Дневнике обольстителя» [3, с. 204сл.]. В.В. Библихин,

комментируя признание Йоханнеса де Силенцио: «А разве не лучше было бы остаться с верой? <...> я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного... проделывает нечто чудесное» [9, с. 38], подчёркивает пропасть между современной интеллектуализованной религиозностью (на деле – морализмом с его гиперответственностью, стремлением всё контролировать и боящемся сойти с ума) и Авраамом с его слепой верой, испытать которую современность не в состоянии [1, с. 139–142]. В.А. Подорога, акцентируя в Керкегоре художника особого рода («Письмо Керкегора производит реальность. Жизнь движется в пространстве письма, это пространство и есть пространство Innerlichkeit [внутреннего]» [10, с. 121]), оправдывает стремление философа вовлечь читателя в художественно-риторическое предприятие, лишённое малейшего налёта идеологии: «от читателя требуется... готовность к экзистенциальному действию, которая звучит в вопросе: как стать Авраамом? <...> Керкегор делает уточнение, что в этико-религиозной сфере акцент всегда падает на “как”. Не “что”, а только это “как” – форма выражения – способно приблизить читающего к чистому переживанию события веры» [10, с. 42].

Керкегор ставит в трактате и теоретические вопросы, среди которых: «Существует ли телеологическое устранение этического?» и «Существует ли абсолютный долг перед Богом?». Йоханнес де Силенцио, намеренно умалчивая о внутреннем состоянии человека, решившегося исполнить страшный божественный приказ, открывает для себя новый, парадоксальный смысл акта веры: вырывая человека из межчеловеческих отношений, оставить его в рамках общечеловеческого – но на особом положении. Это положение предлагает читателю новый взгляд на себя: верующий – всегда исключителен, он уже не привычно «такой, как все»; отныне он – «именно этот и никто другой», или, как говорит Керкегор, Единичный (Den Enkelte): «Вера как раз и есть тот парадокс, что единичный индивид стоит выше всеобщего, хотя при этом стоит заметить, что движение повторяется, и, побывав во всеобщем, единичный индивид теперь пребывает отдельно и стоит выше всеобщего. И если это не вера, значит, Авраам погиб, значит, веры никогда не было в этом мире, именно потому, что она всегда там была» [9, с. 55]. Этот аспект не только обогатил и проблематизировал христианское понятие личности. В чисто религиозном, на первый взгляд, измерении человека Керкегор разглядел новые социальные смыслы, которые станут общей темой политической и философской мысли XX века.

## 6. «Понятие страха» (изд. в июне 1844 г.)

В этом трактате, имевшем подзаголовок «Простое, психологически намеченное размышление в направлении догматической проблемы первородного греха» и вышедшем под псевдонимом Вигилий Хауниенсий, т. е. Копенгагенский Страж, С. Керкегор восстановил психологический контекст догмата о первородном грехе Адама, предложив свою интерпретацию причин грехопадения и рождения свободы. Её ключевым концептом стало слово “Angest”, которое философ предложил понимать не как обыденное чувство страха перед чем-то конкретным или предметным, а как беспричинный цепенящий ужас непонятного происхождения, завладевающий человеком целиком и, очевидно, имеющий прямое отношение к человеческой природе. Неизбывная тревожность, сопровождавшая Керкегора с юных лет, вероятно, тоже послужила поводом к размышлению о природе страха и прояснению преследовавшего его семью ощущения родового проклятья.

Тотальность ужаса в изображении Керкегора наметила новое видение человека, закрепившееся через немецкое понятие “Angst” в европейской мысли XX в. (М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр). Феноменология и экзистенциальная философия, подхватив открытие датского философа, стали трактовать «ужас» как перспективу ничто, в которую всегда включено человеческое существование и которой оно тем самым контрастно определяется – прежде всего в своей способности иметь дело с миром, с сущим как таковым. Между тем сам Керкегор исходил не из онтологической, а из психологической трактовки страха как изменчивого, «диалектического» переживания, предшествующего рождению свободы. В то же время, расценивая тревогу не как соматический или физиологический (по представлениям того времени) недуг, а как проблему, которая может быть морально и религиозно предъявлена человеку, он расширил христианское, душеспасительное представление о душе и её возможности преодолеть страх.

Страх предстал в трактате также и как обстоятельство, обусловившее «рождение» экзистенции – понятой в данном случае как осознание конечности существования, причина которой коренится в первородном грехе. Сравнивая страх с состоянием сна, т. е. чистой пассивности, бессознательности, Керкегор показывал, что грехопадение первого человека, Адама, уже было подготовлено этим состоянием в силу психологической невыносимости неведения: «В этом состоянии царствует мир и покой; однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако же, не является ни миром, ни борьбой; ибо тут ведь нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто. Но какое же воздействие имеет ничто? Оно порождает страх. Такова глубокая таинственность невинности: она одновременно является страхом. В грёзах дух отражает свою собственную действительность, однако эта действительность есть ничто, но это ничто

постоянно видит невинность вне самого себя» [9, с. 143]. В невинности Адама Керкегор усмотрел основание всех будущих драматических судеб экзистенции, объясняемых изначальной причастностью первого человека к ничто, из которого он создан и которое продолжает существовать в человеческом роде как грех. Поэтому в той же «ничтожности» греха Керкегор предложил увидеть «возможность свободы», т. е. преодоления греха, даруемую христианством: если в ветхозаветные времена ужас перед ничто преодолевался страхом перед Богом, а в античности – бесстрашием перед необходимостью слепой судьбы, то категория вины, открытая христианством, по Керкегору, способна «снять само понятие судьбы» и тем самым совладать с ужасом неведения силой веры, или зрячего вверения себя Богу.

## 7. «Философские крохи» (изд. в июне 1844 г.)

Кроме страха, в качестве повседневности, обозначающей промежуточное положение человека между бытием и ничто, С. Керкегор выделял также сомнение, или интерес — «бытие-между». Тема “inter-esse” как условия принятия (сбывания) мира, предшествующего всякой возможности усомниться в нём, была продумана в трактате «Йоханнес Климакус, или De Omnibus dubitandum est», начатом в 1842 г. и оставшемся незавершённым. Ещё одно намеченное автором в «Йоханнесе Климакусе» и развитое в «Понятии страха» обстоятельство, служащее самоуверению экзистенции в её размахе между бытием и ничто, было обозначено словом «вера»: «Сомнение можно побороть не системою, а верой, так же как именно вера, а не что-либо другое, принесла сомнение в мир» [20, В 13, 18].

В 1843 г. проблема религиозной веры оставалась для Керкегора центральной; в трактате «Философские крохи» (вышел в свет под псевдонимом Йоханнес Климакус) она получила разрешение в историко-культурной перспективе. Непосредственным поводом к написанию трактата стал ряд известных Керкегору попыток спекулятивно-теологического и антропологического прочтения Нового Завета (прежде всего в трудах Тюбингенской школы, в частности книге «Христианское вероучение в его историческом развитии и его противоречии современной науке» Д. Штрауса, а также в «Сущности христианства» Л. Фейербаха). Находясь, кроме того, под впечатлением от статьи Г.Э. Лессинга «О доказательстве духа и силы» (1777), где Лессинг, используя различие Г.В. Лейбница между истинами факта (случайные истины) и истинами разума (необходимые истины), выдвигает тезис, по которому случайное историческое событие не может служить доказательством необходимых истин разума, Керкегор делает в дневнике запись, ставшую эпиграфом к будущей книге. Она гласит: «Может ли историческое давать исходный пункт вечному сознанию; каким образом такой исходный пункт может представлять интерес более чем

исторический; может ли вечное блаженство опираться на историческое знание?» [6, с. 3].

Популярная в те годы идея исторической обусловленности Св. Писания зазвучала у Керкегора в совершенно инородной своему времени трактовке. Возможность отнести к Новому Завету как к историческому источнику, заявленная Ф.К. Бауром, Б. Бауэром и Д. Штраусом, т. е. предположение, что историческое знание может служить опорой для вечного блаженства (коль скоро наше спасение вверено тому, что является не более чем «историческим источником»), спровоцировала С. Керкегора на мысль о том, что и само человеческое существование – не случайный эпизод чьей-то частной жизни, а «место, чтобы Бог мог на него сойти» [33, s. 416], или одно из имён исторической судьбы христианства. Тогда что значит быть христианином сегодня – быть не в соответствии с книжными, истолковывающими представлениями о спасении, а в исторической действительности? Однако этот вопрос не столько убеждал философа в правомочности проблематики Тюбингенской школы, принявшей за точку отсчёта историческую обусловленность Св. Писания, сколько позволял ему взглянуть с исторической точки зрения в само Пришествие и в веру в спасение.

Сопоставление, заимствованное Керкегором у Баура и ставшее уже традиционным для истории философии – учитель Сократ и учитель Христос, – было подано им с позиции парадокса, ставящей под вопрос не оставшуюся в прошлом историческую действительность христианства («ученичество из первых рук»), а его внутреннюю («сократическую») возможность навечно её сохранить. Керкегор подал христианство – в противоположность теориям истины, основанным на припоминании, – как весть о небывалом, вечно новую «мысль-проект». В рамках этого проекта вымышленная им экзистенциальная ситуация оставляла именно за учениками Христа решающее слово – быть или не быть встрече человека с Учителем и последовать ли за Ним, принимая Его учение.

Эта иная, «ненаучная» трактовка «историзма» Благой вести преподносила проблематику современного христианства как историко-экзистенциальную проблему. Нарратор книги Йоханнес Климакус, даже показывая готовность согласиться с выводами Тюбингенской школы о разночтениях и противоречиях в Евангелиях, настаивал на уточнении, которое должно изменить всю картину. Историчность Спасителя, утверждал он, – явление другого порядка, чем тот, который можно вывести из критического анализа Писаний. Историчность известия о вечном блаженстве – не следствие из исторической обусловленности источников, а само средоточие послания Богочеловека, предложившего этот парадокс человеку в качестве его религии. И, как в древние времена, когда спасение было не гарантированным приложением к новой социальной реальности, а личным мотивом каждого из участников общего дела, так и теперь, – доказывал нарратор «Философских крох», – приблизить Бога может лишь та же личная заинтересованность в спасении, какая двигала первыми поколениями.



## 8. «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» (1846)

Личная заинтересованность в спасении как единственное условие действительности христианства переходит у Керкегора в более широкую тему – заинтересованности в собственном существовании (*Interesseretheden i at existere*), разрешаемую в его программном философском сочинении «Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» (вышло в свет 27 февраля 1846 г. под прежним псевдонимом – Йоханнес Климакус).

Это произведение было задумано Керкегором как итоговое, поскольку им он предполагал завершить писательскую деятельность и стать пастором. Выразив то, что ему казалось необходимым сказать своей будущей пастве, на страницах шести произведений, выпущенных под псевдонимом (в апреле 1845 г. к ним добавилось седьмое – «Стадии на жизненном пути», псевдоним Хиларий Бохбенер), и в нескольких сборниках проповедей, написанных «правой рукой», Керкегор чувствовал себя подготовленным к священнической миссии и как христианин, и как практикующий проповедник и оратор.

«Единичный индивид», или «одиночка» (*Den Enkelte*), остаётся главным адресатом его послания и в «Послесловии». Но теперь это понятие, впервые концептуально обоснованное в «Страхе и трепете», подразумевает не «рыцаря веры» – социального отщепенца, противопоставившего себя «общему» из любви к Богу. Вопреки своей эпохе, Керкегор смотрел на человека не через абстракции «понятия», «природы» или «общества», а как на конкретного индивида, т. е. существующего (*Den Existerende*), который именно как существующий ищет своего спасения.

Такая экзистенциальная трактовка христианства была, в известном смысле, подготовлена историзмом Гегеля, чья философия дала право последующему поколению мыслителей увидеть христианство как своё собственное дело. В десятилетия, на которые пришлась писательская активность Керкегора, новые проекты реставрации христианства были уже не романтической утопией, а реальностью, воплощаемой научными школами и стоящим за ними государством. Консервативные решения соседствовали с либеральными; опору в христианстве находили и первые стихийные попытки реализации социалистических идей. Даже и для академического подхода это представлялось делом ближайшего будущего – утвердить действительность Святого Духа в новом измерении, неуязвимом для просвещенческой и материалистической критики, и эта действительность успешно выстраивалась в трудах правогегельянцев, издателей гегелевских лекций (в частности, лекций по философии религии) и близкой к ним Тюбингенской школы. Участниками такого строительства постепенно становились и близкий к Керкегору круг университетской философии, и вышедшие из него клирики Датской народной церкви.

Полемика со спекулятивным пониманием христианства и его главным датским адептом пастором Х.Л. Мартенсенем занимает в «Послесловии» центральное место. Существование, заявляет Керкегор, – не отвлечённая абстракция рационалистической философии, оно субъективно и «патетично» в самом своём истоке. «Патетическое» – это узловой диалектический момент экзистенции. Керкегор описывает экзистенцию как опосредующее начало (“inter-esse”) между жизнью и мыслью, временным и вечным [см.: 8, с. 341]. В страсти, т. е. заинтересованности в своём бытии, реализуется конкретная связь человека и его целей. Выстроенная Керкегором иерархия целей различает чистую религиозную страсть (обозначенную в «Послесловии» как «религиозность В»: признание принципиальной несоизмеримости божественного и человеческого, утверждение приоритета вечной жизни перед временностью и конечностью существования); этико-религиозную страсть (или «религиозность А», для которой желание спасения не противоречит стремлению достичь временных жизненных целей) и эстетическую страсть, для которой спасение остаётся идеей, чуждой внутреннему опыту. Керкегор мыслит существование как специфическое единство, чья внутренняя противоречивость не поддаётся отвлечённому спекулятивному разрешению «с точки зрения вечности». «...Сама экзистенция есть не что иное, как разъединение, препятствующее чисто логическому течению», – замечает он в черновых набросках к «Послесловию» [20, В 98, 45, s. 185]. Внутренняя логика экзистенции (здесь Керкегор развёртывает темы, намеченные в «Или – или» и трактатах 1844 г.) – это логика выбора, решения, прыжка, т. е. прорыва плавности и непрерывности существования, который превращает жизнь из абстракции во внутреннее и единственное задание, данное человеку.

В противовес «количественной диалектике» логических определений, не заостряющих, а «снимающих» противоречия человеческого бытия средствами чистого мышления, С. Керкегор предлагает метод «качественной диалектики абсолютного парадокса», удерживающей вместе непримиримое: веру – единственное средство избежать отчаяния – и абсолютную богооставленность, его неизбежное следствие. «Прыжок веры», на который он указывал в «Страхе и трепете» как на способ перехода от этической стадии к религиозной, также получает парадоксальное истолкование в «Послесловии»: будучи прыжком через пропасть, отделяющую человека от Бога, в момент своего осуществления прыжок по-прежнему остаётся закрытым для него. Реальностью человека по-прежнему остаётся конечность его существования, на фоне которой вера выглядит как невероятная авантюра, а её предмет – как абсолютная недостоверность. В качестве категории, акцентирующей несоизмеримость вечного и временного, Керкегор называет категорию юмора: если ирония, продуманная в ранних произведениях, служит переходной ступенью между эстетическим и этическим способом существования и является способом подчеркнуть конечность существования, то юмор оказывается способом постичь его религиозную бесконечность.

Весёлая отстранённость от мира, вырастающая из ощущения бессмысленности чрезмерной заботы о земных предприятиях человека, для Керкегора не противоречит христианству; быть христианином означает для него перепоручать свою человеческую волю божественной и отстранять мир, бесстрашно и с улыбкой принимая своё одиночество, отщепенство, страдание.

«Послесловие» заостряет социальное измерение христианства. Впрочем, Керкегор решает эту проблему, прибегая к риторическим и экзегетическим методам, поскольку его задача – сообщить религиозные истины человеку рождающегося у него на глазах массового общества. Философ подчёркивает, что адресат его книги – индивид, которым владеет идеология государства и объективированного христианства. Истоки этого коренятся в спекулятивном понимании Откровения: получив умозрительный, культурный статус и в своей исторической действительности (“Christened”) отодвинув христианство подлинное (“Christendom”), религия перестала сообщаться с душой человека, тогда как подлинная весть Христова – это прежде всего «экзистенциальное сообщение» [8, с. 600]. Глухоту современного человека, по Керкегору, не в силах пробить ни святость отдельных подвижников, ни массовая религиозная активность (ср. критику монашеского движения: [8, с. 581]). Но и переложить дело спасения на других, будь то понтифик, монастырь или протестантская конгрегация, сегодня, по Керкегору, тоже невозможно. Однако, обращаясь к одиночкам, лишённым настоящей религиозной опоры, он полагал, что кажущееся сейчас невозможным, неизведанным и нереальным – познание себя в своём существовании – может и вывести из этого тупика. По крайней мере, в собственных поисках он пошёл по этому трудному пути – принять людское отщепенство и неверие не как изменчивое обстоятельство и даже не как заблуждение, которое можно исправить моральной проповедью, а как исторический вызов, вытекающий из сути самого христианства.

В центре размышлений Керкегора всегда стояла действительность христианства, и именно её он оспаривал у датских правогегельянцев. Рождённый в противовес им тезис «Послесловия» «Субъективность – истина» [8, с. 206] заставил его пересмотреть картину религиозного спасения. Она получилась новаторски необычной: догматическое понятие «вечного блаженства» вменяется не идеальному образу человека, а человеку в истории – живому историческому лицу, чья страстная заинтересованность в спасении объявляется единственным звеном, скрепляющим вечное и временное.

## **9. «Две эпохи» и история с «Корсаром» (1845–1846)**

Вырождение христианства в идеологию было в глазах Керкегора неизбежным следствием атомизации современного общества. Этой догадке он дал ход в размышлениях, поводом для которых стала новелла «Две эпохи»,

вышедшая из-под пера матери Й.Л. Хейберга писательницы Томазины Гюллембург-Эренсверд. В марте 1846 г. Керкегор опубликовал на неё рецензию под названием «Две эпохи: эпоха революции и нынешняя эпоха». Её тема – что происходит с политикой, когда её субъектом становится масса, и чем направляется бездейственное большинство (Mængden), если оно живёт фантомами, созданными прессой. Известный читателям тем, что во всех своих произведениях, даже самых отвлечённых, Керкегор был весь призывом к собеседованию (хотя и обращался при этом не ко всем, а к «Единственному»), теперь он давал слово массе – анонимной и не способной к диалогу конструкции.

Такая оценка была связана, в частности, с тем, что в конце 1845 г. философ сам был атакован прессой. Когда в популярном сатирическом еженедельнике «Корсар» появился насмешливый анонимный отзыв о «Стадиях на жизненном пути» (книге, в сюжете которой ясно просматривалась биография автора и, в частности, история его взаимоотношений с невестой), Керкегор выступил с ответной критикой в газете «Фэзелэнет», где не только резко осадил критика, но и раскрыл его имя. Это разоблачение лишило автора отзыва П.Л. Мёллера возможности сделать академическую карьеру в Копенгагенском университете (ибо таковы были нормы публичности в то время) и стало одной из причин, побудивших его покинуть страну. После этого с санкции главного редактора «Корсара» М.А. Гольдшмидта в каждом номере журнала стали появляться заметки о Керкегоре, в которых высмеивались его идеи и жизненные установки. А художник П. Клэструп в своих карикатурах издевался не только над эгоцентризмом писателя, но и над его физическими недостатками вроде выраженной сутулости и шаркающей неровной походки. Керкегор, бывший в Копенгагене известной личностью, был вынужден терпеть колкие шутки городских зевак и во второй раз (первым поводом был разрыв с Региной Ольсен) стал предметом всеобщих пересудов<sup>7</sup>. Эта ситуация обострила его мировосприятие. «Общество» из предмета отвлечённой критики превратилось во враждебную «толпу», или «массу»; «одиночка» приобрёл черты отщепенца и религиозного страдальца.

В марте 1847 г. Керкегор выпустил под своим именем «Назидательные речи, различные по духу», и в их числе «Евангелие страдания», где провозгласил страдание привилегией: формируя человека своей очистительной

---

<sup>7</sup> «По приказу “Корсара” любой бандит считает себя вправе оскорблять меня, студентики скалят зубы и хихикают, радуясь тому, что выдающийся человек втоптан в грязь. Профессора – завистливы и втайне симпатизируют нападкам на меня, ещё и добавляя кое-что от себя. Одним словом – какое-то бедствие. Что бы я ни сделал, любая малость и мелочь (скажем, я кого-то посетил) немедленно подвергается пересуду, лживо перекрученная. Если об этом узнает “Корсар”, он это печатает, и вот об этом уже осведомлено всё население. Человек, которого я навестил, оказывается в затруднительном положении, он едва ли не разгневан на меня, и упрекнуть его за это невозможно. В конце концов я вынужден жить уединённо и общаться лишь с теми, кого не выношу, поскольку других людей мне было бы жаль», – писал Керкегор в эти дни [30, s. 18; отрывок в рус. пер. цит. по: 11, с. 198].

силой, оно приуготовляет его к вечности. Кроме того, 1847 год был отмечен многочисленными записями, отражающими намерение Керкегора вернуться к своему писательскому призванию: «Хвала Господу, что на меня были обрушены все эти атаки вульгарности. У меня было достаточно времени, чтобы всмотреться в себя и убедиться: идея уйти в пасторство, чтобы в полной отрешённости заниматься покаянием, была безнадежной. Сейчас я утверждаюсь совершенно иными способом, иным, нежели прежде, – я утверждаюсь на своём месте...»; «Я хочу обратить внимание толпы, хочу открыть ей глаза, и если она не поймёт меня добром – заставлю насильно... Раз толпа примется бить меня, внимание её поневоле пробудится; ещё лучше, если она убьёт меня, – тогда внимание её сосредоточится всецело, а, стало быть, и победа моя будет полною» [30, s. 86, 94].

## 10. «Деяния любви» (1847)

Постепенно образ гонимого пророка приобрёл морально-теологическое разрешение. Он вырос в исследование мотива любви, держащейся на абсолютном безразличии к особенностям своего объекта.

В сентябре 1847 г. Керкегор издал под своим именем трактат «Деяния любви» – книгу, почти не замеченную современниками и вызвавшую наибольшее число споров и полемических комментариев впоследствии. В трактате развивался тезис о том, что совершенная любовь – т. е. любовь к своему ближнему, берущая за образец любовь Христа к человечеству и долженствующая стать примером и для христианина, – это любовь, уничтожающая все различия. Она стирает не только природные и социальные несходства, отдаляющие людей друг от друга, но и индивидуальные черты, отличающие и тем самым выделяющие возлюбленного из числа ему подобных. Сила любви, таким образом, заключена в степени её автономности и односторонности: «Эротическая любовь определяется своим предметом; дружба определяется своим предметом, и только любовь к ближнему определяется самой любовью. Поскольку “ближним” может быть любой человек, любой без исключения, этот предмет теряет все свои отличительные особенности. А это значит, что настоящая любовь узнаётся лишь по тому, до какой степени её предмет лишается сколь-нибудь определённых особенностей; иными словами, эта любовь узнаётся только любовью. Но в этом и состоит наивысшее совершенство любви!» [36, s. 75]. Керкегор заключает, что наиболее совершенная любовь – это любовь к умершим, ибо: «Смерть стирает все различия, а предпочтение всегда связано с различиями» [36, s. 75].

В «Деяниях любви» Керкегор следовал посылу, показывающему оборотную сторону смешения религиозного послания с социальной критикой – посылу о непримиримости христианства и «мира». Бог, будучи условием того, в чём человек – как существующий – должен быть бесконечно

заинтересован (вечное блаженство), требует к себе, по Керкегору, «абсолютного отношения». Парадокс, заключённый в этих словах, продолжает керкегоровский призыв к человеку – «экзистировать», т. е. реализовывать себя именно как существующего («Заключительное ненаучное послесловие») и при этом – исповедовать христианство как религию «не от мира сего», но «принадлежащую другому миру» [36, s. 134], «не желающую никаких изменений во внешнем... но желающую только одного: произвести изменение бесконечного во внутреннем бытии» [36, s. 139]. Отсюда – керкегоровское осознание благой вести не просто как «абсолютного требования», но прежде всего как требования к самому себе исполнить свою писательскую задачу – «стяжать такое место, чтобы Бог мог на него сойти» [33, s. 416]. Этим объясняется его постоянная адресация не к публичному огосударвленному человеку – продукту политических и социальных доктрин, а к своему мысленному адресату – «одиночке», единственно способному, по Керкегору, воспринять благоую весть.

Абсолютизация одиночества как следствие этой установки много раз становилась предметом острой критики мыслителей XX в. Заявление Керкегора, что природа и социальный, «христианский мир» (Christenheden) – ложные основания спасения, а человеческая укоренённость в мире – лишь следствие первородного греха и сама по себе греховна, служили поводом для обвинений философа в извращении христианства (этический упрёк М. Бубера: «Бог пожелал, чтобы мы через Регин, которых он создал, пришли к нему, а не через отречение от них. Отдаляясь от предмета, мы его теряем; в этом случае любовь, не имеющая предмета и создающая предметность лишь исходя из полноты человеческого духа (что и называется Богом), – такая любовь повисает в воздухе» [2, с. 331]). Т. Адорно, чья критика имела под собой политическую подоплёку, обличал регрессию керкегоровского «христианства» в демонизм и язычество [12, s. 417–418]; вместе с тем Адорно признавал остропроблемное поле христианского понятия любви, открытое Керкегором, и поддерживал его идею, что настоящая любовь «свободна от всякого обмена, от всякого “возмещения”» [12, s. 427]. Открытую Керкегором и отмеченную Адорно парадоксальную взаимозависимость единичного и всеобщего сочувственно развивал Ж. Деррида в работе «Дар смерти»: парадокс любви в том, что она, будучи нацелена на индивидуальное и только индивидуальное, поднимает индивида до уровня всеобщего, на котором и располагается настоящая человечность. «Эти сингулярности (т. е. те, на кого направлена любовь. – Д.Л.) представляют других, или абсолютно другую форму инаковости: другого в единственном числе или нескольких других людей, но также и места, животных, языки. Как вы оправдываете тот факт – а это именно так и никак иначе, – что вы жертвуете всеми кошками в мире ради той кошки, которую кормите по утрам из года в год, в то время как другие умирают от голода каждую минуту? Не говоря уж о других людях?.. При том, что вести себя именно так, как мы себя ведём, – это наш долг?» [15, p. 71].

В 1848 г. Керкегор получил разрешение на чтение проповедей в главной церкви Копенгагена – Вор Фруэ Кирке; сохранились воспоминания о проповеди 1 сентября. В том же году он выпустил сборник «Христианских речей» и газетную статью, посвящённую актрисе Йоханне Л. Хейберг – «Критика и кризис в жизни актрисы». 1849 и 1850 годы были отмечены двумя произведениями, дающими ключ к керкегоровскому пониманию христианства. Оба были изданы под псевдонимом Анти-Климакус, означавшим, с одной стороны, замысел Керкегора противопоставить «Йоханнесу Климакусу», т. е. интерпретатору христианства в культурно-теоретической перспективе, позицию лица, способного практически реализовать религию Богочеловека. С другой стороны, приставка anti- (ante-) в новом псевдониме (означавшая «до» или «перед» Климакусом) обещала более глубокое и основательное раскрытие темы.

Продолжая проблематику «Понятия страха», Керкегор исследовал возможности поднять отдельное душевное состояние (страх, скука, тоска) до уровня экзистенциальной, т. е. религиозно разрешаемой, ситуации. Отчаяние (предмет трактата «Болезни к смерти», изданного 30 июля 1849 г.) и уязвлённость («Упражнение в христианстве», изданное 25 сентября 1850 г.) теперь были увидены не как реакции «естественного» человека, поверхностно знакомого с христианским вероучением, а как состояния, внедрённые в самую сердцевину христианской веры.

## 11. «Болезнь к смерти» (1849)

В продолжение вопроса, поставленного Йоханнесом Климакусом, – может ли исторический человек быть вместилищем для вечного блаженства – Анти-Климакус предпринял радикальный пересмотр постулатов христианской догматики и прежде всего представления, что рай (мир до грехопадения) и ад (порождение битвы Бога с сатаной) замкнуты в космических границах или же психических – как внутренне переживаемые состояния. Извечному образу адских мук в загробном мире теперь предлагалось другое толкование – постоянно возобновляемого грехопадения в культурно-исторической перспективе. Тема ничто как причины человеческой свободы, начатая в «Понятии страха», переросла в тему нигилизма (свободы) как современного состояния человечества. Прижизненное переживание человеком своей смертности мыслилось теперь не с генеалогической точки зрения (как следствие отпадения человека от Бога), а как то, что человек производит сам – но повинуюсь не природе, а требованию истории. Как и христианство, конгениальное ему явление – нигилизм (в форме отчаяния) продумывался в трактате как историческое событие.

Одновременно отчаяние, в понимании Керкегора, – это теологическая категория. Никакая из форм отчаяния не является простым пассивным состоянием ума и чувства, но всегда – сопротивлением, иногда малозаметным

и несознаваемым, а чаще – внятнм и осознанным непринятием чужого в себе, разрастающимся (по эмпирическому наблюдению Керкегора) до атеизма. Собственно, гипотеза Бога как извечного духовного антагониста чело- века лежит в основе всего трактата, начиная от первых глав – о самой рас- пространённой форме отчаяния, когда человек, отчаявшись в неумении быть самому (например, из-за неспособности стать тем, кем хочется), стремится избавиться от своего «Я». Далее, в главах об «отчаянии-вызове», присущем сильной и упрямой натуре, когда человек стоит на своём, потому что не может поступить иначе. Безволие – самоутверждение – и, наконец, синтез: богоборчество; в последней и кульминационной главе трактата раз- бирается, как бунт против Бога вытекает из отчаяния в самой дерзкой и на- ступательной форме – «отрицания христианства modo ponendo и объявле- ния его неправдой» [9, с. 344].

Соперничество с Богом представляется Анти-Климаксу не просто извращением природы или заблуждением ума. Оно – сама историческая ситуация, не объективный процесс, а действие гипертрофированной воли, имеющей политическое направление – изменить мир. В споре с ге- гельянцами, приветствующими превращение теологии в фактор полити- ки, Керкегор называет христианство, принявшее такой оборот, отрицани- ем духа. Но вместо того чтобы пасторски заговаривать людей, примиряя их с несуществующим Богом (поскольку благостные представления церкви о духовной жизни, как считает датский философ, имеют такое же отношение к Духу, как картонное изображение – к реальности), он пред- почитает исходить из очевидного и считать действительностью отсут- ствие Бога или Его отрицание. В признании этой правды он усматривает больше христианства, чем в пасторских проповедях. В отчаянии Керке- гор видит не только историческую форму нигилизма – дополняющую ряд смыслов, которые уже слышала в этом слове эпоха (господство есте- ственнонаучного мировоззрения или, как у романтиков, торжество иро- нии, превращающей мир в условность) и с которыми веку ещё предстоит встретиться. Отчаяние для Керкегора – это повод для бесстрашной встре- чи с тем, что есть, ибо с таким нигилизмом бесполезно «бороться». Его невозможно «преодолеть» или «отбросить», представив христианство лишь эпизодом, который переживает европейский дух в качестве одного из этапов своего развития (как это сделают позднее Ф. Ницше и В. Диль- тей). Бунт, или «уязвлённость» (Førgelse; в рус. пер. «возмущение»), христианством в форме отчаяния входит в его существо. Оно идёт, по Керкегору, из отвержения Бога в самом себе. Его вызывает неперено- симый внутренний конфликт между идеей абсолютного всемогущества Бога и гипертрофированной самостью – т. е. моральной и религиозной ответственностью, возлагаемой на человека модерном. То, что христиан- ство не опосредуется публичностью, так как подступает к существу че- ловека ближе, чем любое политическое предприятие, показывает размах отчаяния, овладевшего человечеством.



Как симметричное отчаянию мыслится у С. Керкегора и спасение: «Блаженство христианина – в возможности исцеления от отчаяния» [9, с. 257]. Эта возможность напрямую увязывается с верой в Бога, определённого как «абсолютное возможное, или же, наконец, чистая возможность» [9, с. 275]. В контексте трактата это означает отсекаание перспективы Бога как действительности человеческого существования, поскольку это видение противоречило бы постулату о человеческой свободе. Верить в возможное с таким же яростным упрямством, с каким «Я» отстаивает себя («Верить в свою гибель невозможно. Понимать же, что по-человечески это гибель, и одновременно верить в возможное – это вера» [9, с. 276]), указывает на то, что Керкегор ставит человеческое упрямство выше, чем надежду на чудо. Представляя отчаяние как многократно умножающийся грех, когда оно обнаруживается в человеке в виде упрямства или озлобленности на то, что противоречит его воле, Керкегор проникновенно и почти с сочувствием описывает разнообразные проявления упрямства и негодования, видя в решимости отстоять себя во что бы то ни стало («желании быть собой») торжество духа в человеке. Констатируя, что гипертрофированная самость, которая вызвалась конкурировать с Христом из чистого желания войны между человеком и Богом, достойна проклятья, Керкегор завершает трактат апологией возмущению.

## 12. «Упражнение в христианстве» (1850)

Трактат (сопровождённый предупреждением «От издателя», гласившим: «В этом начатом в 1848 году сочинении псевдонимный автор предъявляет к христианину требования, доведённые до высот идеала») был построен как назидательный и одновременно проблематизирующий комментарий к евангельскому стиху: «Придите ко Мне все труждающиеся и обременённые, и Я успокою вас» (Мф. 11:28). Широта этого обещания и человеческая возможность откликнуться на призыв Христа составили центральную опору книги – ведь в христианстве, бывшем в глазах Керкегора исключительно личным усилием и, при всей опасной двусмысленности этого выражения, личным делом каждого человека, путь к Богу представал усилием на грани возможного. Это убеждение вытекало не только из неверия философа в социальное (церковное) устройство спасения и из его критического отношения к попыткам научного объяснения религиозной веры. Среди препятствий, создаваемых пропастью между Богом и человеком и служащих непреодолимой преградой для ума и души, Керкегор отводил особое место самому парадоксу вочеловечения Иисуса Христа («Христианство – это когда отдельный человек – Бог, а вот именно этот отдельно взятый человек – Бого-человек» [24, с. 92]). Этот парадокс, по Керкегору, не разрешим никаким естественным человеческим усилием, будь то работа мысли или напряженные чувства, но именно он составляет сердцевину религии спасения.

Экзистенциальную ситуацию, соответствующую этому парадоксу и служащую важнейшим свидетельством истинности христианства, Керкегор характеризует как «соблазн» (Forargelse, служившее переводом новозаветного слова “skandalon” и означавшее, в керкегоровском контексте, также «скандал», «уязвлённость» или даже «оскорбление»; впервые развёрнуто в: [6, с. 53]; перевод С.А. Исаева – «возмущение»). В «Упражнении в христианстве» «знаком соблазна» выступает сам Христос (Керкегор ссылается здесь на выражение из Лк. 2:34 “*semeion antilegomenon*”, т. е. «знак противоречия»; см.: 24, s. 129f]) – и не только потому, что от Него исходит невозможное требование подражания близкому и одновременно недоступному Богу.

Парадокс Богочеловека был и остаётся «скандалом» и для учеников и современников Иисуса, и для последующих поколений. Но если в «Философских крохах» Керкегор останавливался на этом открытии, не предлагая ничего большего, кроме признания: вочеловечение Бога есть «исторический факт, который существует только для веры» [6, с. 99]), то словами Анти-Климакуса: «Из истории о Нём ничего нельзя узнать – как о Нём вообще нельзя ничего знать. Он не хочет, чтобы о Нём по-человечески судили по результатам его жизни; Он был и хочет оставаться знаком соблазна (Forargelsens Tegn) и предметом веры» [24, s. 38], – Керкегор сообщал уже нечто другое. «Анти-Климакус» был обещанием показать, что только в недоступном можно найти спасение.

Керкегор отвергал не только естественные – «физико-телеологические», «космологические» (в философских терминах того времени), эстетические (включающие церковный антураж, музыку, искусство) или социально организованные подступы к спасению. Керкегоровское «христианство» – это отсечение всякой видимой святости. Как сам Христос в изображении Анти-Климакуса, верующий – инкогнито в мире; религиозность, какой её мыслит Керкегор, не имеет внешних форм проявления. События душевной жизни, переживаемой сугубо внутренне (“*i Inderligheden*”), которые связывают верующего с Богом, даже не психологизируются – в том смысле, какой вкладывает в психическое переживание рациональная психология. О религиозном переживании керкегоровского Бога противосмысленно спрашивать – существует ли его предмет и каков он. Этот Абсолют весь – отношение к нему.

Христа, по Керкегору, можно воспринять только как «знак противоречия» – или соблазна [24, s. 135f]. Он – провокация взаимно противоположных душевных движений, раздирающих душу человека. Одновременно знак и первообраз (Forbillede), он требует имитации, будучи по своему существу неподражаем. Хотя он и именуется знаком, в увлекающем за собой действии этого знака одновременно заключено и отталкивание. Знак, единственная цель которого «обнаружить сердечные намерения» (1Кор. 4:5, цит. в: *ibid.*, s. 137), он высвечивает только самого глядящего – слабого и немощного человека, к которому распятый Бог и обратил свой призыв «Ко мне!». Поскольку в природном мире Он выступает как знак

соблазна (потому что сам держится только человеческой нуждой), о Нём можно сказать, что Он существует только для веры.

Следующая важная мысль книги была развёрнута как комментарий к стиху «Блажен, кто не соблазнился обо мне» (Мф 11:6; см.: 24, s. 87ff). Здесь Керкегор выступает адептом идеи, что подлинное блаженство и спасение христианина заключено в неуязвимости перед лицом такого соблазна. И поскольку по отношению к Богу «можно занять лишь одно из двух положений: или верить в него, или соблазниться о нём» [24, s. 54], вера должна стать для христианина не переживанием в духе пиетизма или предметом умозрения в духе гегельянской теологии, а действием – чей результат, впрочем, не виден в естественном мире.

### **13. Размышления о писательстве («О моей писательской деятельности», «Книга об Адлере» и др.) и авторская стратегия Керкегора в 1847–1855 гг. Последние месяцы жизни**

Мысли, которые продумывал С. Керкегор в «Упражнении в христианстве», были очевидно провокационными в глазах «христианского мира»; это заставило его в те же годы окончательно прояснить для себя и читателя свои писательские принципы – в частности, обозначить разницу между литератором и религиозным подвижником.

Размышления о выборе стратегии прямого и косвенного сообщения, проблематизирующей самого субъекта (основание) высказывания, Керкегор собрал в составе сборника «Точка зрения на мою писательскую деятельность» (книга вышла в свет посмертно в 1859 г. при посредничестве его старшего брата пастора Петера Кристиана Керкегора), часть опубликовал в августе 1851 г. под заголовком «О моей писательской деятельности». Параллельно с этими размышлениями в «Книге об Адлере» (создана в 1846–1847 гг., опубликована посмертно в 1872 г.), в тексте «О различии между гением и апостолом» (вошёл в состав «Двух малых этико-религиозных трактатов», изданных в мае 1849 г.), а также в многочисленных дневниковых записях 1848–1854 гг. Керкегор осмыслил проблему авторства на другом уровне – с точки зрения христианства. Как говорить о Христе? Получает ли религиозная речь особый статус оттого, что претендует на безусловную авторитетность? И если истинное христианство – это жизнь в подражании Христу, то как его выразить на уровне коммуникации?

В поисках ответа на вопрос, чем отличается субъект религиозного сообщения от субъекта назидательного, т. е. личного, и художественного, философского и научного высказывания, говорящих сами за себя, Керкегор ввёл в рамки своего понимания христианства нового персонажа.

В подражание Богочеловеку этот «автор» (названный у Керкегора «апостолом») был призван к парадоксальной задаче – разделить неразделимое, раскрыть пастве тайну Откровения, повести за собой людей. Его отличие от «гения», т. е. писателя, говорящего безавторитетно (*uden Myndighed*; см.: [31, s. 32 и мн. др.]), каким философ считал себя в первую очередь, состояло в том, чтобы снять разрыв между словом и поступком.

По Керкегору, авторитет «апостола» в XIX в. обеспечен лишь весомостью слова. И если религиозное проистекает из того же «внутреннего отношения» (*Inderlighed*), через которое сказывается сама экзистенция, логично предположить, что в горизонт этого отношения входит и сам Бог, и в нём Он берёт слово. Заинтересованность в Его бытии (а не признание объективно сущего) Керкегор называет верой. Не только вера, отношение – само событие спасения должно раскрыться в речи. Встреча с Богом – тот случай, когда событие и его описание должны встать вровень.

Таким энергичным утверждением Бога и является речь «апостола». Отвечая Его присутствию, она действует как божественная команда. Причём «апостол» не просто скрывает свою личность подобно писателю, скрывающему своё авторство под псевдонимом. «Апостол» – марионетка (по определению Мартина Туста [39]), лишённая личности, поскольку его речь уничтожает различие между субъектом и предметом высказывания. Он сам есть слово, ставшее поступком, хотя на взгляд извне его невозможно отличить от зомби или сумасшедшего. Он ставит себя вне критики; его суждения – необходимые, т. е. «аподиктические» [23, s. 78]; то, что они – от Бога, преподносится с непреложностью, которой не симметрично никакое отрицание. «Так как же тогда апостолу доказать, что он наделён авторитетом? Если бы он и правда мог это доказать, он не был бы никаким апостолом. Другого доказательства, кроме собственных заявлений (*Udsagn*), у него нет. И ведь это правильно, ведь в противном случае верующий бы вступал с ним в прямое, а не в парадоксальное отношение. В трансисторических отношениях между человеком и человеком *qua* человеком авторитет узнаётся по власти, которая его сопровождает. Однако у апостола нет другого доказательства, кроме собственных заявлений, и ещё, пожалуй, того, что он с радостью готов сколь угодно страдать за свои слова. Его речь будет краткой: “Я призван Богом. И что хотите со мной делайте, бейте меня, преследуйте, но я повторю только то, что сказал: я призван Богом. На вас будет лежать вечная ответственность, если вы причините мне хоть что-нибудь”» [23, s. 81–82].

Апостол – это агент прямого, т. е. подчиняющего, высказывания. И если (пример Керкегора) кандидат теологии Петерсен говорит: «Вечная жизнь существует», – и Христос говорит то же самое – «оба утверждения с эстетической точки зрения одинаково хороши. И всё же здесь имеется вечное качественное различие!» [23, s. 82]. Слово Христа, в отличие от слова кандидата Петерсена, – повеление жить по Его слову. Соответственно, речь апостола, повторяющая божественную команду, устроена

иначе, чем речь остальных. Её цель – разыграть это повеление, войти в него, словно в роль, повторить его в действии. Но её акции – не перформативы в смысле классической лингвистики (типа «прошу» или «обещаю»). Речь апостола утверждает положение вещей не силой его личности, а отказом от неё.

Что «религиозный писатель» – не тот, кто пишет произведения на религиозную тему, а тот, кто, подобно апостолу или мученику, примеряет к себе участь человека, готового пожертвовать благополучием, здоровьем и, если надо, жизнью за свои убеждения, Керкегору случилось подтвердить спустя несколько лет. В 1852–1853 гг. он продолжает делать обширные дневниковые заметки, не отдавая ничего из записанного в печать. Однако в самом конце 1854 г. он публикует статью, написанную с осознанным намерением произвести скандал в Датской церкви. Толчком послужил некролог нового главы Датской церкви епископа Х.Л. Мартенсена по поводу смерти прежнего предстоятеля Мюнстера. Керкегора привело в негодование, что Мартенсен назвал своего предшественника «свидетелем истины», проигнорировав, что в Новом Завете эпитет «свидетель верный», или “*martyr*”, т. е. «мученик», традиционно выступает как наречение самого Спасителя.

Много лет тлевшее в Керкегоре, но скрываемое ради памяти об отце, дружившем с Мюнстером, возмущение против человека, олицетворявшего в его глазах «мирское христианство», теперь получило в лице его преемника новый объект для атаки. С декабря 1854 г. по май 1855 г. Керкегор опубликовал 18 памфлетов против Мартенсена в «Фээлэнет» (в числе которых: «Был ли епископ Мюнстер “свидетелем истины”?», «Христианское служение или почитание Бога за дурака?», «О том, что молчание епископа Мартенсена – в христианском смысле (1) не имеет оправдания, (2) комично, (3) тупоумно, (4) более чем в одном отношении достойно презрения» и др.). С мая Керкегор, не желая быть связанным сроками издания нерегулярно выходившей газеты, начал выпускать собственный бюллетень под названием «Момент» (“*Øieblikket*”), в котором публиковал несколько статей за один приём; всего с мая по октябрь вышло девять выпусков, включавших, в общей сложности, 71 статью. «Момент» содержал не только разоблачительные материалы вроде озаглавленного «В мирском христианстве все христиане; Если все христиане, то христианства Нового Завета *eo ipso* больше нет; Это, воистину, невозможно» или «О том, что пасторы – людоеды, и притом в самом отвратительном смысле». Большое место занимали в «Моменте» также морально-религиозные наставления и проповеднические комментарии к Новому Завету, выдержанные преимущественно в тоне прошлых лет. В августе 1855 г. Керкегор издал проповедь, прочитанную за четыре года до этого в Кастелькиркен и озаглавленную «Неизменяемость Бога».

25 сентября 1855 г. он начал делать запись под заголовком: «*Назначение этой жизни – христианское*». «Назначение этой жизни – дойти

до высшей степени жизненной пресыщенности. Тот, кто, дойдя до этого пункта, пребывает теперь в твёрдой уверенности, что это Бог из любви его довёл до этого пункта, тот, в христианском смысле, сдал экзамен на жизнь и дозрел для вечности. Я появился на свет благодаря преступлению, и явился я вопреки Божьей воле. Вина, которая хотя и в некотором смысле и не является лично моей, всё же делает меня преступником в глазах Бога, такова: давать жизнь. Наказание соответствует вине: лишиться всякого желания и радости жизни, дойти до высшей степени пресыщенности жизнью...» [34, s. 695]. Это незавершённое признание было последним, что написал Керкегор. Незадолго до этого, 2 сентября, с ним прямо на улице случился удар, после которого он был доставлен в госпиталь Фредерика. 11 ноября Сёрен Керкегор скончался от паралича спинного мозга, отказавшись принять последнее причастие. Благодаря хлопотам старшего брата его отпели в главном соборе Копенгагена и похоронили в семейной могиле с соблюдением всех необходимых ритуалов.

## 14. Рецепция философии С. Керкегора

До конца 1860-х гг. известность Керкегора была главным образом следствием его «атаки на церковь» и не выходила за пределы Скандинавии. В то же время с середины 1860-х предпринимались попытки научного описания его рукописного архива; к концу XIX в. усилиями Г.П. Барфота при содействии брата Керкегора была опубликована значительная часть дневников и записных книжек. Уже в 1860–70-х гг. религиозные идеи философа были введены в художественный контекст эпохи модерна. Важную роль в популяризации образа Керкегора сыграла книга Г. Брандеса «Керкегор: Критический портрет в главных чертах». В последние десятилетия XIX в., когда философия перестала заниматься конструированием безличных систем мира и её задачей стало описание ситуаций человеческого опыта, идеи датского философа начали вписываться в историю философской психологии и антропологии. Традиция рассматривать творчество С. Керкегора в сопоставлении с другими влиятельными фигурами тех лет, прежде всего Ф. Ницше, У. Джеймсом, Н. Гартманом, стала общепринятым методологическим приёмом и закрепилась на долгие годы.

В 1-й четверти XX в. благодаря систематизированным исследованиям архива Керкегора и изданиям первоисточников начался новый период в освоении его наследия. В 1-ой половине XX в. большинство его произведений было дважды переиздано в составе многотомных «Собраний сочинений» (1901–1906; Idem. 1920–1936); тогда же было подготовлено первое многотомное издание немецких переводов (*Gesammelte Werke*. 1909–1922). Новое издание дневниковых записок и черновиков Керкегора (Par. 1909–1948) и переводы отдельных частей этого издания на немецкий язык кардинально изменили его образ в философской публицистике. С одной

стороны, усилиями переводчиков и комментаторов труды Керкегора, в особенности дневники и записные книжки, стали мировым достоянием и предметом философского анализа; с другой стороны, интерес издателей к интимным сторонам жизни мыслителя предопределил формирование ещё одного устойчивого, но методологически неоднозначного подхода к его наследию – привычки сводить его идеи и философские тезисы к индивидуалистическим и антисоциальным установкам, возникшим из особенностей его семейной истории и частной жизни.

Опыт Первой мировой войны, модернистские и авангардные течения в культуре, а также зародившийся в конце 1910-х гг. в рамках экзистенциализма интерес к «пограничным ситуациям» обусловили «второе рождение» философии Керкегора. Он был объявлен предтечей умонастроений XX в. Ужас, тоска, скука стали не просто повседневностью «потерянного» поколения, но и продемонстрировали, ввиду нового прочтения Керкегора, своё главное качество – обнаруживать феноменально данную границу экзистенции. Это прочтение утвердило философскую значимость трудов датского философа в глазах мыслителей XX в. В это же время складывается тенденция представлять размышления Керкегора в виде законченной теории. Благодаря работам К. Ясперса, прежде всего «Психологии мировоззрений» (1919), в Керкегоре стали видеть философа, размышлявшего о человеческом бытии, или «экзистенции», как о фундаментально-онтологической проблеме. Экзистенциальная философия широко использовала словарь понятий, разрабатывавшихся в сочинениях Керкегора: «страх», «выбор», «прыжок», «парадокс», «абсурд» и т. п. Однако имел место и обратный процесс «опрокидывания» на мышление Керкегора категорий философии XX в. и приписывания ему концепций, отсутствующих в его работах, например представления об «экзистенциальной философии» как о целостной мировоззренческой системе. К Керкегору возводили характерное для 1-й половины XX в. убеждение, что истина о человеке обретается лишь через противопоставление субъективного «переживания» объективному научному познанию, опредмечивающему человека и фатально упускающему из виду его экзистенцию. Полемика философа с датскими гегельянцами была представлена как принципиальное непринятие рационализма в целом, а антитеза «экзистенции» и «системы», которой заручался экзистенциализм для подтверждения неуловимого характера человеческого бытия, позволяла отнести Керкегора к иррационалистам. Вследствие стремления экзистенциалистов поставить в центр философской проблематики человека, каким он себя находит в непосредственности своего бытия, подлинное своеобразие Керкегора нередко игнорировалось. Пытаясь заново выделить это своеобразие, М. Хайдеггер призывал не смешивать собственную С. Керкегору психологическую и религиозную интерпретацию экзистенции с фундаментально-онтологической, заявляя: «Керкегор не философ (Denker), а религиозный писатель, причём не один среди многих, а единственно сообразный судьбе своей эпохи» [18, S. 249].

Противопоставление Керкегора Гегелю имело важные последствия для изучения датского философа вплоть до конца 1960-х гг., задавая чрезвычайно широкое поле, где соседствовали друг с другом весьма разнообразные позиции, с которых оценивалось его творчество. В рецепции Керкегора во Франции большую роль сыграла книга Л. Шестова «Киргегард и экзистенциальная философия» (1939). Во французской предвоенной и послевоенной мысли идеи Керкегора интерпретировались с точки зрения неогегельянства, как, например, у Ж. Валя в сочинении «Керкегорианские размышления» (1938); религиозного экзистенциализма, например в сочинении Ж. Маритена «Краткий трактат об экзистенции и экзистирующем» (1947) и Г. Марселя «Проблема человека» (1955); атеистического экзистенциализма, например в трактатах Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто» (1943) и А. Камю «Миф о Сизифе» (1942). К середине XX в. для большинства исследователей стало очевидно, что учение Керкегора слишком многолико и неоднозначно, чтобы отнести его к какой-то определённой философской школе. Однако требование рассматривать его работы неотделимо от его личности и подходить к мировоззрению Керкегора как к сложному «комплексу проблем» (см.: [38]) обнаружило больше противоречий и лагун, чем ясности в понимании Керкегора.

В 1920-х гг. религиозные идеи философа привлекли внимание молодых протестантских теологов – издателей журнала “*Zwischen den Zeiten*” («Между временами»), отвергавших постулаты протестантской либеральной теологии и оспаривавших «естественность» человеческой религиозности. К. Барт, Р. Бультман, П. Тиллих и др. сторонники диалектической теологии находили в сочинениях С. Керкегора призыв утвердить права и масштаб отдельной личности, какими она никогда прежде не обладала, и построить богословие на коммуникации, т. е. в расчёте на то, что религиозная истина обращена к публичному человеку, потерявшему Бога, и призывает его вернуться к Богу через осознание собственной единичности. В признании разнесённости Бога и мира для христианских модернистов коренилась «теология надежды»: керкегоровская идея о «бесконечном качественном различии» между «Богом на небесах» и «человеком на земле» была понята как отрезвляющее осознание невозможности вернуть себе Бога своими силами.

Изучение философского наследия Керкегора продолжилось в конце XX – начале XXI вв. Новый этап был связан с реорганизацией Датского Керкегоровского общества (основано в 1948 г.) и выделением из него в 1994 г. Центра Керкегоровских исследований при Копенгагенском университете, первоначально сосредоточившего деятельность на издании полного собрания сочинений Керкегора (SKS. 1997–2013). Редакторы собрания разработали принципиально новый подход к изучению наследия философа в сравнении с принципами, реализованными в предыдущих изданиях сочинений, записок и писем Керкегора. Их целью было воссоздание целостного образа Керкегора в качестве писателя, проповедника



и полемиста, а также представление его как фигуры, стоявшей в центре философских, теологических и социально-политических дискуссий по проблемам, занимавшим датское общество в середине XIX в. Собрание включает в себя все сохранившиеся материалы, вышедшие из-под пера Керкегора, и знакомит читателей не только с произведениями, изданными им при жизни, в том числе и с газетными и журнальными статьями и рецензиями, но и со всеми посмертно опубликованными произведениями. Значительное место в SKS занимает рукописное наследие Керкегора: фрагменты незаконченных сочинений, дневники, записные книжки, черновики, письма, посвящения книг, документы биографического характера, маргиналии на полях прочитанных книг и заметки повседневного характера. SKS состоит из 28 томов, каждый из которых разделён на 2 полутома: в 1-м содержатся тексты Керкегора с аппаратом, а во 2-м – текстологические, исторические и философские комментарии издателей. Основу комментаторской работы составляет кропотливый анализ черновиков Керкегора, а её главной целью является демонстрация процесса его работы над текстами. При этом комментарий помещает тексты философа как в исторический, так и в идейный контекст, выявляя источники, стимулировавшие мышление Керкегора, а самого автора представляет не только как выдающегося и самобытного писателя, но и как «гениального читателя», ориентируясь в этом на его самовосприятие.

На рубеже XX–XXI вв. обобщённое представление о С. Керкегоре как о предтече экзистенциализма и религиозного модернизма постепенно сменялось и дополнялось специализированным научным интересом к нему как к самобытному писателю и мыслителю, стремлением учесть все стороны его творчества, в том числе и такие, которые оставались малоизученными в рамках господствовавшей ранее интерпретации его через призму «истории идей». Такой подход во многом характерен для ведущих научных изданий и исследовательских проектов современного периода. Наиболее масштабные из них – серия “Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources”; ежегодник “Kierkegaard Studies. Yearbook” и серия монографий под общим названием “Kierkegaard Studies. Monograph Series”; американский Søren Kierkegaard Newsletter, выходящий 1 или 2 раза в год; серия сборников статей “Acta Kierkegardiana”, отражающая научную активность Центрально-европейского института керкегорских исследований.

### **Издания:**

SKS – *Søren Kierkegaards Skrifter*: i 28 b. / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997–2013.

Pap. – *Søren Kierkegaards Papirer*: i 16 b. / Red. P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting. 2 udg. Niels Thulstrup (red). København: Gyldendal, 1968–1978.

## Список литературы

1. *Бибихин В.В.* Керкегор. Керкегор и Гоголь // *Бибихин В.В.* История современной философии. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 133–143.
2. *Бубер М.* Вопрос к Единичному / Пер. с нем. Т. Лифинцевой // Историко-философский ежегодник '96. М.: Наука, 1997. С. 320–359.
3. *Гайденок П.П.* Трагедия эстетизма. О мирозерцании Сёрена Керкегора // *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному. М.: Республика, 1997. С. 11–207.
4. *Гулыга А.В.* Философское наследие Шеллинга // *Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 3–38.
5. *Керкегор С.* Повторение / Пер. с дат. П.Г. Ганзена, доп. и коммент. Д.А. Лунгиной. М.: Лабиринт, 2008. 203 с.
6. *Керкегор С.* Философские крохи, или Крупицы мудрости / Пер. с дат. Д.А. Лунгиной, под ред. В.Л. Махлина. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. 173 с.
7. *Керкегор С.* Наслаждение и долг / Пер. с дат. П.Г. Ганзена. Киев: AirLand, 1994. 504 с.
8. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с дат. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. 679 с.
9. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. С.А. Исаева, Н.В. Исаевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
10. *Подорога В.А.* Авраам в земле Мориа. Сёрен Керкегор // *Подорога В.А.* Метафизика ландшафта. М.: Наука, 1993. С. 1–167.
11. *Роде П.П.* Серен Керкегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни / Пер. с нем. Н. Болдырева. Челябинск: Урал, 1998. 428 с.
12. *Adorno T.W.* On Kierkegaard's Doctrine of Love // *Studies in Philosophy and Social Science.* 1939–1940. No. 8. P. 417–418.
13. *Billeskov Jansen F.J.* Kierkegaard: introduktion til Søren Kierkegaards liv og tæker. Rhodos: Lindhardt og Ringhof, 1992. 124 s.
14. *Brandes G.* Kierkegaard. En Kritisk fremstilling i Grundrids. København: Gyldendal, 1877. 262 s.
15. *Derrida J.* The Gift of Death / Trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 124 p.
16. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries* / Ed. B.H. Kirmmse, trans. B.H. Kirmmse and V.R. Laursen. Princeton: Princeton University Press, 1996. 380 p.
17. *Garff J.* SAK. Søren Aabye Kierkegaard. En biografi. København: Gad, 2000. 740 s.
18. *Heidegger M.* Nietzsches Wort "Gott ist tot" // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Fr. a/M.: Klostermann, 1977. Bd. 5. S. 209–267.
19. *Henriksen Aa.* Kierkegaards romaner. København: Gyldendal, 1954. 196 s.
20. *Kierkegaards Søren.* Papirer: i 16 b. B. IV / Red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXI–476 p.
21. *Kierkegaards Søren.* Papirer: i 16 b. B. VI / Red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXII–357 p.
22. *Kierkegaards Søren.* Skrifter: i 28 b. B. 1 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s.
23. *Kierkegaards Søren.* Skrifter: i 28 b. B. 11 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2006. 593 s.

24. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 12 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2008. 696 s.
25. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 15 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 643 s.
26. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 16 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 530 s.
27. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 17 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2000. 883 s.
28. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 18 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1006 s.
29. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 19 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1124 s.
30. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 20 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2002. 973 s.
31. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 21 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2003. 747 s.
32. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 22 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s.
33. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 26 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2009. 870 s.
34. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 27 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2011. 702 s.
35. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 28 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2013. 532 s.
36. *Kierkegaards Søren*. Skrifter: i 28 b. B. 9 / Red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2004. 659 s.
37. *Lowrie W.* A Short Life of Kierkegaard. Princeton: Princeton University Press, 1942. 271 p.
38. *Thulstrup N.* Problemkomplekset Kierkegaard // Det Danske Magasin. 1955. T. 3. No. 6. S. 369–380.
39. *Thust M.* Das Marionettentheater Søren Kierkegaards // Zeitwende. 1925. Bd. 1. S. 18–38.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

**Daria LUNGINA**

Ph.D. in Philosophy, Associate Professor of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 119234, Moscow, Leninskiye Gory, Moscow State University, educational and scientific building “Shuvalovsky”; e-mail: loungina@yandex.ru

## KIERKEGAARD

Kierkegaard Søren Aabye is a Danish religious author, preacher and philosopher, forerunner of existentialism and the inspirer of religious modernism. Kierkegaard's ideas are discussed in the biographical sequence starting with a journals and notebooks of his early years (1838–1840) and his master thesis “On the Concept of Irony” (1841). The second period (between “Either/Or”, 1843 and “Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*”, 1846) is represented mostly by his works published under pseudonyms and governed by the principle of “indirect communication”. In the analysis of the texts of third period, which began after the conflict with the journal “Corsair” (1846), emphasis is placed on the reflections of Kierkegaard about his author strategy and the possibility of direct expression of Christian truths. Some sections are devoted to Kierkegaard's final months (1854–1855) and his posthumous reception from the 1860s to the present. Religious and philosophical aspects of Kierkegaard's thought are covered in the context of the crisis of speculative systems of the mid-nineteenth century. A requirement for modern interpretation of Christian dogmas together with repeated attempts to implement Hegelianism in politics, theology and ethics are considered as polemical background for Kierkegaard's reflection on God and man.

**Keywords:** Kierkegaard, crisis of rationality, crisis of Christendom, existence, indirect communication, forerunner of existentialism, religious modernism, God, absurd, despair

## References

1. Adorno, T.W. “On Kierkegaard's Doctrine of Love”, *Studies in Philosophy and Social Science*, 1939–1940, No. 8, pp. 417–418.
2. Bibikhin, V.V. “Kerkegor. Kerkegor i Gogol'” [Kierkegaard. Kierkegaard and Gogol], in: V.V. Bibikhin, *Istoriya sovremennoi filosofii* [History of Modern Philosophy]. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2014, pp. 133–143. (In Russian)

3. Billeskov Jansen, F.J. *Kierkegaard: introduktion til Søren Kierkegaards liv og tæker*. Rhodos: Lindhardt og Ringhof, 1992. 124 s. (In Danish)
4. Brandes, G. *Kierkegaard. En Kritisk fremstilling i Grundrids*. København: Gyldendal, 1877. 262 s. (In Danish)
5. Buber, M. “Vopros k Edinichnomu” [Question to a Single], trans. T. Lifintseva, *Istoriko-filosofskii ezhegodnik’96* [Historical and Philosophical Yearbook’96]. Moscow: Nauka Publ., 1997, pp. 320–359. (In Russian)
6. Derrida, J. *The Gift of Death*, trans. D. Wills. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 124 pp.
7. *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*, ed. B.H. Kirmmse, trans. B.H. Kirmmse and V.R. Laursen. Princeton: Princeton University Press, 1996. 380 pp.
8. Gaidenko, P.P. “Tragediya ehstetizma. O mirosozertsanii Serena Kirkegora” [The Tragedy of Aestheticism. About the Philosophy of Seren Kierkegaard], in: P.P. Gaidenko, *Proryv k transtsendentnomu* [Breakthrough to Transcendence]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 11–207. (In Russian)
9. Garff, J. SAK. *Søren Aabye Kierkegaard. En biografi*. København: Gad, 2000. 740 s. (In Danish)
10. Gulyga, A.V. “Filosofskoe nasledie Shellinga” [Schelling’s Philosophical Legacy], in: F.W.J. von Schelling, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1987, pp. 3–38. (In Russian)
11. Heidegger, M. “Nietzsches Wort «Gott ist tot»”, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. Fr. a/M.: Klostermann, 1977, Bd. 5, S. 209–267. (In Deutsch)
12. Henriksen, Aa. *Kierkegaards romaner*. København: Gyldendal, 1954. 196 s. (In Danish)
13. Kierkegaards, S. *Filosofskie krokhI, ili Krupitsy mudrosti* [Philosophical Fragments, or Grains of Wisdom], trans. D.A. Lungina, ed. V.L. Makhlin. Moscow: St. Thomas’ Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2009. 173 pp. (In Russian)
14. Kierkegaards, S. *Naslazhdenie i dolg* [Pleasure and Duty], trans. P.G. Ganzen. Kiev: AirLand Publ., 1994. 504 pp. (In Russian)
15. Kierkegaards, S. *Povtorenie* [Repetition], trans. P.G. Ganzen. Moscow: Labirint Publ., 2008. 203 pp. (In Russian)
16. Kierkegaards, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling], trans. S.A. Isaev, N.V. Isaeva. Moscow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
17. Kierkegaards, S. *Zaklyuchitel’noe nenauchnoe posleslovie k «Filosofskim krokham»* [Concluding Unscientific Postscript to *Philosophical Fragments*], trans. S.A. Isaev, N.V. Isaeva. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2005. 679 pp. (In Russian)
18. Kierkegaards, Søren. *Papirer*, B. IV, red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXI–476 s. (In Danish)
19. Kierkegaards, Søren. *Papirer*, B. VI, red. N. Thulstrup. København: Gyldendal, 1968. XXII–357 s. (In Danish)
20. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 1, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s. (In Danish)
21. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 11, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2006. 593 s. (In Danish)
22. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 12, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2008. 696 s. (In Danish)
23. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 15, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 643 s. (In Danish)

24. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 16, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2012. 530 s. (In Danish)
25. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 17, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2000. 883 s. (In Danish)
26. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 18, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1006 s. (In Danish)
27. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 19, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2001. 1124 s. (In Danish)
28. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 20, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2002. 973 s. (In Danish)
29. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 21, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2003. 747 s. (In Danish)
30. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 22, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 1997. 744 s. (In Danish)
31. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 26, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2009. 870 s. (In Danish)
32. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 27, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2011. 702 s. (In Danish)
33. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 28, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2013. 532 s. (In Danish)
34. Kierkegaards, Søren. *Skrifter*, B. 9, red. N.J. Cappelørn et al. København: Gads Forlag, 2004. 659 s. (In Danish)
35. Lowrie, W. *A Short Life of Kierkegaard*. Princeton: Princeton University Press, 1942. 271 pp.
36. Podoroga, V.A. "Avraam v zemle Moria. Seren Kirkegor" [Abraham in the land of Moriah. Søren Kierkegaard], in: V.A. Podoroga, *Metafizika landshafta* [Metaphysics of Landscape]. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 1–167. (In Russian)
37. Rode, P.P. *Seren Kirkegor, sam svidetel'stvuyushchii o sebe i o svoei zhizni* [Søren Kierkegaard, Who Bears Witness of Himself and His Life], trans. N. Boldyrev. Chelyabinsk: Ural Publ., 1998. 428 pp. (In Russian)
38. Thulstrup, N. "Problemkomplekset Kierkegaard", *Det Danske Magasin*, 1955, T. 3, No. 6, S. 369–380. (In Danish)
39. Thust, M. "Das Marionettentheater Sören Kierkegaards", *Zeitwende*, 1925, Bd. 1, S. 18–38. (In Deutsch)

## ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



### Александра БЕРДНИКОВА

Кандидат философских наук, научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: alexser015@yandex.ru

## НЕСМЕЛОВ ВИКТОР ИВАНОВИЧ

В статье предпринимается целостная реконструкция жизненного и творческого пути казанского духовно-академического мыслителя В.И. Несмелова (1863–1937). Показаны основные предпосылки и теоретические источники формирования его оригинальной антропологической системы взглядов: русская мысль (В.И. Снегирёв), западная философия (И. Кант, Л. Фейербах, английский эмпиризм), святоотеческое наследие (Григорий Нисский). Проанализированы магистральные идеи основных произведений В.И. Несмелова: «Догматическая система святого Григория Нисского» (1887), «Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888), «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» (1895), «Наука о человеке» в 2-х т. (т. 1–1898; т. 2–1903); «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913). Освещены три основных раздела его учения: гносеология, антропология и философская теология. Проанализировано влияние идей В.И. Несмелова как на непосредственных его учеников и последователей в Казанской духовной академии (М.Н. Ершов, И.И. Сатрапинский, Н.В. Петров), так и на других русских духовно-академических и светских мыслителей (Н.А. Бердяев, Антоний (Храповицкий)).

**Ключевые слова:** В.И. Несмелов, Казанская духовная академия, духовно-академическая философия, В.И. Снегирёв, Григорий Нисский, религиозный опыт,

христианство, английский эмпиризм, доказательство бытия Бога, религиозная антропология, спасение, теодицея

**Ф**илософия Виктора Ивановича Несмелова представляет собой первый проект построения религиозной антропологии в России – на основе синтеза церковно-богословского наследия и философской традиции. Его учение во многом предвосхитило «антропологический поворот» в западной религиозно-философской мысли XX века (А. Гелен, М. Шелер, Х. Плеснер, М. Ландман, Э. Ротхакер, Х.Э. Хенстенберг и др.) [15, с. 11]. Главной целью, которую ставил перед собой В.И. Несмелов, было оправдание и обоснование христианской религии на базе антропологии, гносеологии и психологии. Учение Несмелова создавалось как проект «цельного» и «живого» знания в фарватере идей славянофилов и В.С. Соловьёва.

## Биография

Виктор Иванович Несмелов (1863–1937) родился в селе Вертуновка Саратовской губернии (ныне Бековский район Пензенской области) в семье сельского священника. В 1883 г. окончил Саратовскую духовную семинарию и поступил в Казанскую духовную академию. По окончании обучения в 1887 г. Советом Казанской академии Несмелов был причислен к первому разряду выпускников и удостоен степени кандидата богословия. В качестве магистерской диссертации ему было предоставлено право защитить написанное ранее курсовое сочинение «Догматическое богословие св. Григория Нисского». Эта работа была издана в типографии Казанского Императорского университета под названием «Догматическая система св. Григория Нисского» в 1887 г. Защита магистерской диссертации состоялась 21 февраля 1888 г. После защиты Несмелов становится доцентом на кафедре метафизики, параллельно с этим в 1887–1888 гг. являясь профессорским стипендиатом Казанской духовной академии. 14 декабря 1895 г. он был избран в звании экстраординарного профессора Академическим советом и впоследствии утверждён в этом звании Святейшим Синодом (указ от 22 января 1896 г.). В 1895–1898 гг. в журнале «Православный собеседник» начинает по частям выходить работа Несмелова «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», ставшая затем первым томом его труда «Наука о человеке». Эта работа была представлена 26 марта 1898 г. на соискание степени доктора богословия, которая была присвоена Несмелову Советом Казанской духовной академии 18 ноября 1898 г. С 1895 г. В.И. Несмелов работал в академии в звании экстраординарного профессора на кафедре метафизики, с 1910 г. занимал кафедру систематической философии и логики. С момента закрытия



Казанской духовной академии в 1920 г. до своей смерти в 1937 г. Несмелов больше нигде не работал. Участвовал в организации подпольных религиозных и идеалистических кружков, в которые входили и другие бывшие преподаватели Казанской духовной академии (Е.Я. Полянский, И.И. Са-трапинский, И.М. Покровский, М.Н. Васильевский, А.С. Люткин, о. Николай Петров и др.). К наиболее заметным и значимым трудам Несмелова относятся: «Наука о человеке» в 2-х т. (т. 1 – «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» (1898); т. 2 – «Метафизика жизни и христианское откровение» (1903)); «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» (1895); «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913) и др. Из-за последовавшей за революцией 1917 г. реорганизации Казанской академии некоторые труды Несмелова остались незавершёнными, а впоследствии были утрачены совсем. К таковым относится, в частности, его работа «О смысле смерти по учению Нового Завета», по-видимому, задуманная им как продолжение труда «Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» (1895) [см.: 6, с. 140].

## Источники творчества

В качестве основных источников творчества В.И. Несмелова могут быть выделены: в богословском аспекте – святоотеческое наследие (прежде всего учение Григория Нисского); в философском аспекте – немецкая классическая философия и английский эмпиризм. Эволюция идей Несмелова проходила в контексте русской духовно-академической школы, но в итоге вышла за рамки этой традиции.

В Казанской духовной академии его учителем был Вениамин Иванович Снегирёв (1841–1889). К числу идей, выдвинутых Снегирёвым и затем развитых Несмеловым, относятся: исследование сознания и самосознания человека как фундаментальных основ его жизни; проект «цельного знания», или «умозрения» (термин Снегирёва), составными частями которого выступали богословие, философия и естественные науки; идея творчества личности как непосредственного пути достижения истины и познания Бога; представление о «прирождённой идее» Бога как Высшей Личности, которая существует в сознании человека как сотворённого по Его образу и подобию (впоследствии легло в основу рассуждений Несмелова о доказательстве бытия Бога с точки зрения психологии); концепция обожения человека как «живого переживания» идеи Божественной личности, представленная в качестве альтернативы пониманию религиозного опыта в западной философии религии (Г.В.Ф. Гегель, Ф. Шлейермахер, М. Мюллер и др.).

Важную роль в формировании взглядов Несмелова сыграло критическое переосмысление наследия И. Канта, поставившего в центр внимания антропологическую проблематику, ответ на вопрос: «Что такое человек?». Подвергнув критике учение Канта об априорных формах чувственности

в теории познания, разделение областей веры, знания и морали в практической философии, представление о нравственном долге, главной его ошибкой Несмелов считал его агностицизм, согласно которому для рассуждений о Боге, бессмертии человеческой души, свободе воли – иными словами, для «определения идей сверхчувственного у нас *совершенно не имеется никакого материала*» [10, с. 187]. Кантовскую концепцию Бога как «морального законодателя» Несмелов считал «юридической», противопоставляя ей внутреннее живое «богосознание» человека: истинная сущность религии «выражается только идеей богоподобия» [10, с. 263], на основе которой базируются идеи нравственности, морали и религиозного сознания. В.И. Несмелов переформулирует категорический императив Канта, который заключается, по его мнению, в «*обязанности* стремиться к достижению богоподобной жизни как жизни истинной» [10, с. 263]. В оценке Несмелова Кант представал как «могучий анатом и плохой историк ума», который «мог только раскрыть сложный механизм умственной деятельности, а не объяснить эту деятельность» [10, с. 214].

Вторым источником идей В.И. Несмелова (особенно в ранний период его творчества) явилась философия английского эмпиризма и теория познания Р. Декарта. К учению Дж. Локка, Т. Гоббса, Д. Юма, Дж. Беркли, а также позитивистов (Дж.Ст. Милля и Г. Спенсера) Несмелов обратился, рассуждая о критериях достоверности знания. Вслед за Локком Несмелов признавал, что в начале жизненного пути ум младенца представляет собой «чистый лист» (“*terra incognita*” или “*tabula rasa*”) [10, с. 35]. Первичным актом психической деятельности ребёнка выступают впечатления, первоначально единые, затем разделяемые субъектом на внутренние и внешние. Начиная с античности, философы невольно заключали себя в «догматический круг»: «Реальное знание они полагали критерием бытия, а бытие полагали критерием реального знания» [10, с. 108]. Этот «круг» нарушил Р. Декарт, выдвинув принцип радикального сомнения и выведя из него доказательство существования личности (*cogito ergo sum*) и бытия Бога (вследствие наличия у человека идеи Верховного Существа). Теория познания Декарта, по мысли Несмелова, стала основой для появления эмпиризма, трансформировавшись в идею о том, что окружающая индивида действительность реальна и существует сама по себе. Принцип *cogito* Декарта, развитый впоследствии Д. Юмом и И. Кантом, в учении Несмелова преобразовался в идею о безусловном примате самосознания в гносеологии и психологии.

Третьим источником идей для В.И. Несмелова стало учение об антропологической сущности религии Л. Фейербаха. Признавая, что Фейербах «шёл в решении нашего вопроса тем же самым путём, по которому и мы идём» [10, с. 128], Несмелов замечал при этом, что немецкий философ «дошёл по нему только до середины» [10, с. 128]. Основной идеей Фейербаха он считал постулат о том, что «богословие в действительности и по своему последнему основанию, и по своему конечному результату

есть только антропология» [10, с. 129]. В противоположность атеистическим выводам Фейербаха в антропологической системе Несмелова человек рассматривался как «живой образ Бога», тем самым, как отмечал Н.А. Бердяев, «основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им (Несмеловым. – А.Б.) в орудие защиты христианства» [1, с. 70].

## Произведения

**«Догматическая система святого Григория Нисского» (1887).** Под этим названием была издана магистерская диссертация В.И. Несмелова «Догматическое богословие святого Григория Нисского». Работа была высоко оценена современниками и удостоилась премии митрополита Макария (Булгакова). Однако её содержание было существенно откорректировано духовной цензурой, что отмечал Н.А. Бердяев: «Духовная цензура свирепствовала. Так, например, книга Несмелова “Догматическая система св. Григория Нисского” была искажена духовной цензурой, его заставили изменить конец книги в смысле неблагоприятном для учения св. Григория Нисского о всеобщем спасении» [2, с. 229]. В исследовании Несмелова о Григории Нисском рассматривались такие аспекты его учения, как: проблема соотношения личностного начала в человеке (как творении и микрокосме) и Боге (как Макрокосме, Творце, «Зиждителе», «Щедрым Угостителе» и т. д.); проблема психофизического параллелизма; вопрос о единстве человеческой души в её сформулированном Аристотелем трёхчастном делении (способности «питательная», «чувственная» и «умозрительная»); проблема антроподицеи и теодицеи; вопрос об апокатастасисе, «восстановлении человеческой природы в первобытное состояние»; проблема всеобщего спасения и воскресения людей после Страшного Суда и т. д. Как полагал В.И. Несмелов, Григорий Нисский «успел осуществить на практике свой идеал христианского философа» – «сделать христианское богословие научно-философским и древнюю философскую науку христианской» [9, с. 603].

**«Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания» (1888).** Первая работа, посвящённая проблемам теории познания. До недавнего времени считалась утерянной, частично опубликована в 2017 г. [см.: 12, с. 98–114]. Основные идеи этой работы вошли затем в курс лекций Несмелова «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913). Вслед за В.А. Снегирёвым Несмелов стремился построить и «оправдать» религиозную метафизику как научную область знания, исходя из того, что любая область наук представляет собой отрасль изначально существовавшего философского знания: физика – философия движения, математика – философия пространства, химия – философия материи, биология – философия жизни и т. д. В области познания Несмелов выделяет три

основных элемента: чувственный опыт познания вещей внешнего мира; философские определения конечной идеи мира; религиозные созерцания завершённой картины мира. Выводом данной работы стала мысль Несмелова о том, что любое научное знание является по своей сути модификацией изначального религиозно-философского мировоззрения человека (либо какой-то его части – религии или философии).

**«Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения» (1895).** Публичная лекция, с которой Несмелов выступил в зале Казанской городской думы 19 марта 1895 г. (издана в том же году). В споре с дарвинизмом и материалистическими учениями Несмелов стремился здесь доказать, что человек – «не случайное порождение земли и не прирождённый раб природы» [8, с. 67], он «не только живёт, но и даёт себе отчёт в своей жизни, и потому именно, что он даёт себе отчёт в своей жизни, он может жить не как ему придётся, а как ему хочется» [8, с. 68]. Главную дилемму человеческой природы В.И. Несмелов видел, с одной стороны, в осознании человеком «трагичности» своего бытия и, с другой стороны, в стремлении к достижению счастья в реальной жизни [8, с. 71]. В этой «раздвоенности» человека Несмелов усматривал его главное отличие от животных. Разрешение противоречия между животным элементом человеческой природы и свободным сознающим духом Несмелов находил в христианстве как религии всеобщего спасения или «апокатастасиса» (греч. ἀποκατάστασις – возвращение в первоначальное состояние, восстановление). Христианству он противопоставлял мировоззренческие системы идеализма, нормативизма, понятие нравственного долга в кантианстве, а также «псевдохристианскую» религию Л.Н. Толстого. В христианстве принцип блага жизни, господствовавший в античной мысли, сменяется вопросом о смысле жизни. До появления христианства принцип блага отрицался только в религии и философии буддизма, но альтернативного ему принципа сформулировано не было [см.: 8, с. 85]. Проблемы, затронутые в данной работе, получили более развёрнутое осмысление в «Науке о человеке».

**«Наука о человеке» в 2-х т. (т. 1: «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни», 1898; т. 2: «Метафизика жизни и христианское откровение», 1903).** Наиболее полное изложение антропологического учения Несмелова. В первом томе психология и теория познания, рассмотрение сознания и самосознания как базовых психических феноменов и «универсальных форм человеческого духа» выступают в качестве методологического фундамента для обоснования «живого мировоззрения» христианской религии и разрешения противоречий религиозной веры. Несмелов делает вывод о тождественности психологической природы и логической структуры феноменов веры и знания (вера есть «утверждение возможности в качестве действительности» [10, с. 56]; «знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени её основательности» [10, с. 59]). Из единства

феноменов жизни и сознания рождается идея Бога как всесовершенной личности, практической реализацией этой идеи становится религиозное сознание человека. Предрасположенность к «естественной религии» составляет одну из базовых психологических характеристик человеческой личности (согласно Несмелову, атеизм и агностицизм в своей основе также являются модификациями естественной религии). При этом «живой союз Бога и человека» наиболее полным образом реализуется только в христианстве [10, с. 59].

Рассматривая философию и естествознание, В.И. Несмелов выстраивает иерархию основных мировоззренческих форм:

- наука – базовая ступень, занимается сбором и анализом фактов и эмпирического материала в процессе познания;
- философия. Основную её функцию Несмелов вслед за Кантом усматривал в критическом подходе к окружающей действительности;
- религия – синтезирующая и интегральная форма мировоззрения, поскольку все остальные формы знания (в том числе наука и философия) в той или иной степени содержат в себе элементы веры, не поддающиеся рациональному объяснению или доказательству.

Во втором томе «Науки о человеке» Несмелов от анализа «психологии личности» переходит к разбору «метафизики жизни» человека, ставя своей задачей обоснование истины христианства. Решение её предполагает определение положительных оснований христианства, соотнесение веры и разума, устранение противоречия между принципиальной непознаваемостью христианских истин с позиций «только разума» и разумностью веры и т. д.

**«Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913).** Работа издана на основе лекций, прочитанных на богословских курсах для учителей Закона Божьего средних учебных заведений казанского учебного округа в 1912 г. Здесь развиваются некоторые идеи, высказанные в более ранних произведениях, прежде всего в «Науке о человеке». В подтверждение того, что полный синтез феноменов веры и знания возможен только в рамках религиозного мировоззрения, В.И. Несмелов обращается к истории науки (от учений Левкиппа и Демокрита, Галилео Галилея и Николая Коперника до идей представителей современной ему психологии и философии – А. Рилья, Ф. Паульсена, О. Кюльпе и др.). Особое место занимает критический анализ учения И. Канта: в своём стремлении «примирить» веру и знание Кант шёл неверным путём «разграничения» их сфер (трансцендентное бытие и эмпирический мир явлений) [см.: 7, с. 44–45].

## Учение

**Гносеология.** В системе В.И. Несмелова теория познания выступала в качестве фундамента для его религиозно-антропологического учения, философского обоснования «разумности» феноменов веры и религии.

Её наиболее важные темы: вопрос о природе религиозного сознания человека и происхождении религии с точки зрения психологии; диалог религиозного, философского и научного мировоззрений; вопрос о соотношении рационалистической и теистической традиций в философии. Нововведением Несмелова (вслед за В.А. Снегирёвым) стало обращение к психологии как методологической основе теории познания и антропологии.

Согласно Несмелову, корни любой религиозной системы лежат не в первобытном страхе человека перед сверхъестественным, а в феномене его религиозного сознания. Истоки его Несмелов находил в нравственной потребности «оправдания своей жизни» перед лицом вечности и Бога [10, с. 257]. Основой формирования сознания (в том числе религиозного) Несмелов считал деятельность человека, направленную на творческое преобразование окружающей его действительности. В рамках своего сознания, и прежде всего самосознания, человек приходит к заключению о том, что он есть нечто большее, чем «простая вещь» внешнего мира. В отличие от большинства своих современников, Несмелов проводил чёткое различие между понятиями религиозного сознания индивида и внутреннего религиозного опыта. Последнее относится к сфере эмпирического познания, методы которого несовместимы с рассуждениями о трансцендентном бытии Бога. Корнем религиозного сознания является сознание Бога, которое наличествует у любого человека независимо от его религиозных и конфессиональных предпочтений, поскольку человек был создан по образу и подобию Божию. При этом Несмелов проводил чёткое различие между идеей Бога и понятием Бога. Понятие Бога представляет собой отвлечённый умственный конструкт, созданный самим человеком. Идея же Бога изначально дана человеку, *«предметно-фактически осуществлена в нём природою его личности, как живого образа Бога»* [10, с. 247]. Учение Несмелова (наравне с идеями В.А. Снегирёва) можно отнести, таким образом, к «религиозной антропологии в пределах только сознания» [4, с. 287].

В вопросе о соотношении веры и знания Несмелов утверждал существование двух основных «путей познания»: «с точки зрения времени» и «с точки зрения вечности» [7, с. 71]. Выделяя философию, религию и науку в качестве трёх основных форм мировоззрения человека, Несмелов видел их общность в едином истоке (божественном бытии и человеческом самосознании) и единой конечной цели (стремлении к абсолюту и божественному совершенству); основное же различие этих форм коренится в степени их близости к реальной жизни: «пока человек только мыслит о Боге, он богословствует, и пока он только мыслит о своём отношении к Богу, он философствует, но когда он обращается к действительной жизни по образу Бога, он фактически осуществляет религию как живое стремление своё к действительному отображению в мире Бога путём свободного уподобления Ему» [10, с. 290]. Религию Несмелов считал наиболее «конкретной» (в отличие от богословия, философии и науки) фор-

мой «самосознания и самоопределения человека» [11, с. 135]. Истинная философия – это не «процесс мысли», а «процесс жизни» (в этом Несмелов причислял себя к «сократической» традиции в философии, противопоставляя её «аристотелевской»).

**Антропология.** Антропологическое учение В.И. Несмелова создавалось с целью примирить философию и религиозную веру, предложить на их основе проект «синтетического» знания и «живого мировоззрения». Г.В. Флоровский, отмечая, что «в богословии возможен двоякий путь: сверху или снизу, – от Бога или от человека, – от Откровения или от опыта», относил Несмелова ко «второму» пути [18, с. 562].

С точки зрения Несмелова, человек есть, с одной стороны, «простая вещь» мира, стоящая в ряду других таких же «простых вещей», с другой же – в нём действует безусловное начало, «образ Божий», проявляющийся в самосознании, разуме, свободе воли, нравственности и творчестве. Эту фундаментальную «раздвоенность» человеческой природы, телесной и духовной, божественной и тварной, обладающей свободой и подвластной греху, Несмелов полагал основным «противоречием» человеческого бытия.

Такая «раздвоенность» человеческой природы является причиной возникновения двух полярных мировоззрений: *материализма*, отвергающего реальность духовного, надприродного начала, и *спиритуализма*, ставящего под вопрос действительное существование объективного мира вне наших представлений о нём. В этическом плане прямым следствием дуалистической природы человека является вопрос о смысле жизни, поиски ответа на который становятся первопричиной любого познавательного процесса и отправной точкой формирования религиозного, философского и научного мировоззрений.

Бытие человека в своей первооснове зависит от бытия Бога. Эта зависимость носит не линейный, а взаимообуславливающий характер: «Человек же потому именно и существует в качестве личности, что он изображает собой Безусловную Сущность, и наоборот – он потому только и отображает в себе Безусловную Сущность, что он существует в качестве личности» [10, с. 270]. Образ Божий в человеке не является лишь отражением, «зеркалом» Божества, это «живой образ» Бога и совершенной Личности, поскольку «природное содержание человеческой личности оказывается *идеальным* по отношению к её же собственному действительному существованию» [10, с. 271], и, соответственно, бытие Бога «*предметно* выражается природой человеческой личности» [10, с. 272].

Одна из фундаментальных характеристик человека – наличие у него свободы как духовного элемента, иноприродного по отношению к материальным вещам. Свобода является основой творческой деятельности, благодаря которой у человека возникает возможность преобразовывать окружающую его реальность, а также менять свой собственный внутренний

мир. В религиозном аспекте свобода представляет собой «Божий образ» в человеке, проводящий грань между ним и «простыми вещами» мира.

Полагая, что идея человека по своей сути является такой же загадкой и тайной, как и идея Бога, Несмелов находил один из наиболее верных путей постижения этих идей в христианской религии как единственной религии богочеловечества из всех когда-либо существовавших мировоззренческих систем.

**Философская теология.** В.И. Несмелов исходит из неразрывной связи Бога как Творца и человека как творения, созданного по образу и подобию Божию. Проявлением этой связи является непосредственное богосознание человека, а также нравственные законы и установки, свобода воли и творчество, неповторимая уникальность каждой человеческой личности и т. д.

В богословии Несмелова можно выделить два основных вопроса: доказательство бытия Бога и теодицея, или «оправдание» Бога перед лицом мирового зла. В своём магистерском сочинении о Григории Нисском он критически разбирает основные доказательства бытия Бога: космологическое, телеологическое, онтологическое (Ансельм Кентерберийский), нравственное (И. Кант) и психологическое (Р. Декарт). Общей их ошибкой Несмелов считал «антропоморфизм» и «человекобожие», построение рассуждений о Боге по аналогии с собственным бытием человека или же с бытием тварного мира: «Мир не подобен Богу, и ничего божественного в себе не содержит, и поэтому может скорее скрывать Бога, чем открывать его» [10, с. 407]. Истинное доказательство бытия Бога должно иметь в своей основе научные данные из области психологии, и прежде чем сформулировать его, человек должен досконально изучить собственную личность, «познать самого себя». Тем самым Несмелов формирует методологический принцип для создания в будущем нового психологического аргумента, в силу чего Н.А. Бердяев и Антоний (Храповицкий) считали возможным вести речь о новом, «несмеловском», доказательстве бытия Бога. Сходные идеи (в частности, о построении нового доказательства бытия Бога на основе анализа человеческого сознания и самосознания) впоследствии высказывались в работах представителей западной аналитической теологии (А. Плантинга, Р. Суинберн и др.).

Важнейшую для религии идею спасения В.И. Несмелов в нехристианских религиозных системах считает лишь «юридической», основанной на внешних посылках, а не на внутреннем «живом» богочеловеческом единстве. Корни чувства вины Несмелов находит не в самом несоответствии результатов действий человека идеалу вечной жизни и религиозным нормам, а в осознании им этого несоответствия: «...и при самой глубокой вере в истину своей религии человек может поступать вопреки ей, но судить свои поступки вопреки ей он не может; а в таком случае он, очевидно, будет жить не совершением тех поступков, которые противоречат его религиозной вере, а именно осуждением этих поступков как явлений своего



падения, как фактов своей вины» [11, с. 121]. Вина, грех и искупление рассматриваются Несмеловым на примерах из библейской истории (падение Люцифера, первородный грех Адама и Евы, убийство Каином Авеля и т. д.) с точки зрения психологии. Так, суть грехопадения Люцифера заключалась в гордыне и сознательном желании возвыситься над Богом, а в результате первородного греха Адама и Евы в сознании людей возникли чувства вины и стыда [см.: 11, с. 204].

Грех, таким образом, представляет собой, с одной стороны, прямое следствие свободы человеческой воли: *«своим суеверным поступком люди добровольно подчинили себя внешней природе и сами добровольно разрушили то мировое значение, которое они могли и должны были иметь по духовной природе своей личности»* [11, с. 204]. Человек сам, независимо от воли Бога, в акте свободного выбора изъявляет желание жить в мире «первородного греха», или «преступления».

В.И. Несмелов предлагает психологическую трактовку идеи воскресения, проследивая истоки её зарождения в первобытных религиозно-культурных верованиях (на примере анализа обрядовых систем африканских бушменов, тасманийцев, индейцев Северной и Южной Америки и т. д.). В результате данного анализа Несмелов приходит к выводу о том, что идея воскресения из мёртвых и трактовка смерти как «сна» является одним из фундаментальных представлений человечества, зародившихся ещё на заре истории в первобытные времена. Согласно Несмелову, благодаря воскресению Иисуса Христа преодолевается не только первородный грех человечества, но и последовавшее за ним чувство вины как психологический аффект. Сама предрасположенность к греху даже после воскресения Христа остаётся неотъемлемым атрибутом человеческой природы вместе со свободой воли. Тем не менее Несмелов не отрицает возможности полного спасения человека от греха, поддерживая тем самым учение об обождении (греч. *θέωσις*, от греч. *θεός* – Бог), зародившееся в святоотеческом богословии первых веков христианства и развиваемое учителем Несмелова В.А. Снегирёвым.

## Влияние на последующую традицию

Учение В.И. Несмелова, создававшееся как проект «цельного» и «живого» знания в русле идей славянофилов и В.С. Соловьёва, получило отклик как среди его непосредственных учеников и коллег по Казанской духовной академии, так и среди светских философов (главным образом, у Н.А. Бердяева). К числу первых можно отнести Матвея Николаевича Ершова (1886–?), Ивана Ивановича Сатрапинского (1884–?), прот. Николая Васильевича Петрова (1874–1956).

М.Н. Ершов окончил Казанскую духовную академию в 1911, с 1914 занимал в ней кафедру истории философии. Начиная со своей магистерской

диссертации 1914 г. «Проблема богопознания в философии Мальбранша» исследовал в русле идей Несмелова религиозное сознание человека с позиций психологии, соотношение богосознания, веросознания и религиозного опыта личности, соотношение духа и материи и др. Итогом переосмысления Ершовым наследия как русских (в частности, Несмелова), так и западных (в особенности представителей французской метафизики) философов стала его концепция антиинтеллектуализма, основы которой были изложены мыслителем в курсе лекций «Критика интеллектуализма в современной философии» и написанной на его основе статье «Антиинтеллектуалистическое движение в современной философии» (1916), где в качестве наиболее ярких представителей антиинтеллектуализма Ершов выделял А. Бергсона во Франции и С.Л. Франка в России. К числу других работ М.Н. Ершова относятся: «К характеристике суждений о русской философии» (1915), «Введение в философию» (1921), «Пути развития философии в России» (1922). В 1918–1922 гг. Ершов был профессором частного историко-филологического факультета во Владивостоке, в 1922–1926 гг. работал в Пекинском государственном университете, в 1926–1937 гг. был доцентом кафедры энциклопедии права и истории философии Харбинского юридического факультета.

И.И. Сатрапинский окончил Казанскую академию в 1909 г., сведений о нём и его деятельности практически не осталось. Известен преимущественно своими работами по философии Ф. Ницше, опубликованными в 1916 г. в журнале Казанской академии «Православный собеседник» («Философия Ницше в её отношении к христианству (Опыт богословско-философского исследования философии Ницше)»; «Философия Ницше в критической литературе»).

Н.В. Петров окончил Казанскую духовную академию в 1898 г. В 1900 г. защитил магистерскую диссертацию «Сочинение Оригена “О началах”». В 1900–1912 гг. доцент и профессор академии по кафедрам истории философии и Священного Писания Нового Завета. В 1908 г. рукоположен в сан священника. После закрытия Казанской духовной академии вместе со своими бывшими коллегами основал в 1921–1922 гг. Казанский высший богословский институт, вскоре также закрытый советской властью. К наиболее известным его работам относятся «Жизнь после смерти» (1915) и «Бесконечное и ничто. (Математическое доказательство бытия Божия)» (1918). Испытал сильное влияние идей П.А. Флоренского, в контексте его труда «Столп и утверждение Истины», а также математической теории множеств Г. Кантора пытался развивать такие идеи Несмелова, как его учение об апокатастасисе как «всеобщем спасении», психолого-антропологическое доказательство бытия Бога, учение о сознании, самосознании и богосознании человека и др.

Наиболее заметные отклики на идеи Несмелова содержатся в работах Н.А. Бердяева и Антония Храповицкого. В статье «Философская истина и интеллигентская правда» для сборника «Вехи» (1909) Бердяев охарактере-

ризовал систему взглядов Несмелова как «самое глубокое явление, порождённое оторванной и далёкой интеллигентному сердцу почвой духовных академий» [3, с. 18]. В том же году Бердяев выступил на заседании Петербургского религиозно-философского общества с докладом «Опыт философского оправдания христианства (О книге Несмелова “Наука о человеке”))», а затем выпустил одноимённую статью в журнале «Русская мысль». Оценив «Науку о человеке» как «единственный в своём роде опыт философского построения религиозной антропологии» [1, с. 56], Бердяев усматривал средоточие учения Несмелова в «психологическом доказательстве» бытия Бога, преодолевающим недостатки прежних «отвлечённых» доказательств. В работе «Русская идея» (Париж, 1946) Бердяев поставил Несмелова в один ряд с В.С. Соловьёвым, А.С. Хомяковым, И.В. Киреевским, М.М. Тареевым и другими, способствовавшими обновлению русской религиозной философии [см.: 2, с. 218]. Можно отметить известные параллели между учениями Бердяева и Несмелова в понимании свободы как фундаментальной характеристики человеческого бытия, творческой деятельности человека как пути его приближения к Богу, в акценте на личностном начале человека (в этом плане сам Бердяев противопоставлял учение Несмелова предыдущей новоевропейской религиозно-философской традиции, упор в которой делался на родовом начале в человеке) [см.: 1, с. 70].

Докторской диссертации В.И. Несмелова «Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни» была посвящена работа ректора Казанской духовной академии в 1894–1900 гг. Антония (Храповицкого) «Новый опыт учения о богопознании» (1897). Творчество самого Антония в ряде аспектов перекликается с идеями Несмелова; так, в своей магистерской диссертации «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности» (1887) в полемике с Кантом и кантианством он стремился «обосновать» религиозную метафизику как науку, отстаивая правомерность интуитивных методов познания. Но если у Антония вслед за А. Шопенгауэром в качестве «фундамента научного познания» выступал принцип воли, то у Несмелова таковым являлось самознание личности.

В целом учение Несмелова во многом предвосхитило «антропологический поворот» в западной философии XX в. (М. Шелер, Х. Плеснер, М. Ландман, Э. Ротхакер, Х.Э. Хенстенберг и др.) [15, с. 11].

## Список литературы

1. Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (о книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Русская мысль. 1909. № IX. С. 54–72.
2. Бердяев Н.А. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 320 с.
3. Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Новости, 1990. С. 8–32.

4. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. Н. Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. 672 с.
5. Династия Несмеловых подарила Казани и миру семерых ученых // Казанские ведомости. 23.10.2008. Вып. № 204/205. URL: <http://www.kazved.ru/article/22063.aspx> (дата обращения: 23.01.2018).
6. *Журавский А.В.* Казанская духовная академия на переломе эпох, 1884–1921 гг.: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М., 1999. 301 с.
7. *Несмелов В.И.* Вера и знание с точки зрения гносеологии. СПб.: Общество памяти игуменьи Таисии, 2015. 118 с.
8. *Несмелов В.И.* Вопрос о смысле жизни в учении Новозаветного откровения // Смысл жизни. Антология / Общ. ред. и сост. Н.К. Гаврюшина. Вып. II. М.: Прогресс, Культура, 1994. С. 66–92.
9. *Несмелов В.И.* Догматическая система святого Григория Нисского. СПб.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 635 с.
10. *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. Т. 1. Казань: Заря-Тан, 1994. 369 с.
11. *Несмелов В.И.* Наука о человеке: в 2 т. Т. 2. Казань: Заря-Тан, 1994. 438 с.
12. *Несмелов В.И.* Проблема знания. Опыт исследования природного начала и формы философского знания (1888 г.). Гл. XII. Проблемы философии / Публ. и коммент. А.А. Сулема // Религиоведение. 2017. Т. 3, № 3. С. 98–114.
13. *Несмелов О.В.* Взгляд через десятилетия // Теоретическое наследие В.И. Несмелова и современность: мировоззренческий диалог науки, философии и религии: Материалы II Всероссийской научной конференции (Казань, 16–17 мая 2008 г.) / Науч. ред. В.А. Киносьян, О.Ю. Порошенко. Казань: КГСУ, 2009. С. 13–18.
14. *Николин И.П.* Философия христианства (рец. на: Несмелов В. Наука о человеке. Т. 2: Метафизика жизни и христианское откровение. Казань, 1903) // Богословский вестник. 1903. № 7/8. С. 656–665.
15. *Никонов К.И.* Современная христианская антропология (Опыт философского критического анализа). М.: Изд-во Московского университета, 1983. 187 с.
16. *Снегирёв В.А.* Психология: Систематический курс чтений по психологии э. проф. Казан. дух. акад. В.А. Снегирёва. Харьков, 1893. 700 с.
17. Указатель статей к «Православному собеседнику» за 1892–1909 гг. Казань, 1910. 46 с.
18. *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Alexandra BERDNIKOVA

Ph.D. in Philosophy, Research Fellow. RAS Institute of Philosophy. Gonchamaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: alexser015@yandex.ru

## NESMELOV VICTOR

The article is devoted to the holistic reconstruction of life and career of the Kazan spiritual and academic thinker Victor Nesmelov (1863–1937). The main prerequisites and theoretical sources of formation of Nesmelov’s original anthropological system are shown: Russian religious and philosophical thought (Veniamin Snegiryov), Western philosophy (Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, English empiricism), patristic heritage (Gregory of Nyssa). The main ideas of the major works of Nesmelov are analyzed: “Dogmatic system of St. Gregory of Nyssa” (1887), “The problem of knowledge. Experience in the study of natural principles and forms of philosophical knowledge” (1888), “The Question of the Meaning of Life in the Teaching of the New Testament Revelation” (1895), “Science of Man” in 2 vols. (vol. 1–1898; vol. 2–1903); “Faith and knowledge in terms of epistemology” (1913). Three main sections of Nesmelov’s teaching are covered: epistemology, anthropology, and philosophical theology. Influence of Nesmelov’s ideas on his followers in the Kazan Theological Academy (M.N. Ershov, I.I. Satrapinsky, N.V. Petrov) and on other Russian spiritual-academic and secular thinkers (N.A. Berdyaev, Anthony (Khrapovitsky)) is demonstrated.

**Keywords:** Victor Nesmelov, Kazan Theological Academy, spiritual and academic philosophy, Veniamin Snegirev, Gregory of Nyssa, religious experience, Christianity, English empiricism, proofs of the existence of God, religious anthropology, salvation, theodicy

## References

1. Berdyaev, N.A. “Filosofskaya istina i intelligentskaya pravda” [Philosophical Truth and Intellectual Truth], *Vekhi: Sbornik statei o russkoi intelligentsia* [Milestones: Collection of Articles about Russian Intelligentsia]. Moscow: Novosti Publ., 1990, pp. 8–32. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. “Opyt filosofskogo opravdaniya khristianstva (o knige V. Nesmelova «Nauka o cheloveke»)” [Experience of Philosophical Justification of Christianity (about V. Nesmelov’s Book “The Science of man”)], *Russkaya mysl’*, 1909, No. IX, pp. 54–72. (In Russian)
3. Berdyaev, N.A. *Russkaya ideya* [The Russian idea]. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2008. 320 pp. (In Russian)

4. “Dinastiya Nesmelovykh podarila Kazani i miru semerykh uchenykh” [Nesmelov Dynasty Gave Kazan and the World Seven Scientists], *Kazanskie vedomosti*, 23 October 2008, No. 204/205. [<http://www.kazved.ru/article/22063.aspx>, accessed on 23.01.2018]. (In Russian)
5. Florovsky, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Moscow: Institute of Russian Civilization Publ., 2009. 848 pp. (In Russian)
6. Gavryushin, N.K. *Russkoe bogoslovie. Ocherki i portrety* [Russian Theology. Essays and Portraits]. Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod Theological Seminary Publ., 2011. 672 pp. (In Russian)
7. Nesmelov, O.V. “Vzglyad cherez desyatletiya” [A Look through the Decades], *Teoreticheskoe nasledie V.I. Nesmelova i sovremennost’: mirovozzrencheskii dialog nauki, filosofii i religii* [Theoretical Heritage of V.I. Nesmelov and Modernity: the Worldview Dialog of Science, Philosophy and Religion]. Proceedings of the II All-Russian Scientific Conference (Kazan, May 16–17, 2008), eds. V.A. Kinos’yan & O.Yu. Poroshenko. Kazan: KGSU Publ., 2009, pp. 13–18. (In Russian)
8. Nesmelov, V.I. “Problema znaniya. Opyt issledovaniya prirodnogo nachala i formy filosofskogo znaniya (1888 g.). Gl. XII. Problemy filosofii” [The Problem of Knowledge. Experience in the Study of the Natural Origin and Form of Philosophical Knowledge (1888). Ch. XII. Problems of Philosophy], *Religiovedenie*, 2017, Vol. 3, No. 3, pp. 98–114. (In Russian)
9. Nesmelov, V.I. “Vopros o smysle zhizni v uchenii Novozavetnogo otkroveniia” [The Question of the Meaning of Life in the New Testament Teaching], *Smysl zhizni. Antologiya* [Meaning of Life. Anthology], Vol. 2, ed. N.K. Gavryushina. Moscow: Progress Publ., Kul’tura Publ., 1994, pp. 66–92. (In Russian)
10. Nesmelov, V.I. *Dogmaticheskaya sistema svyatogo Grigoriya Nisskogo* [The Dogmatic System of St. Gregory of Nyssa]. St. Petersburg: The Center for the Study, Conservation and Restoration of the Heritage of Priest Pavel Florensky Publ., 2000. 635 pp. (In Russian)
11. Nesmelov, V.I. *Nauka o cheloveke* [Science of Man], Vol. 1. Kazan: Zarya-Tan Publ., 1994. 369 pp. (In Russian)
12. Nesmelov, V.I. *Nauka o cheloveke* [Science of Man], Vol. 2. Kazan: Zarya-Tan Publ., 1994. 438 pp. (In Russian)
13. Nesmelov, V.I. *Vera i znanie s tochki zreniya gnoseologii* [Faith and Knowledge in Terms of Gnoseology]. St. Petersburg: Society in Memory of Abbess Taisia Publ., 2015. 118 pp. (In Russian)
14. Nikolin, I.P. “Filosofiia khristianstva (rets. na: Nesmelov V. Nauka o cheloveke. T. 2: Metafizika zhizni i khristianskoe otkrovenie. Kazan’, 1903)” [Philosophy of Christianity (review: Nesmelov V. Science of Man. Vol. 2: Metaphysics of Life and Christian Revelation. Kazan, 1903)], *Bogoslovskii vestnik*, 1903, No. 7/8, pp. 656–665. (In Russian)
15. Nikonov, K.I. *Sovremennaya khristianskaya antropologiya (Opyt filosofskogo kriticheskogo analiza)* [Modern Christian Anthropology (Experience of Philosophical Critical Analysis)]. Moscow: Moscow University Publ., 1983. 187 pp. (In Russian)
16. Snegirev, V.A. *Psikhologiya: Sistematicheskii kurs chtenii po psikhologii eh. prof. Kazan. dukh. akad. V.A. Snegireva* [Psychology: Systematic Course of Lectures on Psychology by Professor of the Kazan Theological Academy V.A. Snegirev]. Kharkov, 1893. 700 pp. (In Russian)
17. *Ukazatel’ statei k «Pravoslavnomu sobesedniku» za 1892–1909 gg.* [Index of Articles to the “Orthodox Interlocutor” 1892–1909]. Kazan, 1910. 46 pp. (In Russian)
18. Zhuravsky, A.V. *Kazanskaya dukhovnaya akademiya na perelome ehpokh, 1884–1921 gg.* [Kazan Theological Academy at the Turn of the Ages, 1884–1921], Ph.D Thesis in History. Moscow, 1999. 301 pp. (In Russian)

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## **Ирена ВДОВИНА**

Доктор философских наук, главный научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: isvdovina@mail.ru

## **ПЕРСОНАЛИЗМ ВО ФРАНЦИИ**

В статье рассматриваются идеи французского персонализма как одного из важнейших течений философской антропологии XX века. Его представители – католические мыслители Э. Мунье, Ж. Лакруа, М. Недонсель и др. – поставили задачей переформулировать проблемы христианской концепции человека и создать философское учение о личности как главной заботе человеческой цивилизации. Осмысляя гуманистическую традицию в истории философии, идущую от Сократа, Аристотеля, Августина, философы-персоналисты выдвинули в качестве центральных проблем своего учения вопросы о вовлечённом существовании человека, духовном содержании его деятельности, личностном общении, творческом восхождении. В этом плане художественное творчество и искусство признаются вершиной деятельности человека, его общения с другим и другими, продуктивного воображения, ведущего к коренному преобразованию земной жизни, где приоритетом станет личность и её духовные ценности. Под влиянием идей персонализма сложились персоналистски ориентированные концепции в Италии, Швейцарии, Скандинавии, Латинской Америке; они стали теоретической основой различных направлений социальной теологии, способствовали переориентации официальной доктрины современного католицизма. Дальнейшую разработку персоналистского учения о личности предпринял П. Рикёр, опираясь на новейшие исследования в сфере деятельности, языка, повествования, этики, политической философии.

*Ключевые слова:* персонализм, личность, гуманизм, вовлечение, самореализация человека, духовный мир, трансценденция, взаимность, этика, искусство

**Ф**ранцузский персонализм является одним из ведущих направлений современной западной философии. Временем его рождения считается октябрь 1932 года – время выхода в свет первого номера журнала “Esprit” («Дух»), создателем которого был философ Эмманюэль Мунье (1905–1950), католик по вероисповеданию. Вокруг журнала объединились философы, публицисты, литераторы, литературные и художественные критики самых разных ориентаций, озабоченные судьбой современного человека и цивилизации в целом. О выходе в свет “Esprit” Мунье писал: «Наш журнал основан группой молодых людей, осознавших свою ответственность за нищету, царящую в мире, решивших уничтожить утвердившийся беспорядок и построить новое общество, основанное на действительном примате духовных ценностей» [10, р. 54]. Жерар Люроль, лауреат премии Мунье (1986), справедливо назовет деятельность Мунье и его соратников «вызовом всеобщему кризису цивилизации» [13, р. 147].

Рядом с Э. Мунье стояли: французский философ-неотомист Ж. Маритен, автор учения об интегральном гуманизме, в центре которого человек в целостности его бытия – природного и сверхприродного (божественного); русский философ Н.А. Бердяев, отстаивавший в качестве высшей ценности принцип личности с её абсолютной свободой; немецкий философ-антрополог П.-Л. Ландсберг, усматривавший сущность личности не только в способности к вовлечению, но и к трансцендированию; Ж. Лакруа, понимавший персонализм как обращение к универсальному в человеке и человечестве; М. Недонсель, видевший наиболее полное выражение подлинного личностного существования в искусстве, реализующем присутствие Бога в мире, и др. Каждый из отмеченных мыслителей искал собственный путь в философии, однако центральной проблемой для французского персонализма стал вопрос об универсальном развитии человека – о личности.

## **Кризис цивилизации и кризис человека**

Французский персонализм задумывался его создателями как вариант социального христианства левой ориентации. В орбиту их осмысления включались важнейшие события начальной трети XX века: Первая мировая война, Октябрьская революция в России и социалистические революции в Германии и Венгрии, всеобщий экономический кризис 1929–1932 гг., наступление фашизма в Германии. В напряжённой атмосфере 30-х гг. руководимый Э. Мунье журнал звал верующих и атеистов к совместной борьбе на стороне прогрессивных сил против угрожающих человечеству и его культуре явлений, и прежде всего – против фашизма.



Вместе с тем Мунье и его соратники намеревались обновить христианскую концепцию человека путём критического осмысления наиболее влиятельных в то время философско-антропологических учений, прежде всего экзистенциализма и марксизма, воздействие которых они постоянно испытывали: «Экзистенциалисты настоятельно требовали обсуждения персоналистских проблем: свобода, внутренний мир личности, коммуникация, смысл истории. Марксисты призывали современное мышление освободиться от идеалистических мистификаций, стать на твёрдую почву в осмыслении реальных проблем человека и связывать самую возвышенную философию с актуальными вопросами современности» [7, с. 467–468]. Ему вторит Лакруа, автор книги «Марксизм, экзистенциализм, персонализм»: «...чтобы выявить глубинную персоналистскую ориентацию, её необходимо сопоставить с марксизмом и экзистенциализмом [3, с. 290]. Одновременно ответ на вопрос о качествах и свойствах личности Мунье и философы-персоналисты искали у Сократа и Цицерона, Декарта и Лейбница, Канта, Паскаля, Мальбранша, Руссо, Фихте, Шелера, Бергсона, Пеги, Прудона, Бердяева, Достоевского, Л. Толстого.

Марксизм первоначально воспринимался Мунье сквозь призму взглядов Н. Бердяева. В статье «Правда и ложь коммунизма», опубликованной в первом номере “Esprit”, Бердяев к наиболее значимым «истинам» коммунизма относил критику буржуазного общества, его пороков и противоречий, эксплуатацию человека человеком, призыв к изменению социального порядка, угнетающего индивида. В 1930-е годы Мунье и его единомышленники понимали кризис человека прежде всего как кризис деятельных способностей индивида, вызванный его участием в капиталистическом производстве, как упадок духовности вследствие буржуазного образа жизни и дехристианизации широких народных масс. Озабоченные «слиянием христианства с буржуазным беспорядком», Мунье и Маритен в одном из первых номеров “Esprit” объявляли о намерении сторонников «личностной философии» «вырвать Евангелие из рук буржуазии».

Зарождение понятия личности Мунье связывал с христианством, которое, по его убеждению, первым заговорило о множественности человеческих душ и призвало каждую из них внутренне приобщиться к божественному. «Глубинный смысл человеческого существования состоит... в том, чтобы переменить “тайну своей души”, чтобы принять в неё Царство Божие и воплотить его на Земле» [7, с. 464]. Идея о воплощении Царства Божия на Земле стала программной в философии французского персонализма. В этом плане «личностная философия» идёт в русле антропологии Августина, которую Мунье воспринял как призыв к «возвеличению земной жизни». Не проводя радикального противопоставления града Божия и града земного, Мунье вслед за Ш. Пеги, оказавшим значительное влияние на основоположника французского персонализма, рассматривал духовный порядок не как метафизический принцип, отделяющий человека от его земного удела, но как динамическую силу, проявляющуюся в человеке-

ском обществе. Град Божий и град земной навеки перемешаны и различаются только по своей направленности. Как утверждал Лакруа, основоположник персонализма во Франции Мунье и его соратники сделали акцент на активной земной жизни, придав идее о воплощении божественных ценностей на Земле вполне конкретный вид. «Наше конкретное существование будет... непрерывной актуализацией нашего отношения к Богу, непрестанным движением к нему» [4, с. 285].

Мунье и философы-персоналисты были уверены, что коренное преобразование жизни людей невозможно без их совместных усилий и прежде всего без духовного возрождения, духовной революции. Любые экономические и социальные перемены, идущие сверху и осуществляемые небольшой группой людей, не в состоянии привести к слому изжившую себя систему; они завершатся лишь перераспределением богатств. «Революция должна быть одновременно и духовной, и экономической: духовная революция будет экономической или её не будет; экономическая революция будет духовной или её не будет», – повторял Мунье слова Ш. Пеги [5, с. 20].

## **Практика, труд, «вовлечение»**

Итак, в поисках сущности человека философы-персоналисты обратились к практической стороне его жизнедеятельности и пытались определить роль труда в жизни индивида. Одной из главенствующих стала идея «вовлечённого существования», призывающая человека к осмысленному, творческому выполнению своей миссии на Земле: «вовлечение» является «существенной частью становления личности» [5, с. 96]. Подчёркивая влияние марксизма на формирование идей персонализма о «вовлечённом существовании», его теоретики стремились понять учение Маркса в более широкой перспективе. Лакруа трактует марксистское понятие практики как позицию конкретного человека, реагирующего на каждое мгновение жизни своим целостным бытием – мыслящим и действующим. Вместе с тем Мунье, признавая определённую зависимость персоналистской концепции труда от Маркса, отмечал, что марксизм игнорирует внутреннюю жизнь человека, его предназначение.

Философы-персоналисты, трактуя проблему деятельности, ставили задачей связать труд с целостным самопроявлением личности, осуществляющей себя в качестве субъекта не только производственной деятельности, но и деятельности духовной – нравственной, эстетической, религиозной. Мунье требовал диалектически понимать взаимодействие духа и материи и в этом взаимодействии видел главное условие для самоосуществления человека как личности. Он не принимал предложенную Бердяевым трактовку «объективации» как «отчуждения». Н. Бердяев не верил в возможность самореализации человека во внешнем мире, для него конфликт между материей и духом, имманентным и трансцендентным был абсолют-

ным, а потому неразрешимым: «...дух революционен, материя же консервативна и реакционна», «дух хочет вечности, материя же знает лишь временное» [1, с. 294]. Бердяев, писал в этой связи Лакруа, «отождествляет отчуждение и объективацию и в последней видит самую большую из человеческих ошибок» [4, с. 245].

В работе «Персоналистская и общностная революция» Мунье выделил три основных измерения личности: призвание, воплощение и объединение, где акцент делается на «воплощении в труде». Труд для Мунье есть прежде всего творчество, в процессе которого человек выступает целеполагающим существом («труд осуществляется ради творчества»); создавая тот или иной продукт, человек не только выражает, но и определённым образом завершает себя («труд есть средство завершения человека как личности»), конституируя собственное «я» («труд возвращает индивида к самому себе»); в труде человек осуществляет себя не только как мыслящее и действующее существо, но и как бытие чувственное, эмоциональное («труд сопровождается радостью...»); дисциплина труда, его конкретный порядок и строгая определённость организуют человека, давая ему чувство уверенности и вселяя веру в самого себя.

## **Духовный мир личности. Проблема трансценденции**

Душа, духовный мир личности, личностное «я» человека как «первичная реальность» – другая главенствующая тема французского персонализма, и здесь его сторонники сближаются с религиозным экзистенциализмом, главными представителями которого для них были Г. Марсель и К. Ясперс, и с феноменологией. Личность для персоналистов есть «центр, на который должна ориентироваться объективная Вселенная» [7, с. 468], человек, достигший личностного существования, становится субъектом созидания собственно человеческой реальности. Это созидание происходит во внутреннем мире личности; ядром духовного мира человека является сознание, но не оно определяет личность и личностное творчество. «Сознательное поведение является лишь частью целостного “я”, а наилучшими из наших поступков оказываются как раз те, в необходимости которых мы менее всего уверены» [14, р. 415]; творчество как преодоление данного «достигается за пределами сознания и деятельности» [14, р. 526].

В своей бессознательной деятельности человек, согласно Мунье, открыт реальности, более обширной, чем мир, в котором протекает его сознательная жизнь, реальности, с одной стороны, предшествующей человеку, с другой – превосходящей его. Именно бессознательное позволяет человеку общаться с этой реальностью. Высоко оценивая психоанализ Фрейда, расширившего границы внутреннего мира индивида за счёт введения инстанций бессознательного и сверхсознательного, Мунье тем

не менее подверг критике его стремление свести все высшие проявления человеческого духа: мораль, искусство, религию – к модификациям внутренних влечений, тождественных инстинктивной бессознательной деятельности, когда ведущим моментом человеческого бытия выступает «укрывшийся в бессознательном принцип удовольствия» [14, р. 131–133].

В центре внимания Мунье – творческое бессознательное, при изучении которого он пользуется гуссерлевской идеей интенциональности, возражая, однако, против узкого её понимания исключительно как направленности сознания вовне, на предмет, и подвергая её существенной переработке. Не устраивала Мунье трактовка интенциональности и трансценденции представителями атеистического экзистенциализма, прежде всего Сартром: с помощью этих понятий ими описывалось лишь движение «бесцельного бытия», поскольку в атеистическом экзистенциализме вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по значимости и масштабу. И в феноменологии, и в атеистическом экзистенциализме человеческое бытие есть страстное желание индивида жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, которые дают смысл его существованию. Мунье разделяет здесь точку зрения христианских экзистенциалистов Г. Марселя и К. Ясперса, в учениях которых его привлекает стремление понять человека не только из него самого, но и связать его внутренний мир с надличным, абсолютным, т. е. с божественным, бытием. Как и в случае с понятием личности, Мунье отмечает принципиальную неопределимость божественной трансценденции, которая содержит лишь указание на некоторый предел человеческих возможностей, однако именно благодаря этому обретает смысл сам человеческий мир.

Понятие трансценденции в персонализме характеризует не сознание человека, а его самосознание, духовный мир его личности, где человеческое существование понимается с позиций добра и зла, блага и греха и т. п. Дух в персонализме – это особая смысложизненная сфера человеческого опыта, первичная по отношению к конкретному самоосуществлению человека, сфера «сверхсознательная и сверхвременная». Духу свойственно трансцендировать, и его специфической чертой является открытость не внешнему миру, а некоему высшему бытию. К постижению этого бытия человек приходит в моменты потрясения, откровения, раскрывающего, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности. Поскольку основания человеческой жизни коренятся в духовном мире личности, соотнесённом с божественной трансценденцией, и они постигаются только в личностном откровении, то именно на личность ложится ответственность за их обнаружение и проведение в жизнь. Прежде чем выйти за пределы внутреннего «я», человеку необходимо обрести то, с чем он выйдет вовне. Это позитивное «что-то» субъект ищет внутри собственного «я», отрешаясь от мира объектов и внешних связей, приостанавливая деятельность сознания. В этот момент человек совершает сложную духовную работу, мобилизуя все свои силы, чтобы оценить ситуацию, принять решение и реализовать его.

## Личностное сообщество

Французские персоналисты одними из первых в современной западной философии выступили за понимание гуманизма как жизненного опыта общения людей и их взаимного сопереживания. Существенным моментом трудовой деятельности Мунье считал опыт самоотвержения: человек, творчески осуществляя себя в труде, отрекается от самого себя и делает это не столько ради производимого им продукта, сколько ради другого человека, которому он посвящает свой труд. Таким образом, труд выступает изначальным условием подлинно человеческого общения и инструментом воспитания: дух товарищества и любви, господствующий в процессе труда, — вот та основа, на которой создаётся истинно человеческое, личностное сообщество [8, с. 147–152].

В программном труде «Персоналистская и общностная революция» Мунье употреблял понятия «персонализм» и «человеческая общность» как тождественные. В книге «Что такое персонализм?» он утверждал, что истинным призванием человека является «не господство над природой, не наслаждение полнотой жизни, а коммуникация сознаний и взаимопонимание людей» [9, с. 81]. Согласно Лакруа, «человеческие личности существуют благодаря человечеству, для человечества и в человечестве» [4, с. 241].

Персоналистская концепция общения развивалась в русле феноменологическо-экзистенциалистской традиции. Введённая Э. Гуссерлем проблема «другого» стала одной из основных тем в близких персонализму феноменологической этике М. Шелера и Э. Левинаса, христианском экзистенциализме Г. Марселя и др. Человеческое чувство общности философы-персоналисты относят к фундаментальным характеристикам личности, её первичному опыту. «Первичный опыт личности – это опыт другой личности»; «ты», а в нём и «мы» предшествуют личности или, точнее, сопровождают «я» на всём его жизненном пути. В своей внутренней жизни личность предстаёт нацеленной на мир и устремлённой к другим личностям; идя по пути универсализации, она смешивается с ними, поскольку другие не только не ограничивают личность, но обуславливают её бытие и восхождение: «Личность существует только в своём устремлении к другому, познаёт себя только через другого и обретает себя только в другом» [7, с. 479].

Личностное сообщество, контуры которого намеревались очертить философы-персоналисты, должно основываться на серии своеобразных актов, которым нет аналогий в Универсуме: умение личности выйти за собственные пределы и открыться «другому», понять «другого» и в поисках взаимного согласия стать на его точку зрения; способность взять на себя судьбу «другого», разделить с ним его тяготы и радость, быть великодушным, не рассчитывая на взаимность, и хранить созидающую верность «другому» на протяжении всего жизненного пути: «...я существую в той мере, в какой я существую для “другого”, и в конечном итоге существовать – значит любить. Такова изначальная истина персонализма» [7, с. 479]. Любовь –

не природное (сексуальное, родственное) отношение, а отношение сверх-природное, новая форма бытия: она даруется человеку по ту сторону его естества, требуя от него возможно более полной самореализации в свободе. Акт любви, по Мунье, это неопровержимое свидетельство существования человека: «...я люблю – значит и существую, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить (бремя жизни)» [7, с. 481]. При этом, утверждает Лакруа, любовь есть общая причастность двух существ высшей реальности, только благодаря которой они существуют.

Говоря о человечестве и перспективах его развития, философы-персоналисты постоянно прибегают к выражению *au-delà*, по ту сторону: обретение людьми личностного существования – это «внутренняя революция» (Э. Мунье), «перестройка мышления» (М. Недонсель), беспрецедентный скачок в качественно иное будущее. Обществу как совокупности исторически сложившихся форм совместной деятельности людей персоналисты противопоставляют мистическое сообщество, где происходит встреча личностей «по ту сторону» слов и систем. Общественное устройство должно создаваться на онтологическом приоритете «горизонтальных» связей как самоконституирующемся «общественном пространстве» (М. Мерло-Понти).

## Личность и художественное творчество

В философской антропологии французского персонализма существеннейшим свойством личности является способность к художественному творчеству. Только искусство признаётся адекватным средством для понимания личностного бытия человека, в том числе таких его характеристик, как деятельность, трансцендирование, коммуникация и др. В концепции Мунье художник выступает проводником личностного существования, а произведения искусства оказываются моделью подлинно личностного самоосуществления. Альбер Беген, представитель «женевской школы критиков», ставший после Мунье директором “Esprit” (1950–1957), искал ответ на вопрос о человеческом «я» и смысле его бытия в художественном творчестве, обеспечивающем человеку самоуглубление и самопроявление в сообществе с другими. Жан-Мари Доменак, сменивший Бегена на посту директора “Esprit” (1957–1977), анализировал острые проблемы XX века с помощью художественной литературы, театра, кино, мифологии.

Мунье видел назначение искусства прежде всего в его способности выразить невыразимую сущность божественной трансценденции. Индивид прибегает при этом к помощи символического языка, призванного раскрывать связь человека со священным. Высшим назначением искусства является проникновение во внутренние глубины человека, в его суверенный мир, где обнаруживается присутствие в его душе божественного. Художник «видит мир в Боге и намеревается реализовать Бога в подлунном мире» [15, р. 40]. Позиция философов-персоналистов идентична здесь

точке зрения неотомиста Ж. Маритена: пытаться создать красоту – значит стремиться создать трансцендентное, и это совпадает с традицией конструктивного отношения к сфере эстетического в католицизме: трансцендентное всегда религиозно, поскольку соединяет небо и землю.

Художественное творчество признаётся деятельностью человека как таковой, более того – его вершиной: в акте художественного творчества человек выступает как свободный целеполагающий субъект, поскольку осуществляет не заранее предустановленную деятельность, как это, например, происходит в труде, а создаёт новую реальность, пребывая по ту сторону повседневной жизни и стремясь соединиться с идеальной сущностью всех вещей. Искусство «открывает нам мир в его глубинной реальности и каждое отдельное бытие в его связи со Всеобщим» [14, р. 389].

В 1940-е годы Мунье разделял пафос и установки художественного модернизма, в частности сюрреализма, в котором он видел одно из серьёзных движений современности, называя сюрреалистов апостолами всеобщего преобразования жизни. Главное, что сближает художественный сюрреализм и философию персонализма – установка на изменение внутреннего мира человека, переориентацию его повседневной жизни на «жизнь в поэзии». Ж. Люроль в 1972 г. назвал персонализм философией сюрреализма.

Подлинное общение людей осуществляется через искусство, художественные произведения – это место встречи личностей: личности художника и воспринимающего его творение. Становясь предметом восприятия, произведение вовлекает личность в продуктивное воображение. Будучи способом зашифрованного выражения божественной трансценденции, искусство обладает и особым типом интенциональности: оно обращено к духовному миру личности.

## Персонализм и современный мир

Французский персонализм оказал заметное влияние на философские и социологические учения XX века, ориентируя их на исследование проблем духовного мира человека, личностного содержания человеческой деятельности, человеческого общения и человеческой общности. Под его влиянием сложились персоналистски ориентированные философские концепции в Италии, Швейцарии, в Скандинавии, странах Латинской Америки; его идеи стали теоретической основой различных направлений социальной теологии: теологии революции, теологии труда, теологии личности, теологии любви. Вместе с тем идеи «личностной философии» стимулировали переориентацию официальной доктрины католицизма, вынужденного изыскивать новые формы присутствия церкви в мире. Начиная с пасторской конституции 1965 г. «О церкви в современном мире», в которой речь шла о способах реализации диалога церкви с миром, персоналистские принципы появляются в документах Ватикана (учение о ценности

земной жизни и активной вовлечённости человека в мирские дела, о необходимости участия всех людей в совершенствовании общественных отношений, о взаимоотношении божественного и человеческого и т. п.), а учение о человеке и его личностном содержании становится одной из центральных проблем официального католицизма. Принципы персонализма легли в основу теологии и философии мира Иоанна Павла II.

После ухода из жизни Э. Мунье журнал "Esprit" постепенно менял свою ориентацию. В 60-е – начале 70-х гг. Ж.-М. Доменак стремился к соединению персонализма с идеологией буржуазного реформизма. В это время стремительное развитие научно-технической сферы привело к относительной стабилизации буржуазного общества, подъёму его экономики и относительному улучшению качества жизни населения. В 1957 г., начиная «новую серию» журнала "Esprit", новый лидер персонализма во Франции писал: «Мы вступили в общество потребления. Производство увеличивает блага потребления, и мы изыскиваем средства, способные расширить это производство и более справедливо распределять. В этом смысле мы не стыдимся называть себя реформаторами» [11, р. 483]. Словно предвидя возможность «реформистского зигзага» в персонализме, его основоположник писал: «отдельные реформы – это лишь частичные средства; они не дойдут до корней современного зла ни институтов, ни самого человека» [12, р. 273].

С 1977 г. в журнале "Esprit" начинается очередная «новая серия» исследований. Теперь в них преобладает ориентация на политическую проблематику и учения о постиндустриальном обществе. Руководители журнала (П. Тибо, 1977–1989; О. Монжен, 1989–2002) говорят об обновлении социальной позиции персонализма и высказываются в пользу просвещённых правителей, способных организовать общественную жизнь таким образом, чтобы обеспечить человеку условия для его индивидуального самосовершенствования.

В 1980-е и последующие годы наблюдается оживление идей персонализма Мунье во Франции. В контексте проблемы постсовременности в социологической и философской мысли обсуждается вопрос о расширении человеческих возможностей, о духовной наполненности экономической и социальной деятельности человека, «этике хозяйствования» и «культуре потребления». Наряду с традиционно существующим (с 1950 г.) «Объединением друзей Эмманюэля Мунье» создаются новые ассоциации и объединения («За новую жизнь», «Продолжение», «Актуальность персонализма»), ставящие своей целью продолжить начатые Мунье исследования и развернуть широкую работу по внедрению идей персонализма во все сферы общественной и индивидуальной жизни людей. В 1987 г. под руководством Ж. Люроля формируется группа «Актуальность персонализма», члены которой проводят изучение таких проблем, как «Предприятие и общество», «Школьное образование и процесс формирования личности», «Зарождение новых форм культуры» и др. Необходимость возрождения



персонализма его сторонники объясняют следующим образом. Этьен Борн: все серьезнейшие проблемы современности обретают своё значение, только если они трактуются с позиции философии личности; Жан Летафель: сегодня необходимо переосмыслить человека с точки зрения тех требований, которые в 40-х годах выдвинул Э. Мунье; Жерар Люроль: приоритет личности сегодня велик как никогда.

Дальнейшую разработку персоналистского учения о личности принял П. Рикёр, опираясь на новейшие исследования в сфере деятельности, языка, повествования, этики, политической философии (Мунье в 1946 г. признавал, что именно Рикёр открывает перед персонализмом новые возможности). Понятие личности Рикёр считал самым плодотворным из всех персоналистских концептов и находил его более перспективным для философских исследований проблем человека, нежели понятия «сознание», «субъект», «человеческое “я”» [16, р. 222–224]. В развиваемой концепции личности Рикёр делает особый акцент на «самости» человека, на этике как «стремлении к совершенной жизни с другими и для других» (Аристотель), справедливости как основополагающем принципе «бытия-вместе». Специальному рассмотрению идей персонализма Рикёр посвятил серию работ, написанных в разные годы в журнале “Esprit”, в трудах «История и истина» (1955), «Книга для чтения 2. В стране философов» (1992) и др. [2, с. 100–121].

## Список литературы

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж: YMCA-Press, 1949. 377 с.
2. Вдовина И.С. Поль Рикёр: на «Елисейских полях» философии. М.: Канон+, 2018. 288 с.
3. Лакруа Ж. Марксизм, экзистенциализм, персонализм / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 290–385.
4. Лакруа Ж. Персонализм как антиидеология / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 166–289.
5. Лакруа Ж. Персонализм: истоки – основания – актуальность / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 5–165.
6. Лакруа Ж. Чувства и нравственная жизнь / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М.: РОССПЭН, 2004. С. 386–450.
7. Мунье Э. Персонализм / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 459–538.
8. Мунье Э. Персоналистская и общностная революция / Пер. с фр. В.М. Володина // Мунье Э. Манифест персонализма. М.: Республика, 1999. С. 13–266.
9. Мунье Э. Что такое персонализм? / Пер. с фр., примеч. И.С. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1994. 128 с.
10. Domenach J.-M. Emmanuel Mounier. Paris: Éditions du Seuil, 1972. 190 p.
11. Domenach J.-M. “Esprit”, nouvelle série // Esprit. 1957. No. 11.

12. *Loubet del Bayle J.-L.* Les non-conformistes des années 30. Paris: Éditions du Seuil, 1969. 496 p.
13. *Lurot G.* Mounier I. Genèse de la personne. Paris: Editions Universitaires, 1990. 320 p.
14. *Mounier E.* Traité du caractère // Oeuvres. T. II. Paris: Éditions du Seuil, 1947. 794 p.
15. *Nedoncelle M.* Introduction à l'esthétique. Paris: Presses Universitaire de France, 1953. 124 p.
16. *Ricoeur P.* Mounier philosophe // Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et de-main. Pour un cinquantenaire. Paris: Éditions du Seuil, 1985. P. 219–230.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

**Irena VDOVINA**

DSc in Philosophy, Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy. Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: isvdovina@mail.ru

## PERSONALISM IN FRANCE

The article discusses the ideas of French personalism as one of the most important trends in the philosophical anthropology of the twentieth century. Its representatives – Catholic thinkers E. Mounier, J. Lacroix, M. Nedoncelle, and others – pursued the task of reformulating the problems of the Christian concept of man and creating a philosophical doctrine of personality as the main concern of human civilization. Comprehending the humanistic tradition in the history of philosophy, originating from Socrates, Aristotle, Augustine, personalists put forward as central problems of their thinking existential and spiritual aspects of human activity, problems of personal communication and creative elaboration. In this regard, creativity and art were recognized as a climax of human activity, of intersubjective communication and productive imagination leading to a radical transformation of earthly life, where the person and his spiritual values will become a priority. Under the influence of the ideas of personalism, personalistically oriented conceptions were formed in Italy, Switzerland, Scandinavia, Latin America; they became the theoretical basis of various trends in social theology and stimulated reorientation of the official doctrine of modern Catholicism. The further development of the personalist theory of man was undertaken by P. Ricoeur, who relied on the latest researches in the fields of human activity, language, narration, ethics, and political philosophy.

**Keywords:** personalism personality, humanism, involvement, self-realization of a person, spiritual world, transcendence, reciprocity, ethics, art

### References

1. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Selfknowledge. Experience of Philosophical Autobiography]. Paris: YMCA-PRESS Publ., 1949. 377 pp. (In Russian)
2. Domenach, J.-M. “«Esprit», nouvelle série”, *Esprit*, 1957, No. 11. (In French)
3. Domenach, J.-M. *Emmanuel Mounier*. Paris: Éditions du Seuil, 1972. 190 pp. (In French)
4. Lacroix, J. “Chuvstva i нравstvennaya zhizn” [Feeling and Moral Life], trans. I.S. Vdovina, in: J. Lacroix, *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works. Personalism]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 386–450. (In Russian)

5. Lacroix, J. “Marksizm, ehkzistentsializm, personalizm” [Marxism, existentialism, personalism], trans. I.S. Vdovina, in: J. Lacroix, *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works. Personalism]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 290–385. (In Russian)
6. Lacroix, J. “Personalizm kak antiideologiya” [Personalism as Anti-ideology], trans. I.S. Vdovina, in: J. Lacroix, *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works. Personalism]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 166–289. (In Russian)
7. Lacroix, J. “Personalizm: istoki – osnovaniya – aktual’nost’” [Personalism: Origins – Foundations – Relevance], trans. I.S. Vdovina, in: J. Lacroix, *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works. Personalism]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 5–165. (In Russian)
8. Loubet del Bayle, J.-L. *Les non-conformistes des années 30*. Paris: Éditions du Seuil, 1969. 496 pp. (In French)
9. Lurol, G. *Mounier I. Genèse de la personne*. Paris: Editions Universitaires, 1990. 320 pp. (In French)
10. Mounier, E. “Personalistskaya i obshchnostnaya revolyutsiya” [Personalistic and Collective Revolution], trans. I.S. Vdovina, in: E. Mounier, *Manifest personalizma* [Manifest of Personalism]. Moscow: Respublika Publ., 1999, pp. 13–266. (In Russian)
11. Mounier, E. “Personalizm” [Personalism], trans. I.S. Vdovina, in: E. Mounier, *Manifest personalizma* [Manifest of Personalism]. Moscow: Respublika Publ., 1999, pp. 459–538. (In Russian)
12. Mounier, E. “Traité du caractère”, *Oeuvres*. T. II. Paris: Éditions du Seuil, 1947. 794 p. (In French)
13. Mounier, E. *Chto takoe personalizm?* [What is Personalism?], trans. I.S. Vdovina. Moscow: Humanitarian Literature Publ., 1994. 128 pp. (In Russian)
14. Nedoncelle, M. *Introduction à l’esthétique*. Paris: Presses Universitaire de France, 1953. 124 pp. (In French)
15. Ricoeur, P. “Mounier philosophe”, *Le personnalisme d’Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire*. Paris: Éditions du Seuil, 1985, pp. 219–230. (In French)
16. Vdovina, I.S. *Pol’ Riker: na «Eliseiskikh polyakh» filosofii* [Paul Ricoeur: In the “Elysian fields” of Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2018. 288 pp. (In Russian)

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Ирина СИЗЕМСКАЯ

Доктор философских наук, главный научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: sizemskaya@mail.ru

## РУССКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ

В статье рассматриваются особенности русской философской мысли, связанные с её ориентацией на интерпретацию мира в единстве понятийного и образного его восприятия, на способ философствования, реализующегося как функция ума, который не только понимает, но *переживает и чувствует*, наполняя интеллектуальный процесс «живой предметностью». Обращаясь в этой связи к концепту Киреевского «живознание», автор показывает, что такой способ философствования был в том числе протестом против утверждения рационализма в качестве универсальной формы отношения к миру, защитой идеи «единения» познавательных возможностей человека через экзистенциальное включение его в познавательный процесс. Это открывало путь направлению, приближающему философскую рефлексию к персоналистическому видению мира с его вниманием к личности как высшей ценности и творчеству как духовному основанию бытия. В статье показано, что последовательную реализацию такое видение мира получило в философских построениях С.Л. Франка [32], Л.И. Шестова [34; 35, 37], Н.О. Лосского [27; 28], в творчестве представителей литературно-художественного движения начала XX века, а развитие в форме особого философского направления – в философии Н.А. Бердяева, который характеризовал свою систему взглядов как религиозный экзистенциализм и персонализм [8]. Обращаясь к философскому наследию Бердяева, автор статьи включает в свой анализ интерпретацию философom

идеи свободной личности и творчества (царство Духа), идею объективации (царство Кесаря) и идею эсхатологизма (земная история и сверхисторическое). Автор показывает, что основанием всех философских построений философа была мысль о том, что ни человек, ни противостоящее ему бытие в своём раздельном существовании не представляют основание сущего, ибо таковым является «вкоренённая» в него личность. По мнению автора, Бердяев полнее и всестороннее других отечественных философов выразил в своих философских исканиях и построениях смыслы и содержание персонализма как философского направления.

**Ключевые слова:** русская философия, личность, свобода, творчество, персонализм, «живое знание», философская антропология, антроподицея, царство Духа, царство Кесаря, объективация, смысл истории, эсхатология

Особенностью русской философской мысли является единение работы ума и созерцания души. Эту черту как существенную отмечал В.В. Зеньковский: «Русские философы, за редким исключением, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа» [21, с. 23]. К этой характеристике присоединялись Н.А. Бердяев [11], И.А. Ильин [22], С.Л. Франк [33], считавшие, что поиски единства всех сторон человеческого духа были главным вектором развития отечественной философии. В рамках такого видения смысла и задач философии проблема познания интерпретировалась как проблема Бытия, и «был установлен фактически совершенно новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Им стало понятие опыта, но не как опыта чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивное постижение бытия в сочувствии и переживании» [33, с. 155–156]. Это позволяет говорить о близости русского способа философствования к персоналистическому видению и интерпретации мира.

## 1. Персоналистическое видение мира – модус русской философской мысли

Русская философия своей историей убедительно доказала, что рациональный и образный способы отношения к миру могут дополнять друг друга в плодотворном синтезе понятийного мышления и свободного созерцания, интуиции и творческого озарения. Не случайно вплоть до середины XIX в. философские идеи высказывались в свободной литературной форме (повесть, роман, эссе, баллада, басня), в публицистике, статьях «по поводу», письмах к друзьям и адресованных общественности (П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, А.С. Герцен, К.Н. Леонтьев, В.Г. Белинский). Как отмечал Франк, «своеобразие русского типа мышления именно в том, что оно изначально основывается на интуиции. Систематическое и понятийное в познании представляется ему хотя и не как нечто второстепенное, но всё же как нечто схематическое, неравнозначное полной и жизненной

истине. Глубочайшие и наиболее значительные идеи были высказаны в России не в систематических научных трудах, а в совершенно иных формах – литературных» [33, с. 163]. Для философии это имело то значение, что вплоть до середины XIX века её специфической чертой была близость к художественному восприятию мира. Это освобождало её от создания жёстких концептуальных схем, фокусировало внимание на понятиях добра и зла, человеческого и божественного, небесного и земного, на соединении «рацио» с верующим разумом, преодолевающим односторонность «бесстрастной рациональности» в постижении бытия<sup>8</sup>. Конструированные картины мира облекались в «духовную плоть», создавались из органического сплава логики умозаключений и живого творческого созерцания, доказывая, что эти два способа отношения/постижения мира в конечном итоге имеют одно основание и проистекают из одного источника.

Своеобразие утвердившегося ко второй половине XIX в. способа философствования отражало, с одной стороны, традиции национальной интеллектуальной истории, с другой стороны, европейской философской мысли, прежде всего немецкого романтизма (Ф. Шлегель, Ф. Шлейермахер, Ф. Новалис), и философии Ф. Шеллинга, популярность которого в России была больше, чем в Европе. В итоге философская рефлексия реализовывалась как функция ума, который не только понимает, но *переживает и чувствует*, при этом «не в отмену логике, – как отмечал И.А. Ильин, – а в наполнение её живой предметностью; не в посприятие факта и закона, а в узрение целостного предмета, скрытого за ними» [22, с. 443]. Это был *свой* протест отечественной философской мысли против утверждавшегося рационализма как универсальной формы отношения к миру. Совмещение художественного и философского способов осмысления мира стало его своеобразным генетическим кодом. Их неразрывность облекала абстракции разума в живую плоть зримых образов, вольно или невольно рождая интерес к теме человека. Антропоцентризм, вносящий в него элемент нравственной оценки и «живой ответственной совести», стал одной из главных парадигм философских изысканий. В итоге в русской философии был установлен критерий истины, подводивший её к аксиоматике персонализма. Духовная сфера стала интерпретироваться как реальность, связанная в своих основах с религиозными, глубинными смыслами человеческого бытия.

Развёрнутое обоснование этот философский сюжет получил у **И.В. Куреевского** (1800–1856) в его работе «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856). «Все ложные выводы рационального

<sup>8</sup> Некоторые исследователи долгое время были (и остаются) склонны оценивать этот факт как проявление своеобразной инфляции философского понятийного аппарата. Представляется, что суть дела состоит в другом – определившийся способ философствования был *наиболее аутентичен* исторически сформировавшемуся национальному самосознанию и особенностям национальной культуры.

мышления зависят только от его притязаний на высшее и полное познание истины, – убеждал И.В. Киреевский. – Если бы оно создало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познаётся истина, а не единственное орудие познания, тогда и выводы свои оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения» [23, с. 348]. Путь к единению познавательных сил лежит через экзистенциальное включение человека в познавательный процесс, восполняющее ограниченность понятийного мышления возможностями эмоционально-образного восприятия мира, приближающего познание к истинному знанию, погружающему его субъекта не только в общечеловеческий, но и в индивидуально-личностный опыт. Киреевский вводит понятие «живознание» для обозначения и интерпретации гносеологического пространства, внутри которого достигается необходимое единство (мера) разума и рассудка, духовно-эмоционального и рационального способов постижения мира, а с этим «безусловное тождество бытия и мышления» [23]. Иными словами, «новые начала для философии» утверждали единство всех познавательных сил человека на основе включённости в мир в модусе субъектного, творческого «действия». Им был сформулирован «русский аналог» учения о «логике сердца» (Б. Паскаль) и «чувствующем уме» (К. Якоби), выводящий философскую рефлексию за устоявшиеся гносеологические границы и утверждающий значимость «принципа целостности» как в отношении процесса познания, так и в отношении самого бытия.

Стоящее за понятием «живознания» гносеологическое кредо было воспринято русской философской мыслью, и в итоге в России произошло то, что в Европе обнаружило себя как мировоззренческий поворот к экзистенциально-религиозной ориентации (С. Кьеркегор), а с этим к неклассическому способу философствования (А. Шопенгауэр, Э. Гартман, А. Бергсон, Ф. Ницше). Мысль (понятие) и художественное восприятие (образ) были подведены под общий «знаменатель», которым стало приближение познавательного творчества к процессу, не скованному жёсткими схемами доказательств, неукоснительными доводами *gasio*. Это открывало путь новому умственному течению с его вниманием к личности как высшей ценности и духовному основанию бытия.

## 2. Поворот русской философской мысли к персонализму

Начало поворота русской философии к персонализму как философскому направлению связано с актуализацией интереса к учению Г. Лейбница, заявившего о себе на волне *неолейбницианства*, на философской платформе которого была осуществлена новая реконструкция монадологии Лейбница А.А. Козловым [24; 25], С.А. Аскольдовым [1; 2], П.Е. Астафьевым [3; 4], Е.А. Бобровым [19; 20], Л.М. Лопатиным [26], Н.О. Лосским [27; 28].



Особое влияние на формирование этого направления оказал **А.А. Козлов** (1831–1901) учением о призрачности видимого мира и личности как субстанциональной основе сущего (книга «Философия как наука», статьи в нескольких выпусках журнала «Своё слово», в которых он дал систематическое изложение своих взглядов). Для Козлова «Я» есть центральный элемент мира, включённый в систему таких же монад в качестве творческой силы бытия, есть та субстанция, через которую существует реальный мир и которая является началом всякой реальности. Учение о бытии представало в виде теории, допускающей существование материального лишь в качестве аналога (вернее, «значка», «символа») его духовной субстанции, суть которой раскрывается только во *внутреннем опыте*. Но Козлов – и это важно иметь в виду при характеристике его взглядов – не был защитником гносеологического идеализма в его классической форме, он лишь решительно отвергал вслед за Лейбницем дуализм духа и материи. Это наполняло его философские искания новыми духовными смыслами. Отмечая этот момент и говоря о влиянии Козлова на последующее развитие русской философии, В.В. Зеньковский называл его «первым ярким представителем философского персонализма в России» [21, с. 599]. Идеи Козлова о творческой силе сознания развил его сын **С.А. Аскольдов** (1871–1945) в работах «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900) и «Мысль и действительность» (1914), в которых дал глубокий анализ гносеологических вопросов на базе критики позитивистской (секуляристской) интерпретации мира. Защищая идею «панпсихизма», он, как и Козлов, исходит в своих философских построениях из первичной реальности «Я», толкуемого в единстве всех свойственных человеку духовных сил, подчёркивая первичность индивидуального сознания как исходной основы и процесса познания, и познаваемой человеком реальности. В этом исследовательском поле осуществлялись философские поиски и **Л.М. Лопатина** (1855–1920), нашедшие воплощение в учении о взаимной дополняемости творческого и рефлексивного разума, онтологии разума и онтологии веры, в учении о сущем как свободе всех субстанций бытия («Положительные задачи философии. Ч. 1–2», 1886–1891). Смысл человеческих действий, утверждал Лопатин, надо искать и находить не в законах внешнего мира, а в природе сознательного «Я», движимого в познавательном процессе поисками нравственного идеала.

Новое видение и интерпретация бытия, ознаменовавшие поворот русской философии к персонализму как философскому направлению, явно выявили себя в философских исканиях, обращённых к религиозной трактовке оснований и истоков философии как знания (Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк), и в философско-литературном движении, вошедшем в историю отечественной культуры под знаком её Серебряного века (Д.С. Мережковский, Вяч. Иванов, Ф. Сологуб, А. Блок, А. Белый). Представители Серебряного века в ответ на усилившееся влияние позити-

визма и марксизма устремились к символизму, увидев в нём возможность преодоления ограниченности рационализма с его жёсткой привязанностью к объекту и конкретно-эмпирической данности. В поисках выхода из духовного кризиса, к которому подошла русская интеллектуальная элита и художественная интеллигенция в начале XX века, идеи персонализма предстали созвучными и сложившимся реалиям, и новым ориентациям философских изысканий, и актуализированным временем мировоззренческим поискам.

Особое влияние на распространение персоналистических идей оказал **Л.И. Шестов** (1866–1938), философия которого занимает значимое место в философской культуре Серебряного века. Признавая, что последняя истина находится по ту сторону разума, который фиксирует наш познавательный интерес лишь на необходимом и неизменном, Шестов выстраивает систему умозаключений, подводящих к признанию несоизмеримости знания и подлинной реальности [34; 35; 37], ибо в границах разума можно создать науку с несомненно значимыми для практической жизни выводами, но невозможно проникнуть в тайны сверхрационального по природе Бытия, поскольку в границах разума нельзя найти Бога. Шестов, солидаризируясь с Вл. Соловьёвым, противопоставляет западной отвлечённой рассудочности основополагающее значение веры для «построения» философии, видя в вере основание мышления, открывающего путь к истинному знанию («Религиозная философия В. Соловьёва и другие статьи», «Вера и знание в единстве мировоззрения»). Одновременно его философские искания приобретают ярко выраженный религиозно-экзистенциальный характер [35; 37]. Задача философии, считал Шестов, защищая опыт «адогматического мышления», состоит в том, чтобы научить человека, оказывающегося один на один с реальностью, жить в ситуации неизвестности [34]. В решении этой задачи он отводил особую роль литературе, видя в ней возможности для реализации «новых начал» философии – философии, устремлённой к Богу, который сам свободен и сотворил человека таким же свободным.

Если принимать во внимание сказанное, то следует признать, что *поворот* к персонализму в России произошёл раньше, чем в Европе.

### 3. «Персоналистическая философия»

#### Н.А. Бердяева

Становление персонализма как *направления* отечественной философской мысли связано с творчеством **Н.А. Бердяева** (1874–1948), который, по его собственному признанию, никогда не хотел, чтобы философия была отвлечённой и далёкой от жизни, а основной философской дисциплиной считал философскую антропологию.

Н.А. Бердяев характеризовал свою систему взглядов на мир как религиозный экзистенциализм и персонализм. Для этого у него были все основания, поскольку он ни в одной из своих многочисленных работ не отступал от признания, что неповторимая единичная личность есть высшая ценность и всеобщая основа бытия. Но назвать Бердяева строгим последователем персонализма как философского направления тем не менее затруднительно. В этой связи примечательна характеристика им собственных воззрений, которую он дал в работе «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии»: «Я определяю свою философию, – писал Н.А. Бердяев, – как философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую» [8, с. 190]. Из приведённого высказывания очевидно, что свою приверженность к персонализму Бердяев «делил» с интересом к другим философским направлениям, но очевидно и другое: определяя отношение к последним, он обозначил идеи, ставшие исходными для его философской антропологии, которую можно назвать *вариантом русского персонализма*. Здесь следует заметить, что свою связь с отечественной философской мыслью Бердяев постоянно подчёркивал: «Я наследую традицию славянофилов и западников, Чаадаева и Хомякова, Герцена и Белинского, даже Бакунина и Чернышевского, несмотря на различие мирозерцаний, и более всего Достоевского и Л. Толстого, Вл. Соловьёва и Н. Фёдорова, – писал он в предисловии к “Самопознанию”. – Я русский мыслитель и писатель» [12, с. 10].

В центре всех философских построений Бердяева всегда была тема человека, его свободы от власти общества и государства. Эта парадигма, как признают сегодняшние исследователи его творчества, не только определяла персоналистский ракурс его философских изысканий, но обращала к проблематике персонализма как направления европейской философской мысли, к персоналистической метафизике [7; 27; 29; 30; 31]. В интерпретации Бердяева главными проблемами последней стали отношения Духа и реальности, творчества и объективации, свободы и духовности, иными словами – судьбы человека в современном мире – проблемы, фокусируемой в его творчестве всеохватывающей темой отношения царства Духа и царства Кесаря [5–9; 14].

### 3.1. Идея свободной личности

Исходным основанием философии Н.А. Бердяева была мысль, что ни человек, ни противостоящее ему бытие в своём раздельном существовании не представляют основание сущего, ибо таковым является «вкоренённая» в него личность, воодушевлённая Богом. В обоснование этой идеи он обращается к идее свободной личности, которая проходит лейтмотивом через всё его творчество. «Весь мир ничто по сравнению с человеческой

личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой», – убеждал Бердяев [17, с. 11]. Бытие личности в его подлинном смысле возможно только при раскрытии в ней всеобщих духовных начал, ибо человек есть личность «не по природе, а по духу». Эта идея нашла разработку в работах «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916), «Философия свободного духа» (1928), «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931). Её концептуальное обоснование «под знаком персонализма» связано с работами, в которых он соотнёс свои идеи с французской философской мыслью первой трети XX века: «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность» (1937), «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1939), и последним его трудом «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947). Методологическим основанием идеи свободной личности стал тезис, что ни человек, ни объективированное бытие, в которое он погружён своим повседневным существованием, не выражают сущего. Носителем и выразителем сущего является личность, наделённая Богом способностью к духовному творчеству как способу свободного волеизъявления и самореализации. В этом состоит её предназначение («оправдание»), само же духовное творчество символизирует мир, в котором необходимость и безликий детерминизм побеждён свободной личностью. Персоналистический акцент проблемы состоит в том, что «человек легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непомерное бремя свободы, готов скинуть его и переложить на более сильные плечи» [16, с. 93].

Бердяев даёт свою интерпретацию отношений Бога и человека, исходящую из мысли, что обрести подлинную свободу человек может только в духовной сфере [8; 10; 16; 54]. Он соотносил своё видение этих отношений с идеей всеединства Вл. Соловьёва, в чём-то соглашаясь, но по большей части оппонируя ему, не принимая тезис о поглощении личности Абсолютом. Включив проблему свободной личности в философско-антропологический контекст, он акцентировал её *персоналистический смысл*, считая, что, с одной стороны, жизнь духа не противостоит познающему субъекту, а с другой стороны, между ним и миром объектов нет отношения «внеположенности». «В духовном мире опыту не соответствуют предметные реальности, – писал Бердяев, – но самый опыт духовный и есть реальность высшего порядка. Духовная жизнь не есть отражение какой-либо реальности, она есть сама реальность» [16, с. 27]. Сущностная особенность духовной реальности, отличающая её от природного мира, связана с тем, что она соотносится не с измерениями во времени и пространстве, а с духовно-нравственными жизненными смыслами. И потому в процессе познания субъект и объект не противостоят друг другу, а находятся во «взаимопроникающем единстве». Всей предшествующей философской традиции человек был превращён

в «гносеологического субъекта» по отношению к объективированному миру, тогда как он есть субъект, «находящийся в недрах самого бытия». В итоге в центре философии оказалась гносеология, а рефлексия и сомнение неправомерно были возведены в ранг добродетелей философского познания. В упрёк предшествующей философии Бердяев ставил игнорирование того факта, что целью философского осмысления мира является поиск скрытых в нём смыслов через *экзистенциальное погружение* человека в этот процесс. Истина, убеждал Бердяев, в субъекте, не выделяющем себя из бытия, а *существующем* в нём со всеми своими переживаниями, страданиями и волевыми устремлениями. В этом утверждении состоял смысл *антроподицеи* Бердяева, его призыва повернуть философию к проблеме человека, центрированной вокруг вопросов жизни и смерти, любви и ненависти, верности и предательства, рождаемых переживаемыми страданиями и нравственными исканиями личности. Ещё в начале своего сближения с персонализмом Бердяев писал: «Сознательный переход от отвлечённой философии самодовлеющего рассудка к конкретной философии целостной жизни духа, не философии чувства, а философии органического духа, раскрывает возможность положительного решения проблемы реальности, свободы, личности» [15, с. 36]. Такая позиция получила концептуальное обоснование с определением отношения к философии С. Кьеркегора, Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, творчество которых, как он признавал не раз, оказали на него наибольшее влияние.

Личность может реализовать своё призвание к свободе только в общении, которое для неё становится «выходом из себя в другого», встречей «я» с «ты» с целью увидеть в другом продолжение себя [17; 18]. Такое общение всегда экзистенциально и потому не требует растворения в окружающем мире, как это имеет место в сфере взаимодействия человека с государственными институтами и различными социальными структурами, в которые он включён своей повседневной жизнью. Экзистенциальное общение не разрушает онтологического ядра личности, хотя и не исключает вероятности трагического превращения «я» в безличное «мы» и даже враждебное «оно». Поэтому главной проблемой философской антропологии, считал Бердяев, является не проблема личности и общества, а вопрос о предназначении человека как личности, способной к самосознанию и способной возвыситься над собой [14; 15]. Это возвышение над собой, трансцендирование себя есть главный творческий акт познания и свободы. Не детерминированный ни природой, ни бытием, он определяет суть отношения человека к миру и к Богу. Такое толкование природы самосознания делало антропоцентризм исходным принципом всех философских построений Бердяева, которые он в силу этого с полным основанием мог называть своей философией персонализма.

### 3.2. Отношения личности и общества: идея объективации

В земной истории человечества, согласно этим философским установкам Бердяева, постоянно происходит борьба двух начал: духовности как первореальности, царства Духа, атрибутами которого являются свобода, истина, человечность, и социальности как царства Кесаря, атрибутами которого являются сила и власть [17]. По причине несовместимости этих двух начал происходит постоянный конфликт между личностью и обществом: людям предлагается свобода без хлеба или хлеб без свободы, а часто – нищенское, не достойное призвания человека, существование без того и без другого в условиях господства над ними объективации, т. е. социальных отношений, подавляющих их устремления к творчеству и свободе. Идея объективации легла в основание интерпретации Бердяевым отношения человека и общества. Она не имела ничего общего с гносеологической оппозицией объективного и субъективного. Её условно можно соотнести с уже утвердившимися к этому времени в философском знании категориями «опредмечивание» и «отчуждение». Бердяев соглашался с этим соотношением, говоря, что объективация духа может быть понята как отчуждение от человека его духовной природы [7; 18]. В сфере общественной жизни её следствием становится подмена общения суррогатами, покоящимися на подчинении человека чуждым его природе стандартам социального поведения и межличностного общения. В работе «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация», которую Бердяев закончил в 1941 и считал «выражением его целостной метафизики», он называет такие признаки объективации: 1) отчуждённость объекта от субъекта, 2) поглощённость неповторимо-индивидуального безлично-общим, 3) господство необходимости и детерминации извне, 4) социализация, утверждающая господство «среднего человека» [7, с. 195]. Мир объективации – это «падший мир», основанный на людском разобщении и потому исключающий для человека реализацию его как свободной личности. Результатом объективации является раздвоение мира на феноменальный, в который человек оказывается «выброшен» как в чуждую ему реальность, и ноуменальный, который раскрывается перед ним в духовном опыте как мир подлинного бытия. Отношения между этими двумя мирами Бердяев описывает в оппозиции царства Кесаря и царства Духа: первое есть мир отношений власти и рабства, второе есть мир свободы и творчества, отношений любви, мира, коммюнитарности [17]. Существование человека в раздвоенном мире наполняет его острым, трагическим чувством одиночества, попытки бегства из которого кончаются для него чаще всего «растворением» в массовой культуре и принятых ею нормах поведения, реже – нарциссизмом, ещё реже – самоубийством. В любом из этих случаев он не находит для себя выхода из жизненного тупика, а каждая из попыток лишь выявляет новые преграды, которые мир ставит его личностному развитию. Конструктивный выход из ситуации даёт духовное творчество,

открывающее путь к свободе, к экзистенциальному общению и через него к единению с Богом. В духовном творчестве Бердяев видел единственный способ смягчения оппозиции царства Духа и царства Кесаря, антиномии личности и общества [15]. При этом он не отрицал, что в царстве Кесаря возможны свои варианты свободы (политическая, экономическая, гражданская), которых человек должен добиваться от власти. Первым и главным условием их осуществления является обеспечение каждому достойного уровня материального благополучия. Принимая ультимативность этого требования, Бердяев солидаризировался с отечественными либералами и их социально-философскими идеями.

### 3.3. Н.А. Бердяев об эсхатологии истории

Предельная проблема антропологии Бердяева – это отношение человека и истории. Для человека нет иной действительности, кроме как исторической. «Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке, – писал он, обращаясь к теме в статье “О сущности исторического”. – Между человеком и историческим существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно и нельзя выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека и нечеловечески» [13, с. 14]. В своём земном воплощении история преследует цели цивилизаций, государств, классов, социальных групп, политических партий. Человек как существо творческое, духовное, «вкоренённое» в исторический процесс Божьим промыслом, сопротивляется такому ходу истории, противопоставляя ему свои жизненные смыслы и ценности, личные устремления и интересы, собственные представления о должном и сущем. Поэтому когда личность «вступает» в историю, «мировой процесс прерывается и принуждён изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно» [17, с. 12]. Вектором этого изменения становится движение по пути к Царству Божию, т. е. к «сверхисторическому» существованию бытия. Под знаком этого движения включённость человека в историю приобретает *эсхатологический* характер, а осознание им земной жизни становится осознанием неизбежности её конца. Но не как страшного суда, Апокалипсиса, а как прорыва в иную жизнь, в *метаисторию*, как осознание того, что «не объективации принадлежит последнее слово, последнее слово звучит из иного порядка бытия» [18, с. 316]. Иное бытие предстаёт в его сознании в мессианской парадигме: царства Божьего ещё нет, но оно *«придет»*. В этом движении к свету, исходящему из грядущего, а по сути в движении к концу, Бердяев видит эсхатологический смысл и истории, и исторического познания. История, предполагающая разрешающий исход, «не срывается» на движение по кругу, а историческое познание, сориентированное на осознание глубинного смысла такого исхода, утверждает себя как

познание исторической реальности «высшего порядка», свободного от всех проявлений объективации и в этом смысле «тождественного» человеку; познание истории становится приобщением человека к действительности, духовно более богатой, чем та, в которую он погружён эмпирически конкретным бытием повседневной жизни<sup>9</sup>. Трагедия этого периода обусловлена тем, что процесс постоянно «захлёстывается» жёстким детерминизмом со стороны феноменального мира.

Рассмотренные идеи и общая их направленность оказались не только наиболее полным воплощением персонализма в рамках русской философской мысли, но и в известном смысле его завершением. Обозначенная неизбежность трагедии отношений свободной личности и царства Кесаря стала для Бердяева личной судьбой. Его персоналистские идеи, без сомнения, оказались созвучны и потому были приняты западноевропейской философской мыслью – как самостоятельный вариант персонализма.

### Список литературы

1. Аскольдов С.А. Мысль и действительность. М.: Путь, 1914. 379 с.
2. Аскольдов С.А. Основные проблемы теории познания и онтологии. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1900. 250 с.
3. Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадологии). М.: Унив. тип., 1893. 206 с.
4. Астафьев П.Е. Монизм или дуализм? Ярославль: Тип. Губ. правл., 1873. 126 с.
5. Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Сост. П.А. Алексеева. М.: Республика, 1994. С. 364–460.
6. Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс; ХДС-пресс, 1991. 83 с.
7. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1995. С. 164–287.
8. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1995. С. 4–163.

---

<sup>9</sup> В этом ключе они также нашли отражение в философии истории Л.П. Карсавина («Философия истории», 1923). Согласно философско-исторической концепции Карсавина, единственный смысл истории состоит в том, что полнота её конкретного многообразия есть выражение сверхвременного единства духовной жизни человечества, поэтому предметом философии истории является не исторический процесс в его временном течении, а история как выражение существования человеческого духа. Карсавин строил свою философию истории на поиске тех начал исторического процесса, которые, по его мнению, невозможно понять вне их связи с Абсолютным бытием, интерпретированным как данность, основанием которой является единение «возможности-становления-действительности» в каждом из проявлений исторической реальности.



9. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды / Сост. и авторы вступ. ст. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Московский психолого-социальный институт; Флинта, 1999. 308 с.
10. Бердяев Н.А. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Сост. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1994. С. 14–229.
11. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / Сост. М.А. Маслин. М.: Наука, 1990. С. 43–272.
12. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991. 318 с.
13. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 173 с.
14. Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Сост. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1994. С. 318–364.
15. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
16. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Сост. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1994. С. 14–208.
17. Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря / Сост. и послесл. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1995. С. 288–352.
18. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества // Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Сост. П.В. Алексеева. М.: Республика, 1994. С. 230–318.
19. Бобров Е.А. Бытие индивидуальное и бытие координальное. Юрьев: Тип. Германа, 1900. 181 с.
20. Бобров Е.А. Новая реконструкция монадологии Лейбница. Юрьев: Печатня К. Матисена, 1896. 16 с.
21. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 878 с.
22. Ильин И.А. О русской идее // Русская идея / Сост. и автор вступ. ст. М.А. Маслин. М.: Республика, 1992. С. 436–443.
23. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика / Сост. и вступ. ст. Ю.В. Манна. М.: Искусство, 1998. С. 314–358.
24. Козлов А.А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев: Унив. тип. (И.И. Завадского), 1884. 264 с.
25. Козлов А.А. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Вопросы философии и психологии. 1895. Год VI, кн. 4 (29). С. 445–460; год VI, кн. 5 (30). С. 557–558.
26. Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М.: РОССПЭН, 1996. 560 с.
27. Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 338–483.
28. Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 13–337.
29. Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада: В. Соловьёв, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 476 с.
30. Мысливченко А.Г. Мятежный апостол свободы // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 3–12.

31. *Прасолов М.А.* Субъект и сущее в русском метафизическом персонализме. СПб.: Астерион, 2007. 352 с.
32. *Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 656 с.
33. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. 738 с.
34. *Шестов Л.И.* Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. 214 с.
35. *Шестов Л.И.* Кирккергард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс-Гнозис, 1992. 304 с.
36. *Шестов Л.И.* Достоевский и Ницше (Философия трагедии). СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1903. 245 с.
37. *Шестов Л.И.* Умозрение и откровение: Религиозная философия В. Соловьёва и другие статьи. Париж: YMCA-PRESS, 1964. 349 с.

## ENCYCLOPEDIC SEARCH

**Irina SIZEMSKAYA**

DSc in Philosophy, Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy. Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: sizemskaya@mail.ru

### PERSONALISTIC VISION OF THE WORLD – MODUS OF RUSSIAN PHILOSOPHICAL THOUGHT

The article discusses the features of Russian philosophical thought associated with its orientation to the interpretation of the world in the unity of its conceptual and figurative perception, to a method of philosophizing that is realized as a function of the mind, which not only understands, but *experiences* and *feels*, filling the intellectual process with “living objectivity”. Referring in this connection to the concept of Kireevsky “living knowing”. The author shows that this method of philosophizing was also a protest against the adoption of rationalism as a universal form of attitude to the world, defending the idea of “unity” of human cognitive capabilities through the existential inclusion in the cognitive process. This opened the way to the direction that brings philosophical reflection closer to the personalistic vision of the world with its attention to the individual as the highest value and creativity as the spiritual foundation of being. The article shows that a consistent implementation of this vision of the world received in the philosophical constructs of S.L. Frank, L.I. Shestov, N.O. Lossky, in the works of representatives of the literary and artistic movement of the early XX century, and the development in the form of a special philosophical trend in philosophy N.A. Berdyaev, who characterized his framework as religious existentialism and personalism. Referring to the philosophical heritage of Berdyaev, the author of the article includes in her analysis the philosopher’s interpretation of the idea of free personality and creativity (the kingdom of Spirit), the idea of objectification (the kingdom of Caesar) and the idea of eschatologism (earthly history and the superhistorical). The author shows that the basis of all philosophical constructions of the philosopher was that neither man nor opposed to him being in their separate existence represent the basis of entity, for such is the person “rooted” in it. According to the author, Berdyaev, more fully and comprehensively, of all other domestic philosophers expressed in his philosophical searching and constructions the meanings and content of personalism as a philosophical trend.

**Keywords:** Russian philosophy, personality, creativity, personalism, “living knowledge”, philosophical anthropology, anthropodicy, the kingdom of Spirit, freedom, the kingdom of Caesar, objectification, the meaning of history, eschatology

## References

1. Askoldov, S.A. *Mysl' i deistvitel'nost'* [The Idea and the Reality]. Moscow: Put' Publ., 1914. 379 pp. (In Russian)
2. Askoldov, S.A. *Osnovnye problemy teorii poznaniya i ontologii* [The Main Problems of the Theory of Knowledge and Ontology]. St. Petersburg: Printing House I.N. Skorokhodov Publ., 1900. 250 pp. (In Russian)
3. Astafev, P.E. *Monizm ili dualizm?* [Monism or Dualism?]. Yaroslavl: Printing House of Gub. Board. Publ., 1873. 126 pp. (In Russian)
4. Astafev, P.E. *Vera i znanie v edinstve mirovozzreniya. (Opyt nachal kriticheskoi monadologii)* [Faith and Knowledge in the Unity of Worldview. (Experience of Beginning of Critical Monadology)]. Moscow: University Printing House Publ., 1893. 206 pp. (In Russian)
5. Berdyaev, N.A. "Dukh i real'nost'. Osnovy bogochelovecheskoi dukhovnosti" [Spirit and Reality. The Foundations of Divine-human Spirituality], in: N.A. Berdyaev, *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 364–460. (In Russian)
6. Berdyaev, N.A. "Filosofiya svobodnogo dukha. Problematika i apologiya khristianstva" [The Philosophy of Free Spirit. Problems and Apology of Christianity], in: N.A. Berdyaev, *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 14–208. (In Russian)
7. Berdyaev, N.A. "O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoi filosofii" [About Slavery and human Freedom. Experience of Personalistic Philosophy], in: N.A. Berdyaev, *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 4–163. (In Russian)
8. Berdyaev, N.A. "Opyt ehskhatologicheskoi metafiziki. Tvorchestvo i ob"ektivatsiya" [The Experience of Eschatological Metaphysics. Creativity and Objectification], in: N.A. Berdyaev, *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 164–287. (In Russian)
9. Berdyaev, N.A. "Problematika i apologiya khristianstva" [Problems and Apology of Christianity], in: N.A. Berdyaev, *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 14–229. (In Russian)
10. Berdyaev, N.A. "Russkaya ideya. Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka" [Russian Idea. The Main Problems of Russian Thought of the XIX Century and Early XX Century], *O Rossii i russkoi filosofskoi kul'ture. Filosofiy russkogo posleoktyabr'skogo zarubezh'ya* [About Russia and Russian Philosophical Culture. The Russian Philosophers of the Post-revolutionary Foreign Countries], ed. M.A. Maslin. Moscow: Nauka Publ., 1990, pp. 43–272. (In Russian)
11. Berdyaev, N.A. "Sud'ba cheloveka v sovremennom mire. K ponimaniyu nashei ehpokhi" [The Fate of Man in the Modern World. To the Understanding of Our Era], in: N.A. Berdyaev, *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 318–364. (In Russian)
12. Berdyaev, N.A. "Ya i mir ob"ektov. Opyt filosofii odinochestva" [Me and the World of Objects. The Experience of the Philosophy of Solitude], in: N.A. Berdyaev, *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 230–318. (In Russian)
13. Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 607 pp. (In Russian)

14. Berdyaev, N.A. *Novoe srednevekov'e. Razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy* [New Middle Ages. Reflection on the Fate of Russia and Europe]. Moscow: Feniks Publ., 1991. 83 pp. (In Russian)
15. Berdyaev, N.A. *O cheloveke, ego svobode i dukhovnosti. Izbrannye trudy* [About Man, His Freedom and Spirituality. Selected Works]. Moscow: Moscow Psychological and Social Institute Publ., 1999. 308 pp. (In Russian)
16. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Selfknowledge. Experience of Philosophical Autobiography]. Moscow: Mysl' Publ., 1991. 318 pp. (In Russian)
17. Berdyaev, N.A. *Smysl istorii* [Meaning of History]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 173 pp. (In Russian)
18. Berdyaev, N.A. "Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya" [The Kingdom of Spirit and the Kingdom of Caesar], in: N.A. Berdyaev, *Tsarstvo Dukha i tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 288–352. (In Russian)
19. Bobrov, E.A. *Bytie individual'noe i bytie koordinal'noe* [Being Individual and Being Correlative], Yuriev: Typography by Herman Publ., 1900. 181 pp. (In Russian)
20. Bobrov, E.A. *Novaya rekonstruktsiya monadologii Leibnitsa* [New Reconstruction of Leibniz's Monadology]. Yuriev: C. Mathisen's Printing Publ., 1896. 16 pp. (In Russian)
21. Frank, S.L. *Predmet znaniya. Dusha cheloveka* [Subject of Knowledge. Soul of Man]. St. Petersburg: Nauka Publ., 1995. 656 pp. (In Russian)
22. Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian Worldview], ed. A.A. Ermichev. St. Petersburg: Nauka Publ., 1996. 738 pp. (In Russian)
23. Ilyin, I.A. "O russkoi idee" [About the Russian Idea], *Russkaya ideya* [The Russian Idea], ed. M.A. Maslin. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 436–443. (In Russian)
24. Kireevsky, I.V. "O neobkhodimosti i vozmozhnosti novykh nachal dlya filosofii" [On the Necessity and the Possibility of New Beginnings for Philosophy], in: I.V. Kireevsky, *Kritika i ehstetika* [Criticism and Aesthetics], ed. Yu.V. Mann. Moscow: Iskusstvo Publ., 1998, pp. 314–358. (In Russian)
25. Kozlov, A.A. "Soznanie Boga i znanie o Boge. Vospominanie ob ontologicheskom dokazatel'stve bytiya Bozhiya" [God Consciousness and Knowledge of God. Remembrance of the Ontological Proof of God's Existence], *Voprosy filosofii i psikhologii*, 1895, T. VI, Vol. 4 (29), pp. 445–460; T. VI, Vol. 5 (30), pp. 557–558. (In Russian)
26. Kozlov, A.A. *Genezis teorii prostranstva i vremeni Kanta* [Genesis of Kant's Theory of Space and Time]. Kiev: University Printing House (I.I. Zavadsky) Publ., 1884. 264 pp. (In Russian)
27. Lopatin, L.M. *Aksiomy filosofii: Izbrannye stat'i* [Axioms of Philosophy: Selected Articles]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 1996. 560 pp. (In Russian)
28. Lossky, N.O. "Mir kak organicheskoe tseloe" [The World as an Organic Whole], in: N.O. Lossky, *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 338–483. (In Russian)
29. Lossky, N.O. "Obosnovanie intuitivizma" [Rationale for Intuitiveness], in: N.O. Lossky, *Izbrannoe* [Selected Works]. Moscow: Pravda Publ., 1991, pp. 13–337. (In Russian)
30. Motroshilova, N.V. *Mysliteli Rossii i filofosiya Zapada: V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov* [Thinkers of Russia and Philosophy of the West: V. Solov'ev, N. Berdyaev, S. Frank, L. Shestov]. Moscow: Respublika Publ., Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 476 pp. (In Russian)
31. Myslivchenko, A.G. "Myatezhnyi apostol svobody" [The Rebellious Apostle of Freedom], in: N.A. Berdyaev, *Filosofiya svobodnogo dukha* [The Philosophy of Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994, pp. 3–12. (In Russian)

32. Prasolov, M.A. *Sub"ekt i sushchee v russkom metafizicheskom personalizme* [The Subject and Entity in the Russian Metaphysical Personalism]. St. Petersburg: Asterion Publ., 2007. 352 pp. (In Russian)
33. Shestov, L.I. *Apofeoz bespochvennosti (Opyt adogmaticheskogo myshleniya)* [Apotheosis of Groundlessness (Experience of Adogmatic Thinking)]. Leningrad: Leningrad University Publ., 1991. 214 pp. (In Russian)
34. Shestov, L.I. *Dostoevskii i Nitshe (Filosofiya tragedii)* [Dostoevsky and Nietzsche (Philosophy of Tragedy)]. St. Petersburg: Printing House of M.M. Stasyulevich Publ., 1903. 245 pp. (In Russian)
35. Shestov, L.I. *Kirkegard i ehkzistentsial'naya filosofiya (Glas vopiyushchego v pustyne)* [Kirkegard and Existential Philosophy (The Voice of One Crying in the Wilderness)]. Moscow: Progress-Gnozis Publ., 1992. 304 pp. (In Russian)
36. Shestov, L.I. *Umozrenie i otkrovenie: Religioznaya filosofiya V. Solov'eva i drugie stat'i* [Speculation and Revelation: the Religious Philosophy of Vladimir Solovyov and Other Articles]. Paris: YMCA-PRESS Publ., 1964. 349 pp. (In Russian)
37. Zenkovsky, V.V. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Raritet Publ., 2001. 878 pp. (In Russian)

## ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



### **Елена ДРАГАЛИНА-ЧЕРНАЯ**

Доктор философских наук, ординарный профессор, заведующий Международной лабораторией логики, лингвистики и формальной философии.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

105066, Российская Федерация, Москва, ул. Ст. Басманная, д. 21/4, стр. 5;

e-mail: edragalina@hse.ru

## СМИРНОВА ЕЛЕНА ДМИТРИЕВНА

В статье рассматривается творческая эволюция создателя отечественной школы логической семантики Елены Дмитриевны Смирновой. Выявляются наиболее значимые научные результаты Е.Д. Смирновой в разработке теоретико-модельных методов, теории семантических категорий, интенциональной логики. Отмечается оригинальность предложенного ею обобщающего подхода к построению логической семантики, открывающего новые перспективы в обосновании аподиктического знания. Демонстрируется роль научно-педагогической деятельности Е.Д. Смирновой в развитии философской логики в России.

**Ключевые слова:** Елена Дмитриевна Смирнова, логическая семантика, философская логика, теория моделей, теория семантических категорий, интенциональная логика, аналитическая истинность, парадокс, российская школа логической семантики

**Е**лена Дмитриевна Смирнова (Киев, 28.04.1929 – Москва, 17.02.2017) – выдающийся российский философ, логик, создатель отечественной школы логической семантики, доктор философских наук, профессор.

## Биография

Елена Дмитриевна Смирнова (девичья фамилия – Циммерман) родилась 28 апреля 1929 г. в Киеве в семье врачей. В 1941 г. отец Елены Дмитриевны был мобилизован, а она с матерью эвакуирована в Башкирию. В 1944 г. семья воссоединяется в Рязани, где отец Е.Д. Смирновой руководил госпиталем, затем переезжает в Калинин (Тверь), а с 1946 г. живёт в Москве. В Москве Е.Д. Смирнова закончила среднюю школу и в 1947 г. поступила на биологический факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, откуда отчислилась осенью 1948 г. после августовской сессии ВАСХНИЛ, завершившейся разгромом генетики. В 1949 г. она поступила на философский факультет МГУ, где училась вместе с Ф.Т. Михайловым, Ю.А. Левадой, М.К. Мамардашвили. В 1952 г. Елена Дмитриевна выходит замуж за своего однокурсника Владимира Александровича Смирнова, с которым она проживёт до самой его смерти в 1996 г. и создаст оригинальную *смирновскую* школу философской логики. Учителями Смирновых в Московском университете были звёзды старой профессуры – А.Ф. Асмус, П.С. Попов, А.Р. Лурия, они слушали лекции по математической логике С.А. Яновской и А.А. Маркова.

После окончания МГУ в 1954 г. Е.Д. Смирнова была рекомендована в аспирантуру, но несмотря на поддержку А.Ф. Асмуса и П.С. Попова не смогла продолжить обучение и работала учителем логики и психологии в московских школах. В июне 1957 г. она родила сына Алексея. В этом же году вместе с мужем Е.Д. Смирнова переехала в Томск, где работала сначала лаборантом на кафедре философии Томского политехнического института, а позже ассистентом на кафедре основ марксизма-ленинизма Томского педагогического института. Во многом благодаря энтузиазму молодых московских учёных в 1960 г. в Томске прошёл первый Всесоюзный конгресс по логике, методологии и философии науки.

Вернувшись в Москву, Е.Д. Смирнова поступает в 1960 г. в аспирантуру кафедры логики философского факультета МГУ. После окончания аспирантуры в 1963 г. она остаётся на этой кафедре, где преподаёт до последних дней своей долгой творческой жизни, в должности профессора – с 1990 г. Кандидатскую диссертацию «Аналитически-истинные высказывания и проблемы логической семантики» (научный руководитель – М.Н. Алексеев) Е.Д. Смирнова защитила в 1965 г., докторскую диссертацию «Логическая семантика и философские основания логики» – в 1986 г. С 1996 г. по 1999 г. она также возглавляла сектор логики Института философии РАН, а в последние годы совмещала работу в МГУ с чтением лекций по логике в Свято-Филаретовском институте.



Елена Дмитриевна Смирнова умерла 17 февраля 2017 г. в окружении трёх поколений потомков в своём доме на Гоголевском бульваре. В этот дом её ученики и коллеги приходили не только за научной консультацией, но и за житейским советом, дружеской помощью, духовным наставлением.

С 2019 г. Международная конференция «Смирновские чтения по логике», которая проводится в Москве с 1997 г., будет посвящена памяти двух выдающихся логиков и философов Владимира Александровича и Елены Дмитриевны Смирновых.

## **Научные исследования**

В центре научных интересов Е.Д. Смирновой находились фундаментальные проблемы философской логики и логической семантики.

### **1. Теоретико-модельная экспликация аналитической истинности**

Дихотомии аналитических и синтетических истин в логике посвящена кандидатская диссертация Е.Д. Смирновой и её первая статья «К проблеме аналитического и синтетического» [8], а также ряд более поздних статей, среди которых: «К вопросу уточнения понятия аналитичности» [7], «Аналитическая истинность» [4]. Поскольку эта дихотомия (в отличие от различения фактофиксирующих и аподиктических суждений) возможна лишь относительно фиксированных семантических систем, Е.Д. Смирнова предлагает исходить в её экспликации не из конвенциональных постулатов значения, а из допустимых возможных реализаций (полумоделей), определяемых на основе понятия изоморфизма возможных реализаций. Аналитическая истинность определяется, в свою очередь, как значимость во всех допустимых реализациях, а логическая истинность – как значимость во всех реализациях. Такой подход позволяет разрешить ряд затруднений, выявленных У. Куайном в истолковании аналитической истинности логическим эмпиризмом.

### **2. Теория семантических категорий и интенциональная логика**

Е.Д. Смирновой разработана теория семантических категорий для языков с операторами, где абстракция выступает как особая порождающая выражения операция. На базе этой теории уточнено понятие логической формы и предложен новый подход к построению языков с интенциональными операторами, в которых различаются два способа сочленения функторов и аргументов и, соответственно, два оператора абстракции. Построена интенциональная логика первого порядка

и обобщённая синтезирующая теория семантических категорий для языков с неопределённо-местными функциями. Эти результаты представлены в докторской диссертации Е.Д. Смирновой, а также в её монографиях [10; 11; 24] и статьях [3; 16; 18; 22; 23].

### **3. Обобщающий подход к построению логической семантики**

Обобщающий подход к построению логической семантики, разработанный Е.Д. Смирновой [13; 14; 17], основан на введении в качестве исходных идеальных объектов классов возможных миров, представляющих собой области и антиобласти высказываний, приписываемые пропозициональным переменным вместо истинностных значений Т и F. Отношения между областями и антиобластями обуславливают принятие или отбрасывание принципов непротиворечия и исключённого третьего, которое, в свою очередь, детерминирует семантики различного типа (классическую семантику, семантику с истиннозначными провалами или пресыщенными оценками, семантику релевантной логики). Вместо единственного понятия логического следования вводится класс отношений типа следования, формализацией которых могут выступать первоуровневые фрагменты логики С. Клини (логика М.-Н. Хао Вана), двойственной ей логики парадокса Г. Приста, логики Я. Лукасевича, релевантной логики, а также классическая логика высказываний. Таким образом, обобщающий подход к построению логической семантики позволяет с единых позиций рассматривать широкий класс логических систем и выявлять их концептуальные основания.

### **4. Философские основания логики и обоснование аподиктического знания**

Е.Д. Смирнова не допускала подмены философской логики формализмами. Однако, критикуя классический психологизм, связывала её задачи не с отказом от формализации и заменой её каталогизацией приёмов «естественного мышления», но, напротив, с выявлением оснований формальных систем, обуславливающих их абстракций и идеализаций [5; 10; 17; 19]. Наряду с предпосылками этих систем, обусловленными концептуальным аппаратом познающего субъекта, она выделяла предпосылки онтологического характера, налагаемые на объекты универсума рассмотрения [17]. Коррелятивность этих двух типов предпосылок показана Е.Д. Смирновой на основе авторских реконструкций воображаемой логики Н. Васильева [26] и «необычного мира» «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна [2; 9; 10], выявления кантовских мотивов в финитной установке и методе идеальных элементов Д. Гильберта [10; 17; 20]. Отмечая особую роль парадоксов в обнаружении связи допускаемых способов рассуждения с типом идеальных объектов

теории, Е.Д. Смирнова провела на базе обобщающего подхода к построению семантик оригинальный анализ парадокса лжеца, позволяющий учитывать определённые аспекты когерентной концепции истинности [12; 21].

## **Научно-педагогическая деятельность**

Помимо общего курса логики, Е.Д. Смирнова в разные годы читала в МГУ специальные курсы «Логико-семантические методы анализа философских проблем», «Анализ выразительных возможностей языков и теорий», «Логическая семантика и теория познания», «Логическая семантика и философия языка», «Семантика и вопросы логического анализа естественных языков», «Логико-семантические идеи “Трактата” Л. Витгенштейна». На её годичном курсе «Логическая семантика» выросло несколько поколений отечественных логиков и философов. Ключевые идеи этого курса нашли отражение в изданном ею в 1989 г. учебно-методическом пособии «Вопросы семантики неэлементарных языков» и учебнике «Основы логической семантики» [15]. Однако курс обновлялся каждый год, до самых последних лекций Елены Дмитриевны, которые студенты приезжали слушать к ней домой. Уникальность курса не только для отечественной, но и для мировой практики преподавания логики в том, что фундаментальные проблемы логики и аподиктического знания в целом рассматривались в контексте становления и развития логической семантики – от зарождения общей теории знаковых систем в трудах Ф. де Соссюра, Ч.-С. Пирса, Э. Гуссерля и классических работ Г. Фреге, Б. Рассела, Р. Карнапа, Л. Витгенштейна, А. Тарского, У. Куайна до разработки семантик неклассических логических систем. Анализ философских оснований семантических концепций сочетался со строгими доказательствами метатеорем о дедуктивных и выразительных возможностях языков и теорий, в частности теоремы К. Геделя о неполноте. Каждый раздел курса демонстрировал взаимосвязь принимаемых онтологических допущений и выразительных возможностей логических теорий, способов конструирования и методов семантического обоснования логических систем, теории моделей и теории доказательств.

Е.Д. Смирнова подготовила более 20 кандидатов философских наук, объединённых её идеями и педагогическим мастерством в оригинальную научную школу, среди них: Ю.Г. Гладких, З.А. Сокулер, А.Ф. Лихин, С.Н. Гоншорек, А.Н. Троепольский, И.А. Бескова, Т.С. Тихонова, Г.В. Грищенко, И.Н. Грифцова, Н.Я. Куртонина, Е.П. Агапов, А.Н. Попович, Е.Г. Драгалина-Черная, Л.А. Наумова, Н.Н. Шульгин, Ю.П. Иванов, В.В. Попов, В.В. Ляшов, Л.А. Демина, О.А. Солодухин, О.Ю. Карпинская, Е.Л. Устинская, Л.Н. Мешкова, Н.В. Зайцева, А.Б. Фролова, О.И. Невдобенко, К.А. Михайлов, А.С. Боброва. Докторами философских наук стали ученики Елены

Дмитриевны З.А. Сокулер, Г.В. Сорина, И.А. Бескова, О.А. Солодухин, В.В. Попов, И.Н. Грифцова, Г.В. Гриненко, Е.Г. Драгалина-Черная, Л.А. Демина. Защитили диссертации на степень PhD Н.Я. Куртонина и С.Н. Гоншорек.

## Основные труды Е.Д. Смирновой

**Монографии:** *Smirnova E.* Logic in Philosophy and Philosophical Logic. New York: Edwin Mellen Press, 2000. 392 p.; *Смирнова Е.Д.* Логика и философия. М.: РОССПЭН, 1996. 304 с.; *Смирнова Е.Д.* Основы логической семантики. М.: Высшая школа, 1990. 144 с.; *Смирнова Е.Д.* Логическая семантика и философские основания логики. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 160 с.; *Смирнова Е.Д.* Формализованные языки и проблемы логической семантики. М.: Изд-во Московского университета, 1982. 182 с.

**Избранные статьи:** *Smirnova E.* Vasiliev and the Foundations of Logical Laws // Markin V. & D. Zaitsev (eds.). The Logical Legacy of Nikolai Vasiliev and Modern Logic. Springer, 2017. P. 127–133; *Смирнова Е.Д.* Природа логического знания и обоснование логических систем // Логические исследования. 2017. Т. 23. № 1. С. 105–120; *Смирнова Е.Д.* Возможные миры и понятие «картин мира» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 39–49; *Smirnova E.D.* An approach to the interpretation on intensional contexts // Логические исследования. 2013. Т. 19. С. 238–245; *Смирнова Е.Д.* Обобщающий подход к построению семантики и его роль в обосновании логических систем // Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сб. науч. ст., посвящ. юбилею Е.Д. Смирновой / Отв. ред.: Е.Г. Драгалина-Черная, Д.В. Зайцев. М.: Креативная экономика, 2011. С. 14–36; *Смирнова Е.Д.* Семантические предпосылки паранепротиворечивых логик (Обоснование паранепротиворечивых логик и анализ противоречий) // Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сб. науч. ст., посвящ. юбилею Е.Д. Смирновой / Отв. ред.: Е.Г. Драгалина-Черная, Д.В. Зайцев. М.: Креативная экономика, 2011. С. 98–108; *Смирнова Е.Д.* О чём говорят парадоксы: их роль в познавательной деятельности // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 55–66; *Смирнова Е.Д.* Некоторые логико-семантические аспекты аргументации // РАЦИО. 2009. Т. 1. С. 2–8; *Смирнова Е.Д.* Роль идеальных образов в обосновании аподиктического знания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2007. № 1. С. 87–93; *Смирнова Е.Д.* Теоретико-познавательные и логико-семантические основания парадоксов // Логические исследования. 2007. Т. 14. С. 271–282; *Смирнова Е.Д.* Теория семантических категорий и вопросы онтологии языка // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. 2007. Т. 18. С. 123–133; *Смирнова Е.Д.* Обоб-

щающий подход к построению семантики и его методологические основания // Логические исследования. 2005. Т. 12. С. 249–262; Смирнова Е.Д. Анализ кванторных выражений в теории семантических категорий // Логический анализ языка: Квантификативный аспект языка. Логический анализ языка. М.: Индрик, 2005. С. 93–103; Смирнова Е.Д. К экспликации семантического понятия истинности // Логические исследования. 2004. Т. 11. С. 264–268; Смирнова Е.Д. К вопросу уточнения понятия аналитичности // Логические исследования. 2002. Т. 9. С. 221–236; Смирнова Е.Д. Аналитическая истинность // Методологические аспекты когнитивных процессов. Серия: Вычислительные системы. Новосибирск: РАН, Сибирское отделение, Институт математики им. С.Л. Соболева, 2002. Т. 172. С. 74–134; Smirnova E. The problem of formalization of some nonstandard semantics // Logic and Logical Philosophy. 2001. Vol. 9. P. 153–157; Смирнова Е.Д. К вопросу трактовки логического следования в нестандартных семантиках // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. 2001. Т. 15. С. 104–112; Смирнова Е.Д. О загадке контекстов мнения // Логические исследования. 2001. Т. 8. С. 199–209; Смирнова Е.Д. Логика в философии и философия логики // Логические исследования. 2000. Т. 7. С. 217–231; Смирнова Е.Д. Теория семантических категорий для языков с неопределённо-местными функторами // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. 2000. Т. 14. С. 110–113; Smirnova E. The problem of formalization of some non-standard semantics // Логические исследования. 1999. Т. 6. С. 299–301; Смирнова Е.Д. Логика и «строительные леса» мира. Необычный мир «Трактата» Л. Витгенштейна // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 62–67; Смирнова Е.Д. Психологизм и вопросы обоснования логического знания // Логическое кантоведение-4. Труды международного семинара. Калининград, 1998. С. 45–58; Смирнова Е.Д. И. Кант и финитная установка Д. Гильберта // Логические исследования. 1997. Т. 4. С. 304–309; Смирнова Е.Д. «Строительные леса» мира и логика (логики-семантический анализ «Логико-философского трактата» Витгенштейна) // Философские идеи Людвига Витгенштейна. М.: ИФ РАН, 1996. С. 83–93; Смирнова Е.Д. Подход к семантике первопорядковой интенциональной логики // Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М.: Наука, 1984. С. 245–248; Смирнова Е.Д. Логика, научные идеализации и онтологические допущения // Методология развития научного знания. М.: Изд-во Московского университета, 1982. С. 94–109; Смирнова Е.Д. Непротиворечивость и элиминируемость в теории доказательств // Философия в современном мире. Философия и логика. М.: Наука, 1974. С. 84–101; Смирнова Е.Д. Проблема уточнения понятия логической формы // Логика и методология научного познания. М.: Изд-во Московского университета, 1974. С. 5–20; Смирнова Е.Д., Таванец П.В. Семантика в логике // Логическая семантика и модальная логика. М.: Наука, 1967. С. 3–53; Смирнова Е.Д. Формализован-

ные языки и логическая форма // Логическая структура научного знания. М.: Наука, 1965. С. 3–51; *Смирнова Е.Д.* К проблеме аналитического и синтетического // Философские вопросы современной формальной логики. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 323–363.

*Энциклопедические статьи:* *Смирнова Е.Д.* Логическая семантика // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Мысль, 2010. С. 433–436; *Смирнова Е.Д.* Семантических категорий теория // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. 2-е изд. М.: Мысль, 2010. С. 516–520; *Смирнова Е.Д.* Именованная теория // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 273–274; *Смирнова Е.Д.* Интенциональные контексты // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 287–288; *Смирнова Е.Д.* Семантика логическая // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 844–847; *Смирнова Е.Д.* Семантические категории // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 847–849; *Смирнова Е.Д.* Логическая семантика // Словарь философских терминов. М.: ИНФРА-М, 2004. С. 289–290; *Смирнова Е.Д.* Семантические категории // Словарь философских терминов. М.: ИНФРА-М, 2004. С. 485–486.

## Список литературы

1. Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сб. науч. ст., посвящ. юбилею Е. Д. Смирновой / Отв. ред.: Е.Г. Драгалина-Черная, Д.В. Зайцев. М.: Креативная экономика, 2011. 328 с.
2. *Смирнова Е.Д.* «Строительные леса» мира и логика (логико-семантический анализ «Логико-философского трактата» Витгенштейна) // Философские идеи Людвиг Витгенштейна. М.: ИФ РАН, 1996. С. 83–93.
3. *Смирнова Е.Д.* Анализ кванторных выражений в теории семантических категорий // Логический анализ языка: Квантификативный аспект языка. Логический анализ языка. М.: Индрик, 2005. С. 93–103.
4. *Смирнова Е.Д.* Аналитическая истинность // Методологические аспекты когнитивных процессов, серия: Вычислительные системы. Т. 172. Новосибирск: РАН, Сибирское отделение, Институт математики им. С.Л. Соболева, 2002. С. 74–134.
5. *Смирнова Е.Д.* Возможные миры и понятие «картин мира» // Вопросы философии. 2017. № 1. С. 39–49.
6. *Смирнова Е.Д.* И. Кант и финитная установка Д. Гильберта // Логические исследования. 1997. Т. 4. С. 304–309.
7. *Смирнова Е.Д.* К вопросу уточнения понятия аналитичности // Логические исследования. 2002. Т. 9. С. 221–236.
8. *Смирнова Е.Д.* К проблеме аналитического и синтетического // Философские вопросы современной формальной логики. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 323–363.

9. Смирнова Е.Д. Логика и «строительные леса» мира. Необычный мир «Трактата» Л. Витгенштейна // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 62–67.
10. Смирнова Е.Д. Логика и философия. М.: РОССПЭН, 1996. 304 с.
11. Смирнова Е.Д. Логическая семантика и философские основания логики. М.: Изд-во Московского университета, 1986. 160 с.
12. Смирнова Е.Д. О чём говорят парадоксы: их роль в познавательной деятельности // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 55–66.
13. Смирнова Е.Д. Обобщающий подход к построению семантики и его методологические основания // Логические исследования. 2005. Т. 12. С. 249–262.
14. Смирнова Е.Д. Обобщающий подход к построению семантики и его роль в обосновании логических систем // Логическая семантика: перспективы для философии языка и эпистемологии: Сб. науч. ст., посвящ. юбилею Е.Д. Смирновой / Отв. ред.: Е.Г. Драгалина-Черная, Д.В. Зайцев. М.: Креативная экономика, 2011. С. 14–36.
15. Смирнова Е.Д. Основы логической семантики. М.: Высшая школа, 1990. 144 с.
16. Смирнова Е.Д. Подход к семантике первопорядковой интенциональной логики // Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки. М.: Наука, 1984. С. 245–248.
17. Смирнова Е.Д. Природа логического знания и обоснование логических систем // Логические исследования. 2017. Т. 23. № 1. С. 105–120.
18. Смирнова Е.Д. Проблема уточнения понятия логической формы // Логика и методология научного познания. М.: Изд-во Московского университета, 1974. С. 5–20.
19. Смирнова Е.Д. Психологизм и вопросы обоснования логического знания // Логическое кантоведение-4: Труды международного семинара. Калининград, 1998. С. 45–58.
20. Смирнова Е.Д. Роль идеальных образов в обосновании аподиктического знания // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2007. № 1. С. 87–93.
21. Смирнова Е.Д. Теоретико-познавательные и логико-семантические основания парадоксов // Логические исследования. 2007. Т. 14. С. 271–282.
22. Смирнова Е.Д. Теория семантических категорий для языков с неопределённо-местными функторами // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. 2000. Т. 14. С. 110–113.
23. Смирнова Е.Д. Теория семантических категорий и вопросы онтологии языка // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. 2007. Т. 18. С. 123–133.
24. Смирнова Е.Д. Формализованные языки и проблемы логической семантики. М.: Изд-во Московского университета, 1982. 182 с.
25. Труды научно-исследовательского семинара логического центра Института философии РАН-1998. М.: ИФРАН, 1999. 226 с.
26. Smirnova E. Vasiliev and the Foundations of Logical Laws // Markin V. & D. Zaitsev (eds.). The Logical Legacy of Nikolai Vasiliev and Modern Logic. Springer, 2017. P. 127–133.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Elena DRAGALINA-CHERNAYA

DSc in Philosophy, Tenured Professor, Chief of International Laboratory for Logic, Linguistics and Formal Philosophy. National Research University Higher School of Economics. St. Basmannaya street, 21/4, ed. 5, Moscow 105066, Russian Federation; e-mail: edragalina@hse.ru

## SMIRNOVA ELENA DMITRIEVNA

This paper traces the scientific evolution of Elena Dmitrievna Smirnova, the founder of the national school of logical semantics. It is addressed the most significant Smirnova's results in the development of model-theoretical methods, the theory of semantical categories, and intentional logic. The originality of her synthesis approach to logical semantics, which opens new perspectives in the foundations of apodictic knowledge, is argued for. The paper shows the role of Smirnova's scientific and pedagogical activity in the development of philosophical logic in Russia.

**Keywords:** Elena Dmitrievna Smirnova, logical semantics, philosophical logic, theory of models, theory of semantical categories, intensional logic, analytic truth, paradox, Russian school of logical semantics

## References

1. *Logicheskaya semantika: perspektivy dlya filosofii yazyka i ehpiistemologii* [Logical Semantics: Perspectives for the Philosophy of Language and Epistemology], Collection of Scientific Articles Devoted to the Jubilee of E.D. Smirnova, eds. E.G. Dragalina-Chernaya, D.V. Zaitsev. Moscow: Kreativnaya ehkonomika Publ., 2011. 328 pp. (In Russian)
2. Smirnova, E. "Vasiliev and the Foundations of Logical Laws", in: V. Markin & D. Zaitsev (eds.), *The Logical Legacy of Nikolai Vasiliev and Modern Logic*. Springer, 2017, pp. 127–133.
3. Smirnova, E.D. "«Stroitel'nye lesa» mira i logika (logiko-semanticheskii analiz «Logiko-filosofskogo traktata» Vitgenshteina)" ["Scaffolding" of the World and Logic (Logical-Semantic Analysis of Wittgenstein's "Logical-philosophical Treatise")], *Filosofskie idei Lyudviga Vitgenshteina* [Ludwig Wittgenstein's Philosophical Ideas]. Moscow: IF RAN Publ., 1996, pp. 83–93. (In Russian)
4. Smirnova, E.D. "Analiticheskaya istinnost'" [Analytical Truth], *Metodologicheskie aspekty kognitivnykh protsessov, seriya: Vychislitel'nye sistemy*, [Methodological Aspects of Cognitive Processes, Series: Computing Systems]. Vol. 172. Novosibirsk: RAS, Siberian Branch, S.L. Sobolev's Institute of Mathematics Publ., 2002, pp. 74–134. (In Russian)
5. Smirnova, E.D. "Analiz kvantornykh vyrazhenii v teorii semanticheskikh kategorii" [Analysis of Quantifier Expressions in the Theory of Semantic Categories], *Logicheskii analiz yazyka: Kvantifikativnyi aspekt yazyka. Logicheskii analiz yazyka* [Logical Analysis of Language:



The Quantifiable Aspect of Language. Logical Analysis of Language]. Moscow: Indrik Publ., 2005, pp. 93–103. (In Russian)

6. Smirnova, E.D. “I. Kant i finitnaya ustanovka D. Gil’berta” [I. Kant and D. Hilbert’s Finitary Setup], *Logicheskie issledovaniya*, 1997, Vol. 4, pp. 304–309. (In Russian)

7. Smirnova, E.D. “K probleme analiticheskogo i sinteticheskogo” [On the Problem of Analytical and Synthetic], *Filosofskie voprosy sovremennoi formal’noi logiki* [Philosophical Questions of Modern Formal Logic]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ., 1962, pp. 323–363. (In Russian)

8. Smirnova, E.D. “K voprosu utochneniya ponyatiya analitichnosti” [To the Question of Clarifying the Concept of Analyticity], *Logicheskie issledovaniya*, 2002, Vol. 9, pp. 221–236. (In Russian)

9. Smirnova, E.D. “Logika i «stroitel’nye lesa» mira. Neobychnyi mir «Traktata» L. Vitgensteina” [Logic and “Scaffolding” of the World. The Unusual World of L. Wittgenstein’s “Treatise”], *Voprosy filosofii*, 1998, No. 5, pp. 62–67. (In Russian)

10. Smirnova, E.D. “O chem govoryat paradoksy: ikh rol’ v poznavatel’noi deyatel’nosti” [What Paradoxes Say: Their Role in Cognitive Activity], *Voprosy filosofii*, 2010, No. 6, pp. 55–66. (In Russian)

11. Smirnova, E.D. “Obobshchayushchii podkhod k postroeniyu semantiki i ego metodologicheskie osnovaniya” [Synthesis Approach to Construction of Semantics and its Methodological Bases], *Logicheskie issledovaniya*, 2005, Vol. 12, pp. 249–262. (In Russian)

12. Smirnova, E.D. “Obobshchayushchii podkhod k postroeniyu semantiki i ego rol’ v obosnovanii logicheskikh sistem” [Synthesis Approach to the Construction of Semantics and its Role in the Foundation of Logical Systems], *Logicheskaya semantika: perspektivy dlya filosofii yazyka i ehpistemologii* [Logical Semantics: Perspectives for the Philosophy of Language and Epistemology], Collection of Scientific Articles Devoted to the Jubilee of E.D. Smirnova, eds. E.G. Dragalina-Chernaya, D.V. Zaitsev. Moscow: Kreativnaya ehkonomika Publ., 2011, pp. 14–36. (In Russian)

13. Smirnova, E.D. “Podkhod k semantike pervoporyadkovoi intensional’noi logiki” [Approach to the Semantics of First-order Intensional Logic], *Modal’nye i intensional’nye logiki i ikh primenenie k problemam metodologii nauki* [Modal and Intensional Logics and Their Application to the Problems of Science Methodology]. Moscow: Nauka Publ., 1984, pp. 245–248. (In Russian)

14. Smirnova, E.D. “Priroda logicheskogo znaniya i obosnovanie logicheskikh sistem” [The Nature of Logical Knowledge and Rationale of Logical Systems], *Logicheskie issledovaniya*, 2017, Vol. 23, No. 1, pp. 105–120. (In Russian)

15. Smirnova, E.D. “Problema utochneniya ponyatiya logicheskoi formy” [The Problem of Clarifying the Concept of Logical Form], *Logika i metodologiya nauchnogo poznaniya* [Logic and Methodology of Scientific Knowledge]. Moscow: Moscow University Publ., 1974, pp. 5–20. (In Russian)

16. Smirnova, E.D. “Psikhologizm i voprosy obosnovaniya logicheskogo znaniya” [The Psychologism and Issues of Foundation of Logical Knowledge], *Logicheskoe kantovedenie-4* [Logical Learning of Kant-4], Proceedings of the International Seminar. Kaliningrad, 1998, pp. 45–58. (In Russian)

17. Smirnova, E.D. “Rol’ ideal’nykh obrazov v obosnovanii apodikticheskogo znaniya” [The Role of the Ideal Images in Foundation of Apodictical Knowledge], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 2007, No. 1, pp. 87–93. (In Russian)

18. Smirnova, E.D. “Teoretiko-poznavatel’nye i logiko-semanticheskie osnovaniya paradoksov” [Epistemological and Semantical Foundation of Paradoxes], *Logicheskie issledovaniya*, 2007, Vol. 14, pp. 271–282. (In Russian)

19. Smirnova, E.D. “Teoriya semanticheskikh kategorii dlya yazykov s neopredelenno-mestnymi funktoami” [Theory of Semantic Categories for Languages with Indefinite-local Functors], *Trudy nauchno-issledovatel'skogo seminar Logicheskogo tsentra Instituta filosofii RAN* [Proceedings of the Research Seminar of the Logical Center of the Institute of Philosophy of RAS], 2000, Vol. 14, pp. 110–113. (In Russian)

20. Smirnova, E.D. “Teoriya semanticheskikh kategorii i voprosy ontologii yazyka” [Theory of Semantic Categories and Problems of Ontology of Language], *Trudy nauchno-issledovatel'skogo seminar Logicheskogo tsentra Instituta filosofii RAN* [Proceedings of the Research Seminar of the Logical Center of the Institute of Philosophy of RAS], 2007, Vol. 18, pp. 123–133. (In Russian)

21. Smirnova, E.D. “Vozmozhnye miry i ponyatie «kartin mira»” [Possible Worlds and the Concept of “Pictures of the World”], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 1, pp. 39–49. (In Russian)

22. Smirnova, E.D. *Formalizovannye yazyki i problemy logicheskoi semantiki* [Formalized Languages and Problems of Logical Semantics]. Moscow: Moscow University Publ., 1982. 182 pp. (In Russian)

23. Smirnova, E.D. *Logicheskaya semantika i filosofskie osnovaniya logiki* [Logical Semantics and the Philosophical Foundations of Logic]. Moscow: Moscow University Publ., 1986. 160 pp. (In Russian)

24. Smirnova, E.D. *Logika i filosofiya* [Logic and Philosophy]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 1996. 304 pp. (In Russian)

25. Smirnova, E.D. *Osnovy logicheskoi semantiki* [The Foundations of Logical Semantics]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1990. 144 pp. (In Russian)

26. *Trudy nauchno-issledovatel'skogo seminar Logicheskogo tsentra Instituta filosofii RAN-1998* [Proceedings of the Research Seminar of the Logical Center of the Institute of Philosophy RAS-1998]. Moscow: IF RAN Publ., 1999. 226 pp. (In Russian)